

Edukacja Etyczna

REDAKTOR TOMU: DR ANNA KAMIŃSKA-MALANDAIN,
MGR MARCIN ŁUBIŃSKI

ISSN 2083-8972
19/2022

Recenzenci:

prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska, prof. dr hab. Leszek Koczanowicz, dr hab. Karol Chrobak, prof. dr hab. Aldona Pobojevska, dr hab. Anna Malitowska, dr Maciej Smolak, prof. dr hab. Paweł Łuków, dr Justyna Stecko, dr hab. Jadwiga Mazur prof. UP, prof. dr hab. Bogusław Śliwerski, dr Barbara Niedźwiedzka, dr hab. Joanna Mysona-Byrska, dr hab. Kazimierz Mrówka prof. UP, dr hab. Ludmyła Kryvachuk prof. UP, dr Tatiana Krawczyńska-Zaucha, prof. dr hab. Jacek Siciński, dr Dorota Czakon-Tralski, dr hab. Danuta Kabat-Rudnicka, prof. UEK, dr Justyna Tomczyk, prof. dr hab. Adam Sawicki, prof. dr hab. Czesława Piecuch, dr hab. Maria Kostyszak, prof. UW

Redakcja:

Redaktor naczelna: dr hab. prof. UP Dorota Probuca
Sekretarz redakcji: mgr Marcin Łubiński

Członkowie redakcji:

dr Dariusz Dąbek – redaktor merytoryczny
dr Marta Szabat – redaktor merytoryczny
dr Anna Szklarska – redaktor merytoryczny i statystyczny
dr Anna Kamińska-Malandain

Adres redakcji:

Edukacja Etyczna
Instytut Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
pokój 404
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków
<https://edukacjaetyczna.pl>

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2022

ISSN 2083-8972
DOI 10.24917/20838972.19

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego
tel. / faks 12 662-63-83, tel. 12 662-67-56
[http: //www.wydawnictwoup.pl](http://www.wydawnictwoup.pl)
e-mail: wydawnictwo@up.krakow.pl

Artykuły tematyczne

PAWEŁ PIOTROWSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: 0000-0002-3423-1347

DOI 10.24917/20838972.19.1

Małe dobra wielkiego zła. Pozytywne zjawiska skorelowane z okolicznościami pandemii – doniesienie z badania sondażowego

Wstęp

W okólniku zamieszczonym na stronie internetowej „Edukacji Etycznej”, ogłaszającym główną tematykę niniejszego numeru Redaktorzy wspomnieli o interesującej okoliczności¹ – odnotowanym w okresie trwającej wciąż pandemii SARS-CoV2 (marzec/ kwiecień 2020) wzroście zainteresowania powieścią Alberta Camus *Dżuma*. To bez wątpienia arcydzieło literatury i perła w dorobku dwudziestowiecznej kultury duchowej. Jednak mimo to, pytanie: „Czy upowszechnienie jej znajomości jest warte ogólnoświatowej pandemii, która pochłonęła już ponad 4,2 miliona ofiar śmiertelnych?” niemal każdy uzna za co najmniej niepoważne. Wydaje się, że nie tylko uznanie przez kolejne generacje czytelników walorów choćby najwybitniejszej powieści, ale w ogóle nic co znamy, żadna wartość duchowa czy materialna, jakoś sprzężona z okolicznościami pandemii, nie jest w stanie zrekompensować zła zaistniałego z jej przyczyny. Jednocześnie pandemia, jak każda katastrofa, nie rozdziela krzywd egalitarnie – ich rozmiary w przypadku poszczególnych ludzkich losów są bardzo zróżnicowane. Nawet jeżeli nie da się tego precyzyjnie zmierzyć, to można dość łatwo zauważyć przypadki, kiedy natężenie nieszczęść, jakie kogoś bezpośrednio dotknęły, jest bez wątpienia większe, niż w niektórych innych przypadkach. I chociaż wszyscy wciąż uczestniczymy w tym ogólnoludzkim nieszczęściu, to niektórzy, z racji natężenia osobistych strat, uczestniczą w nim jakby bardziej. Da się też pomyśleć jakiś konkretny przypadek osoby, która bezpośrednio została dotknięta nieszczęściem pandemii na tyle powierzchownie, że istnieją wartości, które mogłyby jej to zrekompensować. To znaczy byłoby tak, gdyby indywidualne doświadczenie zjawiska globalnego dało się zredukować do sumy jednostkowych bezpośrednich i osobistych konsekwencji określonego

¹ *Edukacja Etyczna*, 2021, nr 18, <https://edukacjaetyczna.pl/zaproszenie-do-nadsylenia-tekstow-do-numeru-tematycznego/> [dostęp: 02.03.2021].

zdarzenia, zrelatywizowanych nadto względem indywidualnej charakterystyki struktury psychicznej danej osoby. Niemniej jednak pytanie o pozytywne zjawiska współwystępujące, skorelowane, a może nawet wynikające z zaistnienia jakiegoś zła, choć jest pytaniem skrajnie niejasnym co do swego sensu, nie jest tego sensu całkiem pozbawione.

Po ilustrację wspierającą to przypuszczenie można sięgnąć właśnie do lektury *Dżumy*². Jedną z jej najbardziej niezwykłych, wstrząsających swoim tragiczmem postaci, wśród tylu innych tragicznych bohaterów, jest Cottard. To w pewnym sensie ostatnia ofiara zarazy: starszy człowiek, który w czasie epidemii stał się uprzejmy, energiczny, chętny do pomocy i zatroskany o los mieszkańców zadżumionego miasta. Jednak skrycie postrzega epidemię, a raczej wymuszone przez nią szczególne okoliczności społeczne, jako swego rodzaju dobrodziejstwo. Nie, Cottarda nie cieszy ani śmierć współobywateli, ani ludzkie cierpienie, nie chce ich bynajmniej. Jednak cieszą go dostrzegane zmiany w postawach ludzi dokonujące się w obliczu epidemii – solidarność, liczne przejawy życzliwości, wzajemna troska, bezinteresowne poświęcenie, poczucie wspólnoty w zamkniętym, odciętym od reszty świata mieście. Dla niego szalejąca dżuma stała się źródłem życiowej energii, nadziei, doświadczania społecznej przynależności, których – tak to widzi – nie odzyskałby, gdyby nie wybuch epidemii. Cottard boleśnie odczuwa każdy konkretny przypadek śmierci, z którym się zetknął i autentycznie współczuje najbardziej cierpiącym. Jednak jego troska jest podszyta egoizmem – w ludzkiej solidarności odrodzonej w obliczu epidemii widzi zapowiedź „nowego otwarcia”, odbudowywania świata społecznego na nowych zasadach, a w tym upatruje dla siebie szansę na ucieczkę przed własną przeszłością, w której jest coś, co w pewnym sensie odbiera mu dalsze życie. I nadeszła epidemia – wszystkie dotychczasowe sprawy przestały być ważne, nadane zostały nowe znaczenia i zmodyfikowaniu uległa hierarchia wartości, a przyszłość utraciła status oczywistej, pewnej kontynuacji przeszłości i teraźniejszości. W jednej z ostatnich scen powieści Cottard w jakiejś rozpaczliwej i absurdalnej manifestacji poczucia klęski strzela na oślep z okna swojego mieszkania do ludzi, którzy zebrali się na ulicy by świętować zakończenie epidemii i możliwość powrotu do dawnego życia. Cottard chce jakby zatrzymać ten powrót swoimi strzałami. Brutalna pogarda, z jaką po ujęciu desperata traktują go, na oczach zdezorientowanego tłumu, policjanci – jako wroga ludzkiego szczęścia i sprzymierzeńca dżumy – symbolizuje wprawdzie i zaznacza pewne „nowe otwarcie świata”, ale nie takie, o jakim marzył Cottard, a zgoła mające odwrotne znaczenie. Wycięte, odrzucone i unieważnione zostaje nie to, co było przed epi-

2 Albert Camus, *Dżuma*, przeł. Joanna Guze (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2013).

demią, ale to, co się zdarzyło w jej trakcie, więc także przemiana i zasługi tego najtragiczniejszego z tragicznych bohaterów powieści Camusa. Cottard dostrzegł w zlu epidemii nadzieję na urzeczywistnienie dobra dla siebie. Będąca odpowiedzią na to zło, a w pewnym sensie jego skutkiem, pozytywna przemiana świata, w którą wierzył, miała być przede wszystkim szansą dla niego. Lekarstwo uśmierzające skutki działania metafizycznego zła epidemii miało, jak sobie wyobrażał, w pierwszym rzędzie jego uleczyć.

Pytanie o pozytywne strony, dobro mogące wystąpić w związku z wydarzeniem się jakiejś katastrofy jest o tyle niebezpieczne, że może sugerować, że te wydarzenia, że zło, które jest ich owocem, mają jakiś autonomiczny sens. Byłaby to sugestia obarczona dużym prawdopodobieństwem błędu. Na pewno jednak mają one znaczenie dla tych, których bezpośrednio oraz pośrednio dotyczą i dotyczą. W swoim podstawowym aspekcie znaczenie to jest dość oczywiste i jednorodne. Natomiast w innych aspektach może okazać się złożone i niejednorodne, jak w przypadku Cottarda. W niniejszym opracowaniu zaprezentowane zostaną badania sondażowe, w ramach których próbowano tę złożoność i niejednorodność uchwycić. W tym celu zadano respondentom to przewrotne pytanie: o pozytywne aspekty czy wręcz dobro, które może pojawić się w związku z dziejącym się złem ogólnoswiatowej pandemii. Cele i oczekiwania poznawcze związane ze zgromadzeniem i opracowaniem odpowiedzi na to pytanie nie jawią się jako zrozumiałe same z siebie, dlatego zostaną bliżej wyjaśnione w kolejnym paragrafie.

Założenia metodologiczne i cel badań własnych

Prezentowane badania zostały zrealizowane metodą sondażu diagnostycznego, z wykorzystaniem do gromadzenia materiału badawczego o charakterze jakościowym techniki wywiadu kwestionariuszowego. Empiryczny materiał badawczy został zebrany w okresie od marca do maja 2021 r. za pośrednictwem jednej z popularnych internetowych platform edukacyjnych. Na uczestnictwo w badaniu, polegające na udzieleniu swobodnej pisemnej odpowiedzi na trzy pytania zawarte w kwestionariuszu wywiadu, zgodziły się 222 osoby, studenci pierwszego (rok pierwszy oraz trzeci) oraz drugiego (drugi rok) stopnia studiów stacjonarnych i niestacjonarnych na kierunkach pedagogika oraz pedagogika przedszkolna i wczesnoszkolna. Strukturę próby badawczej cechuje niewielki przedział wieku respondentów (19–25 lat z nielicznymi wyjątkami) oraz bardzo duża dysproporcja odnośnie ich płci – w badaniu wzięło udział zaledwie 13 mężczyzn, przez co zmienna niezależna „płeć”

nie mogła zostać wzięta po uwagę w analizie materiału badawczego. Jego opracowanie przeprowadzono w schemacie triangulacyjnym, w pierwszym etapie poddając wstępnej interpretacji i analizie treści wypowiedzi, po czym poddano przetworzony i zredukowany materiał elementarnej uporządkowaniu statystycznemu (według częstości), by następnie powrócić do interpretacji.

Jak sygnalizowano, problematyka pytań zadanych respondentom w kwestionariuszu wywiadu dotyczyła ich opinii na temat ewentualnych pozytywnych zjawisk, dobra, jakie może wynikać bądź zaistnieć w związku z okolicznościami wybuchu i trwania od wielu miesięcy globalnej pandemii SARS-CoV2. Jeżeli przyjąć, że katastrofy takie jak globalna pandemia są złem lub ewentualnie, że skutkują złem, to pytanie o ewentualne dobro, korzyści czy pozytywy z niego wynikające, skorelowane z nim jako powstałe niejako przy okazji wydarzenia się owego zła, jest już zawsze pytaniem o dobro zrelatywizowane względem tego zła. Odpowiedzi na to pytanie, jak zresztą na każde inne, udziela konkretny, empiryczny podmiot ludzki, a więc jej znaczenie jest zawsze związane ze znaczeniem, jakie on nadaje doświadczeniu przejawów owego zła lub jakie z nich odczytuje. Wzięta wprost treść odpowiedzi na pytanie o pozytywne strony okoliczności wydarzenia się jakiegoś zła prowadzi jednak, jak się zdaje, na manowce – przecież podstawowym znaczeniem zła nie jest żadne dobro. Jednak zawiera też informację o znaczeniu, jakie dany podmiot nadaje wydarzającemu się złu. I to było właściwym celem zadania respondentom tego pytania: dotarcie, a raczej zbliżenie się do znaczenia, jakie nadają złu pandemii, która nawiedziła świat na przełomie drugiej i trzeciej dekady dwudziestego pierwszego wieku.

Jeżeli przyjąć z kolei, że istota zła polega na niszczeniu wartości, to odpowiedź na pytanie o pozytywne zjawiska czy stany rzeczy pojawiające się w związku z zajściem jakiegoś określonego zła może dotyczyć jednego z trzech możliwych obszarów. Po pierwsze może dotyczyć wartości, które nie zostały zniszczone lub ocalały częściowo – przynajmniej niektóre wartości mogą ulegać częściowej, a nie z istoty jedynie całkowitej destrukcji. Uznanie tej okoliczności za pozytywną jest w zasadzie formą pocieszycielskiego umniejszania w percepcji, bo przecież nie w samym bycie, rozmiarów czy też intensywności owego zła i jego bezpośrednich skutków, a zatem jest pewnego rodzaju mechanizmem obronnym, przypominającym ten, który psychologia nazywa racjonalizacją typu „słodkie cytryny”, rodzajem obronnej atrybucji³. Drugi z możliwych obsza-

³ Eliot Aronson et. al., *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, przeł. Anna Bezwińska et. al. (Poznań: Zysk i S-ka, 1997), 206.

rów można by nazwać za Krystianem Kałużą „pedagogizacją zła”⁴, tyle że rozumianą nieco szerzej, niż przedstawia to ów autor. Nie tylko zatem walka ze złem doskonaliliby w człowieku cnoty, zwłaszcza te moralne, a doświadczanie zła – uszlachetniało charakter, ale też jego skutkiem ubocznym byłoby dawanie wskazówek, na zasadzie behawioralnych niemal wzmocnień, odnośnie tego co należy robić, a czego i jak nie robić. Odwołanie się do kwestii „pedagogizacji zła” także może pełnić rolę obronnej atrybucji, co pokazuje niezbitcie, że nie są to domeny zupełnie rozłączne i niezależne. Wreszcie możliwy jest też trzeci aspekt, który leży na obszarze wspólnym dla tamtych dwóch, a w zasadzie ponad częścią każdego z nich. Chodzi mianowicie o coś takiego, co można by nazwać „metafizyczną ostoją”, a co ujawnia się w obliczu zła jako niedostępne jego niszczyielskiej sile. Wskazano na położenie tego obszaru we wspólnej części dwóch wcześniej wspomnianych, jako że jego ujawnienie się z jednej strony informuje o istnieniu takiej sfery wartości, a z drugiej – ma ów pocieszczeniowski walor, związany z ich ocaleniem od destrukcji.

Z przedstawionych powyżej względów skierowano do respondentów zarówno pytanie o ewentualne pozytywne zjawiska czy też wręcz dobro skorelowane, współwystępujące z okolicznościami pandemii, ale też o to, czego – w ich opinii – doświadczenia z okresu pandemii ludzi nauczą, jaką z niej wyciągną lekcję. Zapytano też o ich przewidywania na temat najbardziej prawdopodobnego scenariusza zakończenia pandemii. Niektórzy spośród badanych dostrzegli zbieżność zakresów wyznaczanych przez sensy dwu pierwszych pytań i odpowiadali na obydwie, wskazując na wątki należące do tych samych kategorii – trzeba było, w związku z tym, na etapie interpretacji i analizy oczyścić materiał badawczy z takich duplikacji, aby nie zafałszowywać mającego później powstać uporządkowania statystycznego. Jednakże w większości przypadków sensy obu wskazanych pytań nie były przez respondentów odczytywane jednakowo, co w pewnym stopniu potwierdza słuszność decyzji, by umieścić je oba w kwestionariuszu. Podobnego potwierdzenia dostarcza też inna okoliczność, bardziej wymierna. Mianowicie, na pytanie o „pozytywne pandemii” 40 osób (18% całej próby) odpowiedziało, że żadne dobro nie może towarzyszyć czy wynikać z pandemii. Natomiast na drugie pytanie, o to, czego nauczy czas życia w pandemii tylko 5 osób (2,25% całości próby) odpowiedziało, że „niczego” i tylko w jednym przypadku obu tych odpowiedzi udzieliła ta sama osoba.

4 Krystian Kałuża, „Klasyczne modele racjonalizacji cierpienia i zła. Próba teologicznej oceny.” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 2016, nr 1(36), 75-8.

Prezentacja materiału badawczego w uporządkowaniu statystycznym

W swobodnych odpowiedziach udzielanych przez respondentów na dwa pierwsze pytania kwestionariusza wywiadu wyodrębniono w toku analizy ich treści reprezentowane przez nie kategorie opisowe w taki sposób, że poszerzano ich listę o nowo pojawiające się w kolejnych kwestionariuszach wątki, aż do całkowitego wyczerpania istotnych różnic (tak zwane „kodowanie na podstawie danych”⁵). Przedstawione postępowanie badawcze doprowadziło w rezultacie do powstania długiej listy kategorii opisowych, które po ponownej analizie pod kątem ewentualnego występowania zbyt mało istotnych różnic między niektórymi obszarami zredukowano tam, gdzie było to uzasadnione, pozostawiając ostatecznie na wspomnianej liście 46 pozycji. Wprawdzie na mniej niż połowę z nich wskazało więcej niż 10% ogółu respondentów, jednak kryterium ilości nie powinno być tu rozstrzygające. Nie istnieje zadowalająco uzasadniona odpowiedź na pytanie: jaki poziom częstości uzasadnia pominięcie danej klasy wskazań lub sztuczne inkorporowanie jej do innej? I tak, na przykład, o kwestii dotyczącej wzrostu poziomu krytycyzmu w odbiorze przekazów medialnych wspomniało w materiale badawczym zaledwie 7 osób, to jest niewiele ponad 3% ogółu próby badawczej, ale jest to wątek istotnie różny od wszystkich pozostałych. Stąd tak duża liczba wyodrębnionych kategorii opisowych, mogąca sprawiać wrażenie przesady. Jednakże, a dotyczy to przecież nie tylko badań społecznych na materiale jakościowym, aby zbliżyć się do zrozumienia stanowiska innej osoby, trzeba próbować zrozumieć je jak najdokładniej. Pełną listę wyodrębnionych kategorii opisowych uporządkowaną rankingowo według częstości wskazań, z uwzględnieniem zmiennej niezależnej „rok studiów” (wiek respondentów) przedstawia zamieszczona poniżej tabela.

Tabela 1. Wskazywane przez respondentów obszary pozytywnych zjawisk skorelowanych z doświadczeniem pandemii

Wskazywane przez respondentów obszary pozytywnych zjawisk skorelowanych z doświadczeniem pandemii	% [N] w całej próbie	% [N] I rok studiów	% [N] III rok studiów	% [N] V rok studiów

⁵ Graham Gibbs, *Analizowanie danych jakościowych*, przeł. Maja Brzozowska-Brywczyńska (PWN: Warszawa, 2011), 91.

Małe dobra wielkiego zła.

Otwarcie na wartość zwykłych, codziennych, drobnych, pozytywnych zdarzeń, „docenienie tego, co się ma”	41,85% [93]	35,51% [53]	56,75% [25]	51,75% [15]
Docenienie obecności innych ludzi, więzi z nimi, możliwości kontaktu	32,85% [73]	29,48% [44]	36,32% [16]	44,85% [13]
Utrwalenie nawyków higienicznych i świadomości potrzeby dbania o higienę	24,3% [54]	22,78% [34]	31,78% [14]	20,7% [6]
Otwarcie na wartość relacji z drugim człowiekiem, na potrzebę bycia z innymi, na znaczenie relacji międzyludzkich	23,85% [53]	24,79% [37]	29,51% [13]	10,45% [3]
Uświadomienie, przypomnienie potrzeby dbałości o własne zdrowie i wartości zdrowia	22,95% [51]	17,42% [26]	31,78% [14]	37,95% [11]
Uświadomienie „niepewności jutra”, nietrwałości ludzkich zasobów i możliwości	22,5% [50]	18,76% [28]	24,97% [11]	37,95% [11]
Docenienie możliwości spędzania czasu z bliskimi i niezwyklej wartości takiego czasu	21,6% [48]	20,1% [30]	31,78% [14]	13,8% [4]
Wzrost społecznej odpowiedzialności, świadomości wpływu skutków własnych działań na inne osoby i wzajemnej zależności	21,15% [47]	16,75% [25]	22,7% [10]	41,4% [12]
Przewartościowanie własnych postaw i hierarchii wartości – raczej w stronę „być”, niż „mieć”	18,9% [42]	14,07% [21]	36,32% [16]	17,25% [5]

Możliwość zdobycia doświadczeń, które zaowocują w przyszłości, zwłaszcza lepszym przygotowaniem do ewentualnych kryzysów	18 % [40]	21,44% [32]	9,08% [4]	13,8% [4]
Sposobność do poprawy relacji rodzinnych	16,2 % [36]	14,74% [22]	24,97% [11]	10,45% [3]
Sposobność i motywacja do „zatrzymania w biegu” – wyciszenia, namysłu, autorefleksji	15,3 % [34]	12,06% [18]	31,78% [14]	6,9% [2]
Uświadomienie wartości, ale też przejawianie się między-ludzkiej życzliwości, bezinteresownej pomocy, troski o innych	15,3 % [34]	10,72% [16]	22,7% [10]	27,6% [8]
Docenienie niezwykłej wartości każdej spokojnej chwili, uświadomienie jej bezpowrotnej przemijalności	13,05 % [29]	10,72% [16]	18,16% [8]	17,25% [5]
Dostrzeżenie znaczenia i potrzeby dbałości o jakość relacji z innymi osobami	12,6 % [28]	12,06% [18]	13,62% [6]	13,8% [4]
Sposobność i motywacja do rozwoju kompetencji cyfrowych, umiejętności korzystania z nowoczesnych technologii	11,25 % [25]	14,07% [21]	6,81% [3]	3,45% [1]
Oszczędność nakładów, w szczególności czasu i pieniędzy dzięki upowszechnieniu rozwiązań zdalnych	10,8 % [24]	10,72% [16]	9,08% [4]	13,8% [4]
Odnowa wrażliwości na los i potrzeby innych ludzi, na przyrodę, na wartości kultury	10,8 % [24]	8,71% [13]	11,35% [5]	20,7% [6]

Małe dobra wielkiego zła.

Sposobność do poświęcenia czasu swoim pasjom, zainteresowaniom, do samorozwoju	10,8% [24]	10,72% [16]	13,62% [6]	6,9% [2]
Okazja do wdrożenia różnych nowoczesnych rozwiązań technologicznych, ich upowszechnienia i rozwinięcia	10,35% [23]	10,72% [16]	9,08% [4]	10,45% [3]
Zmniejszenie zanieczyszczenia środowiska naturalnego i niekorzystnego oddziaływania ludzi na przyrodę	9,45% [21]	8,04% [12]	11,35% [5]	13,8% [4]
Wzrost „jakości społeczeństwa” – dbałości o wspólne sprawy, dążenia do porozumienia i współdziałania, społeczna solidarność	9,45% [21]	9,38% [14]	4,54% [2]	17,25% [5]
Powszechne kształtowanie postawy pokory i cierpliwości wobec tego, czemu nie umiemy zaradzić	9% [20]	7,37% [11]	15,89% [7]	6,9% [2]
Wymuszone, ale przydatne „uelastycznienie” form działalności urzędów i firm (możliwość zdalnego załatwienia spraw bez kolejek)	8,1% [18]	8,04% [12]	6,81% [3]	10,45% [3]
Wzrost świadomości potrzeby społecznej dyscypliny, konieczności stosowania się do zaleceń służb publicznych dla dobra ogółu	7,65% [17]	6,03% [9]	9,08% [4]	13,8% [4]
Wzrost postawy szacunku dla innych osób z uwagi na ich poświęcenie, zaangażowanie, ponoszone ryzyko, trud, cierpienie	7,2% [16]	6,03% [9]	4,54% [2]	17,25% [5]

Sposobność do budzenia kreatywności, pomysłowości i zaradności, do których brakowałoby motywacji w innych warunkach	6,3% [14]	5,36% [8]	6,81% [3]	10,45% [3]
Ujawnienie i uświadomienie mitologicznego charakteru przekonania o omnipotencji cywilizacji technicznej	6,3% [14]	6,03% [9]	6,81% [3]	6,9% [2]
Motywacja i sposobność do lepszej organizacji swojego czasu	5,85% [13]	5,36% [8]	6,81% [3]	6,9% [2]
Dbłość i troska o zdrowie innych osób	5,85% [13]	3,35% [5]	9,08% [4]	13,8% [4]
Rozwój usług zdalnych i branż związanych z technologią IT – parcjalny rozwój gospodarki	5,4% [12]	5,36% [8]	4,54% [2]	6,9% [2]
Wzmocnienie psychiczne i zwiększenie odporności na codzienne problemy, wzmocnienie wiary we własne możliwości	5,4% [12]	4,69% [7]	9,08% [4]	3,45% [1]
Przyczynę do upowszechnienia postawy zapobiegliwości i przezorności	5,4% [12]	6,03% [9]	6,81% [3]	0
Przyczynę do upowszechnienia postawy czujności i ostrożności, nielekceważenia zagrożeń	5,4% [12]	5,36% [8]	2,27% [1]	10,45% [3]
Sposobność do wytworzenia powszechnego nawyku oszczędnego i racjonalnego gospodarowania środkami	4,95% [11]	6,7% [10]	2,27% [1]	0

Impuls do rozwoju nauki, postępu badań naukowych, a także inspiracja dla niektórych innych dziedzin kultury (literatura, filozofia)	4,5% [10]	4,69% [7]	4,54% [2]	3,45% [1]
Wzrost zaufania do możliwości społecznych i cywilizacyjnych w obliczu kryzysu	3,15% [7]	4,02% [6]	2,27% [1]	0
Upowszechnienie w społeczeństwie postaw krytycyzmu i rezerwy wobec treści przekazów medialnych	3,15% [7]	2,01% [3]	6,81% [3]	3,45% [1]
Uświadomienie sobie przez ludzi wielości i złożoności problemów świata, w którym żyją	2,7% [6]	2,68% [4]	0	6,9% [2]
Motywacja na czas po zakończeniu pandemii, do realizacji planów i marzeń, nieodkładania ich na nieokreśloną przyszłość	2,7% [6]	2,01% [3]	6,81% [3]	0
Sposobność do łatwego zaoszczędzenia pieniędzy i czasu wobec niemożności wydatkowania ich na niektóre aktywności	2,7% [6]	2,01% [3]	4,54% [2]	3,45% [1]

Źródło: badania własne

W bardzo nielicznych wypowiedziach respondentów wystąpiły też takie kwestie, jak: sposobność do odpoczynku z uwagi na większą ilość czasu (4 osoby wskazały na taką okoliczność, co daje 1,8% całej badanej próby) oraz sposobność do przetestowania w wyjątkowo trudnych warunkach przygotowania instytucji społecznych do stawiania czoła sytuacjom kryzysowym, sprawności działania i zdolności władz politycznych oraz organów administracji czy wreszcie głębokości i trwałości konkretnych relacji międzyludzkich (o każdej z tych kwestii wspomnieli w wywiadach po 3 osoby, to jest 1,35% ogółu badanych). Dwie osoby (0,9%) uznały, że pozytywną okolicznością, jaka występuje w związku

z pandemią jest przeżywanie przez niektórych ludzi mniejszego stresu w kontaktach z innymi, dzięki ich cyfrowemu zapośredniczeniu.

Dysproporcje w zakresie liczebności poszczególnych podgrup są na tyle duże, że ewentualne wnioski dotyczące korelacji zmiennych trzeba formułować z najwyższą ostrożnością. Jednakże, poza nielicznymi wyjątkami, większość różnic, jakie pojawiły się w przedstawionych powyżej częstościach wskazań, rozpatrywane w kontekście zmiennej niezależnej „wiek”, wydają się mieć przypadkowe źródło. Wspomniany wyjątek stanowi kilka kategorii, takich jak: docenianie bliskiej obecności innych osób, odpowiedzialność społeczna, wzrost „jakości społeczeństwa”, dbałość o zdrowie czy wzrost szacunku należnego innym ludziom z uwagi na należycie i z poświęceniem wypełniane zadania społeczne i zawodowe. Można zaryzykować stwierdzenie, że są to raczej wartości cenione przez ludzi „dorosłych”, poszukujących stabilizacji i porządku w świecie i istotnie częściej w badaniu zwracali na nie uwagę studenci wyższych lat, w szczególności ostatniego roku studiów drugiego stopnia.

Jeżeli chodzi o zmienną „płeć”, to, jak już wspomniano, bardzo nieliczna podgrupa biorących udział w badaniu mężczyzn nie pozwala na formułowanie żadnych spostrzeżeń w oparciu o nią, toteż, nawet dla przejrzystości, nie uwzględniono jej w prezentacji materiału badawczego. Na marginesie można jedynie wspomnieć, podkreślając raz jeszcze zupełny brak statystycznie istotnego uzasadnienia dla tej impresji, że nie pojawiły się żadne zwracające uwagę nieregularności w tym zakresie, to znaczy w tych obszarach, gdzie była większa ogólna częstość wskazań, więcej było też tych, poczynionych przez mężczyzn. Za jedyne interesujące odstępstwo można w tym zakresie uznać w związku z kategorią dotyczącą zgromadzenia doświadczeń umożliwiających lepsze przygotowanie do ewentualnych przyszłych kryzysów – na ten wątek zwróciła uwagę połowa uczestniczących w badaniach mężczyzn, natomiast ogólna częstość wskazywania tej okoliczności w całej próbie wynosiła 18%.

W swoich swobodnych odpowiedziach niektórzy respondenci (118) spontanicznie wypowiadali się także na temat największych, w swoim odczuciu, uciążliwości, obszarów największego dramatyzmu i zła okoliczności pandemii. Oczywiście również ten interesujący materiał, zwłaszcza, że zawierający przeciw treści zupełnie niekierowaną bezpośrednio zadanymi pytaniami, poddano opracowaniu i uporządkowaniu statystycznemu. Dane te w porządku rankingowym przedstawia zamieszczona poniżej tabela.

Tabel 2. Wskazywane przez respondentów obszary dramatyzmu doświadczeń związanych z pandemią

Wskazywane przez respondentów obszary dramatyzmu doświadczenia pandemii, najważniejsze przejawy zła pandemii	% [N] w całej próbie	% [N] I rok studiów	% [N] III rok studiów	% [N] V rok studiów
Pogorszenie kondycji psychicznej, lęki, depresje	42,5% [50]	43,3% [33]	36,82% [7]	43,5% [10]
Rozluźnienie, zanik więzi międzyludzkich, zamknięcie na drugiego człowieka:	30,6% [36]	26,2% [20]	47,34% [9]	30,45% [7]
Śmierć, wielka liczba zgonów	26,35% [31]	22,27% [17]	15,78% [3]	47,85% [11]
Kryzys gospodarczy, upadek całych branż i sektorów gospodarki	25,5% [30]	24,89% [19]	42,08% [8]	13,05% [3]
Braki i zaległości edukacyjne wynikające z jakości zdalnych form kształcenia	22,95% [27]	15,72% [12]	36,82% [7]	34,8% [8]
Pogorszenie zdrowia somatycznego (w tym komplikacje po przebytych covid19)	22,95% [27]	19,65% [15]	15,78% [3]	39,15% [9]
Upadanie przedsiębiorstw, popadanie przedsiębiorców w zadłużenie	22,1% [26]	28,82% [22]	10,52% [2]	8,7% [2]
Bezrobocie, utrata środków, ubożenie rodzin	21,25% [25]	23,58% [18]	26,3% [5]	8,7% [2]
Braki i deficyty socjalizacyjne	12,75% [15]	10,48% [8]	5,26% [1]	26,1% [6]
Cierpienia wielu osób (chorujących, osamotnionych, „odciętych od świata”)	8,5% [10]	9,17% [7]	15,78% [3]	0

Przemoc domowa i konflikty rodzinne	8,5% [10]	6,55% [5]	15,78% [3]	8,7% [2]
Lęk przed utratą bliskich	5,95% [7]	5,24% [4]	15,78% [3]	0
Nasilenie uzależnień (alkohol, internet)	4,25% [5]	1,31% [1]	10,52% [2]	8,7% [2]
Zamęt i nasilenie sporów politycznych	3,4% [4]	2,62% [2]	0	8,7% [2]
Deficyty kulturalne i obyczajowe	1,7% [2]	1,31% [1]	5,26% [1]	0
Zgoda na postępującą wirtualizację świata życia codziennego	1,7% [2]	0	5,26% [1]	[1]

Źródło: badania własne

W treści zgromadzonych wypowiedzi pojawiło się też kilka kategorii, które wystąpiły jednorazowo (co daje 0,85% ogólnej liczby badanych, którzy spontanicznie wypowiedzieli się na odnośny temat). Były to takie problemy, jak: wzrost przestępczości na skutek ubożenia poszczególnych osób i rodzin, pogłębienie nierówności między ludźmi, dezinformacja medialna i chaos informacyjny, niechęć, wręcz uraz do obcokrajowców i podróżowania, wreszcie niemożność rozwijania swoich pasji.

W ścisłej czołówce rankingu pojawiła się zarówno kategoria dotycząca pogorszenia kondycji psychicznej ludzi pod wpływem doświadczeń z okresu pandemii, jak i wskazująca na olbrzymią liczbę zgonów spowodowanych covid-19 i innymi chorobami, w których przeciążony system opieki zdrowotnej nie zdążył przyjść na czas z pomocą. Ta okoliczność wydaje się całkowicie zrozumiała, może jednak zaskakiwać to, że częstość wskazań była w przypadku pierwszego z wymienionych obszarów zauważalnie wyższa (z wyjątkiem respondentów z ostatniego roku studiów drugiego stopnia). Natomiast najmniej wzmianek na temat tragizmu wielkiej liczby zgonów pojawiło się w wypowiedziach studentów z trzeciego roku, którzy natomiast najczęściej dostrzegali zło pandemii w przewidywanym jako jej skutek kryzysie gospodarczym. Jednakże i tym razem duża dysproporcja w zakresie liczebności poszczególnych podgrup bardzo ogranicza możliwość formułowania wniosków na podstawie informacji o częstości wskazań. Wydaje się jednak, że o ile

okoliczność wymieniona tu jako pierwsza, to znaczy kryzysy psychiczne wskazywane przez respondentów częściej, niż fakt wielkiej liczby zgonów, prawdopodobnie świadczy o jakimś zjawisku (zostanie to bliżej wyjaśnione w następnym paragrafie), o tyle wspomniane tendencje dotyczące respondentów z trzeciego roku są raczej dziełem przypadku.

Jeśli spojrzeć na sprawę analitycznie, istnieje tylko kilka możliwych, ogólnych scenariuszy tego, jak potoczą się dalsze losy świata społecznego po ustaniu pandemii SARS-CoV2. Zapytano o nie również uczestników omawianych tu badań. I choć w tym akurat wypadku wszystkie możliwe ogólne treści odpowiedzi da się przewidzieć, nie sugerowano ich respondentom w formie kafeterii dołączonej do pytania, a podobnie jak w przypadku pozostałych pytań – poproszono o swobodną wypowiedź na ten temat. Jako, że w kontekście tego pytania mniejszy potencjał informacyjny wnosi wielkość próby niż porównywalność podgrup, w zamieszczonej poniżej tabeli przedstawiono statystyczną charakterystykę odpowiedzi uzyskanym od słuchaczy pierwszego i trzeciego roku studiów pierwszego stopnia i z drugiego roku studiów drugiego stopnia jednego tylko kierunku, przez co zmniejszyła się do zaledwie 128 wielkość próby badawczej, ale za to liczebności poszczególnych podgrup zbliżyły się do siebie na tyle, że można śmielsze nieco wnioski wyprowadzać z porównywania między nimi uzyskanych wyników.

Tabela 3. Przewidywane przez respondentów tendencje społeczne po zakończeniu pandemii

Przewidywane przez respondentów tendencje społeczne	% [N] w całej próbie	% [N] I rok	% [N] III rok	% [N] V rok
Powolny, długotrwały powrót do takiego porządku świata społecznego jaki był przed pandemią	32% [41]	26,8% [15]	36,8% [16]	34,5% [10]
Trwała zmiana tylko w niektórych, stosunkowo nielicznych aspektach rzeczywistości społecznej	31,2% [40]	32,2% [18]	27,6% [12]	34,5% [10]

Stosunkowo szybki powrót do biegu życia społecznego znanego sprzed pandemii z krótkim okresem przejściowym stanu podwyższonej ostrożności, rezerwy i obaw	14,8% [19]	16,1% [9]	13,8% [6]	13,8% [4]
Stosunkowo szybki powrót do biegu życia społecznego znanego sprzed pandemii z krótkim okresem przejściowym bardzo intensywnego korzystania przez ludzi z możliwości działań ograniczonych w czasie pandemii	8,6% [11]	7,1% [4]	9,2% [4]	10,3% [3]
Stosunkowo szybki powrót do biegu życia społecznego znanego sprzed pandemii z krótkim okresem przejściowym stanu podwyższonej ostrożności u niektórych osób i bardzo intensywnego korzystania z aktywności ograniczonych w czasie pandemii u innych osób	10,2% [13]	10,7% [6]	11,5% [5]	6,9% [2]
Zasadnicza i trwała zmiana świata społecznego	3,2% [4]	7,1% [4]	0	0

Źródło: badania własne

Częstości wskazywania przez respondentów poszczególnych scenariuszy losów świata społecznego po zakończeniu pandemii są w poszczególnych podgrupach bardzo zbliżone. Przytłaczająca większość respondentów jest zdania, że świat po zakończeniu pandemii powróci do stanu bardzo podobnego, jak przed jej zaistnieniem. Różnice w opiniach dotyczą tempa powrotu do biegu życia społecznego znanego sprzed okresu pandemii oraz tego, czy odcisnie ona jakieś trwałe piętno, ślad w świecie. Jeśli chodzi o szczegółowy charakter tegoż śladu, to badani przewidujący jego pozostanie dzielą się pod tym względem na trzy niemal równe podgrupy. Jedni uważają, że tym co pozostawi po sobie pandemia, będą przede wszystkim rozwiązania techniczne, „uelastycznienie” działalności instytucji i upowszechnienie rozwiązań zdalnych (takich jak kursy, zebrania, konferencje czy szkolenia online, „teleporady” lekarzy i innych specjalistów, zdalny kontakt w sprawach urzędowych). Druga część tej grupy to respondenci, według których pandemia pozostawi u wielu osób nawyki związane z ostrożnością, unikaniem dużych skupisk lu-

dzi, wyczuleniem na ewentualne zagrożenia, utrzymywaniem odległości w przestrzeni publicznej – a te nawyki i ich przejawy, jako że będą dość powszechne, wpłyną w pewien sposób na kształt ogółu tego, co Erving Goffman nazwał rytualnym porządkiem interakcji⁶. Wreszcie, nie mniej respondentów z zasygnalizowanej podgrupy dostrzega egzystencjalny sens owego trwałego śladu, który pozostawi w nas pandemia i jest zdania, że wielu ludzi zacznie okazywać innym większą życzliwość, otwartość i szacunek, przewartościuje własne życie i swoje postawy, dążąc odtąd do nadania im sensu bardziej w kategoriach „być”, niż „mieć” we Frommowskim sensie tych pojęć⁷. Zaledwie czterech uczestników badań, wszyscy z pierwszego roku studiów, przewiduje, że świat po pandemii zmieni się diametralnie.

Dodatkowo warto nadmienić, że 13,26% respondentów przewiduje utrzymywanie się u poszczególnych osób trwałej obawy przed możliwością rozpętania się, w zasadzie w każdej chwili, jakiejś nowej pandemii. Częstość odnośnych wskazań w przypadku studentów z wyższych lat studiów była w obu tych podgrupach bardzo zbliżona i wyniosła nieco ponad 20%, natomiast, co interesujące, wśród badanych z pierwszego roku studiów było to zaledwie niespełna 4%. Interpretacja tak dużej różnicy nastęrcza istotnych trudności. Przeciętnie wiek respondentów z tej podgrupy i pozostałych nie różni się o więcej niż pięć lat. Trudno więc wiązać tę różnicę z różnicą wieku respondentów, ale równie trudno o inne sensowne wyjaśnienie. Nie od rzeczy będzie nadmienić jeszcze przy tej okazji, że w wypowiedziach około 7% uczestników badań (odpowiednio 16 i 15 osób) wystąpiły wzmianki na temat wysokiego prawdopodobieństwa utrwalenia się wśród wielu ludzi swego rodzaju obaw przed współobecnością innych osób i bezpośrednimi kontaktami społecznymi oraz nawyku dystansowania od innych w przestrzeni publicznej.

Dyskusja

Pora zastanowić się nad najogólniejszym znaczeniem zaprezentowanych niedawno danych. Klasę, do której przyporządkowano największą liczbę wskazań respondentów określono, stosując zresztą wyrażenie często pojawiające się w tych wypowiedziach, jako: „docenianie tego, co się ma”. Chodzi o to, że – jak tłumaczyli badani – ludzie bardzo często poświęcali największą część swojej energii i czasu na dążenia kwestionujące w pewien sposób wartość własnego terażniejszego, codziennego

6 Erving Goffman, *Rytuał interakcyjny*, przeł. Alina Sulżycka (Warszawa: PWN, 2006), 45.

7 Erich Fromm, *Mieć czy być?*, przeł. Jan Karłowski (Poznań: Rebis, 2003), 71 i n.

życia, tak jakby to wszystko, co się na nie składa było oczywiste, naturalne i stanowiło ewentualne tło dla poszukiwań czegoś innego, ważniejszego, lepszego. Codzienne sprawy były postrzegane w pewnym sensie jako składniki, etapy w oczekiwaniu na to coś lepszego, ważniejszego. Nastanie pandemii skonfrontowało, postawiło w opozycji pewność tego, co jest i co było oraz – po przeciwnej stronie – niepewność tego co będzie i co może być. Jak to ujęła jedna z badanych osób: „Być może poprzez izolację, niemożność spędzenia świąt lub innych ważnych uroczystości z bliskimi, porzucenie swoich planów albo nawet ograniczenia w swobodnym poruszaniu się, osoba doceni swoje życie przed pandemią, na które wcześniej narzekała bez szczególnych powodów. Być może znowu zaczniemy się cieszyć z małych rzeczy, ponieważ mam wrażenie, że wspinamy się ślepo na szczyt, nie zwracając uwagi na to, co jest dookoła nas i jaką ma to wartość”⁸.

Respondenci często zwracali w swoich wypowiedziach uwagę na ograniczenie możliwości podejmowania pewnych działań, które określali jako zwykle: „będziemy (przynajmniej przez jakiś czas) bardziej doceniać zwykle spotkania z rodziną i znajomymi, wyjście do kina, na basen”⁹, „ludzie zaczną bardziej doceniać to co zabrała pandemia, np. zwykle wyjście do kina czy też do restauracji. Ludzie przestaną żyć w ciągłym biegu i zaczną doceniać wszystko to co mają na co dzień”¹⁰, „zwykle wyjście na spacer”(PW162). Ogólne, poniekąd metafizyczne przyczyny tego aksjologicznego przesunięcia, a niekiedy wręcz przewrotu, są dla zdecydowanej większości badanych oczywiste: wydarzenia związane z pandemią uświadamiają jasno i dotkliwie ów brak, stratę. Ale także – skoro do tej straty dochodzi – jej nieustającą możliwość. Jak zauważyła jedna z respondentek, a jest to wypowiedź w treści przekazu dość typowa jeśli idzie o stwierdzenia badanych zaliczone do tej kategorii: „Ludzie zaczną doceniać to co mają ponieważ będą żyć ze świadomością, że wszystko może im nagle zostać odebrane”¹¹. Inna uczestniczka podzieliła się następującą refleksją: „Rozmawiając z ludzi z bliższego bądź dalszego otoczenia, skłaniam się ku stwierdzeniu, że coraz więcej społeczeństwa zaczyna doceniać co ma tu i teraz oraz że nic nie trwa wiecznie”¹² – jak wspomniano, jest to wątek pojawiający się często i to w takim właśnie ujęciu.

Do pokrewnej kategorii należą te treści wypowiedzi respondentów, które podejmują wątek doświadczenia silnego poczucia wartości każdej

8 Kwestionariusz wywiadu nr PW88.

9 Kwestionariusz wywiadu nr PW39.

10 Kwestionariusz wywiadu nr PW124.

11 Kwestionariusz wywiadu nr PW163.

12 Kwestionariusz wywiadu nr PW220.

spokojnej i bezpiecznej chwili w życiu, nieważne jak bardzo mało istotnymi – z wcześniejszej perspektywy – działaniami były wypełnione. Ich wielkie znaczenie determinuje nieodwracalna i definitywna przemijalność każdej z nich. Jak to ujęła jedna z uczestniczek sondażu: „Wielu z nas [...] zrozumie fakt, iż trzeba się cieszyć każdą chwilą naszego życia, bo nie wiemy czy nie skończy się ono za chwilę”¹³. Najczęściej wątki wypowiedzi respondentów zaliczone do tej kategorii kończyła konkluzja podobna do tej: „należy doceniać coś w danej chwili, bo nigdy nie wiemy kiedy nam się to zabierze”¹⁴.

Dobra jest jednak, zdaniem wielu badanych, lekcja na przyszłość – wspomiana tu wcześniej „pedagogizacja zła” – mianowicie, że odtąd ludzie „już będą wiedzieć że cały świat może się zmienić z dnia na dzień i zaczną bardziej doceniać to co mieli”¹⁵. „Człowiek zaczął doceniać to co ma bo wie że w każdej chwili może coś stracić” – stwierdziła inna uczestniczka badania”¹⁶. Wypowiedzi o bardzo podobnej treści znalazło się w zebranych wywiadach bardzo wiele, trzeba zatem poprzestać na tych, typowych przykładach.

W spostrzeżeniach respondentów wskazujących na ten obszar, a także na dwa przedstawione przed chwilą, obecna jest pewna rzadko wypowiedziana wprost kwestia. Tylko 15 respondentek, to jest zaledwie 6,75% całej próby badawczej, stwierdziło *expressis verbis*, że okoliczności pandemii uświadamiają dobitnie kruchość życia (biologicznego i społecznego) oraz kruchość, nietrwałość świata (w sensie porządku zdarzeń, instytucji, spraw i dążeń, w którym to życie się toczy). Co interesujące, większość osób, które wyraziły otwarcie tę odważną myśl, to studentki pierwszego roku (10 – edukacji wczesnoszkolnej i przedszkolnej i 2 pedagogiki). Tak oto tę myśl ujęła jedna z nich: „[pandemia] uczy jak życie człowieka jest kruche, nieprzewidywane i potrafi zmienić się w jeden dzień. To, na co pracujemy całe życie może zmienić się w jednym momencie”¹⁷. Jednak, mimo że niewielu respondentów wprost o tym powiedziało, to chyba jednak wielu pomyślało, skoro prawie co czwarty uznał, iż pandemia uświadamia niepewność jutra i skoro często w ich wypowiedziach pojawiała się stwierdzenie, iż „pandemia zabrała” – życie wielu osób, zdrowie, dobre samopoczucie, spokój, wolność (19 osób, czyli 8,5% ogółu badanych stwierdziło wprost, że pandemia odebrała wolność, że czas jej trwania jest okresem utraty wolności), bezpieczeństwo, kontakty

13 Kwestionariusz wywiadu nr PW2.

14 Kwestionariusz wywiadu nr PW169.

15 Kwestionariusz wywiadu nr PW81.

16 Kwestionariusz wywiadu nr PW36.

17 Kwestionariusz wywiadu nr PW14.

społeczne i te zwykłe codzienne sprawy i czynności, które wcześniej były postrzegane raczej jak „nic”, niż jak „coś”.

Wydaje się, że można dostrzec w tym empiryczny ślad odkrycia, ujawnienia się w naszym życiu, dotarcia do nieuchwytnego empirycznie wymiaru, który Martin Heidegger nazywał modusem „bycia ku śmierci”¹⁸. To odkrycie, otwarcie i wybieganie, jeszcze nie przekracza granicy powszedniego, przeciętnego zatroskania, ale do niej zbliża – „bycie ku śmierci” jest najbardziej własną, bezwzględną, pewną, a przy tym nieokreśloną możliwością podmiotu¹⁹. Toteż znalazłszy się w modus bycia ku śmierci podmiot zaczyna opuszczać teren powszechnego i przeciętnego zatroskania, domenę działania „się”²⁰ jego bycia w świecie. Ze świadomością, że cytowanie fragmentów tekstów Heideggera jako ilustracji, egzemplifikacji czy komentarza do jakiegoś wywodu jest obarczone wielkim ryzykiem, przytoczmy jednak słowa tego filozofa: „Przejrzyste dla siebie samego zdecydowanie rozumie, że *nieokreśloność* możliwości bycia zawsze określa się tylko w decyzji na aktualną sytuację. Wie ono o nieokreśloności, której moc na wskroś przenika egzystujący byt. Wiedza ta jednakże, jeśli chce odpowiadać właściwemu zdecydowaniu, sama musi wypływać z właściwego otwierania. *Nieokreśloność* własnej, choćby nawet stającej się zawsze w decyzji pewną, możliwości bycia ujawnia się *całkowicie* dopiero w byciu ku śmierci. Wybieganie stawia jestestwo przed możliwością, która pozostaje ciągle pewna, a przecież w każdym momencie nieokreślona co do tego, kiedy możliwość stanie się niemożliwością”²¹. A stanie się nią wtedy, gdy – ujmując rzecz formalnie – urzeczywistni się, zrealizuje, spełni. Nieuchronność śmierci jest oczywista, ale jednocześnie jest niepojęta. Dlatego życie w taki sposób, jakby śmierć była nieuchronna, nie ma w sobie nic oczywistego. Nie żyjemy w taki sposób, nie umiemy w taki sposób żyć i nie wiadomo właściwie, czy jest to w ogóle możliwe. Z tego względu natarczywa świadomość kruchości świata jest tak dotkliwa. Natarczywa, ponieważ domaga się od nas jakiejś odpowiedzi i nie ustąpi, póki jej nie wyegzekwuje.

Docenienie obecności innych osób, tego, że jest ktoś obok mnie, to kategoria z pozoru podobna, a jednak różna od tej, która określona została na potrzeby badań jako „otwarcie na wartość relacji z drugim człowiekiem”. Różnica między nimi polega na tym, że w pierwszym przypadku obecność kogoś bliskiego chroni przed samotnością, czego nie dostrzegaliśmy wcześniej, kiedy były to tylko jedno z wielu naszych codziennych

18 Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: PWN, 2005), 316–335.

19 Ibidem, 389.

20 Ibidem, 162–164.

21 Ibidem, 388.

kontaktów międzyludzkich. I tu chodzi o konkretną drugą osobę, tę, która zazwyczaj była w pobliżu także wcześniej. Druga z wymienionych kategorii odnosi się raczej do fundamentalnej potrzeby bycia wśród innych ludzi, do społecznego wymiaru istoty człowieczeństwa – ci inni nie są tu konkretnymi osobami, ale abstrakcją czy może raczej potencjalnością. Różnicę tę pozwala lepiej uzmysłowić różnica między taką, na przykład wypowiedzią respondentki: „człowiek może docenić co miał na co dzień, tzn. bliskość drugiej osoby, rodzica, dziadków, przyjaciela czy partnera itd. Człowiek codziennie był zalatany, pochłonięty rzeczami, które nie będą stałe, zapominając jak ważne jest mieć bliskich obok siebie”²², a opinią następującej treści: „Uważam, że obecna sytuacja może pokazać społeczeństwu jak ważny jest kontakt z drugim człowiekiem, jak obecność drugiej osoby jest potrzebna, bo przecież aktualnie mamy to utrudnione. Uważam, że w przeszłości a może i już, może to wpłynąć na świadomość ludzi, podtrzymywanie i pielęgnację kontaktów międzyludzkich”²³. Dlaczego, mimo ich ewidentnego podobieństwa, a zdarzało się też nieraz, że współwystępowania w wypowiedzi tego samego respondenta, upierać się, że reprezentują one jednak różne kategorie? Dlatego, że znaczenie zła pandemii w przypadku pierwszej z nich (docenienie obecności bliskich) polega na wtrąceniu w samotność egzystencjalną czy też emocjonalną (co zdarza się, na przykład, gdy człowiek utrzymuje liczne kontakty z innymi osobami, ale brakuje w nich bliskości, trwałości, obopólnej troski – to w dużej mierze to zjawisko, które David Riesman nazwał „samotnym tłumem”²⁴), a w drugim – w samotność społeczną²⁵: ogólną frustrację potrzeby kontaktów międzyludzkich, depryzację społeczną.

Wszystkie opisane wyżej kategorie odpowiedzi respondentów łączy to, że nawiązują do wydarzającego się w okolicznościach światowej pandemii doświadczenia otwarcia na coś, co można by nazwać, na wzór terminu ukutego przez Heideggera, „modusem bycia ku samotności”. Nie jest to doświadczenie empiryczne, dlatego nie da się go dokładniej wyrazić w języku danych empirycznych, zdolnego wypowiedzieć i opisać to, co dzieje się w powszedniej przeciętności, „zrazu i zwykle”²⁶. Z pewnością wielu ludzi w okolicznościach pandemii doświadczyło i doświadcza tego, co Karl Jaspers nazwał „sytuacją graniczną”²⁷. Jednakże doświadczenie sytuacji granicznej jest w sposób bezwzględny indywidualne i jednost-

22 Kwestionariusz wywiadu nr PW118.

23 Kwestionariusz wywiadu nr PW116.

24 David Riesman, *Samotny tłum*, przeł. Jan Strzelecki (Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2011).

25 Józef Rembowski, *Samotność* (Gdańsk: Wydawnictwo UG, 1992), 29–30.

26 Heidegger, *Bycie i czas*, 466.

27 Karl Jaspers, „Sytuacje graniczne.” przeł. Anna Staniewska, Mirosław Skwiecieński, w Roman Rudziński, *Jaspers* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1978), 186–242.

kowe²⁸ i w związku z tym właśnie samotne²⁹. Bycie w sytuacji granicznej można ewentualnie naświetlić jedynie, ale nie w zwykłym rozumieniu poznać³⁰. Dlatego nawet to dość oczywiste stwierdzenie: „wielu ludzi doświadcza w tych czasach sytuacji granicznej” jest pozbawione należytych podstaw, gdyż wyrażone w sposób właściwy do opisywania jedynie sytuacji empirycznych³¹. Z tego powodu bardzo ryzykowną, ale jednocześnie usilnie narzucającą się jest nieweryfikowalna hipoteza, wedle której wskazywane tak często przez uczestników prezentowanych badań empirycznych, jako skorelowane z okolicznościami pandemii, otwarcie na wartość codzienności, na niepowtarzalność każdej spokojnej chwili w życiu, na obecność innych ludzi jest jednocześnie otwarciem na bycie ku samotności. Na czym polegałoby wobec tego znaczenie zła dotyczącego nas za sprawą pandemii? Z jednej strony to dość jasne – na tym, że – jak to ujęli uczestnicy badania – ona zabrała to, co było ważne. Ale z drugiej strony, otwierając na „modus bycia ku samotności” pandemia odziera nas z jakiejś naszej powszedniej, przeciętnej tożsamości, dzięki której wszystkie sprawy można jakoś dzielić z innymi, robić wszystko „tak jak inni” – kochać, tęsknić, bać się, troszczyć i myśleć jak inni. Przez rozłam, wyrwę w tej naszej powszechnej tożsamości przeziernają wizja samotności – najbardziej własnych i tylko własnych możliwości i najbardziej własnej odpowiedzialności, których przeto nie można ponieść tak, jak inni. Dlatego Jaspers do sytuacji granicznych zaliczył śmierć, cierpienie, winę i walkę. Na sytuację graniczną można, jak twierdził, „zamknąć oczy”, zatapiając się w codzienności sytuacji empirycznych, lub można wkroczyć w nią z otwartymi oczami. Piszący te słowa, poniekąd wbrew Jaspersowi, jest zdania, że nie powinno się tylko drugiej z tych postaw kojarzyć z odwagą. W próbie zamknięcia oczu na sytuację graniczną obecny jest też bowiem jakiś heroizm. I nie da się ogólnie z góry rozstrzygnąć, czy bardziej heroiczna jest próba obrony wypracowanego już sensu, porządku, wbrew temu, co go chce zniweczyć, czy gotowość do zakwestionowania jego samego. „Męstwo jest samoafirmacją «wbrew czemuś»”, napisał Paul Tillich³². Czym innym bowiem, jeśli nie taką obroną były te wszystkie rozpaczliwe, a przecież powszechne próby takiego zorganizowania życia społecznego, aby codzienność udawała tę sprzed wybuchu pandemii – z przeniesieniem szkolnych lekcji, koncertów, konferencji naukowych i leczenia chorych do internetu? I praktyka pokazuje, że to się w pewnym sensie udało – każdy wprawdzie dostrzegł

28 Jaspers, „Sytuacje graniczne”, 188.

29 Jaspers, „Sytuacje graniczne”, 190.

30 Jaspers, „Sytuacje graniczne”, 188.

31 Jaspers, „Sytuacje graniczne”, 187.

32 Paul Tillich, *Męstwo bycia*, przeł. Henryk Bednarek (Paryż: Du Dialogue, 1983), 147.

atrapizację, ale udaje się ją w niektórych wypadkach przedstawić, jako normalny etap rozwoju (około 13% respondentów pokazanych tu badań jest zdania, że świat po ustaniu pandemii będzie się różnił od tego znanego wcześniej głównie za sprawą upowszechnienia i utrwalenia wprowadzonych w tym okresie rozwiązań cyfrowych, zaś ponad 10% uznaje to za korzystne).

Jeśli przyjąć powyższe ryzykowne hipotezy, to można dostrzec rozłam grupy uczestników prezentowanych tu badań na dwa obozy, które nie są jednak od siebie odizolowane, to znaczy wypowiedziane w wywiadach stwierdzenia niektórych respondentów lokują się różnymi częściami w obu. O przynależności do pierwszej z nich rozstrzyga obecność w wypowiedziach oznak próby zamknięcia oczu na ów „modus bycia ku samotności” i ocalenia powszechnej powszedniości z czasu sprzed wybuchu pandemii, a w drugiej znajdują się ci, którym albo to się już, bądź jeszcze, nie udało, albo z jakichś powodów nie podjęli takiej próby. Ci pierwsi, jako pozytywne okoliczności współwystępujące z pandemią, czy też jako lekarstwo na uśmierzenie powodowanego przez nią zła wskazywali zjawiska, które, ogólnie rzecz ujmując, potwierdzają trwałość powszechnego i przeciętnego porządku świata życia codziennego i możliwość ocalenia dzielonej z innymi, powszedniej, przeciętnej troski³³ o niego. A do takich można zaliczyć: powszechną dbałość o higienę, zdobycie powszechnych doświadczeń ułatwiających unikanie w przyszłości podobnych katastrof i lepsze reagowanie, w razie jeżeli się wydarzą, sposobność do poprawy relacji rodzinnych (które powszechnie i przeciętnie powinny mieć pewien pożądany kształt), okazja do pogłębienia umiejętności cyfrowych (o wdrażaniu technologii była już mowa), motywacja do lepszej organizacji czasu. Do tej grupy należy też zaliczyć, wbrew innym pozorom, wypowiedzi sygnalizujące wartość zmniejszenia w okresie pandemii poziomu zanieczyszczania środowiska naturalnego, bo to jest wątek podobny do kwestii nawyków higienicznych – coś, co pozwoli utrwalić i ochronić odzyskany porządek przeciętnej powszechności, w którym środowisko się zanieczyściło i się oczyści. Ponadto do tej grupy trzeba zaliczyć jeszcze wskazania na takie kwestie, jak: okazja do pogłębiania zainteresowań, pasji oraz do samorozwoju, jak również uelastycznienie działalności instytucji, powszechne kształtowanie postawy pokory i cierpliwości, zaradności, ostrożności, nawyku oszczędności i zapobiegliwości, wzrost wiary we własne możliwości, zwiększenie odporności na stres, a także przyczynienie się do rozwoju nauki (większości respondentów wskazujących na ten obszar chodziło o rozwój badań medycznych, głównie w zakresie opracowywania szczepionki).

33 Heidegger, *Bycie i czas*, 163.

Kilku zdań wyjaśnienia wymagają dwa rozróżnione w toku opracowywania materiału badawczego kategorie, dotyczące dbałości i troski o zdrowie. Odrębnie potraktowano w wypowiedziach uczestników badań wzmianki dotyczące dbałości o własne zdrowie i troski o zdrowie innych. Co prawda obie one należą do przedstawionej powyżej grupy próbujących utrzymać zamknięcie na „modus bycia ku samotności”, ale ich znaczenie i zasadność rozróżnienia może budzić wątpliwości, dlatego warto wyjaśnić tę kwestię. Po pierwsze więc trzeba zaznaczyć, że podnoszenie przez respondentów kwestii dbałości o własne zdrowie nie znamionuje w żadnym razie egoistycznej perspektywy. Wręcz przeciwnie – przejawia się w nich cnota, którą Maria Ossowska³⁴ określiła za Czesławem Znamierowskim jako życzliwość powszechną i której przyznała chyba nieco zbyt małą doniosłość moralną. Uczestnicy badania, którzy wspominali o walorze dbałości o swoje zdrowie nie mieli na myśli siebie, ale dowolnego człowieka, w tym także zupełnie nieznanego, anonimowego. Chodziło więc o to, że ci nieznanymi inni zadbają lepiej o swoje zdrowie, dzięki czemu będą zdrowsi. Pozytywny stosunek do dobra drugiego człowieka, także obcego, odległego, zupełnie nieznanego wyczerpuje znamiona Arystotelesowskiego ujęcia życzliwości³⁵. A niepodobna wątpić, że bycie w dobrym zdrowiu jest wysoką pozytywną wartością³⁶. W ogóle bardzo niewiele pojawiło się w ich wypowiedziach znamion egoistycznego (w znaczeniu przedstawionym w koncepcji Ayn Randt³⁷) postrzegania kwestii zła pandemii i ewentualnego skorelowanego z nim dobra. Podobnie, gdy respondenci wspominali o dbałości i trosce o zdrowie innych, to chodziło o to, by każdy troszczył się, w miarę sposobności i potrzeby, o zdrowie innych osób, w szczególności swoich najbliższych. Nieco dziwne jest nawet, że nawiązanie do tej kwestii pojawiło się zaledwie 13 razy, co stanowi niespełna 6% tej w ponad 90% złożonej z kobiet próbie badawczej. Wzmianka ta nie jest w żadnym razie seksistowskim przytykiem, ale nawiązaniem do koncepcji Carol Gilligan, jednej z prekursorów feministycznej etyki troski, której teoria podkreśla wątek dbałości o dobro najbliższych, jako charakterystyczny rys rozwoju moralnego kobiet³⁸. Dlatego można było spodziewać się, że zdecydowanie więcej respondentek wskaże na ten obszar. Pozostaje wyjaśnić, dlaczego dba-

34 Maria Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji* (Warszawa: PWN, 2000), 168 i n.

35 Ossowska, *Normy moralne*, 168.

36 Ewa Starzyńska-Kościuszko, „Holistyczna (całościowa) koncepcja zdrowia. Zdrowie jako wartość”. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 2010, nr 16, 319.

37 Ayn Randt, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, przeł. Jerzy Łoziński (Poznań: Zysk i S-ka, 2000), 51–54.

38 Carol Gilligan, *In a different voice. Psychological theory of women development* (Cambridge-London: Harvard University Press, 1993), 164–165.

łość o zdrowie miałyby się wiązać z próbą zamknięcia na „modus bycia ku samotności”. W sensie bezwzględnym pewnie tak nie jest, ale trzeba pamiętać o kontekście, wyznaczanym przez pytanie, na które kategoria troski o zdrowie jest tu odpowiedzią. Dlaczego intensyfikacja dbałości o zdrowie miałyby być pozytywnym skutkiem ubocznym przejścia przez świat epidemii? Tylko z perspektywy starań o uniknięcie przyszłych ewentualnych epidemii. Podobnie jak intensyfikacja troski o mycie rąk.

Jeszcze trzy rodzaje dokonanych przez uczestników badania wskazań należy zaliczyć do wspomnianej grupy. Też podobne i poniekąd pokrewne, ale jedynie do pewnego stopnia. Chodzi o wzrost społecznej odpowiedzialności, związany z upowszechnieniem świadomości wpływu własnych działań i zaniechań na los innych osób oraz wzrost „jakości społeczeństwa”, ku większej solidarności, współpracy i społecznemu porozumieniu, wreszcie o poprawę dyscypliny społecznej, to znaczy gotowość do podporządkowania się powszechnie obowiązującym wytycznym i wreszcie. Ta ostatnia kategoria raczej nie budzi wątpliwości, co do zasadności zaliczenia jej do sygnalizowanej wyżej grupy. Wyjaśnienia wymaga odpowiedzialność społeczna. I znów trzeba się odwołać do kontekstu pytania, w odpowiedzi na które pojawia się ten wątek. Dlaczego poprawa społecznej odpowiedzialności, upowszechnienie tego rodzaju postaw miałyby być pozytywną schedą po pandemii? I znów odpowiedź jest taka sama, jak poprzednio, i znów można przywołać analogię do znaczenia mycia rąk. Podobnie rzecz się ma z polepszeniem „jakości społeczeństwa” – we wskazanym kontekście służyć ma ona skuteczniejszej i powszechnej obronie przed różnego rodzaju katastrofami, jakie mogą się wydarzyć w przyszłości, a więc także obronie odzyskanej przeszłej powszedniości.

W odpowiedziach respondentów pojawiły się wątki tworzące taką jedną kategorię, którą bardzo trudno umieścić po którejkolwiek ze stron: zamykania czy otwierania na „modus bycia ku samotności”. Są to wypowiedzi, w których badani uznali, że pozytywnym efektem skorelowanym z pandemią jest wzrost liczby przejawów bezinteresownej pomocy, wzajemnej życzliwości i troski. Ten obszar nie znajdujące się w rankingu częstości wskazań zbyt wysoko – zajmuje tam 13 miejsce. Mimo tego wydaje się ważna, właśnie ze względu na to niesforne wymykanie się naszkicowanej powyżej binarnej klasyfikacji. Trudność polega na tym, że jeśli większa życzliwość i bezinteresowna pomoc jest dobrem powstałym w korelacji z okolicznościami pandemii, w związku z wyrządzanym przez nie złem, to trudno przypuszczać, iż stało się to za sprawą uświadomienia kruchości życia i świata oraz sił, które nieuchronnie je skruszą, ani też za sprawą odczucia potrzeby zakwestionowania tej nieuchronności. Inaczej mówiąc – utrzymywać, że dobrem rozkwitłym gdzieś w tle

wydarzającego się zła jest więcej życzliwości, wzajemnej troski i bezinteresownej pomocy można całkiem niezależnie od prób zamknięcia się czy ulegania otwarciu na „modus bycia ku samotności”. Jest to więc dobro, którego relacja ze skutkami tamtego zła wydaje się mieć odmienny charakter, a może nawet jest to związek tylko pozorny, optyczny, jeśli się można tak wyrazić – na tle zła łatwiej staje się widoczne dobro oraz to, że zło go nie dosięgło. Jest to więc wartość, która nie wzrasta z tego powodu, że mogła zostać zniszczona, lub, że niechybnie zniszczona zostanie. Jej sens od tego nie zależy. Być może zatem, kiedy zło metafizyczne stawia nas przed osamotnieniem sytuacji granicznej, to nie tylko można próbować zamknąć na nią oczy lub odważnie wejść z otwartymi szeroko oczami, jak uważał Jaspers, ale może można też wzrok od niej odwrócić, rozglądając się za dobrem moralnym. Ale to już bardzo ryzykowna hipoteza, całkowicie oderwana od empirycznych danych.

Chociaż jest to informacja szczególnie mało precyzyjna, niech jednak zostanie tu na zakończenie przywołana. Otóż wskazania kategorii zawierających znamiona próby zamknięcia na „modus bycia ku samotności” stanowią równo 50% (570 wskazań) wszystkich wątków występujących w sumie w odpowiedziach wszystkich respondentów. Ujęte według roku studiów respondentów częstości te przedstawiają się następująco: rok pierwszy – 42%, trzeci – 46%, pierwszy rok studiów drugiego stopnia – 54%. W drugiej grupie jest ich nieznacznie mniej – o te kilka procent, które przypadają na ten trudny do zaklasyfikowania po którejkolwiek z tych stron obszar scharakteryzowany przed chwilą. Ta różnica i rankingowa kolejność wydaje się być zgodna ze wskazywaną w poprzedniej sekcji różnicą dotyczącą identyfikowania przez respondentów szczególnie dramatycznych, dotkliwych aspektów pandemii. Zważywszy, że analiza jakościowego materiału badawczego z natury rzeczy daleka jest od matematycznej dokładności, te dwa główne typy odpowiedzi na znaczenia nadawane złu pandemii, o których była tu mowa – próba zamknięcia na „modus bycia ku samotności” i uleganie otwarciu na niego są mniej więcej po połowie udziałem respondentów. Być może są też niemal po połowie udziałem powszedniego zatroskania w ogóle, ale takiemu twierdzeniu już żadną miarą nie można nadawać charakteru empirycznego. Podobnie jak kolejnemu, mianowicie, że jest też, być może, gdzieś pośrodku (albo może właśnie nie pośrodku, tylko raczej gdzieś z boku) jakiś odsetek takich, którzy z równym męstwem bycia jak tamci, jedni i drudzy na swój sposób, poszukują w świecie takiego dobra, którego nawet metafizyczne zło nie dosięgnie.

Zakończenie

Zaproponowana w niniejszym opracowaniu interpretacja znaczenia kryjącego się za treścią prób znalezienia pozytywnych stron okoliczności pandemii i pojawiającego się przy tej okazji dobra z pewnością nie jest jedyną możliwą. Niekoniecznie jest też najbardziej z możliwych przekonującą. Pozostawia, jak się zdaje, więcej wątpliwości, niż ich rozwiewa. Alternatywną interpretacją może być na przykład taka, która wszystkie te wątki lokuje w kontekście „pedagogizacji zła” i to nawet raczej w behawioralnym modelu uczenia się. W nadejściu pandemii spotkała nas więc, wpisująca się w ten model „kara” za to, cośmy zaniedbali, za to, czegośmy nie zrobili, a powinniśmy byli zrobić. Za niemycie rąk, za opóźnienia we wdrażaniu zaawansowanych technologii jak przystało na XXI wiek, za nadmierną bliskość i nieostrożne bezpośrednie kontakty, za nadmierną ufność pokładaną w zdobyczach cywilizacyjnych. I teraz zdajemy się mówić, jak mawiają skarcone dzieci: „ja już tak więcej nie będę”. Znaczenie zła pandemii, które „zrazu i zwykle” mu nadajemy polegałoby więc na tym w głównej mierze, że nas „przyłapała” i „ukarała”, ale nauczymy się jak kary w przyszłości unikać.

Można zaproponować także inną jeszcze interpretację, wedle której za tym, co udaje nam się zidentyfikować jako pozytywne aspekty wystąpienia pandemii, kryje się, z jednej strony, poszukiwanie pocieszycielskiego mechanizmu obronnego, jakichś „słodkich cytryn”, a z drugiej – swego rodzaju przyznanie się do porażki, wyznanie winy: że zanadto troszczyliśmy się o to, o co troszczyć się nie warto, a zaniedbaliśmy troskę o to, co ważne. Ale można to też interpretować jako wyraz rozżalenia i rozczarowania tym, że okazało się, iż w ogóle niepotrzebnie się troszczyliśmy. Troszczyliśmy się o bliskich – umarli, troszczyliśmy się o przyszłość – stała się niewiadomą, troszczyliśmy się o zdrowie – okazało się, że nic to nie daje, z dnia na dzień można je stracić tylko dlatego, że, gdzieś ktoś kichnął, troszczyliśmy się o majątek – widzimy jak łatwo może stopnieć.

Jedno jest raczej niewątpliwe – jeżeli pandemia jest okazją do tego, abyśmy stali się lepszymi ludźmi, to na pewno, mimo szczególnego rodzaju okoliczności, nie jest ku temu okazją szczególną w tym sensie, że bez niej byłoby to trudniejsze. Gdyby tak było, znaczyłoby to, że żyjemy w świecie nie tyle i nie tylko absurdalnym, ale i *purenonsensowym*, niczym kabaretowy skecz. W świecie ludzaco podobnym do tego, który właściwym sobie, przewrotnym i głęboko refleksyjnym poczuciem humoru Stanisław Lem przedstawił w jednym ze swoich dramatów. Oto na pewnej planecie naukowcy oraz inżynierowie pracują usilnie i systematycznie nad opracowywaniem sposobów quasi-naturalnego... pogar-

szania jakości i poziomu życia jej mieszkańców. Dlaczego? Jak tłumaczy jeden z nich: „Dobrobyt wzrasta, błogostan szaleje [...]. Musicie uruchomić produkcję seryjną, rozumie pan? Sztuczne powodzie, sztuczne wybuchy wulkanów, trzęsienia ziemi – oto, czego najbardziej dziś potrzeba. Odczuwamy poważny niedobór grozy. Rynek jest całkowicie nie dostraszony. Hasło dnia brzmi: więcej klęsk żywiołowych dla mas! Tylko dzięki nim odrodzi się duch ofiarności, nadzieja lepszego jutra, heroizm, skłonność do poświęceń i ogólna dziarskość”³⁹. Czy jeżeli plaga miałaby być tym, co jedynie może obudzić uśpioną wrażliwość współczesnego człowieka na sens codzienności, na sens życia społecznego, na obecność innych, na wartość bycia, to czy nie znaczyłoby to, że zapadła ona raczej w śpiączkę, niż sen?

Bibliografia:

- Aronson, Eliot i Timothy D. Wilson, Robin M. Akert. *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, przeł. Anna Bezwińska et al. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Camus, Albert. *Dżuma*, przekł. Joanna Guze. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2013.
- Fromm, Erich. *Mieć czy być?*, przeł. Jan Karłowski. Poznań: Rebis, 2003.
- Gibbs, Graham. *Analizowanie danych jakościowych*, przeł. Maja Brzozowska-Brywczyńska. Warszawa: PWN, 2011.
- Gilligan, Carol. *In a different voice. Psychological theory of women development*. Cambridge-London: Harvard University Press, 1993.
- Goffman, Erving. *Rytuał interakcyjny*, przeł. Alina Sulżycka. Warszawa: PWN, 2006.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: PWN, 2005.
- Jaspers, Karl. „Sytuacje graniczne”, przeł. Anna Staniewska, Mirosław Skwieceński. W Roman Rudziński. *Jaspers*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1978, 186-242.
- Kałuża, Krystian. „Klasyczne modele racjonalizacji cierpienia i zła. Próba teologicznej oceny.” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* nr 1(36), 57-88.
- Lem, Stanisław. „Wyprawa profesora Tarantogi” W Stanisław Lem. *Maska*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976, 199-247.
- Ossowska, Maria. *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa: PWN, 2000.
- Randt, Ayn, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, przeł. Jerzy Łoziński. Poznań: Zysk i S-ka, 2000.
- Rembowski, Józef. *Samotność*. Gdańsk: Wydawnictwo UG, 1992.
- Riesman, David. *Samotny tłum*, przeł. Jan Strzelecki. Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2011.

³⁹ Stanisław Lem, „Wyprawa profesora Tarantogi” w Stanisław Lem, *Maska* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976), 209-210.

Starzyńska-Kościuszko, Ewa. „Holistyczna (całościowa) koncepcja zdrowia. Zdrowie jako wartość.” *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* nr 16, 2010, 319-26.

Tillich, Paul. *Męstwo bycia*, przeł. Henryk Bednarek. Paryż: Du Dialogue, 1983.

Małe dobra wielkiego zła. Pozytywne zjawiska skorelowane z okolicznościami pandemii – doniesienie z badania sondażowego

Streszczenie

Artykuł przedstawia i wyniki badań sondażowych przeprowadzonych techniką wywiadu na próbie 222 młodych osób. Tematyka wywiadów dotyczyła zagadnienia ewentualnych pozytywnych zjawisk pojawiających się jako pewnego rodzaju skutek uboczny pandemii SARS-CoV2. Jednak rzeczywisty cel poznawczy badania był nieco inny – chodziło mianowicie o dotarcie do ogólnego znaczenia, jakie respondenci nadają złu wyrządzanemu przez pandemię. Cel ten próbowano zrealizować nie wprost, ale wykorzystując fakt koniecznego zrelatywizowania pozytywnego znaczenia przypisywanego zjawiskom zdarzającym się na tle pandemii względem wydarzającego się za jej sprawą zła.

Słowa kluczowe: pandemia covid-19, sytuacja graniczna, zwyczajność, bycie ku śmierci, bycie ku samotności, pozytywne strony pandemii

Paweł Piotrowski – doktor habilitowany nauk społecznych, adiunkt w Instytucie Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, specjalizuje się w zakresie filozofii edukacji i pedagogiki ogólnej, autor kilku monografii, między innymi: *Sytuacja wychowawcza w ujęciu metapedagogicznym. Zarys ontologii wychowania* (Toruń 2019).

Little goods from the big evil. Some positive phenomenon correlated with some circumstances of the pandemic – report from the diagnostic survey

Abstract

The article presents and discusses some results of the diagnostic survey made with use of the research interview among the group of 222 young people. The problem of the research reviews concerned some eventually positive or bright sides of the covid-19 pandemic. But the real aim of the survey was to get to know the main and general meanings which the people tied with wrong of the pandemic. One tried to achieve such aim of the research not just simply but according to the fact that every positive meaning tied with pandemic must be relative to its wrong.

Keywords: covid-19 pandemic, border situation, ordinariness, being towards the death, being towards the loneliness, diagnostic survey, bright sides of the pandemic

Paweł Piotrowski – Doctor habilitated in social sciences, assistant professor in the University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Institute of Educational Sciences, his main research topic is philosophy of education and general pedagogy, the author of some few monographs, between the other: “An educational situation in the metapedagogical approach. An outline of the ontology of education” (Toruń 2019).

Co łączy nauczanie filozofii i etyki z nauczaniem wiedzy o społeczeństwie? Przyczynek do dyskusji

1. Wprowadzenie

„Władza jest dobrem, o które rywalizują ugrupowania polityczne i którym gospodaruje polityczne przywództwo; ale oba te podmioty w pewien sposób zastają to dobro; one go nie produkują”¹. Tak oto rozumie władzę niemiecki socjolog i filozof Jürgen Habermas (1929) w kontekście myśli innej znanej filozofki XX w. Hanny Arendt (1906–1975). Nie przypadkowo cytat ten staje u początku refleksji na temat tego, co może łączyć dwa przedmioty szkolne takie jak wiedza o społeczeństwie i filozofia oraz etyka. Przypatrując się kluczowym terminom w powyższej definicji, trudno nie zauważyć, iż to właśnie w perspektywie nauk społecznych można odnaleźć szereg odwołań do świata filozofii i odwrotnie. Głównie etyka, w tym także aksjologia coraz częściej komentują na swój sposób przestrzeń związaną z polityką. Samo sformułowanie „władza jest dobrem” wskazuje na silne nacechowanie aksjologiczne, gdyż używając terminu „dobro” trzeba od razu dokonać refleksji na temat rozumienia tego, czym dobro jest w zależności od rodzaju uprawianej filozofii: klasycznej, pragmatycznej, analitycznej czy personalistycznej. Pojęcie zaś władzy jest równie szerokie jak termin dobro i można odnaleźć szereg jego różnych interpretacji w zależności od stosowanej ideologii politycznej, tj. anarchizmu, feminizmu, liberalizmu, konserwatyzmu itd.

Powyższa refleksja pozwala zatem na postawienie tezy, iż przedmioty szkolne w postaci wiedzy o społeczeństwie oraz filozofii i etyki, mimo, że omawiają odrębne obszary, to jednak stykają się ze sobą na gruncie używanych pojęć i sposobów ich rozumienia. W tym kontekście można postawić dwa pytania. Pierwsze brzmi: Czy można mówić o zaangażowaniu w życie obywatelskie bez odniesienia do etyki i zdefiniowania na jej gruncie, czym jest zaangażowanie? Drugie zaś brzmi: Czy etyka bądź

¹ J. Habermas, *Teksty filozoficzno-polityczne*, przekł. A. Romaniuk, (Warszawa 2019), s. 196.

filozofia polityczna mogłaby funkcjonować bez terminów i pojęć wypracowanych na gruncie szeroko rozumianej politologii, z której korzystają nauczyciele wiedzy o społeczeństwie? Na oba pytania należy udzielić odpowiedzi negatywnej: zarówno filozofia nie może być skutecznie uprawiana bez odniesień do osiągnięć nauk społecznych, w tym politologii, jak również naukom społecznym trudno jest opisywać rzeczywistość bez odniesień do filozofii, zarówno w warstwie metaetycznej i metapolitologicznej (opisowej), jak również praktycznej.

Celem tego artykułu jest próba uzasadnienia potrzeby ściślejszej współpracy w aspekcie dydaktycznym i merytorycznym pomiędzy nauczycielami wiedzy o społeczeństwie a nauczycielami filozofii oraz etyki.

2. O relacji między wiedzą o społeczeństwie a etyką

2.1. Warstwa dydaktyczna i merytoryczna

Mając na myśli współpracę w aspekcie nauczania wiedzy o społeczeństwie i filozofii oraz etyki, należałoby skupić się na dwóch obszarach: dydaktycznym i merytorycznym. Biorąc pod uwagę obszar dydaktyczny zwrócić uwagę należy na fakt, iż jednym z celów nauczania wiedzy o społeczeństwie (dalej WOS), jak również i filozofii oraz etyki jest kształtowanie postaw i wartości w życiu konkretnego ucznia bez względu na dany cykl edukacyjny. Na lekcjach WOS-u nie tylko przekazuje się konkretną wiedzę z zakresu funkcjonowania państwa, procesów zachodzących w życiu politycznym czy społecznym, ale także promuje się postawy związane z aktywnym udziałem w społeczeństwie obywatelskim². Jednym z narzędzi służących do rozwoju społeczeństwa obywatelskiego jest świadome uczestnictwo w wyborach³ zarówno o charakterze lokalnym (wybory samorządowe), jak i globalnym (wybory parlamentarne, prezydenckie). Świadome zaś uczestnictwo w wyborach wiąże się nie tylko z pewną refleksją na poziomie analizy programów poszczególnych partii politycznych, ale także poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie za jakimi wartościami opowiada się dana partia lub kandydat. A zatem na poziomie dydaktycznym zarówno celem WOS-u, jak i celem nauczania filozofii i etyki jest przekazanie najważniejszych pojęć funkcjonujących

2 Por. M. Kacpura, „Problemowe nauczanie wiedzy o społeczeństwie a kształtowanie społeczeństwa obywatelskiego”, *Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość*, 2017, t. 14, s. 84.

3 W większości badań nadal udział w wyborach jest uważany za najważniejszy przejaw działalności obywatelskiej. Więcej np. w: J. Trzęsiok, „Społeczeństwo obywatelskie – analiza świadomości i postaw Polaków z wykorzystaniem wielowymiarowych metod statystycznych”, *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 2018, s. 217–226.

w obrębie politologii, socjologii, a także filozofii w taki sposób, aby młody człowiek dokonując wyborów w aspekcie społecznym oraz politycznym mógł zrobić to w sposób jak najbardziej świadomy. Niektórzy badacze podkreślają przy tym, że to właśnie szeroko rozumiana edukacja obywatelska i prawna jest jednym z fundamentów rozwoju i utrwalenia postaw demokratycznych⁴. W edukacji obywatelskiej mieszają się zarówno konkretne treści związane np. z historią ustrojów, jak również kształtowaniem postaw i wartości budujących wspólnotę lokalną czy globalną (np. wspólnotę państwową)⁵. Etyka natomiast, poprzez formowanie pewnych sądów pozwala na poszukiwanie odpowiedzi na temat sensu zaangażowania w życie społeczne oraz życie polityczne z pewnym nakierowaniem na wartość związaną z rozwojem indywidualnym oraz społecznym. I tutaj z pomocą nauczycielowi wiedzy o społeczeństwie może przyjść wypracowane na gruncie szeroko rozumianej etyki pojęcie dobra wspólnego.

Gdy chodzi o warstwę merytoryczną, można zauważyć, że konstrukcja dobra wspólnego może być ciekawym i ważnym aspektem współpracy na gruncie nauczania wiedzy o społeczeństwie oraz filozofii i etyki. Przykładem może być wspomniany już wyżej udział w wyborach. Tutaj podkreślenia domaga się także fakt, iż to właśnie ten fragment nauczania WOS-u z tzw. uczestnictwa w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego jest najbardziej uwypuklany⁶. Niestety trzeba też podkreślić – na marginesie – iż we współczesnych podstawach programowych nauczania filozofii oraz etyki, praktycznych aspektów jej wykorzystania, a do takich należy zaliczyć wątek związany z życiem społeczno-politycznym, zaangażowaniem w budowanie społeczeństwa obywatelskiego jest niewiele⁷. Natomiast wykorzystanie między innymi terminu „dobra wspólne” dla wskazania celów udziału w wyborach mogłoby nie tylko uatrakcyjnić pod względem merytorycznym warstwę programową WOS-u, ale także wskazać, iż to właśnie filozofia jest tym obszarem, który może pomóc w poszukiwaniu odpowiedzi na aspekty związane z celowością aktywności w życiu społecznym i politycznym. Jak zatem wykorzystać pojęcie

4 Por. M. Śliwa, „Poznawanie dziejów myśli politycznej w procesie edukacji obywatelskiej i prawnej”, *Miscellanea Historico-Iuridica*, 2016, t. 15, z. 2, s. 27.

5 Por. K. Chałas, W. Kaczmarczyk, „Miejsce i funkcje szkoły w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego”, *Roczniki Pedagogiczne*, 2020, 2, s. 122.

6 Należy także pamiętać, iż istnieje także pogląd przeciwny mówiący, że wybory w państwach demokratycznych stanowią tylko pewnego rodzaju wydmuszkę wobec prawdziwej wolności obywatelskiej. Więcej np. w: R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przekł. S. Amsterdamski, Kraków 1995; T. Pilch, „Społeczeństwo obywatelskie wobec opresji i zniewolenia przez ideologię, politykę i władzę”, *Pedagogika Społeczna*, 2018, 4, s. 34-57.

7 Por. W.A. Rostocki, „Etyka w polskiej szkole w opiniach nauczycieli praktyków (analiza danych jakościowych)”, *Acta Universitatis Lodziensis*, 2017, 29, s. 70.

dobra wspólnego do uzasadnienia potrzeby udziału w wyborach? W pojęciu dobra wspólnego (w sensie filozoficznym)⁸ wyróżnia się – idąc za myślą włoskiego badacza filozofii polityki Vittorio Possenti (1938) – trzy (główne) składowe perspektywy. Pierwsza perspektywa wskazuje, iż definiowany termin „dobra wspólne” nie odnosi się ani do indywidualności, ani do zbioru dóbr wspólnych. Dobro to jest dobrem społecznym w tym sensie, że głównym celem związanym z realizacją tego terminu jest rozwój całości i poszczególnych osób, jak również całej społeczności⁹. Druga perspektywa prowadzi do zasadniczego zerwania z pewną tradycją znaną z filozofii Niccolò Machiavellego (1469–1527), iż cel uświęca środki. W koncepcji dobra wspólnego, to dobro jest właśnie celem w samym sobie, nie zaś środkiem. Nie chodzi zatem o to, aby szukać w swoich wyborach wyłącznych korzyści dla siebie, lecz szukać i także umieć przewidywać skutki podjętych decyzji w perspektywie społecznej¹⁰. Trzeci aspekt odnosi się bezpośrednio do świata etyki¹¹ poprzez wskazanie, że w treści dobra wspólnego mieszają się takie wartości, jak: godność, sprawiedliwość, miłość społeczna. Wartości te mogą pomóc w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego nie tylko w aspekcie politycznym czy prawnym, ale także moralnym. Tak rozumiane dobro wspólne w sensie teleologicznym może pomóc w odpowiedzi na pytanie, dlaczego warto brać udział w wyborach. Nie chodzi tu tylko o pójście do urny i oddanie głosu. Koncepcja dobra wspólnego pomaga także w zrozumieniu, iż to właśnie świadome oddanie głosu na konkretną partię/kandydata poprzez wcześniejsze zapoznanie się z treścią programów wyborczych jest kluczem dla rozwoju zarówno osobistego w świetle osoby oddającej głos, ale także społecznego. Im większa jest świadomość społeczna i polityczna, tym obywatel ma większy wpływ na zmiany dokonywane w jego mieście, gminie, powiecie, województwie i w końcu kraju. Połączenie wiedzy, świadomości, ale także utrwalenie konkretnych postaw i wartości także wpływa na to, iż obywatel jest o wiele mniej podatny na wszelkiego rodzaju manipulacje zarówno na płaszczyźnie przekazów politycznych, jak również i medialnych.

2.2. Zaangażowanie jako pojęcie wspólne dla nauczania WOS-u oraz filozofii i etyki

Wspominana wyżej koncepcja dobra wspólnego nie wyczerpuje w żaden sposób katalogu pojęć, które mogą łączyć w sposób merytoryczny, dy-

8 Istnieje także chrześcijańska interpretacja dobra wspólnego rozbudowana na gruncie katolickiej nauki społecznej.

9 Por. V. Possenti, *Zarys filozofii polityki*, przekł. A. Fligel, (Lublin 2012), s. 108.

10 Por. tamże, s. 109.

11 Por. tamże.

daktyczny i pedagogiczny nauczanie wiedzy o społeczeństwie, jak i etyki. Innym ważnym w tym aspekcie terminem jest „zaangażowanie”. Termin ten niewątpliwie łączy się z wyżej wymienianym pojęciem społeczeństwa obywatelskiego. Owo pojęcie nie zostało w sposób jednoznaczny definiowane. W jednym ze słowników socjologicznych czytamy, iż społeczeństwo obywatelskie wyróżnia się różnymi inicjatywami oddolnymi o charakterze zarówno spontanicznym, jak również przybiera formy zorganizowania w ramach klubów społecznych. Działania te umiejscowić można między sferą polityczną, a sferą tzw. zwykłych obywateli, a celem funkcjonowania takiego społeczeństwa jest formowanie opinii publicznej oraz stosowanie pewnych rodzajów nacisku na organy władzy państwowej¹². Choć w przywołanej na sposób parafrazy definicji nie zawiera się termin „zaangażowanie” to z analizy treściowej wynika, iż od członków społeczeństwa obywatelskiego wymaga się zaangażowania rozumianego jako pewną aktywność nie związaną bezpośrednio z uzyskaniem korzyści materialnej. To założenie sprawia, iż właśnie ten termin może być jednym z kluczy, który łączyłby materie nauczania wiedzy o społeczeństwie, jak również filozofii i etyki na poziomie edukacji szkolnej.

Postawa zaangażowania wymaga od konkretnych osób pewnego rodzaju poświęcenia swojego czasu, zdolności oraz wiedzy w danym zakresie, aby móc realizować założone postulaty. Dla pewnej obiektywności należy także zauważyć, iż termin ten, mimo, iż jest nacechowany aksjologicznie to często jest wykorzystywany w naukach społecznych (ekonomia, marketing, a w tym szeroko rozumiane zarządzanie zasobami ludzkimi). Przedstawiciele tych nauk zauważają pewną prawidłowość. Polega ona na tym, iż w przypadku pracowników ich zaangażowanie jest o tyle wysokie, o ile wysokie są ich zarobki¹³. Natomiast w perspektywie etyczno-aksjologicznej zaangażowanie nie wymusza takiego związku. Takie zrozumienie zaangażowania znajduje swój wyraz w ruchach związanych ze społeczeństwem obywatelskim, gdzie wspólnota idei i poglądów staje się ważniejsza od wspólnoty interesów¹⁴. W świecie filozofii można znaleźć szereg przykładów zarówno na gruncie teorii, jak i praktyki dla tak interpretowanego pojęcia zaangażowania. Przykładem pewnego namysłu na gruncie teorii mogą być poglądy dwóch filozofów XX w.: Hanny Arendt oraz Jacques’a Maritain’a (1882–1973). I chociaż nie reprezentowali oni jednego nurtu filozoficznego, to jednak w ich tek-

12 Por. P. Sztomka, *Słownik socjologiczny*, (Kraków 2020), s. 287–288.

13 Zob. S. Borkowska, „Rola zaangażowania pracowników”, *Zarządzanie Zasobami Ludzkimi*, 2014, 2, s. 9–26; D. Łochnicka, „Zaangażowanie pracownicze jako determinanta rozwoju organizacji”, *Studia Prawno-Ekonomiczne*, 2015, s. 314–334.

14 Zob. B. Przybylski, „Zmiana (polityczna) jako cel (utopijny?) zaangażowania młodych aktywistów”, *Przegląd Pedagogiczny*, 2014, 2, s. 108–116.

stach można odnaleźć szereg odwołań nawiązujących do pojęcia zaangażowania w kontekście społeczno-politycznym.

W jednej ze swoich kluczowych książek, Arendt pisze o ludzkiej aktywności w taki oto sposób: „to, że czyny mają tak ogromną zdolność trwania, większą niż jakiegokolwiek inne twory człowieka, mogłoby być przedmiotem dumy, gdyby ludzie byli w stanie unieść ten ciężar, ciężar nieodwracalności i nieprzewidywalności, z których proces działania czerpie swoją moc”¹⁵. W tym ujęciu proces aktywności ludzkiej, czyli zaangażowania jest opisywany z dwóch perspektyw: pozytywnej i negatywnej. Pozytywna strona zaangażowania człowieka wyraża się z jego potencjale, który ujawnia się w działaniu na rzecz kogoś bądź czegoś. Strona negatywna zaś obecna jest w użytym przez Arendt słowie „ciężar”. Za tym określeniem można dostrzec pewną obawę autorki, która dotyczy kwestii odpowiedzialności za ludzką aktywność¹⁶. Człowiek, będąc zaangażowany, jednocześnie powinien wziąć odpowiedzialność za swoje czyny i słowa. Odpowiedzialność jako kategoria filozoficzna niejako na nowo odżyła właśnie w XX w. Jest to wynikiem zarówno wojen, które miały miejsce w tym czasie, jak i ujawnienia się zła w rządach autorytarnych oraz totalitarnych¹⁷.

W podobnym tonie wypowiada się Maritain, jednak jego refleksja skłania ku zachęce do tego, aby podejmować wszelką aktywność w imię obrony sprawiedliwości społecznej i dobra wspólnego. W jednej ze swoich książek zaznacza, że jednym z głównych zadań współczesnej społeczności jest budowanie ludzkiego braterstwa, a możliwe jest to – w jego ocenie – tylko wtedy, gdy zaangażowanie będzie budowane na sprawiedliwości¹⁸. Podobnie wypowiadał się ów autor na temat zaangażowania na rzecz świata polityki. W kontekście ludzkiej aktywności na tym polu pisał, że istnieje jeszcze „jeden rodzaj racjonalizacji życia politycznego: racjonalizacja (...) moralna. Oznacza ona uznanie z gruntu ludzkich celów życia politycznego oraz ich najgłębszych źródeł: sprawiedliwości, prawa i wzajemnej życzliwości”¹⁹.

Dla nauczania przedmiotu wiedzy o społeczeństwie zarówno refleksja Arendt, jak i francuskiego personalisty Maritain’a może przynieść konkretne korzyści dydaktyczno-merytoryczne. Ich teksty mogą stano-

15 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przekł. A. Łagodzka, (Warszawa 2010), s. 265.

16 Warto także pamiętać o szerokim kontekście ludzkiej aktywności, która w ujęciu Arendt ma swoje ciemne strony, które ujawniają się także w polityce. Więcej w: H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przekł. W. Madej, M. Godyń, (Warszawa 2005), s. 124–225.

17 Więcej w: H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przekł. D. Grinberg, (Warszawa 2014).

18 Por. J. Maritain, *Christianity and Democracy, The Rights of Man and Natural Law*, przekł. D.C. Anson, San Francisco 2012, rozdz. VII – An Heroic Humanism.

19 Tenże, *Człowiek i państwo*, przekł. A. Grobler, (Kraków 1993), s. 67.

wić uzupełnienie w przekazywaniu treści na temat tego, dlaczego warto angażować się w inicjatywy społeczno-polityczne zarówno na gruncie samorządowym, jak i państwowym w aspekcie centralnym. Przykładem łączenia zaś teorii z praktyką na gruncie zaangażowania rozumianego jako coś więcej niż „praca” może być działalność przedstawicielki pragmatyzmu amerykańskiego – Jane Adams (1860–1935). I choć – jak wskazuje opolska badaczka pragmatyzmu Agnieszka Hensoldt – problemy filozoficzne nie stały w centrum zainteresowania Adams, to jednak jej działalność społeczna mająca na celu podniesienie poziomu jakości życia najbiedniejszych była uwarunkowana myśleniem pragmatycznym²⁰. Zarówno przykłady teoretyczne, jak i praktyczne wskazują, że nauczanie wiedzy o społeczeństwie wzbogacone przykładami z zakresu filozofii, w tym etyki i aksjologii mogą pomóc w zrozumieniu podstawowych procesów dotyczących zaangażowania człowieka w życie społeczno-polityczne, co także ukazuje refleksja zawarta poniżej.

3. Wiedza i kompetencje społeczne – wspólne obszary dla WOS-u i filozofii

3.1. Przekazywanie wiedzy

Można byłoby pomyśleć, że oczywistym jest, że przekazywanie wiedzy zarówno z zakresu wiedzy o społeczeństwie, jak również etyki uznawać należy za wartość samą w sobie. Jednak w kontekście podjętej refleksji ta tzw. „oczywistość” wymaga pewnego wyjaśnienia oraz uzupełnienia. Odpowiadając na pytanie, w jakim celu należy przekazywać wiedzę o tematyce politycznej tj. historia ustroju, cechy danego ustroju, pojęcia i zagadnienia politologiczno-społeczne, nasuwają się co najmniej dwa tropy.

Pierwszy trop sugeruje, że brak elementarnych informacji na temat historii ustroju, cech wyróżniających konkretne ustroje, może skutkować tym, iż młody człowiek będzie łatwiej ulegał pewnym manipulacjom, przekłamaniom i tezom, które mogą mieć charakter demagogiczny. Posiadanie ogólnej wiedzy z zakresu czym jest demokracja, jakiej są jej cechy, jak powinny w świetle stanowionego prawa funkcjonować dane organy państwa pozwala na to, iż młody człowiek jako świadomy obywatel będzie mógł dokonywać pewnej oceny sytuacji i faktów, które będą miały miejsce w sferze życia politycznego. Będzie także przygotowany do tego, aby móc weryfikować m.in. akty prawa stanowionego na sposób

²⁰ Por. A. Hensoldt, *Teoria i praktyka w myśli amerykańskich pragmatystów. O społecznej odpowiedzialności filozofii*, (Kraków 2018), s. 105–116.

lokalny, ale także globalny. Drugi trop to dopełnienie tego pierwszego. Obecnie dominują dwa sposoby realizowania postulatów z zakresu edukacji obywatelskiej: apolityczny i propolityczny. Ten pierwszy dąży do całkowitego oddzielenia zachowań politycznych od idei politycznych wyrażanych zazwyczaj przez konkretne partie polityczne. Drugi nurt dąży do tego, aby uznać, iż nie można kształtować postaw obywatelskich bez wyraźnego nawiązywania do danych kontekstów i wydarzeń politycznych. Wydaje się jednak, że tzw. trzecia droga może pomóc w tym, aby właściwie zrozumieć sens przekazywania wiedzy o polityce²¹. Zarówno wiedza z zakresu historii ustroju (dająca również możliwość krytycznej interpretacji historycznej), jak również zaangażowanie w lokalne i globalne struktury państwowe może właściwie przysłużyć się dobru danej społeczności.

Aby idee związane z kształtowaniem postaw propaństwowych zrealizować, należy przekazywać wiedzę filozoficzną na każdym etapie edukacyjnym na etapie szkolnym. Jest kilka argumentów przemawiających za tym, aby filozofia jako przedmiot szkolny była bardziej obecna w systemie edukacji świadczących o potrzebie istnienia filozofii. Pierwszym z nich jest kwestia dotycząca stawiania pytań. Począwszy od starożytności a skończywszy na współczesności filozofia rozwijała się i nadal rozwija się dzięki temu, że ludzie stawiali sobie pytania: o przyrodę, o człowieka, o Boga, o świat. Filozofia i jako dyscyplina naukowa, ale także jako przedmiot szkolny, uczy stawiania pytań i próby poszukiwania na nie odpowiedzi. Szlifowanie tej umiejętności jest możliwe wtedy, gdy uczniowie otrzymują podstawową wiedzę z zakresu historii filozofii, etyki; wyjaśniane im są podstawowe pojęcia oraz zagadnienia. Posiadając elementarną wiedzę filozoficzną, uczeń ma możliwość rozwijania zdolności krytycznego myślenia poprzez stawianie pytań. Myśleć krytycznie oznacza sytuację, w której młody człowiek i nie tylko korzystając ze zdobytej wiedzy, własnego doświadczenia oraz światopoglądu może wykazywać zalety oraz wady danego rozwiązania podyktowanego np. przez polityków czy dziennikarzy. Te wszystkie elementy wskazują, że obywatel będzie lepiej zabezpieczony przed wpływem tzw. indoktrynacji nie zależnie od tego, kto ją będzie forsował²².

3.2. Kształtowanie kompetencji społecznych

Zarówno nauczanie wiedzy o społeczeństwie, jak również etyki wpływa na kształtowanie kompetencji społecznych. Aby wymagać od młodych

21 Por. B. Przybylski, „W kierunku edukacji obywatelskiej. O uwikłaniu i współzależności demokracji, polityki i edukacji”, *Edukacja Ustawiczna Dorosłych*, 2013, 4, s. 27.

22 Por. A. Pobojevska, „Filozofować z uczniami. Rola edukacji filozoficznej w szkole”, *Ethos*, 2015, 28, s. 198–202.

ludzi zaangażowanie, oprócz wiedzy, powinno się w nich umacniać oraz pobudzać, a być może na wzór Sokratesa rodzić w nich zdolności, które pozwolą na to, aby mogli w sposób swobodny i bez skrupowania wyrażali swoje poglądy. Jednym z takich narzędzi, które mogą być pomocą w kształtowaniu oraz umacnianiu tych kompetencji jest funkcja dialogu. Dialog w rozumieniu filozoficznym²³ może wpłynąć zarówno na poszerzenie kompetencji komunikacyjnych, jak również pozwolić na rozwijanie się w kierunku pomocy innym ludziom. Dialog zatem rozwijanie pasji czy otwartości na nowe doświadczenia, co może wpłynąć na zacieśnienie więzi wspólnotowych w rozumieniu szczególnie aksjologicznym²⁴.

Otwarcie się na dialog zarówno na zajęciach z WOS-u, jak również z filozofii oraz etyki umożliwi nie tylko ćwiczenia z zakresu argumentowania i wymiany zdań pomiędzy młodymi ludźmi, ale także będzie stanowić dla nich możliwość zaprezentowania własnych poglądów. Uchroni to młodych ludzi przed strachem związanym z występowaniem na forum publicznym w sprawach ważnych nie tylko dla młodego pokolenia, ale także wszystkich obywateli. Dialog umożliwia także dostrzeżenie tego, iż drugi człowiek ma prawo do swojego i często innego poglądu, a zarazem posiada też prawo do wypowiedzania zdania odmiennego. Narzędzie w komunikacji tj. dialog pozwala na weryfikację zarówno stanu własnej wiedzy i być może zachęci do jej pogłębienia w temacie dyskusji, jak również może uczyć tego, iż nie zawsze posiada się rację w danym temacie, a co za tym idzie sprawi, iż łatwiej będzie można się przyznać do błędu, co nie jest częstym zachowaniem w świecie społecznym oraz politycznym.

4. Podsumowanie

Celem tego artykułu była pewna próba uzasadnienia potrzeby ściślejszej współpracy w aspekcie dydaktycznym pomiędzy nauczycielami wiedzy o społeczeństwie oraz filozofii i etyki. Powyższa refleksja pokazuje, że zarówno przedmiot nauczania tych przedmiotów, jak również przekazywana treść w niektórych miejscach znajduje tzw. obszar wspólny. Współpraca w tym zakresie zarówno w warstwie merytorycznej, jak i dydaktycznej może przysłużyć się wspólnej sprawie, jaką jest kształtowanie wśród młodych ludzi postaw związanych z zachowaniami wyrażającymi

23 Więcej w: M. Stachurski, Wspólnota jako wartość i dialog o wartościach. O dobro i zło w kontekście relacji ludzkich w wybranych tekstach Józefa Tischnera, w: B.K. Krzych (red.), *Nad przepaścią. Człowiek wobec granic i osobliwości świata*, (Siemianowice Śląskie 2018), s. 85–111.

24 Por. H.M. Wróbelwska, „Kompetencje społeczne przestrzenią i doświadczeniem dialogu”, *Studia z Teorii Wychowania*, 2018, 23, s. 56.

troskę o rozwój państwa oraz narodu, co jest możliwe również dzięki otrzymanej wiedzy politologicznej i filozoficzno-etycznej.

Bibliografia

- Habermas J., *Teksty filozoficzno-polityczne*, przekł. A. Romaniuk, Warszawa 2019.
- Kacpura M., „Problemowe nauczanie wiedzy o społeczeństwie a kształtowanie społeczeństwa obywatelskiego”, *Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość*, 2017, t. 14.
- Trzęsiok J., „Społeczeństwo obywatelskie – analiza świadomości i postaw Polaków z wykorzystaniem wielowymiarowych metod statystycznych”, *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 2018.
- Śliwa M., „Poznanie dziejów myśli politycznej w procesie edukacji obywatelskiej i prawnej”, *Miscellanea Historico-Iuridica*, 2016, t. 15, z. 2.
- Chałas K., Kaczmarczyk W., „Miejsce i funkcje szkoły w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego”, *Roczniki Pedagogiczne*, 2020, 2.
- Dahl R., *Demokracja i jej krytycy*, przekł. S. Amsterdamski, Kraków 1995.
- Pilch T., „Społeczeństwo obywatelskie wobec opresji i zniewolenia przez ideologię, politykę i władzę”, *Pedagogika Społeczna*, 2018, 4.
- Rostocki W.A., „Etyka w polskiej szkole w opiniach nauczycieli praktyków (analiza danych jakościowych)”, *Acta Universitatis Lodzianensis*, 2017, 29.
- Possenti V., *Zarys filozofii polityki*, przekł. A. Fligel, Lublin 2012.
- Sztomka P., *Słownik socjologiczny*, Kraków 2020.
- Borkowska S., „Rola zaangażowania pracowników”, *Zarządzanie Zasobami Ludzkimi*, 2014, 2.
- Łochnicka D., „Zaangażowanie pracownicze jako determinanta rozwoju organizacji”, *Studia Prawno-Ekonomiczne*, 2015.
- Przybylski B., „Zmiana (polityczna) jako cel (utopijny?) zaangażowania młodych aktywistów”, *Przegląd Pedagogiczny*, 2014, 2.
- Przybylski B., „W kierunku edukacji obywatelskiej. O uwikłaniu i współzależności demokracji, polityki i edukacji”, *Edukacja Ustawiczna Dorosłych*, 2013, 4.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przekł. A. Łagodzka, Warszawa 2010.
- Arendt H., *Polityka jako obietnica*, przekł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2005.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przekł. D. Grinberg, Warszawa 2014.
- Maritain J., *Christianity and Democracy, The Rights of Man and Natural Law*, przekł. D.C. Anson, San Francisco 2012.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, przekł. A. Grobler, Kraków 1993.
- Hensoldt A., *Teoria i praktyka w myśli amerykańskich pragmatystów. O społecznej odpowiedzialności filozofii*, Kraków 2018.
- Pobojewska A., „Filozofować z uczniami. Rola edukacji filozoficznej w szkole”, *Ethos*, 2015, 28.
- Stachurski M., Wspólnota jako wartość i dialog o wartościach. O dobru i złu w kontekście relacji ludzkich w wybranych tekstach Józefa Tischnera,

w: B.K. Krzych (red.), *Nad przepaścią. Człowiek wobec granic i osobliwości świata*, Siemianowice Śląskie 2018.

Wróbelwska H.M., Kompetencje społeczne przestrzeni i doświadczeniem dialogu, *Studia z Teorii Wychowania*, 2018, 23.

Co łączy nauczanie filozofii i etyki z nauczaniem wiedzy o społeczeństwie? Przyczynek do dyskusji

Streszczenie

W perspektywie nauk społecznych można odnaleźć szereg odwołań do świata filozofii i odwrotnie. Głównie etyka, w tym także aksjologia coraz częściej komentują na swój sposób przestrzeń związaną z polityką. Przedmioty szkolne w postaci wiedzy o społeczeństwie i etyki, mimo, że omawiają –odrębne obszary, to jednak stykają się ze sobą na gruncie używanych pojęć i sposobów ich rozumienia. Celem tego artykułu jest próba uzasadnienia potrzeby ściślejszej współpracy między przedstawicielami świata akademickiego w zakresie politologii, socjologii i filozofii, jak również współpracy w aspekcie dydaktycznym pomiędzy nauczycielami wiedzy o społeczeństwie, jak również nauczycielami etyki. Dla zobrazowania takich możliwości wykorzystane będą takie pojęcia jak: zaangażowanie, społeczeństwo obywatelskie, dobro wspólne.

Słowa kluczowe: wiedza o społeczeństwie, etyka, aksjologia, edukacja obywatelska, zaangażowanie, obywatel

Michał Stachurski (ur. 1991 r). – doktor nauk humanistycznych z dyscypliny filozofia; absolwent PWT we Wrocławiu oraz Uniwersytetu Opolskiego; ukończył studia podyplomowe z zakresu prawa pracy, zarządzania zasobami ludzkimi oraz administracją publiczną. Autor ponad 20 artykułów. Zainteresowania: filozofia społeczna, polityczna, etyka, filozofia wychowania, dydaktyka. Obecnie mieszka w Krakowie.

What connects teaching knowledge about society with teaching ethics? Contribution to the discussion

Abstrakt

From the perspective of social sciences, one can find a number of references to the world of philosophy and vice versa. Mainly ethics, including axiology, more and more often comment in their own way on the space related to politics. School subjects in the form of knowledge about society and ethics, although they discuss - separate areas, nevertheless touch each other on the basis of the concepts used and the ways of their understanding. The aim of this article is an attempt to justify the need for closer cooperation between representatives of the academic world in the field of political science, sociology and philosophy, as

well as cooperation in the didactic aspect between teachers of social studies and ethics teachers. To illustrate such possibilities, such terms as: commitment, civil society, common good will be used.

Keywords: knowledge of society, ethics, axiology, civic education, commitment, citizen

Michał Stachurski – doctor of humanities in the field of philosophy; graduate of PWT in Wrocław and the University of Opole; He completed postgraduate studies in labor law, human resource management and public administration. Author of over 20 articles. Interests: social and political philosophy, ethics, philosophy of education, didactics. He currently lives in Krakow.

TERESA ZBYRAD

Uniwersytet Rzeszowski

ORCID: 0000-0001-8124-8822

DOI 10.24917/20838972.19.3

Miłość odpowiedzialna fundamentem trwałości małżeństwa i rodziny we współczesnym świecie. O konieczności redefinicji miłości i wyzwaniach edukacyjnych.

Wstęp

Miłość – to jeden z najbardziej rozpowszechnionych terminów na świecie. Przekracza podziały geograficzne, społeczne, kulturowe, religijne, polityczne. Obejmuje wszystkich ludzi na całym globie i towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów. Miłość uskrzydla, dodaje siły, wznosi na szczyty pewnych działań i zachowań, sprawia że człowiek jest gotowy na wyrzeczenia i poświęcenia nawet kosztem własnego zdrowia czy życia, a jednocześnie gdy ustaje może być siłą wyniszczającą, przyczyną ludzkich dramatów i tragedii. Wydawać by się mogło, że o miłości wszystko wiemy i nie potrzebujemy żadnej edukacji, gdyż jest ona niejako w naszej naturze. A jednak ta wszechobecna miłość bardzo często jest niewłaściwie rozumiana, interpretowana, odczytywana. Potrafimy o niej wiele mówić, ale nie potrafimy jej zastosować w życiu. Miłość jest pewną tajemnicą, której właściwego poznania nie wszyscy doświadczają. Dlaczego tak jest? Otóż we współczesnym świecie istota miłość została mocno zniekształcona, głównie przez świat mediów, który promuje pewne materialne otoczki miłości w postaci serduszek, kwiatów, prezentów. Do tego dochodzą inne atrybuty pozamaterialne, jak np. młodość, uroda, zdrowie. Wyobrażenia miłości podsycane przez świat medialny bardzo często rozbijają się w realnym świecie. Miłość pozbawiona tych wskazanych atrybutów i dodatków wydaje się tracić na znaczeniu. Postrzeganie miłości przez pryzmat mediów sprawia, że gdy ludzie starzeją się, tracą zdrowie czy pieniądze – automatycznie stają się nieatrakcyjnymi partnerami, a ich związki rozpadają się. Oprócz mediów, za zniekształcanie istoty miłości odpowiedzialne są procesy społeczne, jak np. sekularyzacja czy konsumpcjonizm. W społeczeństwie zsekularyzowanym religia

i Bóg tracą na znaczeniu, a tym samym związane z nimi kodeksy, wartości, nakazy i zakazy wyznaczające przez wieki bieg życia człowieka, tracą moc wiążącą. Ponadto żyjemy w społeczeństwie konsumpcyjnym, którego istotą jest nieustanne nabywanie towarów. Człowiek przyzwyczaja się do zmian, nowości, wymiany jednego sprzętu na drugi – lepszy, nowoczesny, bardziej użyteczny. Te zachowania konsumpcyjne przekładają się na związki międzyludzkie i sprawiają, że z łatwością podobnie jak sprzęty – wymieniamy starych partnerów na nowych.

Niewłaściwie pojmowana miłość staje się przyczyną kruchości związków międzyludzkich, rozwodów, alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego i wielu dramatów rodzinnych. We współczesnym świecie na małżeństwo i rodzinę czyha wiele zagrożeń. Coraz częściej mówi się o kryzysie rodziny. Według różnych danych szacunkowych co trzecie małżeństwo rozpada się. Zdaniem J. Colemana:

współczesna rodzina niszczy, psuje się, jest coraz mniej skuteczna i właściwie to należałoby ją czymś zastąpić (...). Rodzicom nie zależy już na dzieciach. Oboje biegną do pracy i siedzą w niej cały dzień. Potem się kłócą, są mocno zaabsorbowani sobą, i do tego często się rozwodzą. Komu zatem jeśli nie rodzicom powinno zależeć na dobrze wychowanych dzieciach? Otóż powinno na nich zależeć państwu¹.

Dlatego tak ważna jest edukacja, tak ważne jest przywołanie istoty miłości i powiązanie jej z odpowiedzialnością. Bez odpowiedzialności nie można mówić o miłości w pełnym tego słowa znaczeniu. Analogicznie, gdy zabraknie odpowiedzialności miłość może stać się udręką i przyczyną wielu osobistych problemów. Promowanie miłości odpowiedzialnej szczególnie wśród młodego pokolenia jest bardzo ważne, gdyż bez właściwej edukacji młodzież będzie wiązała miłość z otoczkami i ułudą łatwego szczęścia, a nie poradzi sobie z trudnościami, jakie niesie życie.

Miłość i odpowiedzialność

Poszukując odpowiedzi na pytanie czym jest miłość możemy sięgnąć do psychologii, filozofii czy teologii. Wikipedia podaje bardzo lakoniczną i ogólną informację o miłości : „Miłość to uczucie, typ relacji międzyludzkich, zachowań, postaw. Często jest inspiracją dla dzieł literackich

¹ Tomasz Szlendak, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie* (Warszawa: PWN, 2010), 364

lub malarstwa”². Miłość ma wiele odmian: możemy mówić o miłości romantycznej, erotycznej, platonicznej, ale też małżeńskiej, macierzyńskiej, chrześcijańskiej, własnej. Miłość to uczucie skierowane do osoby np. miłość Boga, bliźniego, oblubieńcza, rodzicielska, braterska lub przedmiotu np. miłość ojczyzny, wyrażająca się w pragnieniu ich dobra (i czynienia go), szczęścia i zachowania ich istnienia³. Jak można zauważyć, miłość jest pojęciem bardzo szerokim, ma wiele odmian, obejmuje swym zasięgiem zarówno osoby, jak i przedmioty. Nas najbardziej interesuje miłość małżeńska, narzeczeńska, miłość stanowiąca podstawę związków międzyludzkich, miłość, która sprawia, że dwoje ludzi pragnie spędzić życie razem, zakładając tę najważniejszą grupę społeczną jaką jest rodzina.

Sięgając do filozofii, Platon stworzył typ miłości idealnej. Miłość według Platona jest pożądaniem piękna, ale nie może nigdy znaleźć zaspokojenia w tym co piękne, co jest nosicielem piękna, więc ostatecznie kieruje duszę ku pięknu samemu – ku idei Piękna, która daje się ująć tylko myślą. Piękno jest tutaj innym określeniem idei Dobra jako idei naczelnej. W języku potocznym echo poglądu Platona znalazły odzwierciedlenie w powiedzeniu „miłość platoniczna” jako skłonność czysto duchowa⁴. W szczegółowej interpretacji czytamy:

właściwy rozwój miłości tak wyglądać powinien: Już za młodu chodzi człowiek za ładnymi ciałami i, jeśli go tylko dobrze przewodnik poprowadzi, kocha jedno z tych ciał i tam płodzi myśli piękne; niedługo jednak spostrzeżga, że piękność jakiegokolwiek ciała i piękność innych ciał - to niby siostry rodzone, i że jeśli ma gonić za istotą piękną, to musi dobrze oczy otworzyć i widzieć, że we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi. A kiedy to zobaczy zaczyna wszystkie piękne ciała kochać; tamten gwałtowny żar ku jednemu ciału przygasać w nim zaczyna, wydaje mu się łychy i mały. A potem więcej zaczyna cenić piękność ukrytą w duszach niż tę, która w ciele mieszka; toteż jeśli w kim duszę zdrową znajdzie, choćby jej ciał nieszczególnie kwitło, wystarcza mu to, i kochać zaczyna, i troszczyć się, i znowu takie myśli płodzi, i szuka, kto by też młodego człowieka rozwinąć potrafił; z czasem musi zobaczyć piękno ukryte w czynach i prawach i znowu pozna, że i ono w każdym jest jedno i to samo. Wtedy mu się piękno ciał zacznie wydawać czymś małym i znikomym⁵.

2 <https://pl.wikipedia.org/wiki/Mi%C5%82o%C5%9B%C4%87#Agape> (dostęp 5.11.2022).

3 <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/milosc;3941590.html> (dostęp 5.11.2022).

4 Barbara Markiewicz, *Filozofia dla szkoły średniej. Wybór tekstów* (Warszawa: WSiP, 1988), 38

5 Tamże, s. 37

Myśl Platona nie straciła nic na aktualności. Miłości nie może sprowadzić tylko do wymiaru cielesnego, ale jej istotą jest piękno ukryte w człowieku bez względu na zewnętrzny wygląd. Warto do tych koncepcji sięgać, aby na nowo zrozumieć istotę miłości.

Z kolei sięgając do teologii, znamieną jest koncepcja miłości św. Tomasza z Akwinu. Ukazując naturę miłości Akwinata zwracał uwagę, że miłość wymaga dwóch połączonych ze sobą pragnień tj. pragnienia dobra ukochanej osoby oraz pragnienia zjednoczenia z ukochaną osobą⁶. Jak zauważa Eleonora Stump, owo pierwsze pragnienie dobra, nie powinno być utożsamiane tylko z dobrem moralnym. Jest to dobro w szerszym znaczeniu, może obejmować cokolwiek co jest uważane za dobro przez ukochaną osobę. Jeśli natomiast to czego osoba kochająca pragnie dla innej osoby, co według niej w rzeczywistości nie jest jej dobrem, to wtedy nie kocha tej osoby, niezależnie od tego, co sama o tym sądzi. Dwa pragnienia miłości są ze sobą powiązane, a jedność której się pragnie ma być zgodna z tym, co jest faktycznie sprzyjające dla rozkwitu ukochanej osoby. Oba pragnienia różnią się pod względem charakteru. Początkowo pragnienie dobra dla ukochanej osoby nie zależy od czegokolwiek, co dotyczy ukochanej osoby. Aby pragnąć dobra osoby, wymagany jest jedynie pewien stan woli w pragnącym, nie zależy on od czegokolwiek co istnieje w osobie, której dobra się pragnie. Natomiast pragnienie jedności z ukochanym w znacznym stopniu zależy od cech ukochanego, zarówno wewnętrznych, jak i relacyjnych⁷. Przywołane pragnienie dobra i pragnienie zjednoczenia z ukochaną osobą niesie odpowiedź na rodzące się dylematy szczególnie wśród zakochanych, jak należy interpretować owe pragnienia. Często zdarza się, że pragnienie jednej ze stron mija się z pragnieniem drugiej strony, a zjednoczenie niekiedy rozumiane jako „pójście z sobą do łóżka” staje się pragnieniem tylko jednej ze stron. Powierzchniowo rozumiana i praktykowana miłość często jest pozbawiona refleksji nad tym czym jest owo pragnienie dobra i pragnienie zjednoczenia z ukochaną osobą.

Erich Fromm w swoim dziele *O sztuce miłości*, poddaje miłość głębokiej analizie filozoficznej, psychologicznej i socjologicznej. Autor stawia tezę, iż „miłość jest sztuką”⁸, a w każdej sztuce ważne jest opanowanie teorii i opanowanie praktyki. Dzieli miłość na czynną i bierną. Czynna miłość zawiera takie elementy, jak dawanie, troska, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie i poznanie. Według Fromma: „Miłość jest

6 Eleonora Stump, „Miłość według św. Tomasza z Akwinu”, w: Czy Kościół zapomniał o zakochanych? *Teofil*, 2007, nr 2 (26) (Kraków, 2007: Pismo Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów), 7

7 Tamże, s. 8–10

8 Erich Fromm, *O sztuce miłości*, www.logos.amor.pl (dostęp 16.12.2022).

czynnym zainteresowaniem się życiem i rozwojem tego co kochamy”⁹. Szczególną uwagę poświęca odpowiedzialności. Miłość odpowiedzialna wyraża się w odpowiedzialności za siebie i za swoich bliźnich. Człowiek, który kocha czuje się odpowiedzialny za tego, kogo kocha. Najczęściej odpowiedzialność utożsamiana jest z obowiązkiem, jako czymś narzuconym z zewnątrz: „natomiast odpowiedzialność w swym prawdziwym znaczeniu jest aktem całkowicie dobrowolnym; jest moją potrzebą zaspokojenia wyrażonych lub nie wyrażonych potrzeb drugiej istoty ludzkiej. Być «odpowiedzialnym» znaczy być zdolnym i gotowym do «odpowiadania» na ten apel”¹⁰. Odpowiedzialność jest jednym z istotnych elementów miłości.

Spośród różnych koncepcji miłości najbardziej kluczowa dla dwojga ludzi, dla mężczyzny i kobiety, ale też dla trwałości małżeństwa i rodziny wydaje się być miłość odpowiedzialna. Prawdziwa miłość wiąże się z odpowiedzialnością zarówno za siebie, jak i za drugą osobę. W 1960 roku ukazała się książka Karola Wojtyły *Miłość i Odpowiedzialność*¹¹, która potem była jeszcze wielokrotnie wydawana. Chociaż tematem wiodącym są zagadnienia dotyczące etyki seksualnej, jednak treść stanowi studium etyczne miłości i małżeństwa. Autor miłość łączy z odpowiedzialnością za drugiego człowieka i przeciwstawia kategorii „używania”:

Miłość, jako jedyne wyraźne przeciwieństwo używania osoby w roli środka do celu czy narzędzia własnego działania (...). Ten mój cel musi ona poznać i uznać za dobro, musi go uczynić również swoim celem. Wówczas pomiędzy mną a ową osobą rodzi się szczególna więź: więź wspólnego dobra i wspólnego celu, który nas łączy (...). Miłość między osobami nie da się pomyśleć bez jakiegoś wspólnego dobra, które je łączy¹².

Zatem miłości nie można sprowadzić jedynie do zaspokojenia swoich pragnień czy potrzeb, tj. do przedmiotowego traktowania człowieka. Ale miłość ma określony cel, jakim jest dobro ukochanej osoby. Fundamentem miłości nie jest egoizm, ale altruizm sprowadzający się do rezygnacji z własnych potrzeb, a uwzględniający potrzeby drugiej osoby. Ów altruizm kryje się pod hasłem miłości odpowiedzialnej. Karol Wojtyła pisał:

Istnieje w miłości odpowiedzialność – jest to odpowiedzialność za osobę, tę, którą się wciąga w najściślejszą wspólnotę bycia i działania, którą się czyni poniekąd swoją własnością, korzystając z jej oddania. I dlatego istnieje

9 Tamże, s. 8

10 Tamże, s. 9

11 Karol Wojtyła, *Miłość i Odpowiedzialność* (Lublin: TN KUL, 1960).

12 Tamże, s. 14

też odpowiedzialność za własną miłość: czy jest ona taka, tak dojrzała i tak gruntowna, że w jej granicach to ogromne zaufanie drugiej osoby, zrodzona z jej miłości nadzieja, że oddając siebie nie traci swej „duszy”, ale wręcz przeciwnie, odnajduje tym większą pełnię jej istnienia – czy to wszystko nie dozna zawodu. Odpowiedzialność za miłość sprowadza się, jak widać, do odpowiedzialności za osobę, z niej wypływa i do niej też powraca¹³.

Wydawać się może, że taka miłość jest bardzo trudna, że nie wszyscy ludzie są do niej zdolni, że może wiązać ona się z trudem, wyrzeczeniami, pewnym bohaterstwem, a nawet stanowić zaprzeczenie miłości. Wychodząc naprzeciw tym wątpliwościom odnajdujemy następującą odpowiedź:

Poczucie odpowiedzialności za drugą osobę bywa pełne troski, ale nigdy nie jest samo w sobie przykre czy bolesne. Dochodzi w nim bowiem do głosu nie zacieśnienie czy też zubożenie człowieka, ale właśnie jego wzbogacenie i rozszerzenie. Dlatego też miłość oderwana od poczucia odpowiedzialności za osobę jest zaprzeczeniem samej siebie, jest zawsze i z reguły egoizmem. Im więcej poczucia odpowiedzialności za osobę, tym więcej prawdziwej miłości¹⁴.

Zatem odpowiedzialność nie ogranicza miłości, nie zniewala człowieka kochającego, wręcz przeciwnie – stanowi symbol miłości prawdziwej.

Odpowiedzialność powinna towarzyszyć zakochanym we wszystkich etapach miłości. Sprowadza się do odpowiedzi na pytania czy jestem: odpowiedzialnym chłopakiem, odpowiedzialną dziewczyną, odpowiedzialnym mężem, odpowiedzialną żoną, odpowiedzialnym ojcem, odpowiedzialną matką itp. Małżonkowie ponoszą odpowiedzialność za małżeństwo, rodzice za dzieci. Miłość odpowiedzialna daje szansę na przetrwanie największych trudności, pokus, kryzysów, ale też chroni przed skutkami nieodpowiedzialnych zachowań. Dlatego miłość połączona z odpowiedzialnością wydaje się być gwarancją trwałości małżeństwa i rodziny.

Małżeństwa rozpadają się z powodu braku miłości lub – jak kto woli – gdy miłość już wygasła między nimi. Być może ma to związek z nieporozumieniami wokół terminu „miłość”. Być może nigdy tej miłości nie było, a jedynie pożądanie. Ale też nie można wykluczyć, iż ludzie zbyt frywolnie traktują miłość, nie troszczą się o nią, nie wkładają wiele wysiłku aby ją utrzymać, nie pielęgnują jej. Wielu ludzi rozumie miłość w sposób idylliczny, romantyczny, wzniosły, który ma szansę jedynie na

¹³ Tamże, s. 84

¹⁴ Tamże, s. 85

przetrwanie w sytuacji pewnego dobrostanu czy obopólnych korzyści. Takie pojmowanie jest krótkowzroczne i krótkotrwałe. Taka miłość nie ma szansy na przetrwanie w niepowodzeniach, w chwilach trudnych, wymagających wyrzeczenia od jednej ze stron, czy nawet pewnego poświęcenia¹⁵. Tymczasem miłość powinna łączyć ludzi na „dobre i na złe”, powinna im towarzyszyć w chwilach radosnych i smutnych, w sytuacji powodzeń i porażek, powinna być testem w każdych warunkach. Dlatego spośród różnych ujęć, najbardziej oddaje jej istotę *Hymn o miłości* św. Pawła:

Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą, nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma. Miłość nigdy nie ustaje¹⁶.

Człowiek jest istotą słabą z natury, ulegającą swoim słabościom. Dlatego prawdziwa miłość stanowi wyzwanie dla małżonków. Święty Paweł udziela rad co robić w sytuacjach trudnych i tu przywołuje to, co jest istotą miłości, która jest cierpliwa, nie zazdrości, nie dopuszcza się bezwstydu, nie unosi się gniewem, która wszystko przetrzyma. Jest to najlepsza definicja miłości, a jednocześnie recepta na życie.

Trwałość rodziny chrześcijańskiej, czyli o świętości ludzkiej seksualności

Współczesna rodzina zdecydowanie różni się od tej, jaką określamy mianem tradycyjnej rodziny sakralnej. Pewne cechy utraciły swoją wartość, inne uległy modyfikacji bądź całkowitemu unicestwieniu. Tradycyjna rodzina sakralna posiadała pięć kluczowych cech, stanowiących fundament rodziny, które niegdyś konstituowały rodzinę i warunkowały jej istnienie. Natomiast współczesna rodzina nie tylko nie posiada już tych fundamentalnych cech, a nawet nie są one włączone w pulę wartości pożądanych czy konstytuujących rodzinę. Do najważniejszych cech tradycyjnej rodziny sakralnej zaliczam: 1) trwałość rodziny – oparta na miłości i wierności małżeńskiej, wynikająca ze świętości związku małżeńskiego jako sakramentu; 2) prokreacja i socjalizacja – utwierdzające status rodziny jako instytucji, dwie podstawowe funkcje rodziny, zapewniające

¹⁵ Zob. Teresa Zbyrad, *Małżeństwo i rodzina w procesie przemian sekularyzacyjnych* (Kraków: UP, 2020), 190–191

¹⁶ Pismo Święte Starego Testamentu (Kor. 13, 1–13).

ciągłość pokoleń i przekazywanie dziedzictwa kulturowego; 3) autorytet głowy rodziny – osoba odpowiedzialna za rodzinę, ponosząca ciężar utrzymania, a także cenzor rozstrzygający co dobre a co złe dla życia rodzinnego; 4) posłuszeństwo dzieci wobec rodziców – ułatwiające proces socjalizacji i wychowania, ograniczona swawola zachowań była jednocześnie gwarancją bezpiecznego „wejścia” dziecka w dorosłość; 5) opiekuńcza rola rodziny – gwarantowała opiekę nad słabszymi członkami rodzin tj. osobami starszymi czy chorymi bez konieczności powoływania stosownych instytucji¹⁷.

Z wymienionych wyżej wszystkich kryterium trwałości małżeństwa i rodziny tradycyjnej, skupię się tylko na pierwszym odwołującym się do świętości związku małżeńskiego. W kulturze chrześcijańskiej katolicki model małżeństwa i rodziny stanowi pewną egzemplifikację „typu idealnego” jako związku trwałego, nierozzerwalnego. W Starym Testamencie małżeństwo ukazane jest jako święty związek pomiędzy mężczyzną i kobietą ustanowiony przez Boga Stwórcę, jako najbardziej pierwotna wspólnota dwojga osób – mężczyzny i kobiety, stworzonych na „obraz i podobieństwo Boże”¹⁸, którym Stwórca pobłogosławił powołaniem mówiąc: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”¹⁹.

Małżeństwo zgodnie z doktryną chrześcijańską jest sakramentem, a zatem nie może być rozwiązane. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy:

z ważnego małżeństwa powstaje między małżonkami węzeł z natury swej wieczysty i wyłączny. W małżeństwie chrześcijańskim małżonkowie zostają ponadto przez specjalny sakrament wzmocnienie i jakby konsekrowani do obowiązków swego stanu i godności²⁰.

U podstaw małżeństwa jest miłość i zgoda. Małżonkowie wyrażają zgodę na zawarcie małżeństwa, która jest „przypieczętowana przez samego Boga”, co tym samym oznacza, iż zawierają „przymierze z Bogiem”. Z ich przymierza „powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa”. Przymierze małżonków zostaje włączone w przymierze Boga z ludźmi: „prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą”²¹. Szczególnie istotna jest miłość małżeńska. Miłość małżonków „ze swej natury wymaga jedności i nierozzerwalności ich osobowej wspól-

17 Teresa Zbyrad, *Małżeństwo...*, 63

18 Pismo Święte Starego Testamentu (Rdz 1, 26–27).

19 Tamże, (Rdz 1, 28).

20 *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 1994), KKK1638

21 Tamże, 1639

noty, która obejmuje całe ich życie (...). Miłość małżeńska ze swej natury wymaga od małżonków nienaruszalnej wierności²². Siłę wytrwania w związku małżeńskim daje sam Bóg, uświecając małżonków poprzez sakrament, ale ważna jest miłość małżeńska.

Miłość zobowiązuje małżonków do wierności. Z uwagi na niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą niewierność małżeńska, w nauce Kościoła katolickiego rozciąga się parasol ochronny nad sferą seksualną podkreślając „świętość ludzkiej seksualności”. Seksualność odnosi się do rzeczywistości duchowej. Miłość małżeńska jest symbolem miłości oblubieńczej czyli jest:

taką formą miłości, w której osoby są bezinteresownym darem dla siebie i jest tym większa, im bardziej są one gotowe oddać za siebie życie (...). Miłość oblubieńcza natomiast domaga się wykluczenia innej relacji pretendującej do statusu miłości oblubieńczej oraz wykluczenia w ogóle jakiegokolwiek innej relacji seksualnej z życia osób związanych z tą miłością²³.

Kościół katolicki nie dopuszcza rozwodów. W Ewangelii św. Mateusza odnajdujemy źródło nierozzerwalności związku, które znamionują słowa powtarzane podczas przysięgi małżeńskiej: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”²⁴ [Mt 19,6]. Jan Paweł II bardzo mocno podkreślał znaczenie nierozzerwalności związku małżeńskiego. W *Familiaris Consortio* pisał: „Bóg chce nierozzerwalności małżeństwa i daje ją jako owoc, jako znak i wymóg miłości absolutnie wiernej, którą On darzy człowieka i którą Chrystus Pan żywi dla Kościoła”²⁵ [FC 20]. Chociaż powszechnie wiadomo, że nie zawsze wspólne życie małżonków jest możliwe.

Kościół podkreśla świętość ludzkiej seksualności i stoi na straży czystości oblubieńczej i małżeńskiej. Podkreśla się wartość czystości narzeczeńskiej i małżeńskiej. Czystość przedmałżeńska rozumiana jako wstrzemięźliwość seksualna traktowana jest w kategoriach cnoty i wymagana jest od narzeczonych zanim ci, zawrą związek małżeński. O tę czystość toczy się nieustannie walka. Praktyka pokazuje, że bardzo trudno młodym ludziom dochować czystości i nie jest to problem współczesny. Wszystko co dobre i czyste jest trudne²⁶.

22 Tamże, 1544-1646

23 Robert Plich, Świętość ludzkiej seksualności, w: *Czy Kościół zapomniał...*, 88

24 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, (Poznań- Warszawa: Pallottinum, 1990), Mt, 19,6

25 Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II 1979-1995*, (Kraków: Znak, 2006) t.1, FC, 20

26 Zob. Teresa Zbyrad, Przemiany ludzkiej seksualności: od kontroli ku samowoli; od nimbu świętości ku zwyczajności; od wstydu do bezwstydu, w: Czakon-Tralski D., Stawiński P. (red.), *Dynamika współczesności*, (Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny, 2020), 65-86.

W rodzinie tradycyjnej o wysokim stopniu religijności, wszystko co dotyczyło sfery seksualnej było czarno-białe. Zasada świętości ludzkiej seksualności była bezwzględnie chroniona. Strażnikami tej sfery była nie tylko religia, ale i rodzice, którzy nie tolerowali żadnych odstępstw. Nie dopuszczano możliwości wspólnego życia przed ślubem. Negatywne postawy ze strony otoczenia nie sprzyjały ani próbom życia bez ślubu, ani zdradom małżeńskim, ani potomstwu zrodzonemu z nielegalnych związków. Sfera życia seksualnego nie była sferą wyłącznie prywatną, ale znajdowała się pod czujnym okiem rodziny i całej społeczności lokalnej. Dość rygorystyczne zasady wynikały z norm prawnych, religijnych, moralnych i obyczajowych. Zachwianie rodziną tradycyjną doprowadziło do załamania się regulatorów życia seksualnego człowieka.

Sekularyzacja przyniosła wiele zmian, także w obszarze ludzkiej seksualności. Nade wszystko, ta sfera życia człowieka straciła nimb świętości. Czystość przedmałżeńska i małżeńska stała się obiektem kpin. Zamieszkiwanie wspólne przed ślubem stało się niemal standardem motywowanym chęcią „sprawdzenia się”. Ślub przestał być warunkiem wspólnego życia, pojawiła się forma małżeństw otwartych i grupowych. Upowszechniły się tzw. trójkąty małżeńskie. Samotne rodzicielstwo przestało wzbudzać negatywne emocje, a dzieci przestały być segregowane na „ślubne” i „nieślubne”. Zmieniły się postawy wobec niepłodności, zwłaszcza kobiet. W rodzinie tradycyjnej brak dziecka odbierano jako osobisty dramat, a nawet karę za grzechy. Kobiety bezdzietne czuły się gorsze, niespełnione, zranione. Współczesna bezdzietność nikogo nie piętnuje. Zrodzenie dziecka przestało być obowiązkiem małżeńskim. Prokreacja straciła na znaczeniu jako podstawowa funkcja małżeństwa. Bezdzietność argumentuje się dobrowolną wolnością od dziecka. Zasygnalizowane tu zmiany wskazują, jak bardzo świętość ludzkiej seksualności straciła na znaczeniu. Seksualność została uwolniona spod presji religii, rodziny i społeczeństwa, a stała się wyłącznie prywatną, indywidualną sprawą każdego człowieka²⁷.

Przejściu od świętości ludzkiej seksualności ku zwyczajności sprzyja społeczeństwo konsumpcyjne i tzw. supermarketyzacja życia. W społeczeństwie konsumpcyjnym tworzy się specyficzny typ człowieka Homo consumens. Cywilizacja konsumpcyjna dostrzega w człowieku głównie lub wyłącznie podmiot, który doświadcza przyjemności, związanych z bogactwem, luksusem, seksualnością, uciechami bogato zastawionego stołu czy niewybredną rozrywką. Hedonizm zostaje podniesiony do rangi najwyższego dobra. Taka postawa życiowa jest pozbawiona głębszego i trwałego sensu²⁸.

²⁷ Tamże.

²⁸ Stanisław Kowalczyk, Problemy cywilizacji techniczno-konsumpcyjnej, w: D. Markowski, P. Setlak (red.), *Spółeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania spo-*

Sfera życia seksualnego, niestety także nie jest wolna od preferencji konsumenta. Zwraca na to uwagę chociażby Thomas Luckmann, jednocześnie podaje przyczyny dokonujących się zmian. Jedną z nich jest wyzwolenie spod kontroli społecznej. Autor ten zauważa, iż zarówno rodzina, jak i seksualność przechodzą coraz bardziej do „sfery prywatnej”. Seksualność została uwolniona od zewnętrznej kontroli społecznej i stała się obszarem poszukiwania przez jednostkę autoekspresji i samorealizacji:

seksualność ze „świętymi” tematami autoekspresji i samorealizacji, zaczyna obecnie odgrywać rolę źródła „ostatecznego” znaczenia dla jednostki ograniczonej do „prywatnej sfery” (...) wyzwolenie się seksualności spod kontroli społecznej pozwala na bardziej radykalne zarządzanie, niż miało to miejsce w tradycyjnym porządku społecznym, zachowaniami seksualnym z preferencji konsumenta²⁹.

Supermarketyzacja sfery seksualnej jest jednym z czynników odpowiadających za „kruchość” i słabość związków międzyludzkich. Według Tomasza Szlendaka, supermarketyzacja seksu objawia się w dwóch aspektach: po pierwsze, naciskiem na ilość partnerów (podobnie jak w hipersklepie jest całe mnóstwo towaru), po drugie, naciskiem na ich jakość (towar w hipersklepie musi nas olśnić, oczarować, być doskonały, kolorowy). Jedno i drugie razem powoduje, że trudno młodym ludziom dokonać wyboru stałego partnera, a jeszcze trudniej dokonać wyboru partnera na całe życie. Towarów w hipersklepie jest tak dużo, że aż żal nie skorzystać z okazji. Jednak każdy towar ma jakieś ukryte wady, a często po jego kupieniu traci swój blask, jaki jeszcze miał na półce w chwili promocji³⁰. Postawy zakupowe przenoszą się do sfery seksualnej, co sprawia, że drugi człowiek jest traktowany przedmiotowo, jako towar, który się nabywa i porzuca. Niestety konsumpcyjne pożądanie ciągle nowych doznań jest mylone z uczuciem zwanym miłością.

We współczesnym świecie kształtuje się nowy typ miłości i nowy porządek sentymentalny. Nowy typ miłości widoczny jest nie tylko w kohabitacji, ale także wszelkich alternatywnych formach życia małżeńsko-rodzinnego. W tym nowym typie miłości nie ma miejsca dla świętości ludzkiej seksualności. Jest to miłość egoistyczna, samolubna, instrumen-

teczne i kulturowe, (Tarnobrzeg: PWSZ, 2008), 264–269.

²⁹ Thomas Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, przełożył Lucjan Bluszcz (Kraków: NOMOS, 2011), 186

³⁰ Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, (Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 2004) 135

talna, oparta na własnych zasadach. Według socjologów rodziny, współcześnie tworzy się nowy porządek sentymentalny:

Panujemy nad tym, kiedy i z kim uprawiamy seks, co daje nam paradoksalnie poczucie budowania czegoś więcej niżli tylko relacji seksualnych (...). Nowy porządek sentymentalny pełen jest paradoksów i sprzeczności. Tęsknimy za wielką, wieczną miłością i w jej imieniu nieustannie jej poszukując rozbijamy związek za związkiem. Sądzymy, że małżeństwo oparte na miłości powinno być „wieczne”, tymczasem gdy tylko „coś się zepsuje”, natychmiast zrywamy małżeńskie więzi³¹.

W tym nowym porządku człowiek gubi się coraz bardziej, pojawiają się wątpliwości dotyczące planowania małżeństwa i rodziny.

W obliczu tych zmian, współczesny człowiek ma nieograniczone możliwości korzystania z własnej seksualności bez ślubu, bez małżeństwa, bez dzieci, bez zobowiązań, bez zaangażowania, bez ograniczeń, bez odpowiedzialności, bez wyrzutów sumienia – słowem nie licząc się z nikim i z niczym. Możliwości wyboru są nieograniczone.

Odarcie ludzkiej seksualności ze świętości, zbiera swoje żniwo. I jest to zmiana, którą należy wiązać z procesem sekularyzacji obejmującej intymny wymiar człowieka. Ludzka seksualność straciła nimb świętości narażając się w ten sposób na uprzedmiotowienie. Ciało staje się towarem, „na sprzedaż”, jest utożsamiane z pewnym kapitałem, którym każdy może zarządzać według własnych zasad. Coraz bardziej wymyka się spod kontroli społecznej, a jest kontrolowane tylko przez samego siebie. Wreszcie ciało postrzegane jest jednostronnie jako odbiorca przyjemności. W ten sposób wykreowany został pewien zniekształcony obraz ciała, ludzkiej seksualności a tym samym człowieka jako jedyne go dysponenta i zarządcę własnym ciałem. Miłość tym samym została sprowadzona do wymiaru cielesnego, która niekiedy trwa dotąd, dopóki ludzie czerpią wzajemne przyjemności.

We współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym ciało uległo regułom rynku. Nastąpiła pewna ewolucja od produkcji do konsumpcji. Niegdyś sfera seksualna wiązała się ze sferą produkcji (prokreacja). Obecnie te dwie sfery zostały oddzielone. Ciało zostało sprowadzone do sfery konsumpcji, co określa dobitnie Tomasz Szlendak terminem „supermarketyzacja seksu”. Seks przeszedł dzisiaj ze „sfery produkcji” do otoczenia konsumpcyjnego i sam taki właśnie się stał – seks dzisiaj jest konsumpcją. Jesteśmy klientem w supersklepie i wybieramy tu z towarowej oferty to tylko co nam odpowiada lub też to, co nam wmówią, iż jest naszą potrze-

³¹ Tomasz Szlendak, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, (Warszawa: PWN, 2010), 404–405.

bą³². Toteż rozpadające się związki międzyludzkie wpisują się w kanon społeczeństwa konsumpcyjnego. Żyjąc w społeczeństwie konsumpcyjnym nieustannie jesteśmy uświadamiani przez reklamy o możliwościach wyboru i wymiany zużytego sprzętu na nowy. Takie zachowania charakterystyczne dla zakupów, ludzie przenoszą na obszar życia małżeńskiego i rodzinnego. Zatem wymieniają jednych partnerów na innych, „gorszych” na „lepszych”, zwłaszcza atrakcyjniejszych, olśniewających blaskiem niczym towar w sklepie. Podobnie, jak nie naprawia się popsutego sprzętu, ale wyrzuca i kupuje nowy – tak samo nie podejmuje się pracy, wysiłku nad „naprawą” związku, gdyż zdecydowanie łatwiej zerwać związek i założyć nowy. Taki sposób myślenia typowy dla konsumenta przekroczył barierę rzeczy, przedmiotów, towarów, a wkroczył w najbardziej intymny, prywatny świat życia małżeńskiego i rodzinnego³³.

Małżeństwo i rodzina ewoluują, przechodzą zmiany, podlegając różnym procesom społecznym. Religia, która niegdyś była strażnikiem i regulatorem życia małżeńskiego i rodzinnego traci na znaczeniu i zostaje wyparta przez proces sekularyzacji. Rodzina jawi się dzisiaj jako indywidualna i prywatna sprawa człowieka. Niegdyś wiodące dla społeczeństwa funkcje, jak np. prokreacja, socjalizacja, funkcja opiekuńcza czy religijna – tracą współcześnie na znaczeniu. Kurczy się funkcja kontrolna rozciągnięta nad sferą życia seksualnego. Nie ulega wątpliwości, iż zarówno sekularyzacja, jak i konsumpcjonizm zbierają swoje żniwo w postaci rozpadów związków międzyludzkich. Powrót do rodziny tradycyjnej w pełnym tego słowa znaczeniu nie jest możliwy. Ale możliwe jest czerpanie z tych źródeł, które cementowały małżeństwa i zapewniały dożgonną trwałość. Należy przywrócić istotę i właściwe znaczenie miłości, która w ostatnim czasie została mocno nadwyrężona i zniekształcona przez dokonujące się zmiany i procesy społeczne.

Nietrwałość współczesnej rodziny i przyczyny kryzysów małżeńskich

O nietrwałości rodziny świadczy wzrastająca liczba rozwodów w Polsce. Małżeństwa stały się bardzo kruche. W 2015 roku liczba rozwiązanych małżeństw przekroczyła liczbę zawartych związków małżeńskich. Z danych statystycznych wynika, że w owym roku zawarto 188832 małżeństwa, zaś rozwiązanych zostało 205253, w tym przez rozwód 67296³⁴. Z danych statystycznych wynika, że liczba zawieranych małżeństw

32 Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja...*, 143.

33 Por. Teresa Zbyrad, *Przemiany ludzkiej seksualności...*, 84–85.

34 Rocznik Statystyczny, (Warszawa: GUS, 2016), 218.

w Polsce wykazuje tendencję spadkową od lat 90. XX wieku. Dokładnie w 1990 roku zawartych było ponad 250 tysięcy małżeństw, w kolejnych latach liczba ta malała, osiągając najniższy pułap w 2002 roku, w którym zawarto nieco ponad 180 tysięcy nowych związków małżeńskich. Ponownie liczba małżeństw wzrosła w 2008 roku przekraczając 250 tysięcy³⁵. W 2010 roku liczba zawartych małżeństw wynosiła 228337, zaś w 2020 drastycznie spadła do 145045. Analogicznie biorąc pod uwagę liczbę rozwodów w 2010 roku rozpadło się 61300 małżeństw, zaś w 2020 roku – 51164³⁶.

Nietrwałość grupy małżeńsko-rodzinnej stawia pytania nie tylko o rozmiary zjawiska, ale także o przyczyny, których jest bardzo wiele. Dokonując pewnej ich kategoryzacji, należy wskazać na te najbardziej indywidualnej, intymne, związane z uczuciem, jakim jest miłość. Mary Evans opublikowała artykuł pod znamienym tytułem: *Czym jest uczucie zwane miłością?*³⁷ Autorka wychodzi z założenia, iż udzielenie odpowiedzi na to pytanie jest bardzo trudne, a tym samym osiągnięcie szczęścia opartego na „miłości”. Wielu socjologów wychodzi z założenia, iż język miłości na przestrzeni wieków zmienił się wraz z pozostałymi aspektami życia. W dobie późnej nowoczesności mamy do czynienia z nową retoryką, a także z nowymi oczekiwaniami dotyczącymi relacji pomiędzy płciami. I tym co najbardziej się zmieniło jest demokratyzacja życia. Według takich socjologów jak A. Giddens czy U. Beck życie osobiste współczesnych ludzi nie jest bardziej chaotyczne niż kiedyś, ale bardziej demokratyczne. Miłość zmienia bieg życia jednostki oraz wszystkich osób, których życie jest z nią związane. W rezultacie „zakochania się” lub „odkochania” ludzie zmieniają partnerów, przeprowadzają się, zostawiają posady, domy i dzieci. Zyska na tym ekonomia. Zarówno rozwód, jak i separacja sprawia, że ludzie organizują sobie nowe gospodarstwo domowe i nabywają rzeczy, które są niezbędne dla ich funkcjonowania, przez co zyska gospodarka. Straty zaś ponoszą najczęściej dzieci. Moralny nakaz pozostawiania w związku „dla dobra dzieci” zniknął niemal z naszej kultury. Ludzie w XXI wieku otrzymali przyzwolenie na poszukiwanie miłości i właśnie to stało się nowym i istotnym aspektem w relacjach między kobietami a mężczyznami. Słowo „miłość” bardzo spowszedniało, nadużywamy tego terminu. Możemy kochać smak lodów albo naszego kota, albo partnera, z którym żyjemy. Jesteśmy :kochankami” przedmiotów, sytuacji, a nawet innych ludzi. Możliwe, że kochamy za bardzo i za wiele i że doszliśmy już do punktu, w którym trudno jest odróżnić różne rodzaje miłości. W ca-

35 Tamże.

36 Rocznik Statystyczny, (Warszawa 2021: GUS), 218.

37 Mary Evans, *Czym jest uczucie zwane miłością?*, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borkowska (red.), *Socjologia codzienności*, (Kraków: Znak, 2008), 96–111.

łym tym zamieszaniu, nie potrafimy odróżnić „prawdziwej miłości” czy tej „jedyniej miłości” od innych jej odmian czy rodzajów.

Badania przeprowadzone przez Józefa Baniaka wykazują, że najslabszym ogniwem miłości jest wzajemne zaangażowanie się obojga partnerów. Co trzeci student (33,9%), jak i uczeń (35,4%) uważa, że najważniejszym składnikiem miłości jest namiętność. Na drugim miejscu młodzież wskazuje na intymność (28,2% studenci oraz 26,5% uczniowie), zaś wzajemne zaangażowanie się docenia jedynie co piąty student (21%) oraz co szósty uczeń (14,8%). Biorąc pod uwagę płeć największą wagę do namiętności przykładają mężczyźni (37%), aniżeli kobiety (29,3%); intymność jest bardziej doceniana przez kobiety (29,9%), aniżeli przez mężczyzn (19,7%); zaś wzajemne zaangażowanie się jest porównywalne dla obu płci (19,8% kobiety i 20,7% mężczyźni). Różnice postaw wobec trzech składników miłości wykazują badani zarówno wierzący, jak i niewierzący. I tak namiętność za najważniejszy składnik miłości uznają osoby niewierzące (36%), jak i wierzące (30,6%); intymność jest także porównywalna dla obu kategorii (ok. 25%), jednak wzajemne zaangażowanie się docenia 21,8% osób wierzących, a tylko 13,5% niewierzących³⁸. Sprowadzenie miłości jedynie do intymności i namiętności niewątpliwie nie jest dobrą wróżbą na przyszłość. Nie można sprowadzić miłości tylko do tych dwóch składników. To kolejny dowód na to, jak błędnie rozumiana jest miłość.

Tym co najbardziej „gubi” współczesnego człowieka jest kreowanie życia w oparciu o własną interpretację zasad i wartości w imię szeroko pojmowanej wolności. Człowiek współczesny porzuca wszystkie tradycyjne, stałe i sprawdzone „drogowskazy” (wartości, normy, wzory zachowań) uznając je za przestarzałe. Ludziom może wydawać się, że porzuciwszy utrwalone przez wieki wartości, projektując własne życie na własnych zasadach – osiągną pewien stan doskonałości, znajdą najlepszą receptę na życie, staną się szczęśliwsi. Jednak nie zawsze tak bywa. Jednym z najczęściej wymienianych powodów rozwodów jest ten, że ludzie są ze sobą nieszczęśliwi. W 2016 roku opublikowano następującą informację: W 2016 roku w Łodzi pobrały się 2694 pary, a rozwiodło się aż 1610. To statystycznie więcej niż rok wcześniej. „Dzieje się tak, ponieważ ludzie przestali myśleć o małżeństwie, jak o związku na całe życie. Jeśli są nieszczęśliwi, rozchodzą się...” – komentuje urzędniczka Urzędu Stanu Cywilnego³⁹. Współczesny człowiek kieruje się dość prostym równaniem: „małżeństwo + miłość = szczęście”. Jednak nie zawsze tak jest.

³⁸ Józef Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, (Kraków: Nomos, 2007), 324–325.

³⁹ Stanisław Burzyński, *Liczba rozwodów w łódzkim rośnie*, <http://lodz.naszemiasto.pl> (dostęp 01.02.2017).

Rozpadające się małżeństwa prowadzą do pytań o przyczyny, dlatego dość powszechnie rozważanym tematem jest kryzys współczesnej rodziny. Rozwód jest konsekwencją jakichś problemów, nieporozumień, trudności, jakiejś bezradności wobec samego siebie, męża czy żony. Krzysztof Guzek kryzys współczesnej rodziny sprowadza do kryzysu małżeństwa, kryzysu miłości i kryzysu życia⁴⁰.

Kryzys małżeństwa odzwierciedlają gabinety psychoterapeutyczne. Potwierdza to jedna z psychoterapeutek:

Przyczyn kryzysów w małżeństwach jest bardzo wiele. Powiem o tych, które wiążą się z moją pracą. Jestem psychoterapeutą małżeńskim i rodzinnym. W ciągu ostatnich 10 lat mam coraz więcej pacjentów, przychodzi coraz więcej małżeństw w kryzysie. Oczywiście, zawsze można powiedzieć, że dlatego przychodzi ich coraz więcej teraz niż 15 czy 20 lat temu, ponieważ psychoterapia zrobiła się modna i bardziej dostępna. Ja jednak obserwuję coś, co jest zatrważające, mianowicie, że przychodzą małżeństwa z bardzo krótkim stażem – często po roku czy dwóch – właściwie już w pełni sobą rozczarowane. Ci ludzie mają poczucie, że im się nie udało, myślą jednak fazę zakochania i fascynacji z fazą budowania dojrzałego związku. Przyczynę tego stanu widzę w zaburzeniach osobowości⁴¹.

Problemy z budowaniem trwałego małżeństwa mogą mieć związek zarówno z niedojrzałymi jednostkami, ale też niewłaściwym spojrzeniem na miłość, nieumiejętnym budowaniem wzajemnych relacji, być może nawet z mitami ujmującymi małżeństwo w kategoriach romantycznych, idyllicznych, sielskich. A przecież małżeństwo wiąże się z trudem, wysiłkiem, wyrzeczeniami, kompromisem, niekiedy nawet rezygnacją z własnych pragnień czy potrzeb. Dlatego tak trudno utrzymać związek. W sytuacjach kryzysowych bardziej pragniemy zmieniać drugą osobę, a nie siebie, więcej wymagamy od innych, obwiniamy innych a nie siebie. Jakże wiele racji kryje się w słowach:

Jeśli już chodzi o związki, to staliśmy się tak wymagający, że te związki prawie nie mogą istnieć! (...). Jeśli oboje partnerzy są zbyt wymagający, jeśli każde z nich oczekuje, że drugie będzie żyło w jego czy jej świecie, że zawsze

40 Krzysztof Guzek, Kryzys współczesnej rodziny w ujęciu katolickim, w: W. Muszyński (red.), *Rodzina w świecie wartości. Religia, praca i czas wolny*, (Toruń: Adam Marszałek, 2010), 35–38.

41 *Rodzina chrześcijańska w społeczeństwie zsekularyzowanym*. Serwis Ruchów Katolickich, 2016: <http://www.orrk.pl/kongresy-tematyczne/rodzina> (dostęp 27.01.2018).

dołączy się do jego czy jej wybranych zajęć, to nieuchronnie zaczyna się wielka bitwa na ego”⁴².

W tych bitwach na ego rozpadają się małżeństwa i rodziny. Współczesny człowiek stał się zbyt egoistyczny, nastawiony na własne korzyści, na zaspokajanie własnych pragnień i potrzeb. W małżeństwach często brakuje miejsca na „my”, gdyż wygrywa „ja”. Interesy partykularne, potrzeby jednostki biorą górę nad interesem rodziny jako całości, jako wspólnoty. I nawet jeśli stawką jest dobro dziecko, interes małżonków staje się ważniejszy. Miłość samolubna, egoistyczna staje się współcześnie rzekomym wyznacznikiem szczęścia. I dlatego związki są takie krótkotrwałe i słabe, skazane wcześniej czy później na porażkę.

Redefinicja miłości jako wyzwanie edukacyjne

Żyjemy w czasach, w których na nowo musimy przywrócić właściwe pojęcie miłości. Zdefiniować miłość jest bardzo trudno. Na problemy z tym związane zwraca uwagę wielu autorów m.in. Józef Baniak. Zwraca on uwagę, że:

miłość oznacza najważniejsze wydarzenie w życiu poczynając od jej narodzin, poprzez kolejne etapy wzrastania i rozwoju osobowego, kulturowego i społecznego, a na umieraniu i śmierci kończąc, jako że i na tym etapie swego życia każdy człowiek chce czuć miłość od ludzi sobie bliskich i oddanych, którym wcześniej sam okazywał własną miłość i przyjaźń⁴³.

Miłość nie jest ani czymś statycznym, ani też jednakowo pojmowanym na różnych etapach życia człowieka. Zatem miłość małżeńska różni się od miłości rodzicielskiej czy braterskiej. Miłość ma różne oblicza i zakresy znaczeniowe – inaczej miłość rozumieją ludzie młodzi, inaczej w wieku dorosłym, a jeszcze inaczej seniorzy.

We współczesnych społeczeństwach pojęcie miłości jeszcze bardziej się skomplikowało. Miłość jest niemal wszechobecna w mediach, reklamach, bilbordach, serialach, książkach i czasopiśmie, a jej symboliczne serduszko odnaleźć można na wielu produktach poczynając od słodczy, poprzez zabawki, ubrania, a na produktach farmaceutycznych kończąc. Symboliką serca są opatrzone wszelkiego rodzaju święta jak np. dzień dziecka, matki, ojca, dziadka, babci czy dzień zakochanych. Czerwone

42 Cyt. za: Krystyna Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, (Kraków: Nomos, 2002), 9.

43 Józef Baniak, *Desakralizacja...*, 321.

serduszko stało się symbolem wielu akcji pomocowych, zbiórek, wypełnia logo fundacji odwołujących się do „odruchu serca”. Jednak ta wszechobecność nie przekłada się na kondycję miłości. Wydaje się, że miłość jest tak krucha, jak nigdy dotąd. Pytanie o kondycję miłości w XXI wieku rodzi kolejne pytania: „czy jest bezużyteczną koncepcją w zsekularyzowanych i liberalnych pod względem norm obyczajowych społeczeństwach, czy ciągle istnieje i powinniśmy ją pielęgnować jako wyraz namiętnej strony ludzkiej egzystencji, zwłaszcza w obliczu wyrachowanej codzienności społeczeństw późnego kapitalizmu?”⁴⁴.

Ludzie zaczynają kreować swoje życie w oparciu o własny punkt widzenia, o własną definicję wolności i miłości. Janusz Mariański nazywa takie postawy i działania projektem własnego życia:

W ramach projektu własnego życia jednostka przyznaje sobie prawo dysponowania nie tylko własnym czasem, pracą, kulturą czy nawet ciałem, ale również moralnością i religijnością. Jednostka w ramach swoich indywidualnych wyborów i decyzji chce określać, w co ma wierzyć, w jakim zakresie i przez jaki czas. Jej tożsamość religijna nie może być efektem oddziaływań zbiorowych przekonań czy uznawanych obyczajów i zwyczajów, lecz własnych inicjatyw wynikających z przemyśleń i refleksji⁴⁵.

Tym co najbardziej „gubi” współczesnego człowieka jest kreowanie życia w oparciu o własną interpretację zasad i wartości w imię szeroko pojmowanej wolności.

Miłość także – a może nade wszystko – podlega własnym interpretacjom w imię owej wolności. Człowiek wolny staje się kreatorem własnego życia, uwierzył we własną moc autokreacji i kreśli własną „biografię wyboru”, która zdaniem Urlicha Becka – staje się „biografią ryzyka”⁴⁶. Ten wybitny niemiecki socjolog uważa, że biografia uzależniona od własnych decyzji zostaje przekazana jednostce jako zadanie, które ma ona realizować w swoich działaniach. Jest to biografia wyzwolona od zastanych stosunków: „biografie stają się samorefleksywne. Przekształcają się one z biografii wyznaczonych przez społeczeństwo w biografie tworzone przez same jednostki”⁴⁷. Kreowanie biografii na własnych zasadach, szczególnie wokół zasady „zrób – to – sam” nie jest takie łatwe, przy czym wymaga dużej dawki egoizmu. Bez wyeksponowania własnego „ja” trud-

44 Mary Evans, *Czym jest uczucie...*, 111.

45 Janusz Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010), 179–180.

46 Ulrich Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, (Warszawa: Scholar, 2004).

47 Tamże, s. 202.

no osiągać indywidualne cele, a bez aktywności i dokonywanych wyborów trudno jest kształtować własną biografię⁴⁸.

Reasumując, współczesnym wyzwaniem edukacyjnym staje się przypominanie na nowo istoty miłości. Człowiek młody ma bardzo skąpą wiedzę na temat miłości. Jest ona najczęściej zbudowana medialnie, podsycana przez reklamy i konsumpcyjne gadżety. Miłości nie można budować tylko i wyłącznie na fundamentach własnego egoizmu i postrzegania świata. Właściwa definicja miłości wymaga ukazania szerszej perspektywy i interdyscyplinarnego ujęcia. Ani sama psychologia, ani filozofia, ani teologia nie pomogą zrozumieć czym jest miłość, dopiero połączenie ich koncepcji, idei – daje nam pełny obraz i pozwala odpowiedzieć na pytanie: Czym jest uczucie zwane miłością?

Żyjemy w czasach kruchych małżeństw i nietrwałych rodzin. Analizując dostępną wiedzę o przyczynach rozwodów i rozpadających się związkach międzyludzkich – jedną z często wymienianych przyczyn jest – po prostu – brak miłości objawiający się w sformułowaniach: „coś się wypaliło”, „coś wygasło”, „nie czujemy nic do siebie”, „nie jesteśmy już szczęśliwi”. Człowiek pragnie kochać i być kochanym. To jedna z podstawowych potrzeb, ale i prawo człowieka. Prawo do szczęścia, wolności, miłości – to chyba najczęściej wymieniane hasła na protestach, demonstracjach, marszach kontestujących porządek społeczny. Problem polega na tym, że wiele haseł staje się sloganami pozbawionymi głębszej refleksji.

Miłości trzeba się uczyć. Nie chodzi tylko o jej podtrzymywanie czy praktykowanie, ale co najważniejsze o solidną wiedzę umacniającą w przekonaniu, że uczucie, którym darzymy ukochaną osobę jest prawdziwą miłością, a nie jej namiastką. Zarówno w narzeczeństwie, jak i małżeństwie, potrzeba miłości odpowiedzialnej. Miłość pozbawiona odpowiedzialności za drugą – ukochaną osobę – staje się namiastką miłości i może przynieść rozczarowanie. Nie ulega wątpliwości, że odpowiedzialność nie umniejsza miłości, ale ją umacnia i podtrzymuje. I pewnie każdy ma swoją własną interpretację miłości, ale ważne jest aby była ona osadzona na solidnych podstawach, mocnych fundamentach, mądrych filarach.

Bibliografia:

- Baniak J., *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków: Nomos, 2007.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa: Scholar, 2004.

48 Szerzej zob. Teresa Zbyrad, *Małżeństwo...*, s. 152–155.

- Burzyński S., *Liczba rozwodów w łódzkim rośnie*, <http://lodz.naszemiasto.pl> (dostęp: 01.02.2017).
- Evans M., Czym jest uczucie zwane miłością?, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borkowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków: Znak, 2008.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, www.logos.amor.pl (dostęp: 16.12.2022).
- Guzek K., Kryzys współczesnej rodziny w ujęciu katolickim, w: W. Muszyński (red.), *Rodzina w świecie wartości. Religia, praca i czas wolny*, Toruń: Adam Marszałek, 2010.
- Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II 1979–1995*, Kraków: Znak, t.1, 2006.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 1994.
- Kowalczyk S., Problemy cywilizacji techniczno-konsumpcyjnej, w: D. Markowski, P. Setlak (red.), *Spółczesność konsumpcyjna. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, Tarnobrzeg: PWSZ, 2008.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, przełożył Lucjan Bluszcz, Kraków: NOMOS, 2011.
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.
- Markiewicz B., *Filozofia dla szkoły średniej. Wybór tekstów*. Warszawa: WSiP, 1988.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* oprac. Zespół Biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1990.
- Plich R., Świętość ludzkiej seksualności, w: *Czy Kościół zapomniał o zakochanych?* „Teofil”, Kraków: Pismo Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów, nr 2(26) 2007. s. 85–101.
- Rocznik Statystyczny, Warszawa: GUS, 2016.
- Rocznik Statystyczny, Warszawa: GUS, 2021.
- Rodzina chrześcijańska w społeczeństwie zsekularyzowanym*. Serwis Ruchów Katolickich, 2016: <http://www.orrk.pl/kongresy-tematyczne/rodzina> (dostęp: 27.01.2018).
- Slany K., *Aternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*. Kraków: Nomo, 2002.
- Stump E., Miłość według św. Tomasza z Akwinu, w: *Czy Kościół zapomniał o zakochanych?* „Teofil”, Kraków: Pismo Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów, nr 2(26) 2007.
- Szlendak T., *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa: PWN, 2010.
- Szlendak T., *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 2004.
- Wożyła K., *Miłość i Odpowiedzialność*, Lublin: TN KUL, 1960.
- Zbyrad T., *Małżeństwo i rodzina w procesie przemian sekularyzacyjnych*, Kraków: UP, 2020.
- Zbyrad T., Przemiany ludzkiej seksualności: od kontroli ku samowoli; od nimbu świętości ku zwyczajności; od wstydu do bezwstydu, w: Czakon-Tralski D., Stawiński P. (red.), *Dynamika współczesności*, Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny, 2020.

<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/milosc;3941590.html> (dostęp 5.XI.2022 r.)

<https://pl.wikipedia.org/wiki/Mi%C5%82o%C5%9B%C4%87#Agape> (dostęp 5.XI.2022 r.)

Miłość odpowiedzialna fundamentem trwałości małżeństwa i rodziny we współczesnym świecie. O konieczności redefinicji miłości i wyzwaniach edukacyjnych.

Streszczenie

Małżeństwo i rodzina należy do najważniejszej grupy społecznej. We współczesnym świecie coraz więcej małżeństw się rozpada, przechodzi kryzys. Dlaczego tak jest? Jednym z powodów może być niewłaściwie rozumiana miłość. Treść artykułu skupia się wokół miłości jako fundamentu małżeństwa. Istnieje wiele nieporozumień wokół miłości. Potrafimy o niej wiele mówić, ale nie potrafimy jej zastosować w życiu. Miłość została mocno zniekształcona, głównie przez świat mediów, który promuje pewne materialne otoczki miłości w postaci serduszek, kwiatów, prezentów. To pewne mity, które niewiele mają wspólnego z prawdziwym uczuciem miłości. Dlatego tak ważna jest edukacja, tak ważne jest przywołanie istoty miłości i powiązanie jej z odpowiedzialnością. Bez odpowiedzialności nie można mówić o miłości w pełnym tego słowa znaczeniu. Analogicznie, gdy zabraknie odpowiedzialności miłość może stać się udręką i przyczyną wielu osobistych problemów. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na miłość odpowiedzialną, która może być gwarantem trwałości małżeństwa i rodziny.

Słowa kluczowe: Miłość, odpowiedzialność, małżeństwo, rodzina, kryzys

Teresa Zbyrad – dr hab., prof. UR, socjolog. Praca: Katolicki Uniwersytet Lubelski (2003–2012); Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie (2012–2020); Uniwersytet Rzeszowski (od 2020 r.) Kierownik Zakładu Polityki Społecznej. Przewodnicząca Centralnej Komisji Egzaminacyjnej ds. specjalizacji w zawodzie pracownik socjalnych kadencji 2017–2022 przy MRiPS. Członek Rady CBOS (2022–2024). Zainteresowania naukowe: socjologia rodziny, polityka społeczna, praca socjalna, socjologia zdrowia i choroby. Autorka wielu publikacji. Najważniejsze publikacje: *Od instytucji totalnej ku demokratycznej? DPS w Polsce* (Kraków 2014); *Małżeństwo i rodzina w procesie przemian sekularyzacyjnych* (Kraków 2020).

Responsible love is the foundation of the stability of marriage and family in the modern world. About the need to redefine love and educational challenges.

Abstract

Marriage and family belong to the most important social group. In the modern world, more and more marriages are falling apart, undergoing a crisis. Why is it like that? One of the reasons may be misunderstood love. The content of the article focuses on love as the foundation of marriage. There are many misconceptions about love. We can talk a lot about it, but we cannot apply it in our lives. Love has been heavily distorted, mainly by the world of media, which promotes certain material envelopes of love in the form of hearts, flowers, gifts. These are some myths that have little to do with a true feeling of love. That is why education is so important, it is so important to recall the essence of love and link it with responsibility. Without responsibility, one cannot speak of love in the full sense of the word. Likewise, love can become a torment and cause many personal problems when it is not accountable. The aim of the article is to draw attention to responsible love, which can guarantee the stability of a marriage and family.

Keywords: Love, responsibility, marriage, family, crisis

Teresa Zbyrad – dr hab., prof. UR, sociologist. Work: Catholic University of Lublin (2003–2012); Pedagogical University of Krakow (2012–2020); University of Rzeszów (since 2020) Head of the Department of Social Policy. Chairwoman of the Central Examination Committee for specialization in the profession of social worker for the 2017–2022 term at the Ministry of Labor and Social Policy. Member of the CBOS Council (2022–2024). Research interests: sociology of the family, social policy, social work, sociology of health and disease. Author of many publications. Most important publications: *From a total institution to a democratic one? DPS in Poland* (Kraków 2014); *Marriage and family in the process of secularization changes* (Kraków 2020).

JADWIGA MIZIŃSKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ORCID: 0000-0003-4979-4035

DOI 10.24917/20838972.19.4

Rodzina i dach nad głową

Dom był duży, nakryty wysokim strychem. Ponieważ stał przy ulicy ostro spadającej z dół, stajnia, wozownia, kurnik, pralnia skupiły się poniżej, wokół podwórza. Wsparta łokciami na murze od ogrodu, mogłam poskrobać palcem dach kurnika. Dom-na-Górze miał pod sobą Dom-na-Dole, warzywnik wąski i nagrany, domenę bakłażanów i pieprzu tureckiego, gdzie zapach liści pomidorowych nasiąkał, w lipcu, wonią morel dojrzewających na drzewach rozpiętych w szpalery.

W Ogrodzie-na-Górze dwa świerki-bliźniaki, orzech, którego nieubłagany cień zabijał kwiaty, trochę róż, nie pielęgnowane trawniki, rozlatująca się altana... Solidna żelazna brama, w głębi ulicy Winogradowej miała bronić wstępu do obydwu ogrodów; ja jednak ją zawsze pamiętam pogiętą, uniesioną w powietrze niezwykłym ramieniem stuletniej glicynii.

Od frontu dom wychodził na ulicę Szpitalną i jego pociemniała fasada z dwustronnie opadającymi schodami gankiem, o dużych oknach była bez wdzięku, jak fasady mieszczańskich domów w starych miasteczkach, ale ostry spadek ulicy, zakłócał trochę jej powagę, schody utykały lekko – z jednej strony sześć stopni, a z drugiej dziesięć.

Duży, stateczny dom, szorstki z tym swoim dzwonkiem, jak do sierocińca, z bramą wjazdową zamykaną na wielki jak w starych więzieniach zasuw dom, który uśmiechał się tylko do swojego ogrodu. Od podwórza, niewidoczny dla przechodniów, wyłożony słońcem, odziany był w płaszcz glicynii i milinu, pod którym ugięto się środkiem, jak hamak, sfatygowane żelazne rusztowanie i które rzucały cień na wykładany kamiennymi płytami tarasik i na próg salonu... (...)

Ten dom i ten ogród, istnieją jeszcze, ja wiem, ale cóż z tego, skoro straciły swoją siłę magiczną, skoro zaginął sekret otwierający przede mną światłaski, wonie, harmonie drzew i ptaków, szmer głosów uciszony już przez śmierć- tamten świat, którego przestałam być godna?¹

¹ Colette, *Dom Kaudyny*, Wybrała i przełożyła Krystyna Dolatowska (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988), s. 9–10.

Któż by nie chciał zamieszkać w takim domu, jak ten opisany przez francuską powieściopisarkę, Colette? Niestety, zachował się on jedynie w jej wspomnieniach oraz w jej nostalgii. Pozostała jednak jego magia. Dawno pomarli wszyscy, którzy go niegdyś zaludniali. Pozostało również w o b r a ż e n i e Domu. Jego archetyp.

Zastanawiające, iż małe dzieci rysujące dom postrzegają go jako prostokątny budynek nakryty trójkątem dachu, z komina unosi się dym. A przecież większość współczesnych ludzi zamieszkuje w blokach, wieżowcach, apartamentowcach. Najwidoczniej archetyp góruje nad realizmem. Widać, że cztery ściany budynku na rysunku domagają się wykończenia dachem. Dopiero ta całość zapewnia psychiczne bezpieczeństwo.

Znane powiedzenie głosi: „mieć dach nad głową”. Ludzie bezdomni to osoby „pozbawione dachu nad głową”. Zaś ludzka głowa, według Zbigniewa Herberta, to „kapitel ciała”, zwieńczenie jego „kolumny”. Zatem poeta dostrzegł analogię między Człowiekiem a Domem.

Człowiek domaga się Domu, Dom domaga się Człowieka, ale ponadto Dach. Zależnie od materiału z jakiego jest wykonany: z gontu, blachy, dachówek czy strzechy, ów dach bywa mniej lub bardziej trwały. Na polskiej tradycyjnej wsi królowała słomiana strzecha, która weszła do poezji Adama Mickiewicza w postaci marzenia:

O, gdybym kiedyś dożył tej pociechy,
Żeby moje książki trafiły pod strzechy!

Zawarta w tych słowach metafora ma następujący wydźwięk: w ówczesnej sytuacji panowania analfabetyzmu, kiedy to większość ludu zadowalała się kulturą mówioną, poeta zamarzył o upowszechnieniu „ksiąg”. W żydowskiej kulturze, począwszy od dzieciństwa, panował obowiązek studiowania świętych ksiąg. O Izraelitach mówiło się, że to Lud Księgi. Można się pokusić o takie rozumienie przytoczonego cytatu, że polscy chrześcijanie kiedyś docenią również zwykłe książki służące podniesieniu oświaty. Szlacheckie dwory były pokrywane dachami z gontu. Większość z nich kompletowała bogate księgozbiory, również obcojęzyczne. Z okazji „afery” sprowokowanej przez fragment przemówienia Olgi Tokarczuk rozpętała się dyskusja na temat rzekomej pogardy wobec „wioskowej strzechy”. Wyjęte z kontekstu to wyrażenie najwyraźniej poruszyło pewne tabu. Obecnie panująca kultura masowa poczuła się urażona. Bo przecież sama kultywuje model unifikacji, zniżenia umysłowego poziomu tłumu i masy. „Ideał sięgnął bruku” – rozpoczął C.K. Norwid w utworze *Fortepian Chopina*. Pewien odłam literatury po-

pularnej swego czasu nazywani byli „brukowcami”. „Strzecha” i „bruk” – to mimo wszystko nie ten poziom...

Powracając do głównego tematu dodajmy jeszcze jedno rozróżnienie – na Dom i Domostwo. Człowiek, jako gatunek *homo sapiens*, nie zadowolona się wyłącznie budynkiem. Zbudowany przez niego dom to tylko część domostwa. Domostwo obejmuje również jego obejście, siedlisko, sadybę, a wokół nich – ogród i otoczenie, odgrozione płotem lub murem. W sumie – Domostwo to swoisty kontekst Domu. Ludzkiego Siedliska.

W takiej to domenie konstytuuje się Rodzina. Dom rodzinny to nie po prostu jeden ze zwyczajnych domów, nawet najbardziej komfortowo wyposażonych. O jego specyfice przesądza dopiero wnętrze, zwłaszcza zaś pamiątki – słowo pochodzące od „pamięci”. Rodzinne pamiątki to portrety przodków, fotografie rodziców, dzieci i krewnych, starodawne meble, gromadzone przez pokolenia biblioteki i księgozbiory. Jak również upchane na strychu szpargały i inne rupiecie, w jakich chętnie buszują dzieci szukając tam tajemnic, czasem i duchów. Pięknie o tym pisze Leopold Staff w wierszu *Dzieciństwo*:

Poezja starych studni, zepsutych zegarów,
Strychu i niemych skrzypiec pękniętych bez grajka,
Zółtka księga, gdzie uschła niezapominajka
Drzemie – były dzieciństwu memu lasem czarów.

Obecność domowych sprzętów królujących w salonach, pokojach, kuchniach – we wnętrzu, ale również na strychu i poddaszu, stwarza niepowtarzalną atmosferę. Niepowtarzalny nastrój i aurę. Pisałam o tym w swojej książce *Duchy domu*.²

Oprócz Ducha każdy Dom posiada również swoje Serce. Zajrzyjmy do pierwszej księgi poematu Adama Mickiewicza: główny jego bohater, Tadeusz, po powrocie ze szkół, wzrusza się na widok zegara z kukułką, pociągając go za sznurek i słuchając Mazurka Dąbrowskiego. Niejako budząc Ducha Domu rodu Sopliców. Jego patriotycznym sercem okazuje się polski hymn.

Martin Heidegger jest autorem klasycznej książki pt. *Budować, mieszkać, myśleć*. Owa triada, w której brakuje Rodziny, w gruncie rzeczy milcząco także i ją obejmuje. Zarówno realna, jak i abstrakcyjna Ludzka Rodzina, wymaga trzech fundamentalnych aktywności. Pojęcie „mieszkania” (od terminu Miejsce) gramatycznie biorąc jest rzeczownikiem, ale jednocześnie czasownikiem. Oznacza bycie toczące się w czasie. W trakcie procesu bytowania rozgrywa się dramat Budowania domu, w nim

2 Jadwiga Mizińska, *Duchy domu*, (Lublin: Wyd. UMCS, 2006).

Zamieszkiwania oraz o nim Myślenia. Krótko mówiąc – Troski: zabiegów o zabezpieczenie Bytu i Bycia. Troski o ich rozwój, ulepszanie, bogacenie i doskonalenie, a wówczas, gdy zajdzie potrzeba – jego przebudowywanie i odbudowywanie. Głównym motywem wszystkich tych starań jawi się Rodzina – zbiorowy podmiot³.

Ośrodkiem i centrum Ludzkiej Rodziny jest Dziecko. Bowiem to właśnie ono domaga się opieki, pielęgnacji, utrzymania przy życiu i zdrowiu, trzymania nad nim pieczy. Dorosły mężczyzna, wolny, pozbawiony potomstwa – „stary kawaler” – może uciec od tego obowiązku. Może zostać outsiderem, pustelnikiem, eremitą. Może mieszkać w namiocie, czy – jak kłoszard – wybrać bezdomność. Wszyscy pozostali nie mogą pędzić życia jako społeczni „autyści”, gdyż są „obciążeni” potomstwem oraz starszymi rodzicami i dziadkami. Zresztą, oni również mają rodziców własnych, chociaż czasem się do nich nie przyznają, czy w ogóle się ich wyrzekają. Jak widać, nie ma żadnej ucieczki od rodziny. Bytujemy w Rodzinnej Sieci.

Kondycja rodzinności

Ludzka kondycja zasadza się przeto na rodzinności. Sensem rodziny jest przebywanie „pod jednym dachem”. Dach osłania dom przed wszelkimi zewnętrznymi niebezpieczeństwami, wiąże mury stojące na stabilnym fundamencie. Dom pod Dachem odgradza od sąsiadów, zapewnia intymność, chroni odmienność i odrębność. Pozwala na zjednoczenie pod jednym dachem osoby z kręgu pokrewieństwa. Zerwanie dachu podczas silnej wichury czy pożaru to dramatyczny akt nagłego odsłonięcia, obnażenia tajemnicy danej rodziny. Złamania niepisanej umowy o wzajemnej lojalności. To bywa niekiedy wprost metafizyczna katastrofa. Grom z jasnego nieba! Uchylenie otchłani niewiadomego. Zerwanie kopuły sponad nieba.

Dach na budynku naśladuje nieboskłon. Jakby powiedział poeta – wszyscy żyjemy pod jedną kopułą nieba. Trzeba wszakże podkreślić, iż niekoniecznie pod jednym dachem. Poszczególne dachy konkretnych domów pełnią funkcje wyosabniania, izolowania, separacji od pozostałych indywidualności. Nakrywania ich od góry. Osłaniania ich „parasolem” dachu.

W epoce stalinizmu, niedostatku, czy nawet ogromnej nędzy, pojawiło się wcześniej nieznanie słowo – „komunałka”. Ów przykry fenomen polegał na zagęszczaniu normalnych mieszkań, dzielenia ich ściankami lub parawanami na mniejsze kawałki ze wspólną kuchnią i łazienką, a czasem tylko z kranem umieszczonym na korytarzu. Prowadziło to do

³ Jadwiga Mizińska, *Ludzka rodzina*, (Toruń: Wyd. MADO, 2011).

ogromnych niedogodności, ciągłych sprzeczek, kłótni czy awantur użytkowników. Josif Brodski, uznany poeta, wygnany ze Związku Radzieckiego, następnie emigrant, w swoich wspomnieniach pisał, iż razem z rodzicami zamieszkiwali „półtora pokoju”. Zresztą, prawie cała ówczesna literatura była pełna dramatów powodowanych przez ciasnotę mieszkaniową – dość przywołać *Mistrza i Małgorzatę* Michaiła Bułhakowa czy satyr Zoszczenki.

Innym „wynalazkiem” stały się mieszkania komunalne – w Polsce istniejące po dziś dzień. Nawet gdy są wygodne, ludzie ich za wszelką cenę unikają. „Mieszkaniowa komuna” – z wyjątkiem dawnych hipisów – uwłacza ludzkiej godności. Przede wszystkim – zasadzie prywatności – prywatność jest tu niezbywalną wartością. W obecnej „kulturze celebrytów”, spragnieni taniej popularności, celowo demonstrują bogate i stylowe wnętrza swoich „wypasionych” willi w celu wywołania podziwu, a przy okazji – zazdrości. Jest to objaw niemądrej pychy, pogwałcenia intymności, zdrady Ducha Domu. Manifestując wszelaki „złote kraney” i inne przedmioty zbytku, popełnia się gwałt na intymności wnętrza domu, niszczenia jego aury. Wtargnięcia do cudzej prywatności.

Wszak każda ludzka osoba potrzebuje szczególnej otoczki – psychologicznej i emocjonalnej. Przestrzegania nienaruszalnej granicy między mną a drugim. Idealem jawi się tu „własny pokój”, oaza „dobrej samotności”. Inną, konieczną składową domu jest sypialnia zapewniająca spokój oraz intymność małżeństwu. W pobliżu sypialni umieszcza się pokoje dla dzieci. Obszarem rodzinnej wspólnoty bywa salon – przestrzeń dla swoich oraz dla gości. Salon – to poniekąd przyzwolenie na wtargnięcie żywiołu obcości, lecz wyłącznie po to, by wzbogacić całą rodzinę o interesujące osobowości, poznać je i oswoić, zadzierzgnąć z nimi przyjacielskie stosunki – doskonałą ilustracją mogą służyć dramaty Antona Czechowa: *Wujaszek Wania* czy *Wiśniowy sad*. Jak również przywołany już *Pan Tadeusz*, pełen tak zwanych „rezydentów”: Wojski, Telimena i inni.

Wiele z ludzkich dramatów rodzi się z naruszania pozornie niewidocznych granic zabezpieczających tożsamość. Nawet dzikie zwierzęta wymagają, żeby przestrzegać ich prawa do terytorium, w przeciwnym wypadku dochodzi do niekontrolowanej agresji, w tym również wewnątrzgatunkowej: zagryzania się nazbyt ścieśnionych, czy innych gryzoni.

Dewiacje i anomalie zamieszkiwania

Dwie są skrajności w zakresie zamieszkiwania przez ludzi. Jedną jest przeludnienie, drugą – wyludnienie. O pierwszej już częściowo była mowa w związku z tragedią zniszczeń wojennych, zrujnowania poszcze-

gólnych domów, całych dzielnic, a nawet miast, zmieniania ich w pył. Oprócz tragedii zabitych i pomordowanych ludzi, bezpośrednio po wojnie doszło również do spustoszenia mieszkań. Z tego też powodu trzeba było zagęszczać ocalałe lokale, jak też wywłaszczać poprzednich właścicieli po rewolucyjnych przewrotach bądź wskutek przesunięcia politycznych granic. Jednym z owych nieprzyjemnych, wstydliwych skutków było zjawisko szabru: rabowania cudzych mebli i wszelkich innych cennych przedmiotów. Krótko mówiąc – uczestnictwa w grabieży i gromadzenia wojennych łupów. Gwałcenia poczucia czyichś „wrogich” obyczajów, w zamian narzucania swoich. Ogołocone z symbolicznych znaczeń cudze cenne przedmioty – w tym sakralne – przekształcają się w zwykłe, użytkowe rzeczy lub są degradowane do poziomu śmieci. Szczególnie dojmującym przykładem stało się wykorzystywanie przez Niemców żydowskich macew do wykładania nimi placów i ulic. Inną ilustracją takiej sytuacji, znanej mi z autopsji, stało się odkrycie w sąsiedzkiej piwnicy olbrzymiej, żeliwnej wanny, wypełnionej... kartoflami. Była to resztką wyposażenia zrujnowanego pałacu. Dawna dziedziczka, poszukująca pamiętek po swoich przodkach, z bólem zrezygnowała z odzyskania owej wanny opartej na lwich łapach, wyrwanej „z trzewiami” przez zachłanego grabieżcę, folwarcznego parobka. Zatrzymała dla siebie jedynie długi dębowy stół, przy którym przez stulecia jadały całe pokolenia jej rodziny – nie mieścił się w domu dawnego fornała, zwanego dworusem.

Jak widać, nie tylko książki mają swoje niecodzienne losy, dotyczy to również dosłownych przedmiotów. To, co niegdyś uchodziło za sacrum, przemieniało się w profanum. Zresztą, także książki, wyrzucone do zsyków, ulegają swoistej eksterminacji. Na ich miejsce wykleja się tapety imitujące grzbiety wolumenów o pozłacanych wzorkach.

Innym zjawiskiem świadczącym o dramatach, a nawet tragediach w zakresie ludzkiego zamieszkiwania, są slumsy i fawele – dzielnice nędzy. Naprędce sklecone budy z blachy i tektury, chroniące od niepogody. W takich to pomieszczeniach, w sposób oczywisty, nie ma warunków ani do normalnego funkcjonowania rodziny, ani też do wychowywania dzieci. Z tego też wynika wysoki poziom przestępczości. „Dzieci ulicy” są pozbawione ochronnej otoczki ze strony bezrobotnych, cierpiących nędzę czy zalkoholizowanych lub znarkotyzowanych rodziców.

Co by jednak nie powiedzieć złego o bezdomności, czy braku dachu nad własnym domem, najstraszniejszą anomalią było – i jest – istnienie obozów koncentracyjnych w obu wersjach: lagrów i łagrów. Hitlerowskie lagry, otoczone drutem kolczastym z podłączonym do niego prądem elektrycznym, stały się przeklętym miejscem najpierw do przetrzymywania, a potem rozmyślnego wyniszczenia więźniów, zaś w końcowym stadium – palenia zwłok w krematoriach. Ostatecznie chodziło o ekster-

minację – anihilację „podludzi”. „Architektura” obozu koncentracyjnego, złożonego z płaskich baraków w kształcie pudełka jest nader wymowna. Ich wyposażenie to rzędy piętrowych, pojedynczych prycz dla każdego więźnia w pasiaku. Sam ów „strój” symbolizował napiętnowanie. Służył stygmatyzowaniu poszczególnych kategorii niewolników poprzez kolorowe opaski, trójkąty, czy ironiczne gwiazdy Dawida.

W swoim nieskrywanym zamierzeniu, lagry miały więźnia radykalnie odczłowieczyć. Zamienić w „gadające zwierzę”, a w krańcowym stadium – w „muzułmana”: istotę człekokształtną, lecz już pozbawioną człowieczeństwa. Primo Levi, który osobiście doświadczył Holocaustu, pytał w swojej książce „Czy to jeszcze człowiek?”. W gułagu, pojawił się równoważny z *muzułmanem* termin „dochadiaga” – wrak człowieka żywiący się odpadkami ze śmietnika. Warłam Szałamow, który w Gułagu spędził kilkadziesiąt lat, opisał go w *Opowiadaniach kołymskich*. Również Aleksander Sołżenicyn doskonale znał go z autopsji jako autor *Archipelagu Gułag*.

Różnica między lagrami a łagrami dotyczyła jedynie tego, iż hitlerowskie lagry miały na celu likwidowanie wroga rasowego, natomiast stalinowskie łagry – wroga klasowego (nierzadko urojonego). Same baraki – płaskie pudełka – pełniły funkcję wielokrotnie wykorzystywanego „opakowania”. W miejsce zmarłych natychmiast pojawiali się następni „lokatorzy”, a ich los też był z góry przesądzony.

Drastyczny fenomen obozów koncentracyjnych dowodzi, iż heideggerowska definicja „Budować. Mieszkać. Myśleć” została w nich wprost zanegowana. Cały cywilizowany świat uznał, iż koncentracja ludzi jest barbarzyństwem. Specjalne, administracyjne zagęszczenie ludzi na małym obszarze nie tylko zaprzecza wolności, ale również godzi w istotę człowieczeństwa. Upokarza osobowość i indywidualność. Doprowadza do zamieniania osób w niewolników – w „gadające narzędzia”. Obsługę „fabryki śmierci” uprawnia do absolutnie bezkarnego zadawania cierpienia i brutalnej śmierci. Traktowania ich jak zbędnej „substancji” nadającej się wyłącznie na spalenie, na nawóz do użyźniania pól.

Drugim biegunem nadmiernego zagęszczenia stanowi bezludność. Powieściowy eksperyment Robinsona Cruzoe, wyrzuconego przez fale oceanu z rozbitego statku na bezludną wyspę, okazał się nader udany. Dzięki własnej odwadze i inwencji, Robinson zdołał nie tylko przetrwać, ale i zagospodarować wyspę. Najważniejszym jednak wydarzeniem okazało się spotkanie Piętaszka, drugiego człowieka. Przygoda – a zarazem eksperyment – bezludności dowiodła, iż – ostatecznie – człowiek jest istotą społeczną, arystotelesowskim *zoon politikon*. Tym niemniej, w oczach wielu utopistów i poetów, występuje wyobrażenie o Wyspach Szczęśliwych. Ich pojedynczy mieszkańcy marzą o błogim spokoju, nie

zakłóconym przez innych. Chcą na nie zabierać tylko najlepsze książki, ersatz dosłownej obecności innych, doskonalszych ludzi.

Ludzie bezdomni: emigranci, wygnańcy, imigranci, wychodźcy, uchodźcy

Gdyby „skatalogować” wszystkich ludzi b e z d o m n y c h , okazałoby się, że jest ich mnóstwo odmian. Od tradycyjnych banitów – po współczesnych w y g n a ń c ó w .

W plemionach archaicznych b a n i t ó w wydalano poza zbiorowość. Uznawano ich za łamiących normy, obyczajowych przestępców. Owszem, darowywano im życie, wyposażano ich na drogę, żeby sami sobie mogli pomóc przetrwać. Według filozofa Platona, na moralną banicję zasługiwali także poeci, którzy swoją twórczością przyczyniali się do powstania buntowniczych poglądów. Platon wygna ich ze swojego idealnego Państwa. Pozostawił jedynie tych, którzy uprawiali konformizm, zgodę na panujący ustrój oraz uprawiali jego apologię.

W nowożytności, za przykładem Platona, wyganiano na e m i g r a c j ę niepokornych artystów i uczonych. Stan emigracji miał ich odizolować, unieszkodliwić ich niepokorne poglądy. Słynna Wielka Emigracja z XIX wieku okazała się źródłem niejednokrotnie genialnych dzieł: Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Cyprian Kamil Norwid, Zygmunt Krasiński, Fryderyk Chopin – oto ich nazwiska. Jak stąd wynika, polityczna emigracja wzbogacała wielką sztukę, aczkolwiek za cenę nieznośnego psychicznego i moralnego cierpienia.

Do tej pory była mowa o emigranckiej elicie. Zwykle była ona wewnętrznie skłócona, niemniej jej wpływ rozciągał się na całe społeczeństwo. Elita emigracji, aczkolwiek cierpiała na tęsknotę i nostalgię, przyczyniała się do intelektualnego fermentu. Cierpienie wygnańców z ojczyzny rodziło wspaniałe owoce. Jak w eposie A. Mickiewicza, *Pan Tadeusz*: „kto cię stracił, tylko ten potrafi docenić utraconą ojczyznę”. Z czasem polityczna emigracja została poszerzona o emigrację zarobkową – przykładem jest utwór Marii Konopnickiej *Pan Balcer w Brazylii*.

Wiek dwudziesty, epoka wojen światowych, stał się czasem w y g n a ń s t w a . Całe miliony zarówno z e s ł a ń c ó w , jak też w y g n a ń c ó w siłą usuniętych z rodzinnych krajów, stały się ofiarami okrutnej przemocy totalitaryzmów. Zwłaszcza Holocaust i Gułag – dwie te zbiorowe, potworne tragedie, stały się zbrodniami przeciw ludzkości. Oznaczały one miliony trupów, zamęczonych czy zagazowanych ludzi. Skazanych na „emigrację z istnienia”. Nie tylko pozbawiono ich domów, ale i samego życia.

Do dotychczasowego słownika ludzi, którzy utracili kraj i ojczyznę, dziś trzeba ponadto dodać termin *u c h o d ź c a*. Specyficzny fenomen uchodźstwa, charakterystyczny dla wieku XXI, to swoista „wędrówka ludów”, sprowokowana „nowoczesnymi” wojnami. Całe miliony ludzi z odległych krajów – arabskich i afrykańskich – tłumnie ruszyły przed siebie po to, by ratować życie własne, rodziców i dzieci. W iście piekielnych warunkach, o głodzie i chłodzie, w rozpacz, uciekały przed utratą życia. Zamiast pomocy, ze strony otoczenia doświadczając animozji z racji koloru skóry oraz kulturowych, obyczajowych czy religijnych różnic. Nierzadko wywołując wrogość. Wprawdzie specjalnie powołane instytucje starały się złagodzić ich cierpienie, jednak lokalna ludność objawiała wobec nich niechęć. Słowo *i m i g r a n t*, w odróżnieniu od *e m i g r a n t a*, zyskało negatywne znaczenie. Imigrant kojarzył się z rodzajem „impertynencji”, zakłócania spokoju „tubylców”. Z konieczności imigrantów umieszczano w *o b o z a c h*, izolowanych od reszty zbiorowości. A przecież, podobnie jak *e m i g r a n c i*, oni też utracili nie tylko „dach nad głową”, lecz i swoje własne domy!

Warto się również zastanowić nad różnicą między *w y c h o d ź c a m i* a *a u c h o d ź c a m i*. Ci pierwsi – to wygnańcy, siłą i gwałtem skazani i brutalnie wyrzuceni z ojczyzny, ci drudzy – poniekąd z własnej woli – „uchodzą” przed groźnym niebezpieczeństwem. Mimo owej subtelnej różnicy ich losy bywają podobne. Wszyscy oni tracą własny kraj i własną ojczyznę wskutek gwałtu na prawach człowieka i obywateli. Pozostają bezradni i bezdomni. Ich obecność na planecie Ziemia to skandal dla całej ludzkości!

Fenomen uchodźców z Ukrainy

Inwazja Włodzimierza Putina na Ukrainę w roku 2022 stworzyła w skali globu precedens. Na tle toczących się licznych współczesnych wojen Putin odmówił jej prawa wojny! W zamian wymyślił „operację specjalną” – termin nowomowy maskujący zabijanie i mordowanie ludności ukraińskiej. Gwałcącej integralność i suwerenność Ukrainy, a polegającej na jej kradzeniu kawałek po kawałku, aż po unicestwienie. Ideologią Putina miało być włączenie całej Ukrainy do rosyjskiego imperium w myśl *ruskiego miru*. To dwuznaczne określenie wchłaniało pojęcie *miru* jako „pokoju” i „świata” – podwójne kłamstwo!⁴

Reakcją na gwałt zdany Ukraińcom stało się niezwykle zjawisko: masowe poparcie dla jej mieszkańców. Natychmiastowa pomoc dla uchodź-

⁴ Jadwiga Mizińska, *Pandemia i Putin „Ruski mir”*. W: Lublin, nr 1-2 (s. 111-112), 2022, ss. 25-32.

ców przybierała wielorakie formy: od przyjmowania ich pod własny dach, zaopatrzenia w żywność, ubrania, lekarstwa, środki higieniczne, etc., organizowania dla nich pracy, nauki w szkołach – wszystko w ramach wolontariatu, czyli bezpłatnej i spontanicznej działalności na rzecz uchodźców.

Inne, sąsiedzkie kraje, nie stroniące od podobnej pomocy, z początku nie bardzo rozumiały ów powszechny zryw. Dla nich najbardziej zdumiewającym zjawiskiem była autentyczna *b e z i n t e r e s o w n o ś ć*.

Polacy, nie bacząc na zadawnione rany po obu stronach granicy, nagle się „uwznioślili”. Zapomnieli własne krzywdy. Do tego stopnia, że zapraszali do własnych mieszkań nieznanych wcześniej ludzi; dorosłych, starsuszków, dzieci, niemowlęta, a nawet ulubione domowe zwierzęta. Otwierali przed nimi nie tylko drzwi, ale i swoje serca. Rzec można, że kierowali się odruchem serca – współczuciem, empatią i zrozumieniem ich tragicznego położenia.

Zadziwiając i zachwycając się tym fenomenem *s o l i d a r n o ś c i* Polaków z Ukraińcami tymczasem nie ma okazji do chłodnej analizy; przyjdzie dla niej sposobny czas. Wstępnie daje się zaledwie zaryzykować hipotezę, iż pogwałcenie wolności Ukraińców zarezonowało u Polaków analogią. Historia zaborów i walk o niepodległość Polski zaowocowała docenieniem, czy wprost przecenieniem wartości wolności i godności – stąd hasło „podnoszenie się z kłęczek”, niekiedy zatracające o groteskę. Tym niemniej wartość niepodległości i samostanowienia – po ukraińsku *samostijnosti* – dla bratniego narodu stała się oczywista. W pewnym sensie walka o niepodległość zdominowała hasło demokracji, o czym świadczą wewnętrzne walki politycznych obozów.

Wracając do wątku uchodźców: Polacy wykazują dziwne rozdwojenie, z jednej strony przychylają nieba najbliższym sąsiadom, z drugiej – objawiają niechęć, a w najlepszym przypadku – obojętność wobec uchodźców z krajów „egzotycznych”. Trzecią stroną tego syndromu stanowi wrogość granicząca z nienawiścią do Rosjan. Właśnie ta potrójność domaga się namysłu i wyjaśnienia. Interpretacji nie tylko w terminach sympatia-antypatia, ale i w kategoriach antropologicznych i historycznych oraz etycznych.

*

Pora nawiązać do tytułu mego eseju: *Rodzina – dach nad głową*. Wcześniej omawiane pojęcia związane z pozbawieniem Domu koncentrują się na syndromie *w y g n a n i a*. Jego archetyp – to Wygnanie z Edenu. Początkowy stan ludzkości to przebywanie w Ogrodzie zagrożonym przez Barbarzyńców. Ale Eden zagrożony jest również przez Węża – symbol pokusy. Prarodzice ludzkiego rodu podlegają zatem podwójnemu zagro-

zeniu. Pierwsze to zagrożenie własnym kłamstwem, gdy w popłochu chowają się przed Bogiem. Po wtóre, w miarę rozmnażania ludzkiego r o d u , w myśl jego „rozplenienia” po całej Ziemi, poszczególne r o d z i - n y jęły sobie budować d o m y . Zaczęły się więc odosabniać. Z kolei domy gromadziły w miasta. Każde z miast, w Grecji zwanych *polis*, miało własny ustrój odmienny od pozostałych. Współcześnie *polis* rozrastało się w potężne *megapolis*. Nad nimi panowały *państwa*. Pomiedzy nimi toczyły się często wojny. Wspólne dla wszystkich Niebo przestało być dla nich Dachem. W ten sposób doszło do swoistego partykularyzmu. Poszczególne ojczyzny wchodziły w konflikty, jedne drugich traktując jako „obczyzny”: jedne drugich w y g a n i a ły z wywłaszczonych terytoriów. Z tej przyczyny dochodziło nawet do eksterminacji całych narodów. Marzenie o wspólnym Domu, o wspólnej kopule Dachy, dziś zmienia się w utopię. Dziś wisi nad wszystkimi nami groźba unicestwienia całego globu. Utopijna Ludzka Rodzina znalazła się w cieniu wybuchu wojny nuklearnej. Z tej wojny przeciwko ludzkości nie będzie już żadnych uchodźców...

Bibliografia

Alfred Marek Wierzbicki, *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*, (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021).

Rodzina i dach nad głową

Streszczenie

Artykuł porusza tematykę domu i rodziny, z perspektywy językowej, socjologicznej oraz filozoficznej. Autorka prezentuje różnice między domem jako budynkiem, a wspólną przestrzenią, czy tworzoną komórką społeczną, wychodzącą dalej niż pokrewieństwo i współzamieszkiwanie. Pisze o ochronie przed zewnętrznymi niebezpieczeństwami, zapewnieniu intymności i zjednoczenia w duchu wsparcia. Jednocześnie ukazując negatywne aspekty współzamieszkiwania oraz ryzyko płynące ze „złego” podejścia do przebywania pod jednym dachem.

Słowa kluczowe: rodzina, dom, wspólnota, migracja

Jadwiga Mizińska – absolwentka polonistyki i pedagogiki Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, na którym obroniła doktorat i habilitację. Od czterech kadencji Prezes Lubelskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Członek Polskiego Towarzystwa Etycznego. Inicjatorka i współredaktorka serii wydawniczej "Lubelskie Odczyty Filozoficzne". Członek Kolegium

Redakcyjnego, a następnie redaktor naczelna czasopisma *Colloquia Communia*. Uczestniczka seminarium "Filozofia Nauki" PAN. W swoim dorobku posiada ponad 200 artykułów, rozpraw naukowych i recenzji. Krąg zainteresowań: socjologia wiedzy, antropologia filozoficzna, filozofia kultury, etyka, filozofia literatury, filozofia pedagogiki.

Family and a roof over head

Abstract

The article deals with the subject of home and family from a linguistic, sociological and philosophical perspective. The author presents the differences between a house as a building and a common space or a social cell that goes beyond kinship and cohabitation. He writes about protection against external dangers, ensuring intimacy and unity in the spirit of support. At the same time, it shows the negative aspects of cohabitation and the risk of the "wrong" approach to staying under one roof.

Keywords: family, home, community, migration

Jadwiga Mizińska – A graduate of Polish studies and pedagogy at the Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, where she defended her doctorate and habilitation. President of the Lublin Branch of the Polish Philosophical Society for four terms. Member of the Polish Ethical Society. Initiator and co-editor of the publishing series "Lubelskie Odczyty Filozoficzne". Member of the Editorial Board, and then editor-in-chief of the *Colloquia Communia* magazine. Participant of the seminar "Philosophy of Science" of the Polish Academy of Sciences. He has over 200 articles, scientific dissertations and reviews to his credit. Area of interests: sociology of knowledge, philosophical anthropology, philosophy of culture, ethics, philosophy of literature, philosophy of pedagogy.

KAROLINA CYNK

Uniwersytet Rzeszowski

ORCID: 0000-0001-5644-3167

DOI 10.24917/20838972.19.5

Moral assessment of the use of genetic engineering for the production of GM crop plants used in agriculture

Introduction

After the domestication of plants and the invention of agriculture, that is from 12,000 to 10,000 years ago, man began to strive to obtain the desired characteristics of organisms that are components of his diet. To this end, he acquired the ability to control the reproductive process, which allowed him to select offspring and choose the one that better meets his needs¹. However, the process itself was tedious and time-consuming, and to speed it up, scientists in the 20th century began to develop genetic engineering.

The term genetic engineering was introduced in the 1970s. The work of two American scientists, H. Boyer and S. Cohen, contributed to the creation of this technique. In the years 1972–1973 Boyer and Cohen transferred DNA fragments from one bacterium to another in such a way that the foreign DNA would be able to replicate naturally². The use of genetic engineering in agriculture became possible, in turn, thanks to the works carried out, in the years 1947–1980, by M. van Montagu and J. Shell from Belgium, M.-D. Chilton from the United States, and R. Schilperoort from the Netherlands. They discovered a natural mechanism for the transfer of a DNA fragment from bacteria to plants. Thanks to this, in 1983, M. van Montagu and J. Shell created the first artificial transgenic plants³. In this article, following D. Bodin, the author has adopted the following understanding of this technique: “genetic engineering, broadly

1 N. Brown, *Plant Domestication*, 2015, http://plantbreeding.coe.uga.edu/index.php?title=2.History_of_Plant_Breeding, accessed 30 Oct 2021.

2 Science History Institute, *Herbert W. Boyer and Stanley N. Cohen*, <https://www.sciencehistory.org/historical-profile/herbert-w-boyer-and-stanley-n-cohen>, accessed 30 Oct 2021.

3 W. Grunewald, J. Bury, D. Inzé, Thirty years of transgenic plants. *Nature*, 2013, 497, p. 40, <https://doi.org/10.1038/497040a>.

defined, means that you are taking pieces of DNA and combining them with other pieces of DNA”⁴.

The initial aim of this theoretical article is to present selected, some of the first large-scale produced types of genetically modified crops, that is: *Flavr Savr* tomato, herbicide- and pest-resistant plants, and *Golden Rice*. Describing GM plants is a prerequisite for a reliable moral assessment of the activities that were necessary to produce them. The main goal, therefore, is a moral reflection on the use of genetic engineering to produce transgenic plants, considering the economic and social context. The author’s choice of these four GM crops was firstly dictated by the fact that, because of their introduction to the market, GMOs appeared in the public space and thus materialized in human consciousness. Second, the possibilities of acquiring and consuming them were initially accompanied by great controversy and ethical dilemmas. For example, in the year 2005, Europeans raised objections to the production of GMOs more often than in the year 2019. Although there are many artificial techniques by which changes are made in the genetic material of organisms, such as grafting, hybridization, somaclonal variation, or induced mutagenesis, it is genetic engineering that causes the greatest social concerns and moral dilemmas⁵.

To resolve moral dilemmas, two ethical theories were used: utilitarianism and deontologism. The author’s choice of these approaches was arbitrary and resulted from the fact that they take into account those aspects of the process that influence the choice of certain actions. In the case of utilitarianism, these are the consequences of the actions, and in deontologism – the motivations to undertake the process and its object, that is, what it aims at by its very nature. The choice of ethical theories, as well as the topic itself, encourages the formulation of the following three research problems: How is the production of selected crops by means of genetic engineering assessed in utilitarianism? How, according to the assumptions of deontology, is the production of the described GM plants judged? Do the assessments of the two approaches differ, and if so, for what activities?

Among the few scientists who carried out to similar research, one can distinguish D. Gregorowius (2012), who, together with his colleagues investigates whether the production of GMOs is morally acceptable and whether such organisms have a negative impact on the environment.

4 National Human Genome, Research Institute, Bodine D, <https://www.genome.gov/genetics-glossary/Genetic-Engineering>, accessed 30 Oct 2021.

5 European Food Safety Authority, Special Eurobarometer Wave EB91.3, *Report: Food Safety in the EU*, 2019, https://www.efsa.europa.eu/sites/default/files/corporate_publications/files/Eurobarometer2019_Food-safety-in-the-EU_Full-report.pdf, accessed 30 Oct 2021.

Similarly, K.N. Ajoykumar (2021), together with his team members, presents the moral reflection of the gene transfer as well as the influence of GM plants on biodiversity. Another scientist, A. Weale (2010), in addition to the two above-mentioned aspects, analyzes the way GM plants influence human health and traditional agricultural practices. He also studies the monopolistic practices of corporations trading in GM plants and, finally, explores the essence of the “unnatural” nature of genetic engineering itself. Then, Z. Robaey (2015) deals with the issue of moral responsibility in the context of the distribution of GM seeds. A. Ricroch (2018), and colleagues, study the effects of growing transgenic plants in developed and developing countries, using various ethical theories. In the context of the above-mentioned works, this article is closely linked to and complements the topics related to GMOs undertaken by other scientists.

The assessment issued by competent experts or scientific institutions is very important as it often determines the future of a given technology, whether it will be supported and developed, banned, or strictly controlled. Thus, such a moral judgement influences the decisions of individual people, including politicians, interest groups, e.g., farmers, and entire societies.

Genetic engineering as a technological process

Following the invention of genetic engineering, the barriers that prevented the crossing of organisms belonging to different species disappeared. The most common type of genetic modification requires the following two steps: identifying and isolating the gene encoding the polypeptide of interest to the researcher, and transferring and inserting a copy of this DNA fragment into the recipient genome⁶. The first stage became easier when advanced gene identification methods were invented, such as: genome sequencing, screenings⁷ and reverse genetics, which includes: virus-induced gene silencing (VIGS), RNA-mediated interference (RNAi), insertional mutagenesis, fast-neutron mutagenesis, chemical mutagenesis and TILLING, as well as sequence candidate amplicons in multiple

6 A. Sudarić, M. Vratarić, S. Mladenović-Drinić Z. Zdunić Genetic improvement: Molecular Based Strategies. *Soybean – Molecular Aspects of Breeding*, Publisher InTech, 2011 https://cdn.intechopen.com/pdfs/14930/InTech-Genetic_improvement_molecular_based_strategies.pdf.

7 Merck <https://www.sigmaaldrich.com/PL/pl/applications/genomics>, accessed 2 Nov 2021.

parallel reactions (SCAMPR)⁸. As a result of the second stage, the final product is created in the form of a genetically modified organism. In the biotechnology industry, among the most important methods of genetic engineering allowing for plant modification are the following:

- “Gene-editing techniques – ‘re-write’ parts of the genome by deleting, substituting, or adding DNA sequences in predefined locations:
 - zinc finger nucleases (ZFN), TALENs, CRISPR/Cas, meganucleases,
 - oligonucleotide-directed mutagenesis (ODM).
- Cisgenesis and intragenesis – insert DNA sequences derived from the same or a crossable species.
- RNA-dependent DNA methylation (RdDM) – silence specific genes in a way that will usually disappear after several generations.
- Agro-infiltration (“sensu stricto”, agro-inoculation, floral dip) – deliver genetic material to a plant transiently, for a maximum of one generation.
- Reverse breeding – silence genes in charge of genetic recombination in the sexual reproduction process (as one step in the overall process).
- Grafting – combine a non-GMO scion with a GMO rootstock (or vice versa).”⁹

“Synthetic genomics – the engineering of biological components and systems that do not exist in nature and the re-engineering of existing biological elements.”¹⁰

Characteristics of utilitarianism

Two ethical theories – utilitarianism and deontologism have been used to make a moral assessment of activities leading to the production of genetically modified organisms. The term “utilitarianism” (Latin *utilis* – useful) was popularized by J.S. Mill. In a broad sense, utilitarianism refers to the moral position that an activity is right or wrong depending on the consequences it will have. In a narrower sense, in turn, utilitarianism is equated with the views according to which happiness is the only good thing in itself, constituting the goal of not only individual activities,

8 E. Gilchrist, G. Haughn, Reverse genetics techniques: engineering loss and gain of gene function in plants. *Briefings in Functional Genomics*, 2010, vol. 9, iss. 2, pp. 103–110, <https://doi.org/10.1093/bfpg/elp059>, accessed 2 Nov 2021.

9 https://corporateeurope.org/sites/default/files/attachments/joint_position_new_techniques_of_genetic_engineering_february_2017.pdf, accessed 2 Nov 2021

10 M. Lusser, C. Parisi, D. Plan, E. Rodrigues-Cerezo New plant breeding techniques. State-of-the-art and prospects for commercial development Reference Report, 2011 pp. 18–22, European Commission, <http://dx.doi.org/10.2791/60346>.

but also those carried out by social institutions¹¹. In this case, utilitarianism is an ethical theory that promotes “as much happiness [common good] as possible for as many people as possible.”¹² One of the leading representatives of G.E. Moore claimed that all human actions – considering the proportion between the sum of pleasure and suffering they cause – could be placed on a scale that is a kind of continuum. Balancing good and bad caused by an act requires taking into account all its effects: short-term and long-term, direct and indirect, as well as concerning other species, not only humans. Thus, human actions cause good and evil of varying sizes¹³. Under utilitarianism, an action is right when the acting person could not, instead, perform any other action that would give more pleasure than the action he or she has taken. On the other hand, an action is unfair when the acting person could perform some other action that would give more pleasure than the action taken by him or her. An action is considered right when it causes at least as much pleasure as any other action that might be taken in return¹⁴.

On the grounds of one of the versions of utilitarianism, the issue of the fair distribution of economic goods is also raised. People are constantly distributing goods. What is subject to division is not general welfare, but the material medium that defines it, e.g. money. Utilitarians do not regard wealth equality as a value in itself, i.e., if it increases with an extremely unequal distribution, then they favour inequality. In other words, in utilitarianism, equality is subordinated to the magnitude of welfare and is sacrificed in return for even the slightest increase in wealth. The utilitarian theory recommends “to divide according to such rules, the common conscientious respecting of which will maximize the total expected utility.”¹⁵

Characteristics of deontologism

Deontological ethics (Greek *deon* – duty, responsibility and *logos* – science) is a concept according to which human activities are right or wrong in themselves, regardless of their consequences. Deontology is based on the premise that, no matter how much a person tries to act right, the

¹¹ G. Varner, Utilitarianism and the Evolution of Ecological Ethics. *Science and Engineering Ethics* 2008, 14(4), pp. 551-573, DOI: 10.1007/s11948-008-9102-5.

¹² F. Hutcheson, *An Inquiry Into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* 1729, p. 180.

¹³ G.E. Moore, *Ethics*, Humphrey Milford, 1945, London, New York, Toronto, Oxford University Press.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 55.

effects of his or her actions are influenced by circumstances beyond human control; therefore, only the motive of an act may be good or bad, not the result. In deontology, the main sources of morality are, therefore, motivations appearing in the philosophy of Immanuel Kant and the very object of actions, which appears in the approach of W.D. Ross¹⁶.

In Immanuel Kant's conception, the starting point was the ascription of absolute moral value to the factor called "goodwill", which is the motive of behaviour. According to Kant, only good will determines the moral value of an action. The will is a "tool" that defines what the mind knows as good. What is good, in turn, is that what stimulates the will with reason that is, objectively, i.e. based on principles that are important to all rational beings¹⁷.

Understanding the concept of good will falls under the category of duty – it is the willingness to fulfill it. In the classification of human acts, Immanuel Kant distinguished three kinds: acts contradictory to duty; acts consistent with it, which a person performs because a certain tendency (e.g. a feeling) drives him or her to act; and actions born out of duty, that is out of the sense of obligation. Acts "consistent with duty" and "out of duty" are – in terms of physical actions – identical, but their motivation differs. Behaviour determined by the sense of duty – and only such behaviour – was, in Immanuel Kant's belief, an area of moral good¹⁸.

Another representative of deontological ethics was W.D. Ross for whom, unlike for Kant, the criterion of moral evaluation was the nature of the acts themselves. Even though he also considered as right actions taken out of a sense of duty¹⁹, he was looking for the very existence of duty in direct and spontaneous common intuitions. This is how W.D. Ross justified deeds recognized as ethical duties: "the fact that we have made a promise is in itself sufficient to create a duty of keeping it, the sense of duty resting on remembrance of the past promise (...)".²⁰ He argued that the righteousness of actions is related to the directly tangible object of the actions themselves, independent of the values embedded in their motivations or consequences. According to W.D. Ross, the object of actions which does not require justification alone constitutes the general nature of what is just and valid.

Developing his approach, W.D. Ross began to argue for the moral judgement to what precedes the act. In his opinion, the space between the motive and the act is filled with psychological phenomena of two

16 D. McNaughton, P. Rawling, *On Defending Deontology*, Oxford 1998.

17 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przekł. przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1984.

18 Ibidem.

19 D. McNaughton, P. Rawling, *On Defending Deontology*, Oxford 1998.

20 W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930, p. 37.

kinds: decisions (resolutions, choices) and efforts. Together with the motives, they formed the element of actions subject to moral qualifications. In W.D. Ross's thought, the scope of ethical obligations shifted therefore from acts in the physical sense to the activities of the mind. Ethical obligation, then, grew out two premises: an opinion about facts, and a moral conviction about what should be undertaken in light of this opinion. According to W.D. Ross, the ideal type of endeavour was one that consisted of accurate moral intuitions and opinions corresponding to an objective situation²¹.

Moral evaluation of the use of genetic engineering to create the *Flavr Savr* tomato

The development of technology allows for a more and more effective control over, among others, cultivated plants like, for example, the tomato. Present-day tomatoes are, however, often considered tasteless and not very "fleshy". The main reason for this is picking the tomatoes before they are ripe, which allows them to be transported without risking damage. This has created the desire to grow harvestable tomatoes that are ripe and taste better but are, at the same time, harder. In 1994, a genetically modified tomato with these properties appeared on the market for the first time in the United States. A variety called *Flavr Savr* was developed by scientists at the biotechnology company Calgene. They isolated the polygalacturonase (PG) gene, which is responsible for the synthesis of the tomato softening enzyme, and then reinserted it into the DNA of the fruit cell in the antisense orientation. The modification consisted in reducing the enzyme activity to the level of 1%. Naturally, the enzyme is synthesized in the ripening tomato. As a result of its action, substances that bind tomato cells are broken down²².

However, the use of genetic engineering to create the *Flavr Savr* tomato did not break down barriers between species. Even though the created fruit was genetically modified, as it contained a new piece of DNA that had been inserted into it – it was a gene complementary to the gene responsible for the synthesis of the PG enzyme. It was an artificial gene, synthesized in the laboratory in such a way as to inhibit the action of one of the natural genes of this tomato variety, and not of another species²³.

²¹ Ibidem.

²² M.G. Kramer, K. Redenbaugh, Commercialization of a tomato with an antisense polygalacturonase gene: the *Flavr Savr*? tomato story. *Euphytica*, 1994, 79(3), pp. 293–297, DOI:10.1007/BF0022530.

²³ Ibidem.

The most important effect of modifying the tomato was to be a fruit that stayed firm for about 10 days longer than their traditional counterparts. It was precisely such a change that producers and consumers wanted. However, with the creation of the transgenic tomato, The Advisory Committee on Novel Foods and Processes indicated a risk of negative health consequences of its consumption. It was related to the fact that the so-called marker gene was used when introducing the antisense gene. The marker gene is used to select plants which contain the transgene and those without it, but it is also responsible for the production of proteins that confer resistance to the Kanamycin antibiotic (the Kanamycin resistance protein). The conducted studies showed, however, that the penetration of the marker gene from the plant into the intestinal bacteria of mammals, including humans, and consequently, the induction of resistance to kanamycin²⁴, was very unlikely. Likewise, a negligible risk of allergic reactions by consuming the *Flavr Savr* tomato was shown²⁵.

When making a utilitarian moral evaluation of the use of genetic engineering to produce the *Flavr Savr* tomato, it can be stated that the producer and some consumers benefited from it more than they lost. The company gained publicity by introducing a new product to the market, and the consumers, thanks to the longer shelf life of the fruit, wasted less and thus saved money. But could the production of GM tomatoes benefit more people? It was produced in the United States. Despite initial consumer approval, in 1997, following the acquisition of Calgene by Monsanto, the tomato was withdrawn from the US market²⁶. The decision was motivated, among others, by the fact that its production costs were higher than the expected sales revenues. At that time, the profits achieved by the corporations that owned patents on GM plants began to gain more significance than the benefits that consumers could obtain, and which were more difficult to estimate²⁷.

Other rich countries, in turn, refused to give permission for the cultivation and sale of the *Flavr Savr* tomato. Their position resulted from a lack of knowledge about transgenic plants and concerns about their potential negative effects on human health and the environment. It was the effect of an improperly conducted marketing strategy for this prod-

24 At present, Kanamycin is not used to treat people.

25 ACNFP, https://acnfp.food.gov.uk/sites/default/files/mnt/drupal_data/sources/files/multimedia/pdfs/acnfparmsfactsheet.pdf, accessed 8 Nov 2021

26 M.G. Kramer, K. Redenbaugh, Commercialization of a tomato with an antisense polygalacturonase gene: the *Flavr Savr*? tomato story. *Euphytica*, 1994, 79(3), pp. 293297, DOI:10.1007/BF00022530.

27 B. Martineau, *First Fruit: The Creation of the Flavr Savr Tomato and the Birth of Biotech Food*, McGraw Hill, 2001 New York, Chicago et al., printed by R.R. Donnelly&-Sons Company.

uct. The tomato itself and its longer shelf life did not encourage poor countries to buy an expensive license to cultivate it. Legal and economic barriers therefore prevented the spread of the *Flavr Savr* tomato production and, as a result, it could not contribute, for example, to limiting the problem of hunger in the world²⁸. Given that under the circumstances it was impossible to obtain benefits for a larger number of people, the actions that led to the creation of the *Flavr Savr* tomato should be considered rightful.

The above considerations will now be complemented by a judgement made on the basis of the deontological criterion. In the case of the object of the act itself, that is the creation of an edible plant with improved characteristics for consumptions, the evaluation is not difficult – it was the right thing to do. The matter becomes complicated when determining the motivation of the act. The production and marketing of the transgenic tomato served Calgene and consumers alike. Thus, it can only be considered as an undertaking that is compliant with the obligation, i.e., as motivated by both parties obtaining benefits. It was not, however, a disinterested act – born of duty. Interesting from the deontological point of view was also the withdrawal of the tomato from sale when it ceased to bring expected financial profits. This action was contrary to obligation, as it deprived many consumers of the possibility to choose and to purchase a valuable edible product. Therefore, when assessing the very production of the *Flavr Savr* tomato, taking into account the object and motive of the act, it can at best be regarded as morally neutral.

Moral evaluation of the use of genetic engineering to create herbicide- and pest-resistant plants

Genetic engineering was also used, among others, to create herbicide resistant plants. One such agent was Monsanto's Roundup, active in Glyphosate (N-(phosphonomethyl)glycine). The mechanism of glyphosate is based on blocking the activity of the enzyme EPSPS (5-enolpyruvylshikimate-3-phosphate) which is involved, among others, in the synthesis of aromatic amino acids which leads to the death of the weed. A gene called *cp4 epsps*, which encoded a protein for this enzyme, was isolated from the cells of the soil microbe *Agrobacterium*, which is highly tolerant to glyphosate²⁹. In 1996 this gene was then cloned and introduced

²⁸ Planet Natural Research Center, <https://www.planetnatural.com/flavr-savr-tomato/> accessed 8 Nov 2021.

²⁹ L. Harrison, M. Bailey, M. Naylor, J. Ream, B. Hammond, D. Nida, B. Burlette, T. Nickson, T. Mitsky, M. Taylor, R. Fuchs and S. Patgette The Expressed Protein in Gly-

using viral promoters, among others, to soybeans, in which it was expressed. It gave beginning to the first-generation GM herbicide-resistant (HR) plants. The second generation GMHR crops were commercialized in 2009 as Roundup Ready 2 Yield®.³⁰

GMHR plants introduced to the US market by Monsanto quickly spread especially in developing countries. Until 2018, they occupied the largest area of any GM crop in the world³¹. The most important economic and environmental benefits brought by the cultivation of GMHR plants includes: more complete protection of crops against weeds, higher yields and greater food supply, less herbicide use³², thus reducing groundwater and soil pollution and slowing down its erosion, as well as reducing CO₂ emissions. The latter two benefits result from the reduction of the work related to the cultivation of the land. On the other hand, concerning the costs of growing GMHR plants, there are economic consequences: monopolistic practices on the seed market, including the need to purchase new, sterile GM seeds each year by farmers, and the violation of their property rights and privacy during controls on the seed use³³. In turn, among the environmental effects, scientists mention: 34 species of weeds gaining resistance to herbicides, and the risk of a decline in biodiversity as a result of the dissemination of GMHR plant monocultures³⁴. Concerning health consequences, it is indicated that glyphosate is a toxic and dangerous substance, the intensity of which depends on the concentration. In 2015, The International Agency for Research on Cancer reported that there was some risk that glyphosate could be carcinogenic to people directly exposed to it. The research is ongoing³⁵.

Another way to increase yields is by creating varieties that are resistant to insect feeding. One of the most commonly grown grains is phosphate-Tolerant Soybean, 5-Enolpyruvylshikimate-3-Phosphate Synthase from *Agrobacterium* sp. Strain CP4, Is Rapidly Digested In Vitro and Is not Toxic to Acutely Gavage Mice. *The Journal of Nutrition*, 1996, vol. 126, iss. 3, pp. 728–740, <https://doi.org/10.1093/jn/126.3.728>.

30 V. Nandula, Herbicide Resistance Traits in Maize and Soybean: Current Status and Future Outlook. *Plants (Basel)*, 2019, 8(9) 337, doi: 10.3390/plants8090337.

31 International Service for the Acquisition of Agribiotech Applications (ISAAA) 2019, <https://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/55/executivesummary/default.asp>, accessed 20 Nov 2021.

32 L. Gianessi Economic impacts of glyphosate – resistant crops. *Pest Management Science*, 2008 64(4), pp. 346–352, doi: 10.102/ps.1490.

33 CFS, <https://www.centerforfoodsafety.org/files/cfsmonsantovsfarmerreport11305.pdf>, accessed 20 Nov 2021.

34 K.N. Reddy V.K., Nandula, Herbicide resistant crops: History development and current Technologies. *Indian Journal of Agronomy*, 2012, vol. 57, iss. 1, pp. 1–7.

35 G. Schütte, M. Eckerstorfer, V. Rastelli, W. Reichenbecher, S. Restrepo-Vaselli, M. Ruohonen-Lehto, A.-G. Wuest-Saucy, M. Martens, Herbicide resistance and biodiversity: agronomic and environmental aspects of genetically modified herbicide-resistant plants. *Environmental Sciences Europe*, 2017 29(1): 5, doi: 10.1186/s12302-016-0100-y.

maize; its most serious pest in the USA and in Europe is an insect from the order of butterflies – the moth – the European corn borer. An effective compound used to combat it is Cry toxin – insecticidal crystal protein produced by certain strains of *Bacillus thuringiensis* (Bt) bacteria. Researchers introduced into crops a copy of the gene isolated from the bacteria (cry1Ab, cry1Ac or cry9C) along with a marker gene and a plasmid-promoter responsible for the location and amount of the Cry protein produced. When a small amount of the GM Bt plant is ingested by the European corn borer, the toxin becomes activated in its intestines. As a result of this process, after a few hours, the insect stops feeding, and, after a few days, it dies. GM Bt maize was the first crop created in 1996 by Ciba Seeds and Mycogen Seeds³⁶. Advances in genetic engineering saw the arrival of the second generation of GM Bt plants in 2003. It was followed by the third generation of GM plants³⁷.

Some of the effects of cultivating GMIR crops are analogous to those of cultivating GMHR crops. In addition, there have been concerns that Bt maize pollen is harmful to the larvae of the Monarch butterfly, popular especially in North America. However, research by the US National Academy of Sciences has shown that the concentration of the toxin in pollen is so low that it does not pose a threat to these insects. Cry proteins are also not dangerous to other insects, such as bees or soil organisms, as they are quickly degrade in the soil. The negative impact of Bt plants on human health has also not been demonstrated, as there are no receptors in the human digestive system that would bind the toxin, as in the case of insects. What is worrying, especially among biotech companies, however, is the evidence that a population of insects resistant to the Bt toxin has emerged in Texas³⁸.

When making a utilitarian moral evaluation of GM herbicide-resistant and insect-resistant plants, it should be mentioned that scientists are already equipping plants with both of these properties at the same time. In 2019, such crops covered an area of 85,1 million ha, i.e. 45% of the total GM crops³⁹. The spread of GM crops around the world has brought massive financial gains to biotech companies, farmers and con-

36 K. Ostlie, W. Hutchison, R. Hellmich, *Bt corn and European corn borer*, University of Nebraska – Lincoln, 1997, <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1633&context=entomologyfacpub>, accessed 20 Nov 2021.

37 M.S. Tawfik Abbas Genetically engineered (modified) crops (*Bacillus Thuringiensis* crops) and the Word controversy on their safety. *Egyptian Journal of Biological Pest Control*, 2018 28, 52 doi.org/10.1186/s41938-018-0051-2.

38 Ibidem.

39 ISAAA 2019, <https://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/55/executive-summary/default.asp>, accessed 20 Nov 2021.

sumers also benefited⁴⁰. The results of 147 studies conducted around the world in the years 1996-2014 indicate that farmers growing GMHR and GMIR crops reduced the use of pesticides and herbicides by an average of 37% (and their consumption costs by 39%); their yields increased by 21%, and profits increased by as much as 69%. The cost of more expensive GM seeds (compared to traditional seeds) was compensated by savings from the reduction of the use of plant protection products. They also found that the yields of GM crops were 14% higher in developing than in developed countries. In addition, growth was on average 7% higher for the pest resistant plants than for the herbicide resistant plants⁴¹.

While profits are easily quantified, it is more difficult to estimate the number of losses incurred as a result of the production of GMHR and GMIR crops. The costs include: potential health risk; farmers' dependence on transgenic seeds, despite the increase in the supply of GM food – unfair and unequal access to them, especially in developing countries; or, finally, the threat that GM monocultures pose to native plant species, which are often of great importance not only in environmental, but also in cultural and religious terms⁴².

The utilitarian evaluation raises the question of whether the production of GMHR and GMIR crops could benefit more people. Legal and economic reasons made that it was impossible, and therefore, the production of GMHR and GMIR crops should be considered a rightful action.

The utilitarian moral evaluation is complemented by the deontological approach. On the basis of the subject-matter criterion, the actions serving to create and cultivate GMHR and GMIR plants are legitimate in themselves, as they are an expression of the advancement of science used in practice. Greater difficulties appear in the case of determining scientists' motivations. On the one hand, the production of such plants was only a duty-compliant act, as it was motivated by specific benefits and not by a sense of duty under the moral law. On the other hand, the creation of GMHR and GMIR plants was preceded by a process of decisions and efforts which included, inter alia, colloquial intuitions and opinions about facts. One of the important facts is the increasing number of people in the world who are in need of food⁴³. In the face of this

40 F. Dizon, S. Costa, C. Rock, A. Harris, C. Husk, J. Mei Genetically Modified (GM) Foods and Ethical Eating, 2016 *Journal of Food Science* vol. 81, iss. 2.

41 W. Klümper, M. Qaim, A Meta-Analysis of the Impacts of Genetically Modified Crops. *Plos One* 2014, 9 (11), Special Collection, Meta Research, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0111629>.

42 F. Dizon, S. Costa, C. Rock, A. Harris, C. Husk, J. Mei Genetically Modified (GM) Foods and Ethical Eating, 2016 *Journal of Food Science* vol. 81, iss. 2.

43 United States Government, <https://www.census.gov/popclock/world>, accessed 2 Dec 2021.

situation, common intuitions call for increasing food supply and limiting losses in its production, and these are the goals GM crops serve. It can even be said that their creation constitutes a moral duty of man. Therefore, considering the object and motive of an act, the production of GMHR and GMIR plants can be considered rightful.

Moral evaluation of the use of genetic engineering to create *Golden Rice*

In many African and South Asian countries, hundreds of millions of pre-school children and pregnant women are deficient in vitamin A. This vitamin is lacking in a diet consisting mainly of rice, the grains of which do not contain beta-carotene, or provitamin A. For this reason, World Health Organization says, blindness affects between 250,000 and 500,000 children, and as a result of a weakened immune system, half of them die within a year of going blind⁴⁴. One way to solve this problem was to create GM rice which was named *Golden Rice* (GR). The Golden Rice Project was initiated by Gary Toenniessen (Rockefeller Foundation); in the 90s of the twentieth century, the following men were also involved: Ingo Potrykus (Swiss Federal Institute of Technology), Peter Beyer (University of Freiburg in Germany) and Adrian Dubock (Syngenta). Dubock was the architect of public-private partnership and the creator of the Golden Rice Humanitarian Board concept, which was responsible for the free provision of the technology to international and national research organizations in developing countries⁴⁵.

A team of researchers used genetic engineering to work on reconstituting the carotenoid pathway in rice grains⁴⁶. The GR prototype accumulating 1.6 µg/g beta-carotene was created in 1999. Further work allowed to create the first generation of *Golden Rice*, (GR1) in which the level of beta-carotene was 6 µg/g. The genetic modification consisted of introducing two genes into rice. One was derived from a daffodil and coded a plant phytoene synthase (psy) with the GGPP precursor (geranyl-pyrophosphate)⁴⁷. The second gene was isolated from the bacterium

⁴⁴ <https://www.who.int/data/nutrition/nlis/info/vitamin-a-deficiency>, accessed 5 Dec 2021

⁴⁵ Golden Rice Project, <http://goldenrice.org/Content1-Who/who.php#:~:text=It%20was%20this%20initiative%20that%20brought%20together%20Prof%20countries%20requires%20a%20highly%20professional%20and%20interdisciplinary%20team>, accessed 5 Dec 2021.

⁴⁶ GRP, http://www.goldenrice.org/Content1-Who/who2_history.php accessed 5 Dec 2021.

⁴⁷ S. Amna, Qamar, A.Y. Tantray, S.S. Bashir, A. Zaid, S.H. Wani, Golden Rice: Genetic Engineering, Promises, Present Status and Future Prospects. *Rice Research for Quality*

Pantoea ananatis, it encoded the carotene desaturase (*crtI*), the bacterial structure of which allowed to create four double bonds. The combined action of the *crtI* and *psy* enzymes led to the formation of lycopene in the plant – a red compound from the carotenoid family. In addition to two genes, a rice glutelin promoter was introduced into rice, which allowed for the production of beta-carotene in the seed of the plant. The plant was improved in 2005; thus a second generation of rice (GR 2) was created, which accumulated 31 µg/g beta-carotene⁴⁸.

The Philippines was the first Asian country to commercially grow GRs, but only 20 years after its prototype was created. The main reason for this delay were legal barriers. In the case of other developing countries, the problem with the adaptation of GR, apart from the lack of appropriate regulations on cultivation of GM crops, also results from the lack of social acceptance of GM plants, the lack of funds for research and of specialized staff, and the widespread concern about the safety of GM plants⁴⁹.

When making a utilitarian assessment of GR, the resulting gains and losses should be compared. Obtaining a rich source of vitamin A was the main effect of its production. Rice grains producing beta-carotene, with regular consumption, allow (especially among children) to reduce the risk of blindness, reduce the susceptibility to various types of infections, and reduce the number of premature deaths. At the same time, no negative health effects of consuming GR have been reported. There are also financial benefits, mainly for Filipino farmers who are allowed to sell their GR and earn profits of up to \$10,000 a year⁵⁰. After all, Syngenta's free license to cultivate GR was an act of charity to increase the amount of good in the world. It could only be possible in the case of a fair distribution of GR, i.e. one that would contribute to maximizing the total expected utility.

Furthermore, creating, growing, and consuming GR poses potential dangers. One of them is the risk of overabsorption of beta-carotene, which can turn vitamin A into a toxic substance in the human body. Moreover, GR cannot replace a complete, balanced diet, ensure self-sufficiency in developing countries, or solve the problem of world hunger. On the other hand, negative economic consequences include the risk of making farmers from developing countries dependent on GR crops. Fi-

Improvement: Genomics and Genetic Engineering, 2020 pp. 581–604.

48 GRP, http://www.goldenrice.org/Content2-How/how1_sci.php, accessed 5 Dec 2021.

49 GRP, http://www.goldenrice.org/Content1-Who/who2_history.php, accessed 5 Dec 2021.

50 GRP, https://www.goldenrice.org/Content3-Why/why3_FAQ.php#Funding, accessed 8 Dec 2021

nally, GR is also endowed with the insect resistance feature, which can cause environmental risks analogous to those in GMIR plants⁵¹. Most importantly, however, the basic goal of the GR was not achieved, it did not contribute to reducing the problem of blindness among children from Asian and African countries. It is therefore legitimate to ask the question whether, from the utilitarian point of view, the creation of the GR was the right thing to do. The main barrier to tackling the problem of blindness was and still is the lack of political will and significant opposition in societies to genetic engineering used in agriculture. Given that a genetically modified GR can make the difference between life and death, an unfavourable attitude towards it is morally reprehensible. GR is a cultivated plant, created with the use of genetic engineering, which in agriculture sometimes means methods of cultivating plants and breeding animals contrary to traditional, well-known practices. For this reason, in the public consciousness, GR is often considered a potentially dangerous product⁵². It was not possible, however, to avoid legal and social barriers in the attempt to disseminate the GR around the world. Therefore, benefitting a larger number of people has also been unrealistic and is still very difficult. Thus, according to the utilitarian approach, the creation of the GR should therefore be considered to be a legitimate undertaking as it has brought more positive effects than if it had not been undertaken.

In the case of the deontological evaluation of GR, making a judgement is more straightforward than in the utilitarian approach. The very object of the act, which is the creation of GR has been the right thing to do. Likewise, the motivations of the members of the research team were commendable, as GR was not created with the intention of making profits by a specific biotechnology company, but was intended to serve the inhabitants of poor countries whose diets are poor in vitamin A. The actions that led to the creation of GR were, therefore, undertaken as an obligation, which means they resulted from the moral law, and not from, e.g. the willingness to gain profit. The decision to create the GR was taken, among others, by considering significant facts that show that between 250,000 and 500,000 children worldwide suffer from blindness⁵³. In this situation, common intuitions told scientists to fulfill their moral obligation and enrich the plant with beta-carotene, which is the main component of the diet of half of the Earth's inhabitants. According

51 A. Hamza, A. Tariq, M. Ahmad, M. Bilal Anjum, S. Irfan, Golden Rice and its impact on human life, 2018, https://www.researchgate.net/publication/329737805_Golden_Rice_and_its_impact_on_human_life, accessed 8 Dec 2021.

52 GLP, <https://geneticliteracyproject.org/2018/08/22/americans-think-they-know-about-gmos-but-poll-shows-consumers-still-badly-confused/> accessed 8 Dec 2021.

53 <https://www.who.int/data/nutrition/nlis/info/vitamin-a-deficiency>, accessed 5 Dec 2021.

to the deontological approach, both the object and motives of the actions leading to the production of GR were rightful.

Conclusion

This article described four GM crops and made a moral judgement on the way they are produced. The judgement was based on in-depth reflection which resulted in the classification of selected actions on the scale: right – neutral – wrong (no case of a GM plant production was considered inappropriate). This division is largely simplified. Classifying a given action as morally good or neutral means only that the arguments provided in each case were slightly more in favour of assigning it one moral value, and not another. All but one action was ranked right. (Table 1) The only exception was the production of the *Flavr Savr* tomato, which, according to the assumptions of deontological ethics, was considered neutral. This assessment was made by considering the sum of the object and the motive of the act. The object was considered rightful, as it concerned the improvement of a popular edible plant. Correcting or enriching a thing raises it to a higher level, and, therefore, actions that serve that purpose fall within the scope of a moral good. The neutral moral value of producing the *Flavr Savr* tomato was determined by the motive, which was wrong, as it did not result from a sense of moral obligation. Often, however, a wrong motive for an act produces good consequences, and these are the most common measure that determines whether human behaviour is right or wrong⁵⁴.

Table 1. Comparison of the moral assessment of selected crops created by genetic engineering.

Ethical theory	Evaluation of actions	<i>Flavr Savr</i>	GMHR, GMIR	<i>Golden Rice</i>
utilitarianism	right	+	+	+
deontologism	right	-	+	+
	neutral	+	-	-

Source: the result of the author's theoretical reflection

⁵⁴ Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/util=-a-r/#:~:text=Utilitarianism%20is%20one%20of%20the%20best%20known%20and,the%20good%20and%20bad%20results%20that%20they%20produce>, accessed 11 Dec 2021.

For more than a quarter of a century, the knowledge about the GM plants described in the article has been providing evidence mainly in the form of the effects of their cultivation, which, according to utilitarian ethics, prove the legitimacy of their further production. At the same time, the use of genetic engineering to create plants with new characteristics poses greater economic, political, legal, and social challenges than the production of plants that uses other methods. These challenges turn into barriers that hurdle the achievement of greater benefits from the invention of GM crops, making it possible, for example, to combat hunger in the world more effectively⁵⁵. An example of political barriers is the adoption by different countries of a range of strategies, according to which some GM crops are allowed to be grown in a given country and others are not. In India, for example, GM cotton has been grown since 2002, but there is still no consent to plant *Golden Rice*⁵⁶. Economic barriers, in turn, make difficult, for example, international trade in GM seeds and plants. Legal restrictions, on the other hand, apply to, e.g., labeling such products. All these conditions do not keep pace with the advances in genetic engineering itself. In addition, they are associated with the lack of full awareness and social approval, and, in the last decade, also a general decline in interest in the subject of GMOs⁵⁷. Educating societies – both the political elites, including decision-making entities, as well as farmers and consumers – in the matter of GM plants is as important as the production and improvement of these plants. Not only schools, but also the media, scientists, and authorities, including local government units, are responsible for the process of educating and informing about the benefits and risks of the production and consumption of GMOs in general. The basis of this education is the presentation of an evaluation of the moral application of genetic engineering in agriculture, issued by competent experts and specialized institutions. This article is also helpful in carrying out this process. Getting to know scientific moral judgement protects societies against the spread of prejudices, fears, and the reluctance to grow and eat GM crops, and it thus provides the chance to gain greater benefits from their production. While the current resistance to GMOs by European countries with an abundance of food does not significantly affect the quality of life of Europeans, such opposition from poor Asian and African countries, where the number of inhabitants

55 L. Herrera-Estrella, Genetically modified crops and developing countries. *Plant Physiology* 2000, vol. 124, iss. 3, pp. 923-926, <https://doi.org/10.1104/pp.124.3.923>.

56 GLP, <https://geneticliteracyproject.org/2015/05/26/golden-rice-in-india-is-it-necessary-what-are-impediments-to-adoption/>, accessed 11 Dec 2021.

57 <https://gmoinfo.eu/uk/files/510-briefing-eurobarometer-19june-2019-.pdf>, accessed 11 Dec 2021.

is growing, and the area of farmland is shrinking – is for the local populations pernicious⁵⁸.

References

- Ajoykumar KN, Gurudatta S, Shackira AM (2021) Socio-Ethical Aspect of Genetically Modified Organisms. A Critical Analysis. *Policy issues in Genetically Modified Crops*, Copyright Elsevier Inc. <https://doi.org/10.1016/C2019-0-02566-6>.
- Amna, Qamar S, Tantray AY, Bashir SS, Zaid A, Wani SH (2020) Golden Rice: Genetic Engineering, Promises, Present Status and Future Prospects. *Rice Research for Quality Improvement: Genomics and Genetic Engineering*, pp. 581–604.
- Brown N, Plant Domestication, (2015) http://plantbreeding.coe.uga.edu/index.php?title=2.History_of_Plant_Breeding, accessed 30 Oct 2021.
- Dizon F, Costa S, Rock C, Harris A, Husk C, Mei J (2016) Genetically Modified (GM) Foods and Ethical Eating. *Journal of Food Science* vol. 81, iss. 2.
- European Food Safety Authority (EFSA), Special Eurobarometer Wave EB91.3, Report: Food Safety in the EU, 2019, https://www.efsa.europa.eu/sites/default/files/corporate_publications/files/Eurobarometer2019_Food-safety-in-the-EU_Full-report.pdf, accessed 30 October 2021.
- Gianessi L (2008) Economic impacts of glyphosate – resistant crops. *Pest Management Science* 64(4), pp. 346–352, doi: 10.102/ps.1490.
- Gilchrist E, Haughn G (2010) Reverse genetics techniques: engineering loss and gain of gene function in plants. *Briefings in Functional Genomics* vol. 9, iss. 2, pp. 103–110, <https://doi.org/10.1093/bfgp/elp059>, accessed 2 November 2021.
- Genetic Literacy Project, (GLP) <https://geneticliteracyproject.org/2018/08/22/americans-think-they-know-about-gmos-but-poll-shows-consumers-still-badly-confused/>, accessed 8 December 2021, <https://geneticliteracyproject.org/2015/05/26/golden-rice-in-india-is-it-necessary-what-are-impediments-to-adoption/>, accessed 11 December 2021.
- Golden Rice Project (GRP), https://www.goldenrice.org/Content3-Why/why3_FAQ.php#Funding, accessed 8 December 2021, http://www.goldenrice.org/Content1-Who/who2_history.php, http://www.goldenrice.org/Content2-How/how1_sci.php, <http://goldenrice.org/Content1-Who/who.php#:~:text=It%20was%20this%20initiative%20that%20brought%20together%20Profs,countries%20requires%20a%20highly%20professional%20and%20interdisciplinary%20team>, accessed 5 December 2021, http://goldenrice.org/PDFs/The_GR_Tale.pdf, accessed 8 December 2021.
- Gregorowius D, Lindemann-Matthies P, Huppenbauer M (2012) Ethical Discourse on the Use of Genetically Modified Crops: A Review of Academic Publications in the Fields of Ecology and Environmental Ethics. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 25, pp. 265–293, <https://doi.org/10.1007/s10806-011-9330-6>.

⁵⁸ L. Herrera-Estrella, Genetically modified crops and developing countries. *Plant Physiology* 2000, vol. 124, iss. 3, pp. 923–926, <https://doi.org/10.1104/pp.124.3.923>.

- Grunewald W, Bury J, Inzé D (2013) Thirty years of transgenic plants. *Nature* 497, p. 40, <https://doi.org/10.1038/497040a>.
- Hamza A, Tariq A, Ahmad M, Bilal Anjum M, Irfan S (2018) Golden Rice and its impact on human life, https://www.researchgate.net/publication/329737805_Golden_Rice_and_its_impact_on_human_life, accessed 8 December 2021.
- Harrison L, Bailey M, Naylor M, Ream J, Hammond B, Nida D, Burlette B, Nickson T, Mitsky T, Taylor M, Fuchs R and Patgette S (1996) The Expressed Protein in Glyphosate-Tolerant Soybean, 5-Enolpyruvylshikimate-3-Phosphate Synthase from *Agrobacterium* sp. Strain CP4, Is Rapidly Digested In Vitro and Is not Toxic to Acutely Gavigated Mice. *The Journal of Nutrition*, vol. 126, iss. 3, pp. 728–740, <https://doi.org/10.1093/jn/126.3.728>.
- Herrera-Estrella L (2000) Genetically modified crops and developing countries. *Plant Physiology* vol. 124, iss. 3, pp. 923-926, <https://doi.org/10.1104/pp.124.3.923>.
- Hutcheson F (1729) *An Inquiry Into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*.
- Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP), <https://iep.utm.edu/util-a-r/#:~:text=Utilitarianism%20is%20one%20of%20the%20best%20known%20and,the%20good%20and%20bad%20results%20that%20they%20produce>, accessed 11 December 2021.
- International Service for the Acquisition of Agribiotech Applications (ISAAA) 2019, <https://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/55/executive-summary/default.asp>, accessed 20 November 2021.
- Kant I. (1984) *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przekł. przejrzał R. Ingarden, Warszawa.
- Klümper W, Qaim M (2014) A Meta-Analysis of the Impacts of Genetically Modified Crops. *Plos One* 9 (11), Special Collection, Meta Research, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0111629>.
- Kramer MG, Redenbaugh K (1994) Commercialization of a tomato with an antisense polygalacturonase gene: the Flavr Savr? tomato story. *Euphytica* 79(3), pp. 293–297, DOI:10.1007/BF00022530.
- Lusser M, Parisi C, Plan D, Rodrigues-Cerezo E (2011) New plant breeding techniques. State-of-the-art and prospects for commercial development Reference Report, pp. 18-22, European Commission, <http://dx.doi.org/10.2791/60346>.
- Martineau B (2001) *First Fruit: The Creation of the Flavr Savr Tomato and the Birth of Biotech Food*, McGraw Hill, New York, Chicago et al., printed by R.R. Donnelly&Sons Company.
- McNaughton D, Rawling P (1998) *On Defending Deontology*, Oxford.
- Merck <https://www.sigmaaldrich.com/PL/pl/applications/genomics>, accessed 2 November 2021.
- Moore GE (1945) *Ethics*, Humphrey Milford, London, New York, Toronto, Oxford University Press.
- Most Europeans hardly care about GMOs, <https://gmoinfo.eu/uk/files/510-briefing-eurobarometer-19june-2019-.pdf>, accessed 11 December 2021.
- Nandula V (2019) Herbicide Resistance Traits in Maize and Soybean: Current Status and Future Outlook. *Plants (Basel)*, 8(9) 337, doi: 10.3390/plants8090337.

- National Human Genome, Research Institute (NHG, RI), Bodine D, <https://www.genome.gov/genetics-glossary/Genetic-Engineering>, accessed 30 October 2021.
- New techniques of genetic engineering, 2017, https://corporateeurope.org/sites/default/files/attachments/joint_position_new_techniques_of_genetic_engineering_february_2017.pdf, accessed 2 November 2021.
- Ostlie K, Hutchison W, Hellmich R (1997) *Bt corn and European corn borer*, University of Nebraska - Lincoln, <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1633&context=entomologyfacpub>, accessed 20 November 2021.
- Planet Natural Research Center (PNRC), <https://www.planetnatural.com/flavor-savr-tomato/> accessed 8 November 2021.
- Reddy KN, Nandula VK (2012) Herbicide resistant crops: History development and current Technologies. *Indian Journal of Agronomy* vol. 57, iss. 1, pp. 1-7.
- Ricroch A, Guillaume-Hufnung M, Kuntz M (2018) The ethical concerns about transgenic crops. *The Biochemical Journal* 475, 4, pp. 803-811, doi: 10.1042/BCJ20170794.
- Robaey Z (2015) Looking for Moral Responsibility in Ownership: A Way to Deal with Hazards of GMOs. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 28, pp. 43-56.
- Ross WD (1930) *The Right and the Good*, Oxford.
- Schütte G, Eckerstorfer M, Rastelli V, Reichenbecher W, Restrepo-Vaselli S, Ruohonen-Lehto M, Wuest-Saucy A.-G, Martens M (2017) Herbicide resistance and biodiversity: agronomic and environmental aspects of genetically modified herbicide-resistant plants. *Environmental Sciences Europe* 29(1): 5, doi: 10.1186/s12302-016-0100-y.
- Science History Institute (SHI), *Herbert W. Boyer and Stanley N. Cohen*, <https://www.sciencehistory.org/historical-profile/herbert-w-boyer-and-stanley-n-cohen>, accessed 30 October 2021.
- Sudarić A, Vratarić M, Mladenović-Drinić S, Zdunić Z (2011) Genetic improvement: Molecular Based Strategies. *Soybean - Molecular Aspects of Breeding*, Publisher InTech, https://cdn.intechopen.com/pdfs/14930/InTech-Genetic_improvement_molecular_based_strategies.pdf.
- Tawfik Abbas MS (2018) Genetically engineered (modified) crops (Bacillus Thuringiensis crops) and the World controversy on their safety. *Egyptian Journal of Biological Pest Control* 28, 52 doi.org/10.1186/s41938-018-0051-2.
- The Advisory Committee on Novel Foods and Processes (ACNFP), *The use of antibiotic resistance marker genes in GM plants*, https://acnfp.food.gov.uk/sites/default/files/mnt/drupal_data/sources/files/multimedia/pdfs/acnfp-parmsfactsheet.pdf, accessed 8 November 2021.
- The Center for Food Safety (CFS) (2005) Monsanto vs. US farmers, Report, <https://www.centerforfoodsafety.org/files/cfsmontsantovsfarmerreport11305.pdf>, accessed 20 November 2021.
- United States Government, <https://www.census.gov/popclock/world>, accessed 2 December 2021.
- Varner G (2008) Utilitarianism and the Evolution of Ecological Ethics. *Science and Engineering Ethics* 14(4), pp. 551-573, DOI: 10.1007/s11948-008-9102-5.
- Weale A (2010) Ethical arguments relevant to the use of GM crops. *New Biotechnology* vol. 27, iss. 5, pp. 582-587, doi: 10.1016/j.nbt.2010.08.013.

World Health Organization (WHO), <https://www.who.int/data/nutrition/nlis/info/vitamin-a-deficiency>, accessed 5 December 2021.

Moral assessment of the use of genetic engineering for the production of GM crop plants used in agriculture

Abstract

The aim of the article is to describe selected genetically modified organisms constituting crop plants and to make a moral assessment of the actions that led to their creation. The introduction explains the importance of the development of genetic engineering. Next, the article presents assumptions of two selected ethical theories – utilitarianism and deontologism, which have been used to formulate a moral assessment of activities leading to the production of selected GM plants. In the second part of the text, theoretical reflection is devoted to the nature of activities as well as the social context that accompanied the production of: the *Flavr Savr* tomato, herbicide- and pest-resistant plants and *Golden Rice*. In line with the utilitarian approach, practices leading to the creation of all described GM plants were considered rightful. In the case of the deontological approach, in turn, activities that led to the creation of plants resistant to herbicides and pests, as well as to the creation of *Golden Rice*, were assessed as rightful, while the creation of the *Flavr Savr* tomato – as morally neutral.

Keywords: genetic engineering, genetically modified organism, agriculture, utilitarianism, deontology, bioethics

Karolina Cynk – graduate University of Rzeszow, since 2012 doctor of humanities in sociology, since 2013 assistant professor in the Department of Sociology at the University of Rzeszow. Research interests: environmental sociology and bioethics

Ocena moralna wykorzystania inżynierii genetycznej do produkcji roślin uprawnych GM stosowanych w rolnictwie

Streszczenie

Celem artykułu jest opisanie wybranych organizmów genetycznie zmodyfikowanych stanowiących rośliny uprawne oraz dokonanie moralnej oceny działań, które doprowadziły do ich powstania. We wprowadzeniu wyjaśnione zostało znaczenie inżynierii genetycznej. W dalszej części artykułu przedstawiono założenia dwóch wybranych teorii etycznych – utilitaryzmu i deontologizmu, które posłużyły do sformułowania oceny moralnej działań prowadzących do produkcji wybranych roślin GM. Druga część tekstu dotyczy refleksji teoretycznej, poświę-

conej charakterowi działań oraz kontekstowi społecznemu, który towarzyszył produkcji: pomidora *Flavr Savr*, roślin odpornych na herbicydy i szkodniki oraz *Złotego Ryżu*. Zgodnie z podejściem utylitarnym za słuszne uznano praktyki prowadzące do powstania wszystkich opisanych roślin GM. Z kolei w przypadku podejścia deontologicznego za słuszne uznane zostały działania, które doprowadziły do wyprodukowania roślin odpornych na herbicydy i szkodniki, a także *Złotego Ryżu*, natomiast stworzenie pomidora *Flavr Savr* ocenione zostało jako moralnie neutralne.

Słowa kluczowe: inżynieria genetyczna, genetycznie modyfikowany organizm, rolnictwo, utylitaryzm, deontologia, bioetyka

Karolina Cynk – absolwentka Uniwersytetu Rzeszowskiego, od 2012 r. doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii, od 2013 r. adiunkt w Instytucie Nauk Socjologicznych UR. Zainteresowania naukowe – socjologia środowiska i bioetyka

Czy komunikacja NVC jest panaceum na konflikty małżeńskie?

W literaturze przedmiotu występują trzy synonimy: komunikowanie, komunikowanie się i komunikacja. Pochodzą one od łacińskiego terminu *communicatio* – ma ono podwójne znaczenie: określa udzielanie informacji, przekazywanie wiadomości, a także oznacza współdziałanie, uczestnictwo, obcowanie. Termin ten został wchłonięty przez język nowożytny w postaci *communication*, który początkowo oznaczał „wejście we wspólnotę”, a następnie komunię i uczestnictwo¹.

Komunikacja jest przedmiotem licznych badań i publikacji. Nic w tym dziwnego, gdyż już od samego początku stanowi część naszego życia. Komunikacja zawsze dotyczy więcej niż jednej osoby i towarzyszy spotkaniu tych osób. Można więc powiedzieć, że całe nasze życie jest przepełnione komunikacją, czyli spotkaniem. Warto zauważyć, że możemy wyróżnić trzy płaszczyzny spotkania: jest to spotkanie z drugim człowiekiem, samym sobą oraz z Bogiem. Każde z tych spotkań – komunikacji – jest ze sobą powiązane i ma ogromny wpływ na siebie. Aby komunikacja była udana, powinniśmy postrzegać ją jako dar – dar, który może sprawić nam radość i prowadzić do wdzięczności².

Jedną z podstawowych potrzeb człowieka jest pragnienie głębokiej więzi emocjonalnej. Kluczem do zbudowania więzi emocjonalnej w małżeństwie jest dobra komunikacja, która wyraża się na trzech płaszczyznach: przekazywania podstawowych informacji, dzieleniu się pomysłami i opiniami oraz rozmowie o emocjach i uczuciach. Aby komunikacja była efektywna, niezbędne są otwartość i zaufanie. Bardzo istotna jest umiejętność aktywnego słuchania. Zdaniem świętego Ignacego Loyoli, którego uznano za mistrza komunikacji, należy smakować słowa tak, aby stały się rozkoszą dla podniebienia³. Takie pełne otwartości słuchanie

1 Marian Filipiak, *Homo Communicans. Wprowadzenie do teorii masowego komunikowania* (Lublin: Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2003), s. 13

2 Por. Willi Lambert, *Sztuka komunikacji odkrywana z Ignacym Loyolą* (Kielce: Wyd. Jedność, 2009), s. 26.

3 Willi Lambert, *Sztuka komunikacji...*, s. 70.

stwarza odpowiednie warunki, w których druga strona czuje się przyjąta. Święty Ignacy uczy, że taka postawa wymaga nie tylko pokory, ale też nieustannej kontroli własnych emocji tak, aby być w stanie zachować wewnętrzny spokój. Zdaniem Loyoli tylko odczuwając spokój wewnętrzny jesteśmy w stanie przyjąć drugiego człowieka w prawdzie – bez zniekształceń spowodowanych naszymi emocjami lub uprzedzeniami. Poza wypowiedzianymi słowami bardzo ważny jest ton głosu oraz mowa ciała.

Temat komunikacji małżeńskiej jest niezwykle ważny. Współczesny – trudny i chaotyczny – realizm życia ujawnia, jak wiele małżeństw nie potrafi się ze sobą komunikować. Brak tej umiejętności niejednokrotnie prowadzi do osłabienia więzi, częstego występowania konfliktów. Prowadzi to do wzajemnych zranień i jeszcze większego rozluźnienia więzi oraz oddalenia emocjonalnego małżonków. Wiele małżeństw w obliczu takiej sytuacji wybiera drogę rozstania; nie podejmuje walki o przetrwanie małżeństwa, odbudowę relacji. Towarzyszący małżeństwu brak nadziei na zmianę, zamyka je na podjęcie innych rozwiązań, z których najkorzystniejszą – w odniesieniu do tak licznych badań i publikacji literatury przedmiotu – wydaje się być praca nad poprawą komunikacji. Z drugiej jednak strony dostrzegalny jest głos psychoterapeutów par, którzy problemy z komunikacją dostrzegają jako efekt zaistniałych trudności a nie główny problem.⁴ Dodatkowo aktowi komunikacji towarzyszy wiele barier, z których najczęstszą jest brak otwartości. Przejawem jej jest brak umiejętności wyrażania swoich uczuć, potrzeb, problemów i oczekiwań. Gdy małżonkowie nie potrafią rozmawiać o tym, co dla nich ważne, a także o tym czego potrzebują i pragną, dochodzi do zachwiania efektywności komunikacji i prowadzi do zakłóceń w budowaniu relacji między partnerami.

Inną barierą w komunikacji małżeńskiej jest niewłaściwa postawa małżonków w obliczu konfliktu. Konflikty takie w literaturze przedmiotu określane są mianem dezintegracyjnych⁵. Najczęściej dotyczą one przypuszczeń, domysłów lub fantazji. Małżonkowie ranią siebie nawzajem, używając względem siebie obraźliwych epitetów, które bywają źródłem wzajemnych zranień i prowadzą do jeszcze większej eskalacji konfliktu. Stawiając się w płaszczyźnie przegrany-przegrany traktują się wzajemnie jak wroga. Dochodzi do otwartej walki, w której strony nie licząc się ze swoimi uczuciami za wszelką cenę zaciekle bronią swojego stanowiska przez brak ustepliwości. Taka postawa nie tylko nie sprzyja rozwią-

4 Bartosz Zalewski, Hanna Pinkowska-Zalewska (red.), *Diagnoza w psychoterapii par 1. Diagnoza par w różnych podejściach* (PWN 2021), s. 73.

5 Cezary Opalach, „Psychologiczne czynniki wspierające małżeństwo”, *Forum Teologiczne*, 2012, XIII, s. 90, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Forum_Teologiczne/Forum_Teologiczne-r2012-t13/Forum_Teologiczne-r2012-t13-s85-96/Forum_Teologiczne-r2012-t13-s85-96.pdf

zaniu konfliktu, a dodatkowo osłabia pozycję każdej strony. Małżonkowie przyjmują postawę agresywną, próbując rozwiązać konflikt na własnych prawach – nie uwzględniających potrzeby drugiej strony. Małżonkowie wobec siebie używają kar, gróźb, nacisków, deprecjonowania potrzeb i celów współmałżonka oraz stawiają coraz to bardziej wygórowane żądania ⁶. Metody, którymi się posługują prowadzą do jeszcze większej eskalacji konfliktu i niszczenia związku, separacji, a nawet rozwodu.

Konflikty są nieodzowną częścią życia małżeńskiego. Nie sposób ich całkowicie wyeliminować, jednak poprzez owocną komunikację, małżonkowie mają szansę na ich rozwiązanie. Mogą to czynić w oparciu o wzajemny szacunek, empatię oraz twórcze podejścia do rozwiązywania konfliktów. Powyższe zasady komunikacji są obecne zarówno w mediacji, jak i zasadach Porozumienia bez przemocy (NVC), który zyskuje coraz większą popularność na całym świecie.

Niniejsza praca jest próbą potwierdzenia hipotezy, iż zastosowanie modelu komunikacji opartej na języku NVC przyczyni się do umiejętnego rozwiązywania konfliktów małżeńskich. Poprawi komunikację między małżonkami: zmniejszy ilość i częstotliwość konfliktów, wpłynie na wzmocnienie więzi między małżonkami, co będzie mieć bezpośrednie przełożenie na poziom satysfakcji z małżeństwa.

Hipotezy te pragnę także oprzeć na licznych odwołaniach do teorii i modeli pedagogicznych, jak: teoria systemowa rodziny, model kołowy Olsona, model McMastera oraz badań psychologicznych prof. Braun-Gałkowskiej nad poziomem satysfakcji w małżeństwa.

Teoria systemowa rodziny wśród zadań i strategii kierowania spójnością rodziny wskazuje na konieczność strategicznego rozwiązania i kierowania konfliktem. Komunikacja w kontekście systemowej teorii rodziny jest czynnikiem brany pod uwagę w analizie modeli zdrowej rodziny jako kryterium odróżniającego je od tych, które przejawiają znaczny stopień zakłóceń w ich funkcjonowaniu. Zwraca się tutaj uwagę na właściwy przebieg procesów informacyjnych, które powinny bazować na jasnej i otwartej komunikacji między dorosłymi członkami rodziny. Komunikacja ta odbywa się na tle szczególnie intensywnych, częstych i trwałych interakcji między poszczególnymi jej członkami. Na relacyjność tych procesów i ich intensywność wpływa nie tylko wspólne miejsce ich zamieszkania, ale też istnienie między nimi więzi emocjonalnej, która sprzyja zdolności odczytywaniu komunikatów niewerbalnych. W podejściu systemowym jednostka jest więc traktowana, jako część systemu rodzinnego, w którym dochodzi do wzajemnych powiązań i reakcji. Na funkcjonowanie jednostki mają istotny wpływ zarówno relacje w jakie dana osoba wchodzi z pozostałymi członkami rodziny, jak

⁶ Tamże.

i od samych osób, które wraz z nią stanowią system danej rodziny. Tak więc komunikację rodzinną można ująć jako indywidualny dla każdej z rodzin wzorzec porozumiewania się między jej członkami uwzględniający występujące w niej podsystemy. Do podsystemów tych zaliczamy podsystem małżeński (mąż-żona), rodzicielski (rodzic-dziecko) oraz podsystem rodzeństwa (dziecko-dziecko)⁷. Niniejsza praca ogranicza się do podsystemu małżeńskiego, jednak jak podają badania jakość komunikacji małżeńskiej istotnie wpływa i determinuje proces komunikacji w innych podsystemach, co z kolei ma przełożenie na wzorce modeli komunikacyjnych, jakie dzieci powielają w swoich rodzinach w okresie dorosłego życia⁸.

W modelu kołowego Olsona, wyróżniającym komunikację, jako jeden z trzech istotnych wymiarów rodziny, podkreśla się, że efektywna komunikacja jest charakterystyczną cechą rodzin, które prezentują dojrzały poziom spójności i zdolności przystosowania. Model ten opiera się na trzech podstawowych wymiarach takich, jak: spójność, elastyczność oraz komunikacja. Spójność w modelu Olsona określa stopień w jakim osoby dążą do zachowania autonomii we wzajemnych relacjach. Elastyczność odnosi się do możliwości zaistnienia zmian w obrębie danego systemu podczas, gdy komunikacja odnosi się do efektywności porozumiewania się w danym małżeństwie czy rodzinie⁹.

Model Olsona określa systemy rodzinne mianem niezrównoważonych i zrównoważonych. Do systemów niezrównoważonych zaliczamy kolejne dwa: niezwiązane, gdy charakteryzują się skrajnie niskim poziomem spójności oraz splątane, gdy systemy te przyjmują skrajnie wysoki poziom spójności. W pierwszym typie rodzin występuje słaba więź emocjonalna pomiędzy poszczególnymi jej członkami. Członkowie takiej rodziny preferują spędzanie czasu wolnego na osobności – poza rodziną. Wskazuje to na ich dużą autonomiczność. W trudnej sytuacji nie mogą oni liczyć na wzajemne wsparcie emocjonalne. Na drugim biegunie w modelu Olsona leżą rodziny określane mianem splątanych. Charakteryzują się bardzo silną więzią emocjonalną, którą określa skrajnie wysoki poziom spójności. W takiej rodzinie jednostka jest podporządkowana systemowi. Większość czasu spędza z innymi jej członkami. Poziom autonomii jest nieznacznym – wymagane jest prawie całkowite podporządkowanie się. Między poszczególnymi osobami istnieje bardzo silna zależność emocjonalna.

7 Barbara Harwas-Napierała, „Komunikacja w rodzinie ujmowanej jako system w relacji rodzice – dzieci”, *Roczniki Socjologii Rodziny*, 2006, tom 17, s. 221-233.

8 Tamże.

9 Elżbieta Trzęsowska-Greszta, Renata Sikora, „Typ relacji w rodzinie a ryzyko depresji w fazie dorastania – w ujęciu teorii systemowej rodzin”, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 19, s. 189-190.

Właściwie funkcjonująca rodzina powinna więc zadbać o równowagę między spójnością a elastycznością w taki sposób, aby ich wartość przyjmowała średnie wartości. Mamy wówczas do czynienia z systemem zrównoważonym, w którym występuje równowaga między potrzebą autonomii a potrzebą przynależności każdego z jej członków. Członkowie takiej rodziny otrzymują wzajemne wsparcie emocjonalne i pozostają w bliskich relacjach. Zrównoważony poziom spójności zapewnia każdemu z członków rodziny właściwe warunki rozwoju i samorealizacji¹⁰.

Model McMastera obok umiejętności komunikacji wskazuje także na wymiar emocji, podkreślając, że w dobrze funkcjonującej rodzinie, w zależności od okoliczności, pojawia się pełen wachlarz różnorodnych emocji adekwatnych do sytuacji.

Badania psychologiczne prof. Braun-Gałkowskiej nad poziomem satysfakcji w małżeństwie, również wskazują komunikację jako istotny czynnik w relacji małżeńskiej. Z przeprowadzonych przez nią badań wynika, że umiejętność komunikacji jest czynnikiem różnicującym te małżeństwa, które osiągają wysoki poziom satysfakcji ze związku wobec tych, których poziom satysfakcji określany jest jako niski. Tuż obok dobrej komunikacji pary te cechują się współdziałaniem oraz konstruktywnym porozumiewaniem się¹¹.

W celu weryfikacji hipotezy w terminie od 04.09.2021 do 09.10.2021 odbyły się przygotowane przeze mnie autorskie warsztaty komunikacji małżeńskiej w nurcie NVC, które składały się z sześciu półtoragodzinnych spotkań on-line. Warsztaty zostały poprzedzone i zakończone anonimowym badaniem ankietowym, które miało na celu wykazanie, w jakich obszarach i na ile skutecznie udział w warsztatach przyczynił się do poprawy komunikacji małżeńskiej oraz umiejętnego rozwiązywania konfliktów.

Tematyka warsztatów dotyczyła zasad prawidłowej komunikacji oraz zasad użycia języka Porozumienia bez przemocy (NVC). Punktem wyjścia w warsztatach był kołowy model konfliktów Moora, amerykańskiego mediatora. Narzędzie to ma na celu precyzyjne ustalenie przyczyn konfliktu i jego rozwiązanie. Koło konfliktów pozwoliło uczestnikom zrozumieć z jakimi rodzajami konfliktów mają do czynienia na co dzień oraz, gdzie należy doszukiwać się ich źródła. Kolejnym krokiem przybliżenia schematu komunikacji NVC było poświęcone tematyce potrzeb i emocji, a także temu, w jaki sposób niezaspokojone potrzeby przedkładają się na występowanie konfliktów; w jaki sposób właściwie interpretować uczucia oraz kryjące się pod nimi niezaspokojone potrzeby małżonków. Uczestnikom przedstawione zostały listy emocji oraz potrzeb,

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 132.

a następnie pary zostały zaproszone do wykonania ćwiczeń, podczas których podjęły próbę prawidłowego określenia swoich uczuć, jak i niezaspokojonych potrzeby. W podobny sposób identyfikowali emocje i potrzeby współmałżonka. Kolejne warsztaty zostały poświęcone w całości empatii. Niektóre z narzędzi prezentowanych podczas tych warsztatów zostały zaczerpnięte bezpośrednio z mediacji. Jednym z nich było aktywne słuchanie/parafrazowanie, aby pokazać w jaki sposób przełożenie technik mediacyjnych może bezpośrednio przyczynić się do zredukowania emocji podczas konfliktu czy zwykłej sprzeczki małżeńskiej. Aktywne słuchanie umożliwiło małżonkom nie tylko usłyszenie swoich potrzeb, ale również podjęcie próby „bycia drugim”; dostrzeżenia i zrozumienia punktu widzenia drugiej strony. Podczas kolejnego warsztatu małżonkowie poznali możliwe sposoby reakcji wynikające z odczuwanych emocji. Miało to na celu zwiększenie samoświadomości i umożliwić im w przyszłości świadomy wybór reakcji, która będzie sprzyjać rozwiązywaniu konfliktów. Kolejny z warsztatów poświęcony był umiejętności formułowania prośby i nauce empatycznego odbioru komunikatu kierowanego ze strony współmałżonka. Podczas tego warsztatu małżonkowie uczyli się w jaki sposób powinni wyrażać swoje oczekiwania, tak aby druga strona była gotowa wyjść im na przeciw. Przedostatnie warsztaty zostały poświęcone właściwemu wyrażaniu gniewu, określeniu przyczyny i odróżnieniu jej od bodźca wywołującego negatywne emocje. Małżonkowie starali się zidentyfikować niezaspokojone potrzeby będące źródłem ich gniewu. Na ostatnim warsztacie małżonkowie zapoznali się z techniką burzy mózgów jako strategią dojścia do porozumienia. Pomysł zastosowania technik mediacyjnych w warsztatach zrodził się z przekonania, iż narzędzia te uzupełniają zastosowanie komunikacji NVC, a także ze spójnego charakteru zasad prowadzenia mediacji z tym rodzajem komunikacji.

Mówiąc o Porozumieniu bez przemocy – metodzie komunikacji NVC najczęściej operuje się czterostopniowym modelem procesu porozumiewania się. Model ten można podsumować w następujący sposób: „Szczepnie wyrażam to, co ze mną się dzieje, nikogo nie obwiniając ani nie krytykując, a jednocześnie z empatią przyjmuję to, co się z tobą dzieje, i w twoim komunikacie nie słyszę zarzutów ani krytyki”¹². Model ten często jest określany jako: spostrzeżenia, uczucia, potrzeby, prośby został przedstawiony w warsztatach. Korzystając z modelu komunikacji NVC skupiamy się na właśnie tych czterech obszarach.

W ujęciu NVC konflikt jest traktowany jako wyraz potrzeb, które są dla każdej ze stron ważne i z dążnością stron do ich realizacji. Właśnie

¹² Marshall Rosenberg, *Porozumienie bez przemocy* (Warszawa: Czarna Owca, 2020), s. 265,

pragnie każdej ze stron, aby być braną pod uwagę i chęć, aby jej potrzeby były brane pod uwagę przez drugą stronę sprawia, że w przypadku braku spełnienia tych oczekiwań dochodzi do konfliktu. Porozumienie bez przemocy przyjmuje tę prawdę i stara się zadbać o takie rozwiązanie konfliktu, które przyczyni się do poczucia bycia wygranym przez każdą ze stron. Porozumienie bez przemocy przyjmuje, że konflikt może być doświadczeniem ubogacającym, jeśli strony wejdą w postawę empatii i przyjęcia potrzeb drugiej strony pomimo, że nie są one zgodne z ich poglądem. Korzystając ze strategii „wygrany–wygrany” małżonkowie nie tylko mają szansę na rozwiązanie konfliktu, ale również na zbliżenie się do siebie i pogłębienie więzi poprzez lepsze współodczuwanie i podjęcie wspólnych działań umożliwiających realizację potrzeb każdej ze stron. Rozwiązywanie konfliktów z uwzględnieniem Porozumienia bez przemocy zakłada równość stron, co w praktyce oznacza, że potrzeby jednego ze współmałżonków nie są ważniejsze od potrzeb drugiego, a empatyczne podejście do potrzeb partnera pozwala na większą otwartość obojga i gotowość do podjęcia współpracy w celu osiągnięcia najbardziej satysfakcjonującego obie strony rozwiązania spornych kwestii. Podobnie jak w mediacji tak i tu podczas konfliktu staramy się o budowanie pomostu między małżonkami oraz odnalezienie wspólnego celu, który pozwoli na podjęcie współpracy.

Niezwykle istotną kwestią w prawidłowej komunikacji małżeńskiej jest właściwe i otwarte wyrażanie przez małżonków swoich uczuć, pragnień i oczekiwań przy jednoczesnej otwartości małżonków na siebie nawzajem. Małżonkom powinien nieustannie towarzyszyć dialog oparty na szacunku względem siebie i empatii. Właśnie owo empatyczne wsłuchanie się w drugiego człowieka jest kluczem do prawdziwego szczęścia i wynika z prawdziwej miłości, która zawsze winna stać w pozycji do drugiego człowieka – do współmałżonka. Ta gotowość bycia dla, będąca aktem najgłębszego poświęcenia się i miłości, powinna prowadzić właśnie do takiej komunikacji i być jej źródłem. Szczególnie małżeństwa, które przyjęły Sakrament Małżeństwa powinny się charakteryzować właśnie taką postawą.

W tym kontekście rodzi się pytanie dlaczego tak nie jest, dlaczego tyle małżeństw boryka się z problemami wynikającymi właśnie z niewłaściwej komunikacji oraz z brakiem otwartości na siebie nawzajem, swoje potrzeby i uczucia. Na myśl przychodzić mogą święte małżeństwa, które swoim życiem udowodniły, że jest to możliwe. Takie małżeństwa jak: Zelia i Ludwika Martin oraz św. Jaonna Beretta Molla i jej mąż Piotr, a także Alojzego i Marie Quattrocchi. Małżeństwa te były szczególnym przykładem, z którego powinno się współcześnie czerpać.

Szczególną rolę empatycznej komunikacji w małżeństwie możemy zaobserwować w życiu św. Joanny Beretty Molla i jej męża. Komunikacja odgrywała u nich szczególną rolę już w czasie narzeczeństwa, kiedy to pisywali do siebie listy przepełnione czułością, delikatnością i troską¹³. Rozmowy na różne tematy wytwarzały między nimi więź duchową i stwarzały klimat bliskości. Bezpośredniość w wyrażaniu uczuć, wątpliwości, pragnień i oczekiwań przyczyniła się do umocnienia tej więzi. W komunikacji Państwa Molla szczególną uwagę przykładano do wyrażania czułości, troski, delikatności – ich przykład pokazuje, że postawa ta nie tylko jest wyrazem głębokiej miłości i szacunku wobec współmałżonków, ale też stanowi klucz do zrozumienia drugiego człowieka. Św. Joanna uczy nas, że powinniśmy nie tylko wsłuchiwać się w wypowiedzane słowa, ale też zwracać szczególną uwagę na przekazy niewerbalne, które wyrażają pragnienia, nadzieje i oczekiwania i pozwalają na ubieganie prośb współmałżonka. Taka postawa nie tylko daje poczucie, że jest się dla siebie ważnym, ale też pozwala na poczucie się akceptowanym i kochanym.

Zarówno przykład życia św. Joanny Beretty Molla, św. Ludwika i Zelii Martin oraz Alojzy i Marii Quattrocchi wskazują na istotną rolę relacji z Bogiem – tak indywidualnej, jak i małżeńskiej. Dialog z Bogiem nie tylko ma istotny wpływ na poziom satysfakcji z małżeństwa, ale również na trwałość związku – szczególnie przy obopólnej gotowości małżonków do wzrastania w świętości. Komunikacja małżeńska oparta na dialogu to „proces w którym dokonuje się umacnianie więzi, doświadczanie bliskości, okazywanie wzajemnych uczuć”¹⁴. Prawidłowa komunikacja sprzyja poznaniu samego siebie oraz współmałżonka, a także rozpoznawaniu swoich nastrojów, emocji, uczuć, potrzeb, oczekiwań. Umożliwia wzajemne zrozumienie oraz akceptacji¹⁵.

W małżeństwach św. Joanny Beretty Molla i Piotra, św. Zelii i Ludwika Martin oraz Alojzego i Marii Quattrocchi istotną rolę odegrała również więź małżeńska, która w literaturze przedmiotu została określona jako zespół wzajemnie połączonych i warunkujących się sprawności takich jak: zdolność do współodczuwania, współzrozumienia i współdziałania¹⁶. Zdolność do współodczuwania odnosi się do komunikacji w sferze

13 św. Molla Joanna i Molla Piotr, *Listy*, (Kraków: Wyd. Rafael, 2022).

14 Por. Sławomir Bukalski, *Jakość narzeczeństwa i małżeństwa. Badania podłużne*, w: M. Duda, K. Kutek-Sładek (red.), *Kiedy myślimy Rodzina...*, (Kraków 2016), s. 275–300.

15 Sławomir Bukalski, „Dialog małżeński oraz dialog Boga w życiu świętych. Alojzy i Maria Quattrocchi oraz Ludwik i Zelia Martin”, *Kwartalnik Naukowy Fides Et Ratio, Dialog, Komunikacja, Ujęcie interdyscyplinarne*, 2021, tom 46, nr 2, <https://fidesetratio.com.pl/ojs/index.php/FetR/article/view/784/639>, 05.11.2021.

16 Tamże.

uczuć, podczas gdy zdolność współrozumienia odnosi się do komunikacji w sferze intelektualnej, a współdziałanie do sfery zachowań¹⁷.

Jednym z celów warsztatów było rozbudzenie w małżonkach wrażliwość na potrzeby – tak swoje jak i współmałżonka, jak również, aby dostrzegli wzajemnie swoje uczucia i kryjące się pod nimi niezaspokojone potrzeby. Warsztaty miały również być źródłem impulsu do wyjścia sobie naprzeciw, do usłyszenia się do końca – być może po raz pierwszy. Realizacja tych celów była możliwa poprzez zaproponowane ćwiczenia. Dodatkowo warsztaty stworzyły szanse uczestnikom na lepsze poznanie siebie oraz uświadomienie sobie jakie popełniają błędy w komunikacji. Uświadomienie sobie błędów stwarza szanse na podjęcie zmiany. Ostatnim celem warsztatów było przywrócenie nadziei, że zmiana w sposobie komunikacji może pozytywnie wpłynąć na relację małżeńską i przyczynić się do większej satysfakcji z bycia razem nawet wtedy, gdy tylko jeden z małżonków posługuje się tym schematem komunikacji.

Przeprowadzone przed i po warsztatach badania zostały wykonane metodą sondażową za pomocą dwóch kwestionariuszy ankietowych (początkowy oraz końcowy). Pierwszy z nich został udostępniony zarejestrowanym uczestnikom warsztatów w pierwszym dniu ich realizacji. Ankieta końcowa została udostępniona w dniu ich zakończenia oraz ponownie po 7 miesiącach od zakończenia warsztatów, w celu weryfikacji jak na przestrzeni tego czasu uległa zmianie komunikacja między małżonkami. Do warsztatów zarejestrowało się 45 osób.

Pierwszą ankietę (początkową) wypełniły 42 osoby w tym 31 kobiet i 11 mężczyzn. Wśród badanych najliczniejszą grupę stanowiły osoby w wieku od 30–40 lat (20 osób) i 40–50 lat (13 osób). Nieznacznie stanowiły osoby powyżej 50 roku życia (5 osób) oraz w przedziale od 20–30 lat (4). Osoby te wskazały na różny okres trwania małżeństwa w przedziałach od 0 do 3 aż do sięgającego powyżej 20 lat. Najliczniejszą grupę stanowili małżonkowie ze stażem małżeńskim od 0–3 lat oraz od 3–6 (23,8%) oraz te które mogły się pochwalić ponad 20 letnim stażem (14,3%), małżeństwem trwającym od 6–10 lat (14,3%) oraz osoby będące w małżeństwie od 15 do 20 lat (14,3%). Najmniej liczną grupę stanowiły osoby będącą w małżeństwie w przedziale od 10–15 lat (9,5%). Na pytanie dotyczące częstotliwości występowania konfliktów w ich małżeństwie ankietowani odpowiedzieli: rzadko (16,7%), od czasu do czasu (31%) dosyć często (28,6%), często (17,1%) oraz bardzo często (16,7%). Z pośród wskazanych sfer występowania konfliktów ankieto-

17 Magdalena Dziedzic, „System rodziny pochodzenia a jakość związku małżeńskiego, Uwarunkowania rodzinnego i małżeńskiego szczęścia”, *Kwartalnik Naukowy Fides Et Ratio*, 2016, tom 28, nr 4, <https://fidesratio.com.pl/ojs/index.php/FetR/article/view/725/576>, 05.11.2021.

wani wskazali: błahostki (38,1%), dzieci oraz brak równowagi między „ja”, „ty”, „my” (19%), a także brak równowagi między pracą a życiem rodzinnym (9,5%). W nieznaczonej ilości za przyczynę konfliktów wskazywali również: czas wolny i ingerencję osób trzecich (4,8%), a także pieniądze oraz brak seksu (2,4%). Badania wykazały również korelację między stażem małżeńskim a częstotliwością występowania konfliktów. W początkowej fazie małżeństwa wśród jedynie niewielkiej części małżeństw występują stosunkowo częste konflikty. Wśród małżeństw między 3 a 6 rokiem małżeństwa tendencja ta wzrasta wśród większości z przebadanych, aby osiągnąć kulminację wśród małżeństw o stażu 6 do 10 lat. Następnie wśród małżeństwa o stażu 10–15 lat zaobserwować, że dochodzi do znacznego spadku częstotliwości występowania konfliktów, które ponownie zwiększają swoją częstotliwość wśród małżeństw o stażu 15–20 lat. Najrzadziej dochodzi do konfliktów wśród małżonków z ponad 20 letnim stażem małżeństwa.

Podczas ankiety początkowej u przebadanych małżeństw przeważała komunikacja deprecjonująca (69%), jednak w ankietach końcowych uległa ona zmianie – aż 80% małżeństw stwierdziło, że w ich małżeństwie pojawiła się komunikacja wspierająca. Podobnie zmianie uległa umiejętność panowania nad gniewem – w ankiecie początkowej aż 75% badanych stwierdziło, że nie potrafi zapanować nad gniewem, a po zakończonych warsztatach 80% badanych zaczęło nad nim panować lub wyrażać go w sposób konstruktywny. Znacznie poprawiło się też poczucie bycia wysłuchanym: z 25% ankietowanych na 60%. Małżonkowie czują się również docenieni – 80%, podczas gdy w poprzednim badaniu było ich 25%.

Pomimo problemów z uzyskaniem odpowiedniej ilości ankiety końcowej, na podstawie otrzymanych badań, można wnioskować, że komunikacja NVC może znacznie przyczynić się do poprawy komunikacji małżeńskiej oraz być przydatnym narzędziem w sytuacji konfliktu.

Badania potwierdzają również, że stwierdzenie M.A. Rosenberga¹⁸, iż ludzie mają problem z identyfikacją swoich potrzeb jest zgodne z prawdą. Niestety z powodu nie wystarczającej ilości przeprowadzonych badań końcowych nie jestem w stanie jednoznacznie potwierdzić lub zaprzeczyć postawionej na początku pracy hipotezie, a jedynie nakreślić w jakim kierunku badania te mogłyby pójść i do jakich wniosków doprowadzić. Niemniej jednak czuję się usatysfakcjonowana z efektów pracy tych małżeństw, które wykazały się największym zaangażowaniem i pomocą w realizacji tego projektu.

¹⁸ Marshall Rosenberg, *W świecie porozumienia bez przemocy*, (Podkowa Leśna: Wyd MiND, 2013), s. 6-7.

Bibliografia:

- Bukalski Sławomir, „Dialog małżeński oraz dialog Boga w życiu świętych. Alojzy i Maria Quattrocchi oraz Ludwik i Zelia Martin”, *Kwartalnik Naukowy Fides Et Ratio, Dialog, Komunikacja, Ujęcie interdyscyplinarne*, 2021, tom 46, nr 2.
- Bukalski Sławomir, Jakość narzeczeństwa i małżeństwa. Badania podłużne, w: M. Duda, K. Kutek-Sładek (red.), *Kiedy myślimy Rodzina...*, (Kraków 2016).
- Dziedzic Magdalena, „System rodziny pochodzenia a jakość związku małżeńskiego, Uwarunkowania rodzinnego i małżeńskiego szczęścia”, *Kwartalnik Naukowy Fides Et Ratio*, 2016, tom 28, nr 4.
- Filipiak Marian, *Homo Communicans Wprowadzenie do teorii masowego komunikowania* (Lublin: Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2003).
- Harwas-Napierała Barbara, „Komunikacja w rodzinie ujmowanej jako system w relacji rodzice – dzieci”, *Roczniki Socjologii Rodziny*, 2006, tom 17.
- Lambert Willi, *Sztuka komunikacji odkrywana z Ignacym Loyolą*, (Wyd. Jedność Herder 2009).
- Rosenberg Marshal, *Porozumienie bez przemocy*, (Warszawa: Czarna Owca, 2020).
- Rosenberg Marshall, *W świecie porozumienia bez przemocy*, (Podkowa Leśna: Wyd MiND, 2013).
- Trzęsowska-Greszta Elżbieta; Sikora Renata, „Typ relacji w rodzinie a ryzyko depresji w fazie dorastania – w ujęciu teorii systemowej rodzin”, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio* 2014, 19.
- Opalach Cezary, „Psychologiczne czynniki wspierające małżeństwo” *Forum Teologiczne* 2012, XIII.
- św. Molla. J. i Molla P., *Listy*, (Kraków: Wyd. Rafael, 2022).
- Zalewski Bartosz, Pinkowska-Zalewska Hanna (red.), *Diagnoza w psychoterapii par 1. Diagnoza par w różnych podejściach* (PWN, 2021).

Czy komunikacja NVC jest panaceum na konflikty małżeńskie?

Streszczenie

Niniejsza praca poświęcona jest komunikacji małżeńskiej, a przede wszystkim zagadnieniu konfliktów małżeńskich oraz strategiach ich rozwiązywania. Za jedną z nich przyjęte zostało przeformułowanie schematu komunikacji z wykorzystaniem języka NVC.

Praca jest oparta na badaniach z wykorzystaniem kwestionariusza ankiet oraz autorskich warsztatach komunikacji małżeńskiej w nurcie NVC. W rezultacie został ukazany wpływ zastosowanie schematu komunikacji opartej na Porozumieniu bez przemocy na częstotliwość występowania konfliktów.

Podkreślona tutaj została także rola empatii w procesie budowania więzi i rozwiązywania konfliktu. Praca porusza również zagadnienia wpływu komunikacji na więź małżonków oraz zaangażowanie małżonków; poziom satysfakcji.

Słowa kluczowe: komunikacja, małżeństwo, konflikt, empatia, potrzeby, uczucia, emocje, rozwiązywanie konfliktów, nvc, przykłady świętych małżeństw

Aneta Bednarska – urodzona w 1982 r w Katowicach. Absolwentka Nauk o rodzinie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Nagrodzona nagrodą rektora za najlepszą pracę licencjacką – „Komunikacja małżeńska oparta na NVC a rozwiązywanie konfliktów”. Certyfikowany mediator rodzinny, członek Stowarzyszenia Mediatorów Rodzinnych oraz Stały Mediator przy Sądzie Okręgowym w Krakowie. Prywatnie żona i matka czwórki dzieci, autorka bloga, kursów i warsztatów o tematyce małżeńskiej – Ogród Boga.

Is NVC communication a panacea for marital conflicts?

Abstrakt

The work is devoted to marital communication, and above all to the issue of marital conflicts and strategies for resolving them. One of them was the reformulation of the communication scheme using the NVC language.

The work is based on research using a survey questionnaire and original NVC marital communication workshops. As a result, the impact of the use of a communication scheme based on Nonviolent Communication on the frequency of conflicts was shown.

The role of empathy in the process of building bonds and resolving conflict is also emphasized here. The work also addresses the issue of the impact of communication on the bond of the spouses and the involvement of the spouses; level of satisfaction.

Keywords: communication, marriage, conflict, empathy, needs, feelings, emotions, conflict resolution, nvc, holy marriage examples

Aneta Bednarska– A graduate of Family Studies at the Pontifical University of John Paul II in Krakow. Awarded the Rector's Award for the best bachelor's thesis. Certified family mediator, member of the Association of Family Mediators and Permanent Mediator at the District Court in Krakow. Privately, a wife and mother of four children, author of a blog, courses and workshops on marriage – God's Garden.

JADWIGA MAZUR

Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa z siedzibą w Poznaniu

ORCID: 0000-0001-7766-7864

DOI 10.24917/20838972.19.7

Etyczne aspekty zarządzania bezpieczeństwem w organizacji – kompetencje etyczne pracownika jako kompetencje kluczowe dla współczesnej organizacji

Wstęp

W opisie organizacji podejmuje się wiele wątków związanych z jej racjonalnością w działaniu oraz jakością i bezpieczeństwem pracy. Staranność i obiektywność w zarządzaniu jest ważna dla wszystkich jej interesariuszy: od pracowników, klientów sieci współpracy, po lokalne społeczności i środowiska. Wyzwania związane z jej trwaniem stawiają przed nią wymogi również etyczne, zarówno w obszarze społecznej odpowiedzialności biznesu (CSR), jak i kompetencji posiadanych przez pracowników, a w szczególności tych, którzy odpowiadają za bezpieczeństwo w organizacji. Kompetencje etyczne pracowników powinny się odnosić zarówno do kodeksu etycznego zawodu, jak i do ich systemu wartości. Zbudowanie uniwersalnego systemu wartości nie jest możliwe, ale możliwe jest wprowadzanie etyk zawodowych z założeniem, że ci, którzy dokonują wyboru swojej profesji zechcą ją podzielać i kierować się nią podczas realizacji swojej ścieżki zawodowej.

Celem artykułu jest wskazanie na wagę kompetencji etycznych w organizacji jako czynnika pożądanego w kontekście współczesnych wyzwań i zapewnienia bezpiecznego funkcjonowania organizacji w turbulentnym otoczeniu.

Zmiana i organizacja

Systemy teoretyczne, które na długi czas stały się kanonem myślenia o zmianach społecznych to ewolucjonizm, materializm historyczny oraz teorie modernizacji, itp. Większość z nich jest oparta na wspólnej idei kierunkowego rozwoju, wizji konstruowanej, kreowanej przez społeczne podmioty historii wielokierunkowej, ale jednocześnie czasami dopuszcza-

jącej zwroty wstecz, często przypadkowej i nieprzewidywalnej. Towarzy-
szy nam nieustannie „syndrom niespodzianki” jakimi była pandemia lub
wojna w Ukrainie. Każde z tych wydarzeń i ich konsekwencje wpływają
na organizację, jej działanie i skuteczność. Jako pewną dolegliwość można
traktować przerwy w łańcuchach dostaw, które mogą odczuwać klienci
organizacji, ale głównym wyzwaniem dla wielu organizacji jest funkcyj-
nowanie w sytuacji kryzysu związanego z turbulentnym otoczeniem.

W sytuacji nagłych zmian, nawet jeśli w jakimś stopniu można je było
przewidzieć, organizacje i jej publiczności doświadczają bezpośrednio
tego, że rzeczywistość jest złożona i nieprzewidywalna, a kontrola nad
życiem, systemem, organizacją to złudzenie (lub może nim być). Ostatnie
wydarzenia sprawiły, że w szczególny sposób można było doświadczyć
tego, że stabilizacja jest iluzją, a zmiany są wpisane w życie, chociaż się
ich boimy. Jednostkowo i organizacyjnie konieczne zdaje się być dojrze-
wanie do zgody na wszystko, co może być konsekwencją zmiany, ponie-
waż nie mamy na nią znaczącego wpływu. Pozostaje jednak mieć nadzie-
ję, że sprawy, które budzą nasz lęk mogą stać się napędem do działania.

Organizacja powinna być przygotowana na zmiany, ponieważ jednym
z celów doskonalenia zarządzania jest z jednej strony dążenie do wzrostu
jej efektywności, a z drugiej działania, których celem jest zmniejszanie
ryzyka. Jednym z nich jest zwiększanie odporności na kryzys i elastycz-
ności. Elastyczność jest definiowana jako „kategoria, która obejmuje
dwa wymiary czasoprzestrzeni: szybkość reakcji (lub Kreacji) i stopień
dopasowania w każdym z elementów organizacji oddzielnie i we wszyst-
kich naraz”¹. W organizacjach wysokiej niezawodności szybkość reakcji
i stopień dopasowania w każdym z elementów organizacji oddzielnie
jest ważna ze względu na bezpieczeństwo jej funkcjonowania zwłaszcza
w niestabilnym otoczeniu.

Bezpieczeństwo organizacji może być rozumiane jako jej dodatni
bilans we wszystkich aspektach, co jest pewnym modelem, do którego
organizacja podąża. Raczej powinno się więc traktować je jako pewien
proces, dążenie do stabilności i szybkiego reagowania na kryzysy lub jak
w definicjach organizacji wysokiej niezawodności stawianie na zapobie-
ganie ewentualnym kryzysom i uwrażliwienie na wszelkie symptomy
kryzysu.

Bezpieczeństwo organizacji jest szczególnie ważne, kiedy funkcyj-
nuje z różnych przyczyn w organizacji sieciowej. Organizacja sieciowa
to struktura oparta na wzajemnych relacjach organizacji, które nie są
powiązane kapitałowo lub są powiązane zależnościami występującymi

¹ *Elastyczność organizacji*, red. R. Krupski, (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu
Ekonomicznego we Wrocławiu, 2008), 17.

na różnych płaszczyznach². Kontakty między poszczególnymi podmiotami sieci wymagają zaufania, lojalności, co łączy się z kompetencjami etycznymi jej pracowników oraz kadry zarządzającej. To duże wyzwanie wymagające zwłaszcza w sytuacji realizacji wspólnego celu sieci i poszczególnych organizacji. Wymaga też szczególnej uwagi i wrażliwości działania w systemie komunikacyjnym i transferu wiedzy.

Sieci organizacji nie zawsze są dobrowolnym działaniem, czasami wymaga tego skomplikowana sytuacja ekonomiczna lub dynamicznie zachodzące zmiany, a przynależność do sieci daje organizacji szansę na przetrwanie³. W tym wypadku organizacja sieciowa z zasady powinna być oparta na zaufaniu, lojalności, zaangażowaniu, reputacji i współpracy⁴.

Jednym ze sposobów dążenia do wysokiej niezawodności organizacji jest jej dążenie do zwiększania kompetencji pracowników, a zwłaszcza kompetencji etycznych. Te kompetencje wiążą się z zaufaniem, lojalnością, ale również dbałością o organizację i jej klientów.

Kompetencje etyczne

Etyka zawodowa dotyczy ludzkiej aktywności jaką jest praca i wykonywanie zawodu. Zawód według B. Szackiej to „czynności: 1) trwale wykonywane, 2) wymagające określonego przygotowania i umiejętności, 3) będące świadczeniami na rzecz innych osób, 4) przynoszące dochody będące podstawą utrzymania”⁵. Bez względu na prestiż zawodu wykonywanie zadań związanych z jego realizacją powinno mieścić się w zaleceniach etycznych.

Niektórzy autorzy wskazują, że termin *etyka zawodowa* może zostać zastąpiona określeniem *deontologia zawodowa*, co oznacza naukę o obowiązkach⁶. Wykonywanie więc obowiązków zawodowych winno więc przebiegać zgodnie z katalogami norm etycznych przynależnych profesji.

2 Robert Błażlak, Struktury sieciowe a innowacyjność przedsiębiorstw, w: K. Owczarek (red.), *Klasy w gospodarce regionu*, (Łódź: Politechnika Łódzka, 2010), 30.

3 Sławomir Kądziela, „Struktura organiczna, organizacja wirtualna a sieciowa struktura organizacyjna – różnice i podobieństwa definicji na podstawie porównawczej analizy pojęciowej”, *Organizacja i Kierowanie*, 2007, nr 3.

4 Krzysztof Łobos, Organizacja sieciowa, w: K. Perechuda (red.), *Zarządzanie przedsiębiorstwem przyszłości*, (Warszawa: Agencja Wydawnicza „Placet”, 2000), 97.

5 Barbara Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2003), 91.

6 Ryszard Parzęcki, Deontologiczno-aksjologiczny kontekst zawodu i pracy człowieka, w: R. Gerlach (red.), *Edukacja i praca. Konteksty – wyzwania – antynomie*, (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego. 2008), 26.

Etyka generalnie zajmuje się zagadnieniami norm etycznych, które mogą regulować postępowanie w zawodach uznawanych za ważne społecznie. Jednocześnie postuluje się, aby każda profesja ważna ze społecznego punktu widzenia miała opracowany zestaw zadań zawodowych, a w programach kształcenia i szkoleń zawodowych było to przypominane. We współczesnych organizacjach podkreśla się wagę wysokich kwalifikacji i posiadanych kompetencji z jednoczesnym oczekiwaniem wysokiego zaangażowania pracowników w wykonywanie oraz dbałości o reputację organizacji.

Kompetencje kluczowe to te, których nabywamy w trakcie socjalizacji i na kolejnych stopniach edukacji. To sprawne porozumiewanie się w języku ojczystym, językach obcych, kompetencje uczenia się, cyfrowe, obywatelskie i społeczne oraz świadomość i ekspresja kulturowa.

Wskazują na to zapisy Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, w szczególności jego art. 165 i 166, oraz zalecenia Rady gdzie w pkt 2 zaznacza się, że dla wspierania wysokiego poziomu zatrudnienia oraz wzmocnienia spójności społecznej w kontekście przyszłego społeczeństwa i świata pracy

potrzebny jest ludziom odpowiedni zestaw umiejętności i kompetencji. Wspieranie ludzi w całej Europie w nabywaniu umiejętności i kompetencji warunkujących samorealizację, zdrowie, szanse na zatrudnienie oraz włączenie społeczne pomaga wzmocnić odporność Europy w okresie szybkich i głębokich przemian⁷.

W roku 2006 Parlament Europejski i Rada Unii Europejskiej przyjęły zalecenie w sprawie kompetencji kluczowych dla wszystkich w ramach strategii uczenia się przez całe życie. Obecnie te kompetencje ulegają zmianie z powodu rosnącej liczny miejsc pracy poddanych automatyzacji oraz wzrastającej roli nowych technologii we wszystkich sferach życia człowieka. Ponadto zwiększa się znaczenie kompetencji społecznych, obywatelskich oraz w zakresie przedsiębiorczości, które mogą zapewnić odporność i zdolność dostosowania się do zmian.

W przytoczonym dokumencie⁸ utrzymuje się, że międzynarodowe badania prowadzone w Unii Europejskiej a dotyczące osób dorosłych

⁷ Odwołuję się tutaj do dokumentu ZALECENIE RADY z dnia 22 maja 2018 r. w sprawie kompetencji kluczowych w procesie uczenia się przez całe życie (Tekst mający znaczenie dla EOG) (2018/C 189/01) w: Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 189/1 [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604\(01\)&from=EN](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604(01)&from=EN)

⁸ Do celów niniejszego zalecenia kompetencje są definiowane jako połączenie wiedzy, umiejętności i postaw, przy czym: a) na wiedzę składają się fakty i liczby, pojęcia, idee i teorie, które są już ugruntowane i pomagają zrozumieć określoną dziedzinę lub zagadnienie; b) umiejętności definiuje się jako zdolność i możliwość realizacji procesów

i uczniów wskazują na braki w umiejętnościach podstawowych. Stąd istnieje potrzeba w gospodarce opartej na wiedzy, bardziej niż kiedykolwiek, kształtowania umiejętności rozwiązywania problemów, krytycznego myślenia, zdolności do współpracy, kreatywności, myślenia samoregulacji i komputacyjnego. Zwłaszcza myślenie komputacyjne traktowane raczej jako proces znajdowania rozwiązań problemów z różnych dziedzin przy świadomym wykorzystaniu metod i narzędzi informatycznych, jest obecnie konieczne przy rozwoju nowych technologii i wykorzystania ich na dynamicznym rynku pracy.

Proponowane zalecenia dotyczące kompetencji kluczowych mają swoje odniesienie do działań praktycznych w procesie edukacji, szkoleń, propagowania dobrych praktyk. Ma to w efekcie zapewnić wspólne ramy odniesienia służące porównywania poziomów kwalifikacji, poprzez wskazanie kompetencji niezbędnych do ich osiągnięcia. W zestawie kompetencji kluczowych dających szansę na zatrudnienie, a przez to również włączenie społeczne są podnoszenie poziomu umiejętności podstawowych, takich jak: rozumienie informacji, rozumowanie matematyczne, podstawowe umiejętności cyfrowe, podnoszenie kompetencji osobistych i społecznych, nabywanie kompetencji w dziedzinie nauk przyrodniczych, technologii, inżynierii, matematyki z uwzględnieniem ich powiązania ze sztuką, kreatywnością, innowacyjnością. Dotyczy to zwłaszcza kompetencji cyfrowych, językowych, kompetencji w zakresie przedsiębiorczości, kompetencji obywatelskich. Nabywanie tych kompetencji mogą też w dużej mierze ułatwić dobre praktyki.

Kompetencje te wskazują też na wymogi, jakimi kieruje się rynek pracy w poszukiwaniu nowoczesnego pracownika, wyposażonego w oczekiwane przez pracodawcę umiejętności. Zestawy obowiązków, o których wspomniano wcześniej w kontekście rozważań o etyce, są więc wymogiem zdefiniowanym częściowo w opisach organizacji fraktalnych, w których delegowanie na pracownika możliwości podejmowania decyzji na stanowiskach samodzielnych lub niższych w strukturach organizacji łączy się z odpowiedzialnością za ich podejmowanie. To z kolei łączy się z zaufaniem, uczciwością wobec organizacji i jej klientów, ale także lojalnością i etyką w działaniach. W tym kontekście etyka w organizacji staje się pożądaną i oczekiwaną kompetencją zwłaszcza w obecnym trudnym i dynamicznym czasie, gdzie organizacje zmuszone są do kształtowania swojej odporności.

i korzystania z istniejącej wiedzy do osiągnięcia wyników; c) postawy opisują gotowość i skłonność do działania lub reagowania na idee, osoby lub sytuacje. Pełny opis znajduje się w Dzienniku Urzędowy Unii Europejskiej C 189/1 [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604\(01\)](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604(01))

Odporność organizacji

W opisie zawodu i etyki zawodowej zwraca się uwagę na etos zawodowy i morale pracownika. Łączy się to pośrednio z określeniem aksjologicznej misji zawodu, wartości ważnych i niezbędnych w wykonywanych profesjach. System aksjologiczny pracownika może się łączyć z etosem zawodu i etyką zawodową, korzystania z ustalonych lub wskazanych w zawodzie wzorców postępowania. Według Furmanka kwalifikacje etyczno-moralne może nie pomagają w wykonywaniu zadań, ale decydują o stosunku do ich wykonywania⁹.

Sytuacje trudne, które pojawiają się wewnątrz i na zewnątrz organizacji mogą mieć wpływ nie tylko na poziom wykonywanych zadań, ale także na stosunek do nich. Tym bardziej, że wyzwania stawiane przed jednostką w organizacji powodują styczność z niebezpieczeństwami zarówno fizycznymi, jak i psychologicznymi.

Sytuacjom trudnym mają zapobiegać strategie zapewniające organizacji przetrwanie i rozwój przez wypracowanie dwóch kompetencji zarządczych: zarządzania antykrzysowego i zarządzania w kryzysie. Zarządzanie antykrzysowe to umiejętność zapobiegania kryzysom w organizacji przez „wczesne wykrywanie zagrożeń w otoczeniu oraz rozwijanie odporności przedsiębiorstwa na kryzys, a także przygotowanie przedsiębiorstwa do działania w kryzysie, jeżeli nie da się go uniknąć”¹⁰. Z kolei zarządzanie w kryzysie to umiejętność wyjścia z kryzysu z możliwością potraktowania go jako szansy dla dalszego rozwoju.

Ponadto umiejętność unikania kryzysu ma pierwszorzędne znaczenie w zażądaniu organizacją. Odporność organizacyjna jest więc długookresową zdolnością „rozwojową przedsiębiorstwa przy równoczesnym utrzymywaniu dobrych wyników ekonomicznych mimo istnienia kryzysu w gospodarce”¹¹. Nie ma ustalanych metod mierzących odporność przedsiębiorstwa na kryzys, można jednak wyróżnić pewne cechy organizacji, które powinna ona posiadać. Należą do nich dobra kondycja ekonomiczna i dobre zarządzanie posiadanymi zasobami oraz czerpanie dobrych praktyk do naśladowania z efektywnych organizacji.

W naukach o zarządzaniu w opisie efektywnych organizacji pojawiają przykłady tych, których efektywność skłoniła badaczy do poszukiwania i wyłonienia cech, które zapewniały im odniesienie sukcesów mimo działania w trudnych warunkach i burzliwym otoczeniu. W opisie feno-

9 Waldemar Furmanek, *Podstawy edukacji zawodowej*, (Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe FOSZE, 2000), 233.

10 Maria Romanowska, „Odporność przedsiębiorstwa na kryzys”, *Studia i Prace Kolegium Zarządzania i Finansów Zeszyt Naukowy*, 2012, 118, 7 (7–15).

11 Ibidem, s. 8.

menu tych wysoce niezawodnych organizacji (High Reliability Organizations), wskazuje się takie cechy, jak: czujność pracowników, zdolność ich reagowania na słabe sygnały lub informacje o nadchodzącym niebezpieczeństwie, natychmiastowa i trafna reakcja¹². Wśród organizacji wysoce niezawodnych można wymienić linie lotnicze, grupy dyspozycyjne (np. Straż Pożarna), szpitale i inne organizacje pracujące w ruchu ciągłym i cechujące się dyspozycyjnością swoich pracowników. Wykorzystanie tych procedur może nastąpić w każdej organizacji. Konieczna jest tu nie tylko niezawodność, dyspozycyjność, wypracowane strategie, funkcjonalna struktura, dzielenie się wiedzą i informacją (w zakresie dopuszczalnym przez tajemnicę zawodową i służbową), systemy motywacyjne, komunikacyjne, kultura organizacyjna charakteryzująca się zaufaniem i lojalnością, ale także kompetencje etyczne pracowników organizacji. Nie bez znaczenia pozostaje także otoczenie organizacji bliższe i dalsze, którego analiza i monitoring mogą w znacznym stopniu wpływać na pracowników organizacji (również w sferze etycznej).

Wyzwania wewnątrz i z zewnątrz organizacji łączące się również z potencjalnym zagrożeniami mogą wpływać na jej funkcjonowanie, niemniej biorąc pod uwagę cechy organizacji niezawodnych można stwierdzić, że kluczowe znaczenie ma kapitał ludzki. Pracownicy wyposażeni w odpowiednie i oczekiwane kompetencje, w tym pożądane kompetencje etyczne, mogą w znacznym stopniu wpłynąć na jej dobre funkcjonowanie i realizację założonych celów.

Spółeczna Odpowiedzialność Biznesu wobec pracowników

Kompetencje etyczne przynależą nie tylko pracownikom organizacji, ale także jej samej. Pewnych kompetencji etycznych możemy poszukiwać w działalności organizacji wobec jej otoczenia, klientów, a także środowiska naturalnego i jego ochrony. Oczekiwanie dotyczące kompetencji etycznych organizacji odnosi się również do jej pracowników, poszanowania ich praw, godziwego wynagradzania. Wszystkie te wyzwania z zakresu etycznego działania organizacji odnoszą się do sfery CSR (Społecznej Odpowiedzialności Biznesu) oraz mają wpływ na bezpieczeństwo organizacji. CSR jest też odpowiedzią na oczekiwania społeczeństwa, stąd współczesne organizacje uwzględniają interesy społeczne oraz relacje z interesariuszami.

¹² „Sygnały nadchodzącego kryzysu – rozmowa D.L. Coudu z psychologiem K.E. Weickiem”, *Harvard Business Review Polska*, grudzień 2003.

Pracownicy organizacji są również jej interesariuszami i są jej kluczowym zasobem. Od ich kompetencji i zaangażowania zależna jest realizacja strategii organizacji, jej konkurencyjność oraz tworzenie systemu pracy opartego na wysokiej efektywności. Ponadto pracują na wizerunek organizacji i współtworzą dobre relacje z klientem. Stąd celem organizacji w ramach działania CSR jest dbałość o pracownika i jego motywowanie, wspieranie, bezpieczeństwo, inwestowanie w jego rozwój i wiedzę.

Ponadto „partycypacja pracowników jest właśnie tym elementem, który odróżnia społeczną odpowiedzialność biznesu od standardowych narzędzi z obszaru zarządzania zasobami ludzkimi”¹³. Ma to swoje konsekwencje w odpowiedzialnym zachowaniu organizacji w relacjach z pracownikami, gdzie jednym z podstawowych narzędzi jest program etyczny. Program etyczny to „długofalowe przedsięwzięcie, którego celem jest zapewnienie realizacji uznanych norm etycznych we wszystkich obszarach działania przedsiębiorstwa”¹⁴. Podstawowe cele programów etycznych to integracja pracowników wokół wspólnych wartości organizacji, wspólne kształtowanie jej wizerunku. Istnieje też pozytywna korelacja między zachowaniami etycznymi a motywacją do pracy.

Program etyczny wymaga przemyślanej, spójnej i całościowej pracy oraz współdziałania z pracownikami organizacji, którego ważnym elementem jest kodeks etyczny nawiązujący do wartości znaczącej dla kultury organizacyjnej, a przekładający się na reguły postępowania i program kształcenia etycznego, monitorowaniu przestrzegania norm etycznych, angażowania pracowników w podejmowane inicjatywy organizacji na rzecz otoczenia zewnętrznego¹⁵. Programy etyczne wymagają również zintegrowania ich z kulturą organizacyjną we współpracy z kadrą kierowniczą¹⁶. Cechami efektywnych programów etycznych jest ich zgodność z kulturą organizacji, wdrożenie ich w wyniku otwartego procesu i w konsultacji z pracownikami, zapisanie ich zasad poprawnie pod względem formalnym, poddawanie systematycznej aktualizacji i monitorowaniu z zapewnieniem drożnych kanałów komunikacyjnych, przeprowadzanie szkoleń z zakresu sformułowanych zasad etycznych, które wspomagają wyjaśnianie zasad funkcjonowania kodeksów etycznych¹⁷. Przykładem jest kodeks etyki Grupy Orlen, który według deklaracji

13 Piotr Wachowiak, „Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstw wobec pracowników na przykładzie przedsiębiorstw działających w Polsce”, *Studia i Prace Kolegium Zarządzania i Finansów Zeszyt Naukowy* 118, 48.

14 Ibidem, 49.

15 Ibidem, 49.

16 Zob. Jolanta Jasińska, „Funkcja personalna a wewnętrzna odpowiedzialność przedsiębiorstwa”, *Współczesne Zarządzanie*, 2010, nr 2.

17 Justyna Nakonieczna, *Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstw międzynarodowych*, (Warszawa: Difin, 2008), 95.

cji „stanowi zestaw aktualnych, czytelnych i praktycznych zasad postępowania, które wyznaczają standardy etyczne, obowiązujące wszystkich pracowników Grupy ORLEN, w oparciu o znowelizowane podejście do rozumienia wartości ORLEN: Odpowiedzialność, Rozwój, Ludzie, Energia, Niezawodność, a także aktualną skalę i strategię działania, zakres wymagań otoczenia Koncernu oraz najlepszych praktyk z zakresu etyki biznesowej”¹⁸. W kodeksie jest nawiązanie do deklarowanych wspólnych wartości, misji, zachowania konsekwentnej postawy w procesie wdrażania zapisów Kodeksu Etyki do standardów postępowania i nawiązaniem do stwierdzenia, że to liderzy dają przykład swoim postępowaniem. W części zatytułowanej *Etyka* zadeklarowano, że

Przestrzegamy etycznych zasad postępowania, a nasze relacje oparte są na tolerancji i wzajemnym szacunku (...) Odważnie i stanowczo reagujemy na zachowania niezgodne z naszymi wartościami i zasadami postępowania oraz wewnętrznymi regulacjami, których celem jest zapewnienie etycznego miejsca pracy¹⁹.

Nie bez znaczenia pozostaje budowanie kompetencji etycznych pracowników, które z kolei pozwala na dalsze spójne budowanie zaufania, lojalności wobec organizacji, jak i jej klientów. Nabycie kompetencji etycznych jest trudne mierzalnie, ale dbałość o pracownika w dużej mierze może je zapewnić. W zakresie takiej dbałości jest wspomniana już wcześniej możliwość rozwoju, awansu, organizacja i godziwe zgodne z przepisami BHP warunki pracy, a także „wynagrodzenie, procedury oceny pracownika, komunikacja oraz atmosfera w pracy”²⁰. Badanie satysfakcji z pracy może dać wstępną odpowiedź na ile wymienione czynniki będą wpływać na podnoszenie kompetencji etycznych pracownika.

Ponadto w strategiach angażowania pracownika na funkcjonowanie organizacji i zaangażowanie wobec niej wpływa dobra strategia komunikacyjna i możliwość uzyskiwania informacji zwrotnej. W takiej strategii zwraca się uwagę na zaangażowanie pracownika, dialog z nim, partnerskie traktowanie się we wspólnym polu informacyjnym²¹. Komunikacja wewnętrzna oparta na angażowaniu się interesariuszy i traktowania tej

18 *Kodeks Etyki*, <https://www.orlen.pl/pl/o-firmie/etyka-i-wartosci/kodeks-etyki>

19 *KODEKS ETYKI GRUPY KAPITAŁOWEJ ORLEN* https://www.orlen.pl/content/dam/internet/orlen/pl/pl/o-firmie/o-spolce/nasze-standardy/dokumenty/Kodeks_etyki.pdf

20 Piotr Wachowiak, „Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstw wobec pracowników na przykładzie przedsiębiorstw działających w Polsce”, *Studia i Prace Kolegium Zarządzania i Finansów Grupy Naukowy ORLEN* 118, 51.

21 Iwona Kuraszko, *Nowa komunikacja społeczna wyzwaniem odpowiedzialnego biznesu*, (Warszawa: Difin, 2010), 105-107.

komunikacji jako procesu dwustronnego, może też wpłynąć pośrednio na zwiększenie potencjału niezawodności organizacji, co w turbulentnym otoczeniu jest szczególnie ważne.

Nie bez znaczenia pozostaje także motywacyjny system wynagrodzeń oraz stwarzanie możliwości rozwoju zawodowego. Umożliwić to może identyfikowanie systemu wartości pracowników, ich potrzeb i aspiracji zawodowych, diagnozowanie potencjału rozwojowego, analizowanie warunków ich otoczenia, opracowywanie ścieżek kariery, tworzenie programów szkoleniowych wspierających zdobywanie kwalifikacji oraz wyznaczanie możliwości kontroli realizacji rozwoju²². Łączy się to z organizacją szkoleń, transferem nowej wiedzy, dzieleniem się wiedzą i mobilizowaniem do dalszego rozwoju.

To czy organizacja realizuje zasady społecznej odpowiedzialności wobec pracowników w dużej mierze zależy od opinii jaką wypowiadają o niej. Dlatego warto podjąć wyzwanie związane z tworzeniem właściwych warunków dla pracowników, zgodnych z deklaracjami zawartymi w kodeksach etycznych.

Etyczne wyzwania w organizacji – podsumowanie

Zmiany zachodzące w ostatnie dekadzie łączą się z wyzwaniami etycznymi w organizacji. Nacisk na konkurencyjność, osiągnięcie dobrych wyników w pracy, dążenie do awansu na ścieżkach kariery zawodowej oraz wyzwania związane z realizacją oczekiwanego przez jednostkę poziomu i jakości życia łączą się z wyzwaniami jakie niesie przestrzeganie zawodowego kodeksu etycznego. Dotyczy on praktycznie wszystkich branż na rynku.

Kompetencje etyczne są zatem wyzwaniem zarówno dla pracownika, jak i organizacji. Organizacja w dbałości o swój wizerunek, ale i o klienta oczekuje od pracownika kluczowych kompetencji, w tym kompetencji etycznych. Te ostatnie dają również podstawę do budowy ram zaufania i lojalności niezbędnych zwłaszcza w sytuacji delegowania zadań i odpowiedzialności za ich wykonanie na coraz niższe szczeble organizacyjne. Jednocześnie pogodzenie racjonalności i oczekiwań obu stron nie jest łatwe, stąd potrzeba budowania kompetencji etycznych zarówno ze strony pracownika jak i organizacji.

Niezbędna wydaje się być w takiej sytuacji wrażliwość etyczna, w tym stosowania etyki uniwersalnej, która pozwoli na zbudowanie klimatu zaufania, lojalności i da również pole do stosowania dobrych praktyk w tym zakresie. Do tego potrzebna jest zarówno wiedza dotycząca etycz-

²² *Zarządzanie kadrami*, red. Tadeusz Listwan, (Warszawa: C.H. Beck, 2010), 215.

nych zachowań, system aksjonormatywny spójny dla obu stron oraz sposoby zapobiegania niepożądanym sytuacjom. Ważne jest poczucie odpowiedzialności moralnej opartej na podmiotowości człowieka.

Bibliografia

- Błażlak Robert, *Struktury sieciowe a innowacyjność przedsiębiorstw*, w: *Klasy w gospodarce regionu*, red. K. Owczarek (Łódź: Politechnika Łódzka, 2010).
- Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 189/1 [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604\(01\)](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604(01))
- Edukacja i praca. Konteksty–wyzwania–antynomie*, red. R. Gerlach (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2008).
- Elastyczność organizacji*, red. R. Krupski, (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu, 2008), 17.
- „Funkcja personalna a wewnętrzna odpowiedzialność przedsiębiorstwa”, *Współczesne Zarządzanie*, 2010, nr 2.
- Furmanek Waldemar, *Podstawy edukacji zawodowej*, (Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe FOSZE, 2000).
- Kądziela Sławomir, „Struktura organiczna, organizacja wirtualna a sieciowa struktura organizacyjna – różnice i podobieństwa definicji na podstawie porównawczej analizy pojęciowej”, *Organizacja i Kierowanie*, 2007, nr 3.
- Kodeks Etyki*, <https://www.orlen.pl/pl/o-firmie/etyka-i-wartosci/kodeks-etyki>
- KODEKS ETYKI GRUPY KAPITAŁOWEJ ORLEN*, https://www.orlen.pl/content/dam/internet/orlen/pl/pl/o-firmie/o-spolce/nasze-standardy/dokumenty/Kodeks_etyki.pdf
- Kuraszko Iwona, *Nowa komunikacja społeczna wyzwaniem odpowiedzialnego biznesu*, (Warszawa: Difin, 2010).
- Nakonieczna Justyna, *Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstw międzynarodowych*, (Warszawa: Difin, 2008).
- Romanowska Maria, „Odporność przedsiębiorstwa na kryzys”, *Studia i Prace Kolegium Zarządzania i Finansów Zeszyt Naukowy* 118, 7 (7–15).
- „Sygnały nadchodzącego kryzysu – rozmowa D.L. Coutu z psychologiem K.E. Weickiem”, *Harvard Business Review Polska*, grudzień 2003.
- Szacka Barbara, *Wprowadzenie do socjologii*, (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2003).
- Wachowiak Piotr, „Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstw wobec pracowników na przykładzie przedsiębiorstw działających w Polsce”, *Studia i Prace Kolegium Zarządzania i Finansów Zeszyt Naukowy* 118, 48.
- ZALECENIE RADY z dnia 22 maja 2018 r. w sprawie kompetencji kluczowych w procesie uczenia się przez całe życie (Tekst mający znaczenie dla EOG) (2018/C 189/01)w: Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 189/1 [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604\(01\)&from=EN](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604(01)&from=EN)
- Zarządzanie kadrami*, red. Tadeusz Listwan, (Warszawa: C.H. Beck, 2010).
- Zarządzanie przedsiębiorstwem przyszłości*, red. K. Perechuda, (Warszawa: Agencja Wydawnicza „Placet”, 2000).

Etyczne aspekty zarządzania bezpieczeństwem w organizacji – kompetencje etyczne pracownika jako kompetencje kluczowe dla współczesnej organizacji

Streszczenie

Pracownicy współczesnej organizacji, powinni wykazać się wieloma kompetencjami. Wśród nich kompetencje etyczne stały się szczególnie ważne ponieważ łączą się z zaufaniem, lojalnością wobec organizacji i organizacji wobec pracownika. To sprzężenie zwrotne jest teraz ważne dla dobrego funkcjonowania organizacji w trudnym otoczeniu i częstych, szybkich zmianach.

Słowa kluczowe: Organizacja, kompetencje, etyka bezpieczeństwa

Jadwiga Mazur – dr hab. socjologii (organizacji), zainteresowania naukowe związane z organizacją i zarządzaniem oraz bezpieczeństwem, zapobieganiem zagrożeniom oraz profilaktyką. Autorka 95 artykułów oraz 5 książek, w tym dwu we współautorstwie.

Ethical aspects of safety management in an organization – employee ethical competences as key competences for a modern organization

Abstract

Employees of a modern organization should demonstrate many competences. Among them, ethical competences have become particularly important because they are associated with trust, loyalty towards the organization and organization towards the employee. This feedback is now important for the well-functioning of the organization in a difficult environment and frequent, rapid changes.

Keywords: Organization, ethical competences, security

Jadwiga Mazur – Ph.D., scientific interests related to organization and management as well as security and prevention. Author of 95 articles and 5 books, including two co-authorships.

JÓZEF KOŻUCHOWSKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Elbląg

Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku

ORCID: 0000-0001-6769-1473

DOI 10.24917/20838972.19.8

Odpowiedzialność moralna w etyce filozoficznej Roberta Spaemanna¹

Pojęcie odpowiedzialności jest jedną z podstawowych kategorii antropologiczno-etycznych. Jest ono bowiem związane z działaniem bytu osobowego, który ma intelekt i wolną wolę, dzięki czemu, podejmując odpowiedzialną decyzję, wybiera określone postępowanie. Z tego też tytułu ponosi za nie odpowiedzialność. Warto zatem zapoznać się bliżej z tą tematyką, rozwijaną między innymi przez jednego z najwybitniejszych współczesnych myślicieli niemieckich – Roberta Spaemanna. W niniejszych analizach zostaną podjęte wybrane i współcześnie szczególnie doniosłe wątki dotyczące odpowiedzialności w ujęciu tego myśliciela. Najpierw zostanie ukazane rozumienie tej problematyki przez Spaemanna w jego krytycznej dyskusji z utylitarystycznym wariantem odpowiedzialności pod postacią konsekwencjalizmu. Stanowisko Spaemanna jest godne szczególnej uwagi, zważywszy na to, jak istotne miejsce zajmuje ta orientacja etyczna we współczesnej myśli, a jednocześnie, jak bardzo musiała się zadomowić w mentalności licznych grup społecznych, skoro media, kaznodzieje polityczni i religijni sugerują dzisiaj odpowiedzialność właśnie tego rodzaju². Następnie zostanie rozpatrzona interesująco ujęta przez Spaemanna, chociaż być może dla niektórych znawców zagadnienia brzmiąca kontrowersyjnie, kwestia odpowiedzialności za

1 Robert Spaemann (urodzony 5 maja 1927 w Berlinie, zmarł 10 grudnia 2018 roku w Stuttgarcie) to jeden z najbardziej znanych, wpływowych i szanowanych w całym świecie współczesnych filozofów niemieckich. Wzbudził także zainteresowanie przedstawicieli innych nauk tak w swoim rodzinnym kraju, jak i za granicą. Złożyły się na to między innymi charakterystyczne walory jego twórczości: mistrzostwo stylu wypowiedzi, wnikliwość, fundamentalny charakter rozpatrywanych kwestii, jak też oryginalność i klarowność formułowanych poglądów. Dorobek Spaemanna jest rozległy i doniosły przynajmniej w dziewięciu dziedzinach: filozofii praktycznej (etyce), antropologii filozoficznej, filozofii przyrody, filozofii religii, ekologii, bioetyce, pedagogice, filozofii prawa i estetyce. Książki Spaemanna zostały dotąd przełożone na czternaście języków.

2 Istnieją wprawdzie przekłady na język polski niektórych dzieł Spaemanna i niekiedy będą tu przywoływane, autor artykułu korzystał jednak zazwyczaj z oryginalnych niemieckojęzycznych wydań jego prac. Zob. Robert Spaemann, „Wer hat wofür Verantwortung? Kritische Überlegungen zur Unterscheidung von Gesinungsethik und Verantwortungsethik”, w: Robert Spaemann, *Grenzen Zur ethische Dimension des Handelns* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2001), 223.

przyszłe pokolenia. Jest to tematyka jak nigdy dotąd pilna i wręcz paląca, gdyż obecnie podaje się w wątpliwość przyszłą egzystencję ludzkości. Poza tym w artykule przedstawiono częściowo to, co R. Spaemann pisał na temat odpowiedzialności chrześcijanina-katolika. Osobno natomiast zaprezentowano analizy poświęcone Spaemannowskiej koncepcji etyki filozoficznej.

Spaemanna rozumienie etyki filozoficznej (filozofii moralnej)³

Robert Spaemann nie podaje jednego określenia etyki, względnie filozofii moralnej. Według niego zatem ta filozoficzna dziedzina to przede wszystkim refleksja nad uwarunkowaniami spełnionego (szczęśliwego) życia⁴. Jednocześnie rozumie ją jako próbę udzielenia odpowiedzi na sokratejskie pytanie, jak powinniśmy żyć⁵. Nie ma jednak żadnej sprzeczności w takim przedstawieniu tego zagadnienia. Określenie etyki jako próby odpowiedzi na pytanie jak powinno się żyć, wiąże się z jej rozumieniem jako „refleksji nad uwarunkowaniami spełnionego życia”. Takie życie stanowi cel człowieka. Wszak najpierw należy poznać te uwarunkowania, a następnie je urzeczywistnić, aby nasza egzystencja osiągnęła cel, czyli okazała się spełniona (szczęśliwa). Gdy tak się dzieje, odpowiedź na pytanie, jak powinniśmy żyć, zostaje faktycznie, a nie tylko teoretycznie zrealizowana.

Dodajmy, że w innym miejscu Spaemann definiuje etykę jeszcze inaczej. Traktuje ją jako nieustanną, krytyczną, czyli kierowaną namysłem rozmowę na temat istniejących poglądów⁶. Takie jej postrzeganie znowu harmonizuje z dwoma przytoczonymi już jej określeniami. W jakim bowiem celu dokonujemy krytycznej refleksji nad poglądami, które istnieją w historii filozofii?. Otóż nie w żadnym innym, jak tylko po to, aby odrzucić błędne, a przyswoić prawdziwie słuszne. Ostatecznie chodzi o rzecz samą, to jest o to, na czym polega spełnione (szczęśliwe) życie.

3 Spaemann w duchu myśli klasycznej używa zamiennie nazw „etyka filozoficzna” i „filozofia moralna”. Robert Spaemann, „Was ist philosophische Ethik?”, w: Robert Spaemann i Walter Schweidler, *Ethik Lehr- und Lesebuch: Texte – Fragen – Antworten Taschenbuch* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2012), 12.

4 Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1993), 183–184.

5 Robert Spaemann, *Moralische Grundbegriffe* (München: Verlag C.H. Beck, 1994), 25.

6 Spaemann, „Was ist philosophische Ethik?”, 12. Stefan Meisert przy definiowaniu etyki w ujęciu Spaemanna podaje tylko takie jedno jej brzmienie. Zob. Stefan Meisert, *Ethik, die sich einmischt* (Freiburg, Wien: Verlag Herder, 2015), 139.

W tym kontekście Spaemann w swoich analizach dyskutuje z odmiennymi doktrynami etycznymi.

Spaemann zasadniczo opiera się na myśli Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Wskazuje na to przywołanie w dociekaniach na temat warunków spełnionego życia (o którym refleksję przeprowadza etyka) między innymi roli cnót, wychowania, prawa, instytucji publicznych, egzystencji zgodnej z rozumem. Jednocześnie monachijski myśliciel pokazuje, że określone wątki innych teorii etycznych nie są sprzeczne z doktryną tych wielkich myślicieli i z tego powodu postanowił je uwzględnić i włączyć do swej doktryny. Chodzi tu zwłaszcza o ujęcia Kanta, Hegla i Maxa Schelera. Spaemann włączył do swych rozważań Kanta ponieważ on, podobnie jak Tomasz z Akwinu, wyróżnił pojęcie godności ludzkiej. (Każdy z nas, według Kanta, od chwili poczęcia ma godność bezwzględna, a nie relatywną i dlatego należy mu okazywać respekt). Tego zaś nie uczynił Arystoteles. Zaskakujące natomiast wydawać się może uwydatnienie przez Spaemanna elementu myśli heglowskiej. Ma to jednak swe uzasadnienie w jej pokrewieństwie z wizją arystotelesowską⁷. Idealista niemiecki w przeciwieństwie do Kanta, ale analogicznie jak Arystoteles, słusznie zaakcentował znaczenie dla spełnionego życia różnych form instytucjonalnych (państwa, społeczeństwa, Kościoła, rodziny)⁸. Wreszcie Spaemann znacząco uwzględnił filozofię wartości Schelera, jakkolwiek krytycznie odnosił się do używania w filozofii samego pojęcia wartości⁹.

W wielu miejscach swych analiz etycznych Spaemann akcentował znaczenie metafizyki. Konstatował to lapidarnym stwierdzeniem, że nie istnieje etyka bez metafizyki¹⁰. Teoria etyczna oderwana od metafizycznego kontekstu¹¹ jest niezrozumiała¹².

Jednocześnie trzeba powiedzieć, że w prezentacji swej teorii etycznej Spaemann był wolny od eklektyzmu¹³. Myśliciel ten nie usiłował stwarzać nowej doktryny, lecz jasno ukazywał i precyzował to, co zasadniczo łączy Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Kanta i Hegla. Jak jednoznacznie wynika

7 Spaemann, *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, 25.

8 Ibidem, 24–25.

9 Powodem jest między innymi, zdaniem Spaemanna, trudność, jaką sprawia ustalenie sposobu istnienia wartości. Józef Kożuchowski, *Spór o człowieka we współczesnej filozofii niemieckiej* (Pelplin: Bernardinum, 2006), 156.

10 Spaemann, *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, 11, 132, 253.

11 O związkach etyki z metafizyką w ujęciu Spaemanna pisał autor tej książki w innej swojej książce: *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna* (Lublin: TN KUL, 2013), 241–244.

12 Rolf Schönberger, „Robert Spaemann: Brillanz des Stils, Klarheit der Gedanken”, *Tages Post*, 27 Dezember 2018, s. 5.

13 W eklektyzmie łączy się elementy różnych kierunków, szkół i systemów. Zob. Simon Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. Jan Woleński (Warszawa: Książka i Wiedza, 1997), 102.

z jego analiz, w istocie są to treści przeciwstawne głównym tendencjom w etyce współczesnej (takim jak konsekwencjalizm, utylitaryzm i hedonizm).

Podmiot i zakres odpowiedzialności

W punkcie wyjścia swoich analiz o odpowiedzialności moralnej Spaemann najpierw stawia pytanie, kto i za co jest odpowiedzialny, czyli jaki jest zakres naszej odpowiedzialności. Kwestia, jaki jest jej zakres, wiąże się bezpośrednio i ściśle z tym, kto jest jej podmiotem. Spaemann, chociaż wskazuje także tzw. podmiot zbiorowy (państwo, naród, Kościół), to jednak w analizach o odpowiedzialności zasadniczo odwołuje się do podmiotu indywidualnego, czyli osoby ludzkiej. Podmiotem (czyli owy „kto”) jest ten, kto nawiązuje relacje moralne. Odpowiedzialność bowiem, jak akcentuje Spaemann, płynie zawsze z sytuacji, w której się znajdujemy, czyli z relacji moralnych. Relacjami tymi są na przykład przyjaźń, małżeństwo, relacja dzieci i rodziców, lekarza i pacjenta, kapłana z wiernymi, nauczyciela i ucznia, relacja między współpracownikami w pracy itd. (Są to zatem jednocześnie relacje o charakterze społecznym). Płynącego z nich dobrodziejstwa w kreowaniu moralnego rozwoju naszej osoby nie można niczym zastąpić. „Moralna natura człowieka rozwija się dopiero w tych relacjach” – podkreśla Spaemann¹⁴. Relacje te wszakże i odpowiadające im działania nie są środkami do celu, lecz integralnymi elementami „życia właściwego” (*richtiges Lebens*) czyli cnotliwego, zorientowanego na dobro i harmonizującego (zgodnego) z normami moralnymi. Odpowiedzialność moralna jest bowiem właściwą merytorycznie i niezniekształconą przez egoizm, namiętność lub fanatyzm realizacją relacji moralnych¹⁵.

Warto przy tym dodać, podkreśla Spaemann, że żyjemy w wielu relacjach moralnych, które są źródłem różnych odpowiedzialności moralnych. Zdaniem Spaemanna można wskazać hierarchię takiej odpowiedzialności, czego on sam nie czyni, podkreślając, że w kontekście rozważań, które podejmuje, nie jest to nieodzowne. Takiej hierarchii nie można bowiem zastąpić jakimkolwiek rodzajem odpowiedzialności w rozumieniu konsekwencjalistów, prezentującej się właściwie jako swoiście uniwersalna i raczej mająca mało wspólnego (albo nawet nic, jak to jeszcze zostanie rozjaśnione nieco dalej) z odpowiedzialnością etyczną w klasycznym znaczeniu (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Kant, etos chrześcijański)¹⁶.

¹⁴ Spaemann, „Wer hat wofür Verantwortung?”, 26.

¹⁵ Ibidem, 226.

¹⁶ Spaemann, podobnie jak inni znawcy zagadnienia, wymienia dwa zasadnicze typy tej etycznej orientacji: konsekwencjalizm czynu i konsekwencjalizm reguł. Por. Ta-

Spaemann odsłania tło narodzin i rozkrzewienia się konsekwencjalistycznej etyki, za którą opowiedziała się niestety także większość współczesnych katolickich teologów niemieckich¹⁷.

Ateistyczna cywilizacja skłania się w moralności ku totalnemu konsekwencjalizowi już dlatego, ponieważ tam, gdzie Bóg nie jest rozumiany jako Pan historii, ludzie ulegają pokusie, aby przejąć całkowitą odpowiedzialność za to, co się wydarza, usuwając w ten sposób różnicę między moralnością i filozofią dziejów¹⁸.

W świetle tej doktryny jesteśmy odpowiedzialni za wszystko, a przynajmniej za to wszystko, co mogliśmy przewidzieć. Pod sformułowaniem „za wszystko” kryje się myśl o odpowiedzialności za wszelkie następstwa każdego naszego działania i zaniechania¹⁹. Jeżeli jednak tak pojmujemy odpowiedzialność, czyli w sposób, w jaki interpretuje ją ten utylitarystyczny nurt, wówczas *ipso facto* niszczy się samą ideę odpowiedzialności. Inaczej mówiąc, dezawuuje się pojęcie odpowiedzialności etycznej przez jej nadmierne rozszerzenie²⁰. Spaemann zauważa przy tym inne jeszcze racje, dla których idea odpowiedzialności moralnej w wyobrażeniu teoretyków konsekwencjalizmu musi leć w gruzach. Tak się dzieje m.in. dlatego, że jej przesłanie, jeśli dogłębnie pojmowane, wyklucza, by można było mówić o działaniu moralnym²¹. Idea ta bowiem pozwala podważać zasadność tradycyjnego odróżnienia przykazań i rad ewangelicznych i oferować w zamian prawo każdego z nas do dowolnego kształtowania swojego życia²². Dlatego, według słusznego osądu Spaemanna, idea odpowiedzialności moralnej wykreowanej przez konsekwencjalizm jest nie do przyjęcia jako utopijna²³.

Moralna odpowiedzialność jest tylko wtedy godna takiej nazwy, gdy jest skonkretyzowana, ograniczona, a jej ramy zostały zakreślone. Wówczas staje się wiadome, za co ponosimy odpowiedzialność, a za co nie. Słusznie nie zakłada się bowiem, że musimy za każdym razem odpowia-

deusz Biesaga, „Konsekwencjalizm”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk, t. 5 (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006), s. 802.

17 R. Spaemann, „Wer hat wofür Verantwortung?”. 221.

18 Ibidem, 237.

19 Ibidem, 227

20 Spaemann uzasadnia, dlaczego tak się dzieje, podkreślając, że konkretna odpowiedzialność działających ludzi staje się czystą instrumentalną funkcją w ramach fikcyjnej odpowiedzialności zbiorowej. Ibidem, s. 223.

21 Robert Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001), 122.

22 Robert Spaemann, „Teleologiczne i deontologiczne uzasadnienie moralności”, w: Robert Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006), 428–429.

23 Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, s. 122.

dać za wszystkie skutki zarówno każdego działania, jak też tym bardziej każdego zaniechania²⁴. (Zresztą tylko przy takim założeniu da się w ogóle zdefiniować pojęcie „zaniechania”). Zaniechanie działania złego w sobie jest zawsze naszym obowiązkiem. Również państwo, chociaż nie zawsze i nie w każdych okolicznościach, musi zapobiegać takiemu działaniu i nie może go nigdy nakazywać, finansować lub ułatwiać²⁵.

Odpowiedzialność moralna zatem ma swoje granice. Z tego powodu, jak podkreśla Spaemann, mężczyzna nie jest odpowiedzialny za życie obcej kobiety, którą mógłby uratować przed samobójstwem tylko przez to, że poszedłby z nią do łóżka²⁶. Nie jest w tym wypadku odpowiedzialny także dlatego, że wbrew temu, co sądzą konsekwencjaliści, złe środki, czyli czyny same w sobie moralnie niegodziwe, nie mogą być usprawiedliwione przez dobro celu (cel nie uświęca środków). Tezę tę Spaemann ilustruje innym, równie dramatycznym zdarzeniem. Przywołuje mianowicie postać policjanta, któremu nakazano zabić dwunastoletnią żydowską dziewczynkę. Mimo że błagała go o darowanie życia, nie wysłuchał jej prośby. Sadystyczny przełożony postawił go bowiem przed alternatywą zabicia dwunastu innych niewinnych i bezbronnych osób, jeśliby pozostawił ją przy życiu. Policjant strzelił i zwariował. Zbrodniczy akt względem niewinnej osoby nie znajduje usprawiedliwienia. Oczywiście policjant nie ponosiłby przecież odpowiedzialności za śmierć owych dwunastu ludzi, jeśliby zostali zabici²⁷.

Owszem na gruncie konsekwencjalistycznego rachunku dóbr i teorii optymalizacji można wytłumaczyć, że śmierć jednego jest lepsza niż śmierć tych kilkunastu ludzi, ale nie z punktu widzenia chrześcijańskiej nauki o sprawiedliwym, godnym ludzkiej osoby życiu. Nauka ta nie poddaje się i nie podda takiej logice²⁸. Wszelki rachunek dóbr kończy się tam, gdzie chodzi o bezpośrednie zabicie bezbronnego i niewinnego człowieka. Takie zabójstwo jest zawsze aktem złym samo w sobie²⁹.

Odpowiedzialność chrześcijanina za drugiego człowieka³⁰

Spaemann problematyki tej dotyka m.in. w kontekście rozważań o chrześcijańskiej ncoie nadziei. Według niego chrześcijanin-katolik

24 Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s.70.

25 Spaemann, „Wer hat wofür Verantwortung?“, 235.

26 Ibidem, s. 227.

27 Ibidem, s. 237.

28 Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s. 70–71.

29 R. Spaemann, „Wer hat wofür Verantwortung?“, 235.

30 Pod pojęciem chrześcijanina w kontekście treści przedstawionych w artykule Spaemann miał na myśli zwłaszcza chrześcijanina-katolika, stosującego się do wskazań Stolicy Apostolskiej.

dystansujący się względem doczesnych ideologicznych koncepcji zbawienia (marksizm oraz Herberta Markusego tzw. ideologii przyjemności) musi liczyć się z tym, że ktoś może postawić mu następujący zarzut: Jeśli na tym polega chrześcijaństwo, to właściwie jego wyznawcy nie są domownikami tego świata. Tak, rzeczywiście, nadzieja chrześcijanina nie powinna kierować się ku temu światu – podkreśla Spaemann³¹. Jak bowiem mówi Pismo Święte, a za nim liturgia: „Nasza ojczyzna jest w niebie” – Flp 3,20. Nie oznacza to jednak ucieczki chrześcijanina przed, nawet doczesną, odpowiedzialnością za innych. Przeciwnie, nieodzowne jest nieustanne zaangażowanie wyznawców Chrystusa na rzecz dobra wspólnego³². Owszem, religię chrześcijańską od wewnątrz definiuje wiara w życie wieczne³³. W swej istocie jednak religia chrześcijańska jest miłością i uczy, że należy kochać bezwarunkowo, nawet poświęcić samego siebie. Dlatego spełnia ona wielorakie funkcje społeczne i psychiczne. Oddziałuje na styl życia i stan duchowy chrześcijan³⁴.

To, że chrześcijanie – wyrażając się obrazowo – nie mają swojej ojczyzny na tym świecie, lecz żyją oczekiwaniem, które wykracza poza ten świat, nie czyni ich nieużytecznymi w życiu doczesnym. Rzecz się ma przeciwnie. Istotą etyki chrześcijańskiej w jej ujęciu katolickim nie jest bowiem jakiś kodeks przepisów prawnych, lecz pozytywne podjęcie odpowiedzialności za dobra powierzone ludziom. Owa odpowiedzialność jest przede wszystkim pozytywną odpowiedzialnością ludzi za siebie nawzajem. Spaemann obrazuje ten imperatyw przykładem z najnowszej historii, stwierdzając, że większość Niemców mówi, iż nie wiedziała, co w czasie wojny działo się z Żydami. Czy nie jest to jednak próba samousprawiedliwienia? Czy po deportacji Żydów jego rodacy nie powinni byli zapytać: Gdzie jest mój brat? – słusznie zauważa niemiecki myśliciel³⁵.

Jakkolwiek, z jednej strony, mówiąc słowami Pisma św., „życie chrześcijan jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (por. Kol 3,3), to z drugiej strony owoce, które z tego życia się rodzą, mają być widoczne dla każdego z ludzi. Konkretyzacją miłości Boga jest miłość bliźniego, motywująca do tego, by centrum swojego świata uczynić Boga i drugiego człowieka, a siebie umieścić w cieniu³⁶.

31 R. Spaemann, „Wer hat wofür Verantwortung?”, 235.

32 Podobny pogląd prezentuje Benedykt XVI w encyklice *Spe Salvi*.

33 Robert Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2007), 8.

34 Robert Spaemann, *Kroki poza siebie*, przeł. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012), 294.

35 Robert Spaemann, „Verantwortung als ethischer Grundbegriff”, w: Robert Spaemann, *Grenzen Zur ethische Dimension des Handelns* (Stuttgart: Clett-Cotta, 2001), 217.

36 Ibidem, 221.

Postawę chrześcijanina, który wie, że życie nie jest funkcją umiarności, lecz odwrotnie – śmierć jawi się jako funkcja życia, cechuje szczególnie cześć właśnie dla ludzkiego życia. Dlatego nieprzypadkowo jednym z tytułów do szacunku dla chrześcijan, zwłaszcza dla katolików we współczesnym świecie było dotychczas to, że są niezawodnymi obrońcami ludzkiego życia od jego początku aż do naturalnej śmierci. Dzisiaj tym bardziej powinni oni niezawodnie bronić godności ludzkiego życia i przeciwstawić się tendencjom do sztucznego konstruowania jego początku, jak i wywoływania nienaturalnego końca. Cześć dla ludzkiego życia zakazuje, by sztucznie wymuszać zaistnienie człowieka. Niestety dzieje się tak w wyniku zapłodnienia *in vitro*. Powinno nam dawać do myślenia, że w *Credo* wyznajemy, że wierzymy w Syna Bożego Jedyne-go – *Filium Dei unigenitum* – zrodzonego, a nie stworzonego, zrodzonego, a nie uczynionego, nie wyprodukowanego – *genitum non factum*. To samo dotyczy końca doczesnego życia. Chrześcijanie muszą się sprzeciwić nie tylko uśmiercaniu poprzez tak zwaną eutanazję starszych, chorych lub cierpiących, ale także temu, co stanowi niejako odwrotną stronę eutanazji, a mianowicie sztucznemu (przy użyciu aparatury medycznej) utrzymywaniu przy życiu człowieka, np. poszkodowanego w wypadku, przez kilka następnych dni po to tylko, by pobrać od niego świeże nieuszkodzone narządy. Jest to oszustwo wobec człowieka, jeśli każe się mu takie odejście ze świata rozumieć jako błogosławione (gr. *εὐθανασία* [euthanasia] – „dobra śmierć”). Chrześcijanina zatem cechuje wyjątkowa odpowiedzialność za każde ludzkie życie.

Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia

Zdaniem Spaemanna z kwestią odpowiedzialności za przyszłe pokolenia ściśle łączą się problemy ekologiczne, np. gwałtowne zwiększenie wykorzystania przyrody przez człowieka czy szybko rosnący poziom jej eksploatacji. Z tym problemem bezpośrednio wiąże się również kilka innych zjawisk, takich jak: ocieplenie klimatu (nie wypowiadając się o tym ostatecznie, ale i nie wykluczając w tej dziedzinie wpływu techniki i kopalnych nośników energii), konieczność oszczędnego gospodarowania naturalnymi dobrami, ewentualne odchodzenie od kopalnych źródeł energii, jeśli rzeczywiście powodowałyby one zanieczyszczenie atmosfery i podnoszenie poziomu mórz³⁷. Jednak zdaniem monachijskiego myśliciela, odpowiedzialności za przyszłe pokolenia szczególnie dotyczą dwa zagadnienia. Pierwsze związane jest ze skutkami braku respektu dla

³⁷ Na podstawie wywiadu z Robertem Spaemannem przeprowadzonego przez autora artykułu w lipcu 2016 r.

prawa naturalnego, co przejawia się zwłaszcza w postaci manipulacji genetycznych, a także w ideologii *gender*³⁸, zapłodnieniu *in vitro*, dokonywaniu aborcji i eutanazji oraz w homoseksualizmie. Inne zagadnienie to kwestia produkcji energii jądrowej, a zwłaszcza, będący tego pokłosiem, problem składowania odpadów promieniotwórczych. Według Spaemanna odpowiedzialność w tej dziedzinie ludzkiej działalności ma charakter przede wszystkim negatywny. Co to oznacza? Jest to odpowiedzialność w postaci zaniechania określonych działań, czyli w pierwszej kolejności zarzucenia użytkowania energii jądrowej, ale też manipulacji genetycznych. Nie jesteśmy w stanie już teraz rozwiązać problemów przyszłych pokoleń, ale i nie mamy prawa zmuszać ich – przez nieodwracalne transformacje techniczne i genetyczne – do takiego sposobu życia, którego by nie chcieli – akcentuje niemiecki myśliciel³⁹.

Jak już wspomniano według Spaemanna u podstaw odpowiedzialności za przyszłe generacje leżą działania zakorzenione w prawie naturalnym – w jego klasycznej wersji. Ma on na myśli Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, a także myślicieli oświecenia (zwłaszcza Kanta), gdyż większość z nich uznawała prawo naturalne w interpretacji arystotelesowsko-tomistycznej⁴⁰. Nie jest ono (pierwsza reguła postępowania) prawem pozytywnym. Jawi się jednak jako miara, według której określa się prawa, uprawnienia (ustawy) oraz reguły relacji międzyludzkich. Prawo naturalne to prawo rozumu, co oznacza, że jego treść wyznaczają wszystkie, zgodne z rozumem naturalne inklinacje⁴¹. Skłonności i tendencje przeciwne naturze, czyli – mówiąc słowami św. Tomasza z Akwinu – grzechy natury, na przykład chociażby homoseksualizm, człowiek mocą rozumu potrafi opanować.

Za najbardziej jednak niebezpieczne skutki pogwałcenia prawa naturalnego widziane w kontekście odpowiedzialności za przyszłe pokolenia Spaemann uznaje manipulacje genetyczne oraz tendencje do wyemancypowania się z ludzkiej natury, jak określał on pospółu takie zjawiska, jak *gender*, zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro*, eutanazja, a także aborcja i homoseksualizm. W przyszłości całe społeczeństwo nierespektują-

38 Robert Spaemann, „Wprowadzenie”, w: Gabriele Kuby, *Globalna rewolucja seksualna*, przeł. Dorota Jankowska i Janusz Serafin (Kraków: Wydawnictwo Homo Dei, 2012), 17–19.

39 Spaemann, „Wer hat wofür Verantwortung?”, 230–231.

40 Zdaniem Spaemanna cały kanon naszej moralności seksualnej czerpie swoje uzasadnienie z etyki kantowskiej. W jej świetle człowieka powinno się afirmować jako osobę od chwili poczęcia. Dlatego w etyce oświeceniowej zwolennicy zapłodnienia *in vitro*, aborcji i eutanazji z pewnością nie znajdą usprawiedliwienia swojego stanowiska. Por. również: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* 13: *Prawo*, zag. 97, art. 3, przeł., objaśn. Pius Bełch (Londyn: Veritas, 1965), 310.

41 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* 13: *Prawo*, zag. 97, art. 3, s. 95.

ce prawa naturalnego, a hołdujące takim tendencjom będzie niechybnie skazane na zagładę.

Z głębokim niepokojem niemiecki filozof zaakcentował postępujące nasilanie się zjawiska manipulacji genetycznych. Zatrzymał się przy tych, których celem jest odpowiadający życzeniom społecznym obraz (*design*) przyszłego człowieka. Jednak podkreślił, że po uwzględnieniu faktu, iż rozwój człowieka następował przez dwieście tysięcy lat, przeświadczenie, jakoby można było za sprawą technicznych ingerencji udoskonalić jego naturę, okazuje się przejawem pychy⁴². Mierniki tego udoskonalenia byłyby wyłącznie dziełem ludzkim. Do takiego postępowania nie można przymuszać przyszłych generacji, gwałcąc ich wolność i godność. Dlatego Habermas słusznie zgodził się tylko na takie ingerencje w naturę, przy których możemy zakładać zgodę tych, którzy są manipulowani⁴³. Według Spaemanna, „człowiek na zamówienie” (*designed*) nie może być produktem chęci i działania innych ludzi. Brakuje im bowiem uprawionych kryteriów jego ulepszania. Jak miałby wyglądać ten pożądaný człowiek? Czy powinien być inteligentniejszy, czy może szczęśliwszy, odporniejszy, wrażliwszy? Treść tych pytań ujawnia absurdalność idei meliorystycznych – podkreślił Spaemann⁴⁴. Fakt, że ludzie zawdzięczają to, kim są, przypadkowym preferencjom swoich przodków, oznaczałoby nieodpowiedzialność antenatów i w pewnym sensie panowanie zmarłych nad żywymi⁴⁵. Człowiek może ewentualnie określić kryteria, jakie powinny spełniać zwierzęta hodowlane, które służą jako źródło żywności⁴⁶. Przekształcanie ludzkiej natury (np. w celu lepszego przygotowania przyszłych lotów międzyplanetarnych) oznaczałoby zdegradowanie kolejnych pokoleń do statusu przedmiotu – jako środka do realizacji celów bądź idei współczesnych manipulatorów. W ten sposób jedna grupa ludzi stałaby się całkowicie zależna od drugiej, jako że jej charakter i przymioty byłyby efektem działania „konstruktora”. Ich wzajemna relacja przybrałaby postać powiązania między manipulatorem i manipulo-

42 Robert Spaemann, *Osoby*, przeł. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001), 294–295.

43 Robert Spaemann, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze I* (Stuttgart: Klett – Cotta, 2010), 244.

44 Człowiek nie może kształtować siebie według określonego wzoru, a antropologia nie może mu wskazać, jaki powinien być. „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” – mówi *Nowy Testament* (Mt 5,48). Zob. Robert Spaemann, „O pojęciu natury ludzkiej”, w: *Człowiek w nauce współczesnej*, red. Krzysztof Michalski (Paris: Éditions du Dialogue, 1988), 143–144.

45 Ibidem. Por. także: Robert Spaemann, „Technische Eingriffe in die Natur”, w: *Ecologiae und Ethik*, hrsg. von Dieter Birnbacher (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1980), 200–202.

46 Człowiek ma do tego prawo, bo zwierzęta są dobrem użytecznym, pełnią jednak nie tylko funkcje utylitarne.

wanym. Oznaczałoby to pogwałcenie fundamentalnej równości między ludźmi. Godność osobowa człowieka nierozdzielnie łączy się z respektem dla jego natury, której – mimo że jawi się jako przygodna – nie można przekształcać⁴⁷.

Spaemann z niepokojem skonstatował zagrożenie wynikające z innego rodzaju manipulacji genetycznych, godzących w istotę człowieka i jego naturę. Przypomnił, że planuje się możliwość krzyżowania ludzkich genów z genami zwierząt (np. **świń**). W tym wypadku należy bić na alarm, gdyż absolutnie nie można przystać na realizację takich działań – zaakcentował niemiecki myśliciel. Wskutek takiej manipulacji genami ludzie zostaną pozbawieni zdolności spostrzegania rażących naruszeń i dostrzegania okaleczania swej godności. Nastąpią nieodwracalne zmiany ich natury. Człowiek *de facto* nie będzie człowiekiem. W stosunku do osób poddanych takim eksperymentom nie można będzie stosować reguł naturalnego prawa moralnego. Wizja jest tak przerażająca, że jej rzeczywistnienie trudno sobie wyobrazić.

Z odpowiedzialnością za przyszłe generacje absolutnie nie da się pogodzić promowanie ideologii *gender*, która jawi się jako całkowicie przeciwna naturze ludzkiej. Wyklucza akceptację normatywnego charakteru tej natury oraz odziedziczonej, naturalnej płciowości, ponieważ dopuszcza możliwość decydowania o rodzaju płciowości i przyznaje prawo wyboru na partnera przedstawiciela tej samej płci. Ideologia *gender* zmierza więc, jak podkreślił Spaemann, do usunięcia z umysłów ludzi tego, co od tysiącleci było dla nich oczywiste: naturalnej skłonności rozróżniania mężczyzn i kobiet; świadomości siły wzajemnego przyciągania seksualnego obu płci, na której opiera się egzystencja ludzkości, w szczególności – przyszła⁴⁸.

Jak już podkreślono, z kwestią odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, zdaniem monachijskiego filozofa, wiąże się również kontrowersyjny i dramatyczny problem użytkowania energii jądrowej. Spaemann dostrzegł wielką wartość badań nad tą energią, dzięki którym możliwe staje się dokonywanie niezwykle cennych odkryć naukowych. Jednocześnie od ponad pięćdziesięciu lat w swych przenikliwych analizach konsekwentnie objaśniał, dlaczego jej wykorzystywanie trzeba uznać za postępowanie skrajnie nieodpowiedzialne. Dlatego Spaemann jako właściwe rozwiązanie wskazywał zwrócenie się ku alternatywnym dla elektrowni jądrowych źródłom energii⁴⁹, spośród których postulował wykorzystanie

47 Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1989), 221.

48 Spaemann, „Wprowadzenie”, 17.

49 Robert Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze Hybris im atomaren Zeitalter* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2011), 62–63.

przede wszystkim energii słonecznej, wiatru i geotermii⁵⁰. Tymczasem z używaniem energii jądrowej łączą się przynajmniej dwa zagrożenia. Pierwsze dotyczy zapewnienia bezpieczeństwa eksploatacji elektrowni. Drugie zagrożenie jest jeszcze o wiele poważniejsze, gdyż odnosi się do kwestii magazynowania pozostałości odpadów radioaktywnych⁵¹. Problem ten pozostaje nierozwiązany, choć elektrownie jądrowe działają już kilkadziesiąt lat (pierwsza powstała w 1954 r. w Obnińsku, w Związku Radzieckim⁵²).

Perspektywa przyspieszenia postępu cywilizacyjnego, naukowo-technicznego lub przynajmniej zachowania jego dotychczasowego tempa wymusza tworzenie – w obszarze składowania pozostałości elementów promieniotwórczych – stref, do których dostęp byłby zakazany przez tysiące lat (z racji promieniowania odpadów radioaktywnych). Niestety, nie zadośćuczyniono temu zadaniu. Prawdopodobnie uruchomiono proces wytwarzania energii jądrowej z zamiarem późniejszego przygotowania odpowiedniego mogilnika. Takie rozwiązanie, jak trafnie podkreślił Spaemann, jest zupełnie nieprzemyślane i absolutnie niedopuszczalne, ponieważ nie można przewidzieć, czy znajdzie się takie składowisko, które byłoby bezpieczne przez odpowiednio długi czas (wiele tysięcy lat)⁵³.

Naturalnie, ludzie ciągle są pełni nadziei pomimo zawsze istniejącego ryzyka. Nie chcą ponosić go sami, skoro problem składowania odpadów pozostawiają nierozstrzygnięty. Są skłonni część ryzyka przenieść na potomków. Stanowi to, niestety, jedną z charakterystycznych cech współczesnej cywilizacji.

Przyjmując taką postawę, decydenci wykazują zatrwającą lekko-myślność⁵⁴. Problem, który teraz bagatelizują, da o sobie boleśnie znać w przyszłości. Przyznają sobie prawo do przenoszenia odpowiedzialności na przyszłe pokolenia i w ten sposób przymuszania ich do zmierzenia się z olbrzymim zagrożeniem (zdrowia lub życia, samounicestwienia cywilizacji), być może przewyższającym ich możliwości poradzenia sobie z tą sytuacją⁵⁵. Kolejne generacje stawiane są w ten sposób przed koniecz-

50 Na podstawie wywiadu z Robertem Spaemannem przeprowadzonego przez autora artykułu w sierpniu 2014 r.

51 Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1989), 221.

52 *Encyklopedia PWN w trzech tomach*, t. 1, red. nac. Dariusz Kalisiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999), 567.

53 Robert Spaemann, „Die Vernunft”, w: Robert Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze Hybris im atomaren Zeitalter* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2011), 104.

54 Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze*, 86–89.

55 Podkreśla się, że zagospodarowanie produktów odpadowych jest dużym problemem zarówno z fizycznego, jak i ideologicznego punktu widzenia. Por. Zofia Miłkowska i Jerzy Jaśkowski, „Międzynarodowa Agencja Energii Atomowej – 35 lat promowania energii nuklearnej”, w: *Ku integracji krajów bałtyckich: Bałtyckie Forum Ekologiczne, V mię-*

nością zmagania się z niedającymi się przewyciężyć determinantami. W ten sposób ogranicza się ich wolność, potencjalnie utrudnia dokonywanie suwerennych, alternatywnych wyborów⁵⁶. Rozważając te kwestie, Spaemann stwierdził: „(...) przyszłe pokolenia potraktują odkrycie możliwości uwalniania promieniowania radioaktywnego jako nie tylko bezproduktywne, ale i straszne”⁵⁷.

Źródłem pewności, że zostanie opracowane odpowiednie rozwiązanie kwestii magazynowania odpadów, jest – jak podkreślił Spaemann – quasi-religijne przeświadczenie o istnieniu mitologicznej przedustawnej harmonii⁵⁸, to znaczy korelacji pomiędzy potrzebami człowieka a gotowością wszechświata do ich zaspokojenia. Zwrot „potrzebuję” znajduje się od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku na ustach ludzi wzbraniających się przed dorosłością. Jest to hasło nieredukowalne, stanowi nieuzasadnione roszczenie wobec społeczeństwa, a przekonanie, że przyszłość przebiegać będzie zgodnie z oczekiwaniami, jest przejawem infantylnizmu.

Cywilizacja naukowo-techniczna, zjawisko wyjątkowe na naszej planecie, jest labilna, a jej dalsze trwanie zagrożone. Z tego powodu instalowanie elektrowni jądrowych w sytuacji braku strefy przeznaczonej wyłącznie na resztki radioaktywne, niedostępnej przez blisko dziesięć tysięcy lat, jest głęboko nieracjonalne i skrajnie nieodpowiedzialne⁵⁹.

Zakończenie

Spośród bogatych treściowo i wielostronnie zarysowanych analiz Roberta Spaemanna autor artykułu omówił zaledwie trzy aspekty problematyki odpowiedzialności moralnej. Sam Spaemann odpowiedzialność tę uznawał za zasadnicze pojęcie etyczne. Przypomniął, jak należy je rozumieć zwłaszcza w kontekście dyskusji z konsekwencjalizmem. Niemniej specyfikę odpowiedzialności ukazywał on w każdym z omawianych jej aspektów.

Wizję Spaemanna dotyczącą tej kwestii można jeszcze poszerzyć i pogłębić nie tylko w ramach wyżej analizowanych problemów, ale uwzględniając zwłaszcza chociażby dwa inne interesujące i ważne zagadnienia: zagadnienia odpowiedzialności jako podstawowego pojęcia etycznego

dzynarodowe sympozjum : materiały naukowe zjazdu, red. Jerzy Jaśkowski (Gdańsk: Franciszkański Ruch Ekologiczny, 1993), 68.

56 Spaemann, „Technische”, 200–202.

57 Ibidem, 204.

58 W tym określeniu Leibniz miał na myśli z góry ustanowiony przez Stwórcę porządek w świecie, dzięki któremu monady, mimo że nie mogą na siebie wzajemnie oddziaływać, tworzą porządek i harmonię.

59 Spaemann, *Nach uns*, 86–87.

(*Verantwortung als ethischer Grundbegriff* – tekst jest zamieszczony w książce Spaemanna w polskim przekładzie (*Granice*, 384–391) i *Christliche Verantwortungsethik w: Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral*, Johannes Gründel (hrsg), I Grundlegungen, Patmos, Düsseldorf 1991, s. 113–133) oraz problematyki odpowiedzialności w zawodzie nauczyciela, którą Spaemann omawia zwłaszcza w następujących dwóch publikacjach: *Über den Mut zur Erziehung* i *Erziehung zur Wirklichkeit w: Grenzen. Zur ethische Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001 r.

Bibliografia

- Biesaga, Tadeusz, „Konsekwencjalizm”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk, 801–803 (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t.5, 2006).
- Blackburn, Simon, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. nauk. Jan Woleński (Warszawa: Książka i Wiedza, 1997).
- Kożuchowski, Józef, *Filozofia spraw ludzkich w myśli Roberta Spaemanna* (Lublin: TN KUL, 2020).
- Kożuchowski, Józef, *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, (Lublin: TN KUL, 2013).
- Kożuchowski, Józef, *Spór o człowieka we współczesnej filozofii niemieckiej*, (Pelplin: Bernardinum, 2006).
- Meisert, Stefan, *Ethik, die sich einmischt*, (Freiburg, Wien: Verlag Herder).
- Miłkowska, Zofia, i Jerzy Jaśkowski, „Międzynarodowa Agencja Energii Atomowej – 35 lat promowania energii nuklearnej”, w: *Ku integracji krajów bałtyckich: Bałtyckie Forum Ekologiczne, V międzynarodowe sympozjum: materiały naukowe zjazdu*, red. Jerzy Jaśkowski, 68 (Gdańsk: Franciszkański Ruch Ekologiczny, 1993).
- Spaemann, Robert, *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1987).
- *Die Vernunft, das Atom und der Glaube*, w: Robert Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze Hybris im atomarem Zeitalter* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2011).
- *Ethik-Lesebuch: von Plato bis heute* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1987).
- *Ethik Lehr- und Lesebuch: Texte – Fragen – Antworten Taschenbuch* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2012).
- *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1987).
- *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przełożył Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa 2006).
- *Gut und Böse relativ?* (Freiburg im Breisgau: Informaszentrum Berufe der Kirche, 1979).
- *Ich plädiere für die Rückkehr*, w: Robert Spaemann. *Nach uns die Kernschmelze* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2011).
- „Interwencje genetyczne w naturę ludzką”. *Ethos* 1998, t. 11, nr 4 (44).

- „Jak praktyczna jest etyka?” w: Robert Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przełożył Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006).
 - „Kto i za co jest odpowiedzialny”, w: Robert Spaemann, *Granice*, przełożył Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006).
 - *Moralische Grundbegriffe* (München: Verlag C. H. Beck, 1994).
 - *Nach uns die Kernschmelze Hybris im atomaren Zeitalter* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2011).
 - *Odwieczna pogłoska*, przełożył Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2009).
 - *O pojęciu godności człowieka*, w: Robert Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przełożył Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006).
 - *O pojęciu natury ludzkiej*, w: *Człowiek w nauce współczesnej*, red. Krzysztof Michalski (Paris: Éditions du Dialogue, 1988).
 - *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przełożył J. Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001).
 - *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe* (Stuttgart: Clett-Cotta, 2007).
 - *Szczęście a życliwość*, przełożył Jarosław Merecki (Lublin: RW KUL, 1997).
 - *Technische Eingriffe in die Natur*, w: *Ökologie und Ethik* (Stuttgart: Philipp Reclam, 1980).
 - *Teleologiczne i deontologiczne uzasadnienie moralności*, w: Robert Spaemann, *Granice O etycznym wymiarze działania*, przełożył Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006).
 - *Über den Begriff einer Natur des Menschen*, w: Robert Spaemann, *Das natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie* (München, Zürich: Piper, 1987).
 - „Verantwortung als ethischer Grundbegriff”, w: Robert Spaemann, *Grenzen Zur ethische Dimension des Handelns* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2001).
 - „Was ist philosophische Ethik?”, w: Robert Spaemann, *Ethikesebuch* (München: Verlag C.H. Beck, 1987).
 - *Wer hat wofür Verantwortung?. Kritische Überlegungen zur Unterscheidung von Gesinungsethik und Veranantwortungsethik*, w: Robert Spaemann, *Grenzen Zur ethische Dimension des Handelns* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2001).
 - *Wprowadzenie*, w: Gabriele Kuby, *Globalna rewolucja seksualna*, przełożyli Dorota Jankowska i Janusz Serafin (Kraków: Wydawnictwo Homo Dei, 2012).
- Schönberger, Rolf. „Robert Spaemann: Brillanz des Stils, Klarheit der Gedanken”. *Tages Post*, 27 Dezember 2018.
- Tomasz z Akwinu. św., *Suma teologiczna 13: Prawo*, zag. 97, art. 3. Przełożył i objaśnił Pius Belch (Londyn: Veritas, 1965).

Odpowiedzialność moralna w etyce filozoficznej Roberta Spaemanna

Streszczenie

Rozważania zawarte w niniejszym artykule poświęcono jednemu z kluczowych zagadnień z zakresu etyki, a mianowicie odpowiedzialności moralnej. Przywołano klasyczne stanowisko Roberta Spaemanna, harmonizujące z myślą Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Kanta oraz z doktryną chrześcijańskiej etyki. Podkreślono doniosłość analiz wybitnego myśliciela z dwu zwłaszcza względów. Pierwszy polega na tym, że odpowiedzialność ta, wbrew temu, co głosi konsekwencjalizm, nie może być nieograniczona (obejmując wszystkie skutki naszego działania, jak i jego zaniechania), lecz musi mieć swoje granice. Drugi dotyczy szczególnie palącej w naszych czasach problematyki odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. W pierwszej części artykułu podjęto próbę zarysowania oryginalnej wizji filozoficzno-etycznej u niemieckiego filozofa.

Słowa kluczowe: filozofia, etyka, osoba, odpowiedzialność, moralność, konsekwencjalizm

Ks. Józef Kożuchowski – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii, dr teologii, wykładowca metafizyki, filozofii człowieka, filozofii kultury, sztuki i techniki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu oraz filozofii i logiki w Wyższej Szkole Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku, proboszcz parafii pw św. Jadwigi Królowej w Kmiecinie (diecezja elbląska), autor ośmiu książek oraz ponad stu artykułów naukowych, zajmuje się metafizyką, antropologią filozoficzną, etyką, bioetyką, współczesną filozofią niemiecką, głównie myślą Hansa Eduarda Hengstenberga, Roberta Spaemanna, Josefa Piepera. B. Walda.

Moral Responsibility in the Philosophical Ethics of Robert Spaemann

Abstract

The author's considerations in this article are devoted to one of the key issues of the ethics, namely the moral responsibility. The classic position of Robert Spaemann was recalled, harmonizing with the thought of Aristotle, St. Thomas Aquinas, Kant and the doctrine of Christian ethics. The importance of the analyzes of the eminent thinker was emphasized for two reasons. The first is that this responsibility, contrary to what consequentialism proclaims, cannot be unlimited (encompassing all the effects of our action and its omission), but must have its limits. The second concerns the issue of responsibility for future

generations, which is particularly pressing in our times. The first part of the article attempts to outline the original philosophical and ethical vision of the German philosopher.

Keywords: philosophy, ethics, person, responsibility, morality, consequentialism

Ks. Józef Kożuchowski – dr hab. in the humanities in the field of philosophy, PhD in theology, lecturer in metaphysics, philosophy of man, philosophy of culture, art and technology at the Higher Theological Seminary in Elbląg and philosophy and logic at the Higher School of Social and Economics in Gdańsk, pastor of the parish of St. Hedwig the Queen in Kmiecín (diocese of Elbląg), author of eight books and over a hundred scientific articles, deals with metaphysics, philosophical anthropology, ethics, bioethics, contemporary German philosophy, mainly the thought of Hans Eduard Hengstenberg, Robert Spaemann, Josef Pieper. B. Wald.

EWA ALBIŃSKA

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0000-3955-8760

DOI 10.24917/20838972.19.9

Etyczne skutki prawnej definicji dziecka

Wprowadzenie

Zagadnienie dotyczące praw dziecka należy umocować w obszarze praw człowieka. Problematyka praw człowieka należy do zagadnień interdyscyplinarnych. Podobnie, jej uszczegółowienie odnoszące się tylko do dzieci, wykracza poza obszar dyscyplin prawnych (prawo rodzinne i opiekuńcze, prawo cywilne, prawo karne itp.). Kwestia praw dziecka jest analizowana także przez socjologów (np. socjologia rodziny), pedagogów, psychologów, filozofów (m.in. antropologia filozoficzna) i etyków, również innych badaczy tytułowego zagadnienia. Pewną nowością jest zestawienie definicji dziecka w kontekście prawnym i etycznym. W takim ujęciu, temat praw dziecka oraz określenie „dziecko” nie są często analizowane. Ponadto, wywołują one wiele kontrowersji, widocznych współcześnie w debacie publicznej. Szczególnie dyskusyjne jest podanie jednoznacznej definicji „dziecka” w dokumentach prawnych, również w publikacjach naukowych z różnych dyscyplin.

Celem artykułu jest zaprezentowanie definicji dziecka w ujęciu legislacyjnym oraz jej etycznych skutków. Z tego powodu podjęta zostanie próba wykazania wewnętrznych sprzeczności w definiowaniu dziecka na gruncie prawnym. W tym celu niezbędne będzie zwrócenie uwagi na: 1) sposób definiowania czterech pojęć: „życie”, „człowiek”, „dziecko”, „osoba” w naukach biologicznych i filozoficznych; 2) definiowanie i rozumienie praw człowieka z perspektywy legislacyjno-etycznej; 3) legislacyjne źródła praw człowieka i praw dziecka. W kolejnych częściach artykułu zaprezentowane będą podstawowe określenia dotyczące dziecka, występujące w różnych ustawach polskich, także w wiodących dokumentach prawnych europejskich i pozaeuropejskich. Następnie przedstawione zostaną analizy dotyczące ogólnej charakterystyki dziecka w perspektywie prawnej. Ostatnim zagadnieniem, zaprezentowanym w niniejszym artykule będzie ukazanie funkcjonowania prawnej definicji dziecka, jej konsekwencji etycznych (pozytywnych oraz negatywnych).

W artykule przyjmuje się następującą hipotezę badawczą: *prawna definicja dziecka jest wewnątrznie sprzeczna oraz implikuje negatywne następstwa etyczne.*

Jej zweryfikowanie umożliwi udzielenie odpowiedzi na następujące pytania szczegółowe:

1. Czy w polskim prawodawstwie występuje spójne określenie terminu „dziecko”?
2. Jak definiuje się „dziecko” w prawie europejskim oraz międzynarodowym?
3. Co w regulacjach prawnych świadczy o byciu dzieckiem?
4. Jakie są konsekwencje etyczne sprzecznej wewnątrznie prawnej definicji dziecka?

W artykule zastosowana będzie metoda analizy źródłowej dostępnych aktów normatywnych oraz analizy porównawczej zastanej literatury przedmiotowej.

Życie, człowiek, dziecko, osoba w ujęciu biologicznym i filozoficznym

Przedstawienie etycznych następstw zastosowania prawnej definicji dziecka wymaga przybliżenia podstawowej terminologii, określającej wiodące cechy dziecka w wymiarze biologicznym oraz filozoficznym. Do terminów tych niewątpliwie należy zaliczyć: „życie”, „człowiek”, „osoba” oraz oczywiście „dziecko”.

Nauki biologiczne wskazują na złożoność życia oraz różnorodność form i zjawisk życiowych. Obecnie nadal jednak brakuje jednej, powszechnie akceptowanej definicji życia, nie tylko w ujęciu dyscyplin biologicznych, także w naukach społecznych, prawnych, humanistycznych (m.in. filozofii, etyce). Życie jest charakterystyczną cechą organizmów, zakładającą istnienie złożonej organizacji elementów, która pozwala na korzystanie ze źródeł energii w celu utrzymania się organizmu przy życiu oraz reprodukcji¹. Jednocześnie, życie jest fundamentalną wartością człowieka. W *Encyklopedii Britannica* znajduje się „biologiczna” defi-

¹ Zob.: „Życie” w: *Encyklopedia filozofii*. Tom II. pod red. Teda Hondericha. Przekład Jerzy Łoziński, 1030. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1999.

nicja życia², natomiast w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* występuje bardzo rozbudowana definicja „filozoficzna”³.

Można przyjąć, że życie jest świadomym istnieniem, które manifestuje się w różnych formach oraz na różnych poziomach organizacji materii. Przejawy życiowe odróżniają istoty żyjące od nieżyjących. Rozróżnienie między bytami żyjącymi oraz nieżyjącymi, biologowie oraz fizjododzy sprowadzają do pobudliwości komórki żyjącej⁴. Wyodrębnia się cztery cechy wskazujące na żywy organizm⁵. Pierwszym objawem życia jest ruch. Do kolejnych, najprostszych objawów życia, spotykanych w przyrodzie, zalicza się także: pobieranie pokarmu, rozwój (wzrastanie), rodzenie potomstwa, poznanie (zmysłowe oraz intelektualne). Ponadto istnieją właściwości życiowe, które przysługują tylko pewnym organizmom żywym, np. człowiekowi: posiadanie poczucia humoru, wykonywanie pracy zawodowej, kierowanie samochodem.

Człowiek, to konkretnie żyjący byt natury cielesno-duchowej⁶. Od czasów filozofii starogreckiej, w kulturze zachodnioeuropejskiej funkcjonują dwa obrazy człowieka. Pierwszy z nich jest efektem podejścia redukcjonistycznego w dyscyplinach biologicznych oraz kierunkach filo-

2 [To] „stan materii złożonej lub jednostkowej charakteryzujący się zdolnością do wykonywania określonych funkcji, takich jak metabolizm, wzrost, rozmnażanie, jak również zdolnością do pewnych form reaktywności i adaptacji do warunków środowiska”; [życie] „może być [...] scharakteryzowane jako obecność kompleksowych przemian cząsteczek organicznych oraz organizacje tych cząsteczek w coraz to większe struktury, takie jak protoplazma, komórki, narządy i wreszcie całe organizmy.” Por.: „Życie” w: *Britannica. Edycja polska*. Tom 48: *Za-Ży*, 388-389. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2005, s. 388.

3 Życie jest zespołem działań immanentnych (wsobnych; wewnętrznych), które są celowe, podporządkowane rozwojowi podmiotu (np. człowiekowi). Podmiot życia, przez akty wyłanianie ze swojego wewnętrznego źródła, aktualizuje własne dobro. Zob.: Mieczysław Albert Krąpiec, „Życie” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. 9: *Se-Ż*. red. naczelny Andrzej Maryniarczyk, 971-984. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008, s.971. Por.: „Życie.” w: Antoni Podsiad. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, 973-974. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2000.

4 Współczesne poglądy dotyczące życia są kształtowane także w ramach filozoficznych ujęć oraz sporów, pomiędzy: mechanicyzmem a witalizmem, materializmem i spirytualizmem, redukcjonizmem a antyredukcjonizmem.

5 Są to: 1/zdolność odżywiania się (przemiana materii: przyjmowanie pokarmów, trawienie, wydalanie); 2/zdolność zmieniania kształtów oraz wykonywania ruchów; 3/czucie, pobudliwość (zdolność odpowiadania na podniety świata zewnętrznego); 4/rozmnażanie się. Por.: Mieczysław Albert Krąpiec. „Życie” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T.9: *Se-Ż*, s.971.

6 Por.: Mieczysław A. Krąpiec. „Człowiek” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T.2: *C-D*. red. naczelny Andrzej Maryniarczyk, 359-386. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001, s.359.

zoficznych⁷. Drugi model człowieka jest szczególnym dziedzictwem kultury chrześcijańskiej oraz personalistycznego ujęcia⁸.

Propagatorzy zasady jakości życia wymieniają różne katalogi cech życia fizycznego lub osobowego, traktując je jako kryteria bycia człowiekiem, osobą. Jeśli kryteria te nie zostają spełnione, wówczas formułują zalecenia normatywne (np. Peter Singer). W efekcie braku tych cech definiujących człowieczeństwo, pozbawia się człowieka podmiotowości (tym samym np. prawa do opieki medycznej)⁹.

Człowieczeństwo należy rozumieć jako¹⁰: 1) ogół cech wspólnych wszystkim ludziom, łącznie z życiem psychicznym, animalnością¹¹ itp.; 2/ ogół cech stanowiących różnicę gatunkową człowieka w stosunku do gatunków pokrewnych; 3/ wartość (godność¹²) człowieka, związaną z jego osobową naturą, uzasadniającą moralny nakaz traktowania każdego człowieka jako celu działania, nie zaś wyłącznie jako środka aktywności.

W podanych wyżej definicjach należy zwrócić uwagę na wymiar biologiczny (zwierzęcość) oraz personalistyczny (osobowy). W odniesieniu do analiz dokonywanych w niniejszym artykule, szczególne znaczenie

7 Pierwszy obraz człowieka przedstawia następująca definicja: to dwunożny ssak z rzędu naczelnych, anatomicznie bliski wielkim małpom człekokształtnym, odróżniający się jednak od nich bardziej rozwiniętym mózgiem (zapewniającym zdolność do abstrakcyjnego myślenia i posługiwania się artykułowaną mową) oraz wyraźną pionizacją ciała, dzięki której uwolniona koniczyna górna pełni funkcje narządu manipulacyjnego. Por.: "Człowiek." w: *Britannica. Edycja polska. Tom 8: Co-De*, 263. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998. Naukowy opis wskazuje, że człowiek jest tylko egzemplarzem gatunku, częścią zbiorowości społecznej (jednostką).

8 Człowiek w drugim obrazie cechuje się integralnością cielesną (która gwarantuje nienaruszalność ciała oraz możliwość posiadania wszystkich organów i narządów cielesnych) współistniejącą z integralnością duchową (która wskazuje na godność osoby ludzkiej). Ważna jest tutaj „natura” człowieka, struktura rzeczy, celowe działanie, doświadczenie „ja”, itp.

9 Uwzględnia się tutaj tzw. rachunek strat i korzyści. Przykładowo: jeżeli noworodek z powodu swoich schorzeń nie „rokuje pozytywnie” (nie wskazuje na możliwość osiągnięcia w przyszłości minimalnej niezależności), rodzice takiego dziecka nie mają obowiązku poddawać do leczenia – realizowana jest procedura eutanazji. W tym wypadku stosowany jest rachunek korzyści społecznych. W kalkulacji przeważa interes społeczny rodziców nad sytuacją niepełnosprawnego dziecka. Takie działania są realizowane np. w Wielkiej Brytanii. Por.: Tadeusz Biesaga. „Jakość życia.” w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*. Red. Andrzej Muszala, 218-221. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2005, s.218-219.

10 Zob.: "Człowieczeństwo." w: Podsiad Antoni. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, 144-145. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2000, s.145.

11 Animalność to cecha wskazująca na „zwierzęcość”. Por.: "Animalizm." w: *Praktyczny Słownik Współczesnej Polszczyzny. Tom 2: An-Aszelski*. Pod red. Haliny Zgółkowej, 75-76. Poznań: Wydawnictwo „Kurpisz”, 1994.

12 Zob.: Józef Krukowski. "Godność ludzka." w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*. Red. ks. Mirosław Sitarz, 848-859. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2019, s.848-849.

ma ujęcie człowieczeństwa w kontekście personalizmu etycznego - odniesienie do godności człowieka, jego osobowego wymiaru. Godność przejawia się w tym, że człowiek (jako cel postępowania innych ludzi) nie może być ujmowany jednostronnie tylko w wymiarze przyrodniczym czy społecznym (np. kulturowym), ale przez odwołanie się do osobowych czynności decyzyjnych, wskazanie na sensowność ludzkiego działania oraz przyporządkowanie życia drugiej osobie¹³.

W tradycji filozofii klasycznej wymienia się specyficzne czynniki o charakterze osobowym, które się uzupełniają, warunkują oraz integrują ludzkie działanie-decyzje. Są nimi cechy, które wskazują na transcendencję oraz niepowtarzalność człowieka: intelektualne poznanie, miłość, wolność. Z kolei w kontekście relacji społecznych wskazuje się na następujące cechy osobowe: podmiotowość prawa, godność, zupełność bytowa¹⁴. Obie wymienione grupy czynników osobowych nie występują rozdzielnie, lecz w łączności, wzajemnie się determinując, oddziałując na siebie¹⁵.

Wyrażenie „osoba” łączy się z doświadczeniem „samego siebie”. To podstawowe ludzkie doświadczenie „bycia człowiekiem”, czyli bycia osobą¹⁶. Można także mówić o „osobowości” człowieka, jako psychicznej strukturze-formie ludzkich działań, ponieważ każdy człowiek posiada swoją „piramidę wartości”, która dotyczy również jego aktywności¹⁷. Tak rozumiana osobowość jest budowana przez całe życie, stając się wyznacznikiem człowieka, specyficznym „ludzkim obliczem”, po którym można rozpoznać i ocenić konkretnego człowieka¹⁸. Bytowa specyfika człowieka zapewnia mu względną autonomię działania. Autonomia ta uwidacznia się szczególnie w zakresie wartości. Zatem, można opisać człowieka, jako byt osobowy, wrażliwy na wartości, który zajmuje wobec nich świadomą, aktywną

13 Godność jest właściwością przysługującą każdemu (bez wyjątku) człowiekowi z racji bycia człowiekiem. To wartość człowieka, z której wynikają prawa człowieka. Por.: Mieczysław A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005, s. 131-132.

14 Zupełność bytowa wskazuje na strukturę człowieka – jego integralnym elementem jest materialne ciało (życie biologiczne, działania biologiczno-popędowe), sprzęgnięte z wymiarem duchowym (aktywnością intelektu oraz wolnej woli). Zatem, osoba ludzka nie jest tylko organizmem zwierzęcym, powstałym w wyniku organizacji materii oraz procesów bio-fizyko-chemicznych. Człowiek potrafi organizować oraz uzupełniać tę materię dla celów pozamaterialnych, przy racjonalnym (rozumnym) współdziałaniu innych ludzi. Można wręcz wyodrębnić w człowieku dwa wymiary: materialno-cielesny oraz psychiczno-duchowy. Por.: Mieczysław A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba...*, s. 131.

15 Por.: tamże, s. 66, 129-132.

16 Por.: tamże, s. 62. Zob. także: Mirosław Sitarz, „Osoba” w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*. Red. ks. Mirosław Sitarz, 2003-2007. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przejściół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2019.

17 Mieczysław A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba...*, s. 65.

18 Tamże.

postawę. Człowiek jest osobą, co oznacza, że jest samoświadomy, wolny, samokształtujący się przez swoje decyzje¹⁹. Tylko człowiek, jako świadoma, wolna osoba, może współtworzyć moralne dobro oraz zło.

Do najważniejszych atrybutów osoby ludzkiej można zaliczyć: podmiotowość, rozumność, jednostkowość, wolność wyboru, autonomiczność i świadomość istnienia, odpowiedzialność, wrażliwość na wartości, autorealizację (samorozwój), autokorekcję (np. zmiana postawy), dynamiczność (aktywność, umiejętność pracy), nakierowanie na życie społeczne, duchowość (działania psychiczno-duchowe: intelekt, wola; religijność)²⁰.

Ostatnim terminem, który zostanie zdefiniowany w tej części artykułu jest określenie „dziecko”. Dziecko jest człowiekiem w pierwszym okresie rozwoju postnatalnego, który trwa od momentu narodzenia do wieku młodzieńczego, kończącego okres wzrastania²¹. W Polsce, w myśl przepisów prawnych, okres ten trwa do 18 roku życia. Definicję tę należy uzupełnić o rozwój dziecka w fazach rozwoju prenatalnego²². Zwraca się tutaj uwagę na fakt, że embriion ludzki (zarodek człowieka) jest rozwijającą się ludzką istotą w pierwszej fazie jej istnienia²³. Żyje i jest fizycznie integralne; nie stanowi części ciała matki. Połączenie obydwu faz rozwojowych (prenatalnej oraz postnatalnej) określa się jako rozwój osobniczy (ontogeneza). To złożony proces zmian ilościowych oraz jakościowych w budowie fizjologicznej i morfologicznej żywego organizmu. Rozwój osobniczy trwa od chwili poczęcia do końca życia organizmu (człowieka)²⁴.

19 Por.: Stanisław Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994, s. 109.

20 Tamże, s. 109-110.

21 Zob.: „Dziecko” w: *Britannica. Edycja polska*. Tom 10: *Du-El*, 100. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1999. Por.: Elżbieta Szczot, „Dziecko” w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*. Red. ks. Mirosław Sitarz, 649-654. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2019.

22 Rozwój prenatalny wskazuje na okres życia człowieka (dziecka) przed porodem.

23 Czyli od momentu zapłodnienia, aż do ukształtowania organów – do końca 8. tygodnia ciąży. Część naukowców określa zarodek w pierwszych dwóch tygodniach istnienia jako „prembriion”. Status embriionu ludzkiego, szczególnie w pierwszych tygodniach życia, jest zagadnieniem bioetycznym, bardzo intensywnie dyskutowanym (nawet w przestrzeni publicznej). Laickie koncepcje etyczne, które przyjmują określenie „opóźnionej personalizacji”, odmawiają embriionowi człowieka szczególnego statusu (ochrony życia), albo przyznają stopniową ochronę, wzmacnianą w miarę rozwoju embriionu oraz zwiększania się szans jego przeżycia poza organizmem matki. Por.: „Rozwój” w: *Britannica. Edycja polska*. Tom 37: *Ro-Sa*, 99-100. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2003, s. 99. Zob. także: Marian Machinek, „Embriion ludzki” w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*. Red. Andrzej Muszala, 136-144. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2005.

24 Zob.: „Rozwój osobniczy” w: *Britannica. Edycja polska*. Tom 37: *Ro-Sa*, 100. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2003.

Czy dziecko należy uznać za wytwór ewolucji materii, czy za człowieka – osobę (byt osobowy)? We współczesnej antropologii, dziecko jest podmiotem działającym, aktywnie zaangażowanym w tworzenie pojęć i praktyk, które będą kierować jego dorosłym życiem²⁵. Współcześnie pojawiają się również pytania dotyczące tego, czy dziecko w czasie rozwoju prenatalnego rzeczywiście żyje. Tymczasem funkcje życiowe dziecka w każdej fazie jego egzystencji w kobiecej macicy można zaobserwować za pomocą m.in. badania USG. Warto również zwrócić uwagę, że w Kodeksie Hammurabiego znajdują się paragrafy dotyczące prawnych następstw zabicia dziecka nieporożonego²⁶.

Na podstawie dotychczasowych analiz można stwierdzić, że nienarodzony człowiek (dziecko w okresie rozwoju prenatalnego) posiada godność osoby ludzkiej. Z tego powodu, przeprowadzanie zabiegów w postaci aborcji, eksperymentów na embrionach, handel embrionami itp. stają się naganne moralnie (uwłaczają godności osoby ludzkiej).

Kontekst życia osobowego ma swoje naturalne reperkusje w problematyce życia społecznego człowieka. Jeżeli dziecko w regulacjach prawnych nie będzie uznawane za człowieka, utraci godność osobową, która wynika z człowieczeństwa. Tym samym utraci wszelkie przysługujące jemu prawa, począwszy od prawa do życia, skończywszy na prawie do godziwej śmierci.

Dokonując szczegółowego zestawienia należy zauważyć, że od strony prawnej dziecko, które jest traktowane jak przedmiot, nie zaś człowiek, osoba ludzka, automatycznie zostaje pozbawione m.in. prawa do: 1/bycia człowiekiem, osobą, kobietą/mężczyzną; 2/realizowania się w relacjach społecznych w roli dziecka (córkę/syna), matki/ojca, siostry/brata, kuzynki/kuzyna, cici/wujka, wnuczki/wnuka, babci/dziadka; 3/zabawy, nauki w szkole, zdobycia wyższego wykształcenia; 4/miłości, przyjaźni, szacunku, wyrażania swoich poglądów, poznawania świata; 5/grania na instrumencie muzycznym, oglądania pięknych dzieł kultury, zdobycia medalu na olimpiadzie, relaksowania się w ogrodzie, słuchania śpiewu ptaków; 6/zdobycia majątku, pracy zawodowej na rzecz najbliższych, innych ludzi.

25 Por.: Christina Toren, „Dzieciństwo” w: *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*. Pod red. Alana Barnarda i Jonathana Spencera, 180–183. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, 2008, s. 182.

26 Są to następujące paragrafy: §209 („Jeśli obywatel córkę obywatela uderzył i sprawił, że płód swój poroniła, 10 szekli srebra za płód jej zapłaci”), §210 („jeśli kobieta ta zmarła, córkę jego zabiją”), §211 (Jeśli sprawił, że córka muškēna w (wyniku) uderzenia płód swój poroniła, 5 szekli srebra zapłaci”), §212 („jeśli kobieta ta zmarła, 1/2 miny srebra zapłaci”), §213 („Jeśli niewolnicę obywatela uderzył i sprawił, że płód swój poroniła, 2 szekle srebra zapłaci”), §214 („jeśli niewolnica ta zmarła 1/3 miny srebra zapłaci”). Zob.: *Kodeks Hammurabiego*. Przekład Marek Stępień. Warszawa: Wydawnictwo ALFA, 1996.

Człowiek przeżywa swoje niemowlęctwo i dzieciństwo dzięki innym ludziom (m.in. rodzicom, rodzinie), otrzymując od nich to, co jest jemu potrzebne do życia. W zamian, odwzajemnia się ufnością, przywiązaniem, miłością, nadzieją, wiarą. Te umiejętności (wartości) trwają przez całe życie: stanowią osnowę życia osobowego dziecka, a później osoby dorosłej²⁷.

Wobec powyższego, interesujące będzie ukazanie rangi praw człowieka od strony nie tylko legislacyjnej czy etycznej, ale w nowej perspektywie, która łączy ze sobą obydwa obszary.

Prawa człowieka w perspektywie legislacyjno-etycznej

Problematyka praw człowieka jest przedmiotem badań filozofii oraz etyki, dyscyplin społeczno-politologicznych i prawnych. Ponadto warto podkreślić, że istnieją różnorodne koncepcje praw człowieka, które mogą przyjmować odmienne założenia filozoficzne, etyczne, legislacyjne, ideologiczne, polityczne itd.

Prawa są przepisami postrzeganymi jako regulacje posiadające szczególną „moc” (legislacyjną, społeczną, religijną, etyczną itp.). Są bowiem swoistym „drogowskazem” dla ludzi (w ujęciu jednostkowym, grupowym oraz zbiorowym), stając się podstawą dla określonego kierunku działania. Tym samym, mogą one mieć pierwszeństwo przed innymi regulacjami, względami społecznymi, zwyczajowymi, jeśli wskazują one na inny kierunek postępowania²⁸. Przykładowo: prawo do życia wymaga, by nie zabijać (niewinnego) człowieka, nawet jeśli można uratować w ten sposób innych ludzi²⁹. Kiedy jednak prawa tracą walor jasności oraz pewności, wówczas znika część ich oddziaływania społecznego. Stają się wówczas „bezużyteczne”, niezrozumiałe, itp., a w społeczeństwie narasta tendencja do ich omijania, łamania.

27 Poprzez wiarę w poznaniu (przyjęcie za prawdę to, co powiedzą rodzice, nauczyciele, inni ludzie), dziecko kształtuje swój intelekt. Wraz z wiarą pojawia się w dziecku ufność i nadzieja, że otrzyma ono od każdego człowieka dobro (materialne, niematerialne). Otrzymując to dobro, dziecko ofiarowuje swoje dobro innym ludziom, formując miłość oraz wierność. Por.: Mieczysław A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005, s. 127–128.

28 Por.: Antoni Pieniążek, Małgorzata Stefaniuk, *Socjologia prawa. Zarys wykładu*. Wydanie II. Kraków: Kantor Wydawniczy Zakamycze, 2002; Adam Podgórecki, *Zarys socjologii prawa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971; Ryszard Sarkowicz, Jerzy Stelmach, *Teoria prawa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1996.

29 W praktyce generowane są liczne dylematy moralne. Zwraca się m.in. uwagę na tzw. „interes publiczny”, którym usprawiedliwia się naruszenie prawa jednostki.

Należy zauważyć, że współcześnie nie ma jednej, powszechnie uznanej definicji praw człowieka. Ogólnie rozróżnia się dwie grupy praw człowieka³⁰: 1/ prawa materialne (konkretne wolności oraz prawa przysługujące człowiekowi; spisane w otwartym katalogu); 2/ prawa proceduralne (inaczej ochrona praw człowieka – dostępne człowiekowi sposoby działania oraz związane z nimi instytucje³¹ umożliwiające dochodzenie praw).

Prawa człowieka to szczególny rodzaj praw podmiotowych, uprawnień, które wynikają z określonych norm prawnych względnie moralnych³². Szczególny charakter praw człowieka wyróżnia je z pozostałych uprawnień. Charakteryzuje się on tym, że przysługuje każdemu człowiekowi, z racji samego człowieczeństwa, faktu, że jest on człowiekiem³³.

Podstawa normatywna praw człowieka przyjmuje, że źródłem wolności i praw człowieka i obywatela jest godność ludzka³⁴. Pojęcie godności determinuje sposób rozumienia praw i wolności człowieka, a zakaz jej naruszania ma charakter bezwzględny i dotyczy wszystkich ludzi³⁵.

Zgodnie z powyższym, prawa człowieka są: 1/ przyrodzone (człowiek rodzi się z wszystkimi prawami człowieka, niektóre z nich posiada nawet przed urodzeniem, m.in. prawo do życia, prawo do spadku), 2/ niezbywalne (nie można zrzec się prawa do bycia człowiekiem oraz praw przysługujących człowiekowi), 3/ nienaruszalne (nikt nie może pozbawić człowieka prawa do bycia człowiekiem oraz wszystkich praw człowieka, dotyczy to także państwa)³⁶, 4/ powszechne (przysługują wszystkim istotom ludzkim – ludziom). Każdy człowiek ma zapewnioną prawną ochronę życia, także prawo do ochrony zdrowia³⁷. Ponadto, zapewnia się ochronę praw dziecka³⁸. Zatem, prawa człowieka są prawami o charakterze publicznoprawnym.

30 Por.: Sokółowski Tadeusz, *Międzynarodowa ochrona praw człowieka. Zarys*. Warszawa: Wydawnictwo WSP TWP, 2004, s. 11.

31 Ochrona praw człowieka może być dokonywana przez: system wewnętrzny (sądownictwo krajowe), organy ponadnarodowe w UE, organy międzynarodowe. Dodatkowo, przez instytucje ustrojowe (np. system polityczny).

32 Zob.: Krzysztof Motyka, *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*. Lublin: Oficyna Wydawnicza VERBA, 2004, s. 15.

33 Tamże.

34 Zob.: art. 30 (zasada dot. godności człowieka) w Konstytucji RP: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* (Dz.U. 1997 Nr 78, poz. 483). Artykuł ten wskazuje na tzw. godność osobową, która wynika z faktu bycia człowiekiem.

35 Monika Urbaniak, *Prawo medyczne w pigułce*. Warszawa: Wydawnictwo C.H.BECK, 2017, s. 10.

36 Zob.: art. 30 *Konstytucji RP*. Por.: Hanna Waśkiewicz, „Prawa człowieka. Problemy otwarte”, *Chrześcijańin w świecie*, 1985, nr 12.

37 Zob.: art. 38 (prawo do życia), 68 §1 (ochrona zdrowia) w *Konstytucji RP*.

38 Zob.: art. 72 § 1 (ochrona praw dziecka) w *Konstytucji RP*.

Podmiotami zobowiązanymi z tytułu praw człowieka są wszyscy ludzie. Ponadto, szczególny obowiązek spoczywa na władzach publicznych: poszanowanie i ochrona godności (zatem również praw człowieka) jest obowiązkiem władz publicznych³⁹. W przypadku niektórych z praw człowieka, podmiot uprawniony do ochrony praw człowieka jest jednocześnie podmiotem obowiązku z tego tytułu⁴⁰.

Praktyczna realizacja praw człowieka wymaga wprowadzenia określonych przepisów prawnych, które ukierunkują społeczeństwo na zachowania sprzyjające ochronie tych praw. Poniżej zostaną zaprezentowane wiodące dokumenty prawne, traktowane jako podstawa praw człowieka, również praw dziecka.

Legislacyjne źródła praw człowieka oraz praw dziecka

Ogólne dyrektywy dotyczące postępowania człowieka w rzeczywistości społecznej, są opisane i realizowane na mocy naczelnych norm prawnych. Zatem znajdują się one w konstytucjach poszczególnych państw, prawie europejskim i międzynarodowym, także w prawie kanonicznym.

Na szeroką skalę, prawa człowieka są unormowane w prawie międzynarodowym, m.in. w ramach dokumentów Organizacji Narodów Zjednoczonych⁴¹. Do najważniejszych należy zaliczyć: *Kartę Narodów Zjednoczonych*, *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*, *Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka*, *Konwencję Dotyczącą Statusu Uchodźców*, *Konwencję o Prawach Dziecka*.

Konstytucja społeczności międzynarodowej, czyli *Karta Narodów Zjednoczonych*, na mocy której powołano w 1945r. ONZ, wyraża podstawowe prawa człowieka, których podstawą jest godność i wartość osoby ludzkiej⁴². Z kolei *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, jest rezolucją ONZ (czyli zaleceniami, nie regulacją obligatoryjną), formułującą klasyczne wolności osobiste i prawa polityczne, także prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne. Dokument stał się „wspólnym standardem do

39 Zob.: art. 30 w *Konstytucji RP*.

40 Odnosi się to przede wszystkim do prawa do życia. Zob.: art. 148 (zabójstwo), 149 (dzieciobójstwo), 150 (zabójstwo eutanatyczne), 151 (samobójstwo), 152 (aborcja za zgodą kobiety), 153 (aborcja bez zgody kobiety), 155 (nieumyślne spowodowanie śmierci), 157a (uszczerbek na zdrowiu dziecka poczętego), 160 (narażenie na niebezpieczeństwo utraty życia lub zdrowia) w *Kodeksie karnym*. Zob.: *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. - Kodeks karny* (Dz.U. 1997 Nr 88, poz. 553 ze zm.).

41 Por.: Tadeusz Sokołowski, *Międzynarodowa ochrona praw człowieka. Zarys*. Warszawa: Wydawnictwo WSP TWP, 2004.

42 *Karta Narodów Zjednoczonych* (Dz.U. 1947, Nr 23, poz.90).

osiągnięcia przez wszystkie ludy i wszystkie narody”, stojąc na gruncie koncepcji absolutnych czy naturalnych praw człowieka⁴³.

Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka mają charakter konwencji międzynarodowych. Tworzą je dwa dokumenty: *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*⁴⁴ oraz *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*⁴⁵. Pierwszy z tych dokumentów stoi na gruncie koncepcji absolutnych praw człowieka. Wprost wywodzi je z przyrodzonej godności człowieka. Podobnie znajdujący się w *Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych* katalog praw człowieka, nie odbiega od *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (brakuje tylko prawa do własności oraz prawa do azylu). W części III Paktu znajduje się rozbudowany i szczegółowy katalog praw człowieka, który zaczyna się od „przyrodzonego prawa do życia”⁴⁶. W drugim dokumencie - *Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* – znajduje się katalog praw pracowniczych. Ponadto, warto zwrócić uwagę m.in. na art. 10: prawo do opieki nad rodziną, w tym w szczególności prawo matek do opieki „w rozsądnym okresie przed i po urodzeniu dziecka”, między innymi w formie płatnego urlopu oraz odpowiednich świadczeń z tytułu zabezpieczenia społecznego, także prawo dzieci i młodzieży do ochrony i pomocy⁴⁷.

Szczególną rangę posiada *Konwencja o Prawach Dziecka*⁴⁸, której stroną są 192 kraje (w tym Polska od 1991r.). *Konwencja o Prawach Dziecka* zobowiązuje państwa-strony do realizacji praw chronionych: 1/ prawa

43 *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*: <http://libr.sejm.gov.pl/teko1/txt/onz/1948.html> [dostęp: 10.10.2022].

44 Zob.: *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* (Dz.U. 1977, Nr 38, poz.167).

45 Zob.: *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* (Dz.U. 1977, Nr 38, poz.169).

46 Zob.: art. 1 w *Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych*.

47 Zob. art. 10, także art. 11 (prawo do odpowiedniego poziomu życia), 12 (prawo do ochrony zdrowia), 13 (prawo do nauki, prawo rodziców do zachowania swoim dzieciom wychowania zgodnie z własnymi przekonaniemami) w *Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*.

48 Zob.: *Konwencja o prawach dziecka* (Dz.U. 1991, Nr 120, poz.526).

i wolności osobiste⁴⁹, 2/ prawa polityczne⁵⁰, 3/ prawa socjalne⁵¹, 4/ prawa kulturalne⁵², 5/ prawa ekonomiczne⁵³.

Do Konwencji dołączono dwa protokoły fakultatywne z 25 maja 2000r., dotyczące: 1/udziału dzieci w konfliktach zbrojnych (wszedł w życie 12 lutego 2002r.), 2/sprzedaży dzieci, dziecięcej prostytucji oraz dziecięcej pornografii (wszedł w życie 18 stycznia 2002r.)⁵⁴.

Znaczenie ma *Konwencja Dotycząca Statusu Uchodźców*⁵⁵, przyjęta przez 142 państwa (w tym Polskę w 1991r.). W ramach prawa międzynarodowego warto także wspomnieć o systemie amerykańskim, Wspólnocie Niepodległych Państw, Lidze Państw Arabskich oraz Unii Afrykańskiej⁵⁶. Oczywiście nie można zapominać, że za ochronę praw człowieka

49 Znajdują się tutaj m.in. prawa: do życia (art. 6); otrzymania imienia, uzyskania obywatelstwa oraz poznania swoich rodziców i pozostawania pod ich opieką (art. 7); do zachowania tożsamości (art. 8); dla dziecka z „rozbitych” rodzin – prawo do utrzymywania bezpośrednich kontaktów z obojgiem rodziców (art. 9); do swobodnego wyrażania własnych poglądów we wszystkich sprawach dotyczących dziecka, stosownie do wieku oraz dojrzałości (art. 12); do swobody myśli, sumienia i wyznania (art. 14); do poszanowania prywatności (art. 16); do ochrony przed nielegalnym używaniem środków narkotycznych i substancji psychotropowych (art. 33); do ochrony przed wszelkimi formami wyzysku seksualnego i nadużyć seksualnych (art. 34); do ochrony przed uprowadzeniem, sprzedażą bądź handlem dziećmi (art. 35); do ochrony przed wszelkimi innymi formami wyzysku (art. 36); zakaz tortur, okrutnego, niehumanitarnego czy poniżającego traktowania lub karania oraz stosowania kary śmierci lub kary dożywotniego więzienia bez możliwości wcześniejszego zwolnienia (art.37 pkt a); prawo dzieci pozbawionych wolności do humanitarnego traktowania, z poszanowaniem wrodzonej godności jednostki ludzkiej (art. 37 pkt c); prawo dzieci pozbawionych wolności do uzyskania niezwłocznego dostępu do pomocy prawnej lub innej oraz prawo do odwołania (art. 37 pkt d); prawo do sprawiedliwego procesu (art. 40). Zob.: tamże.

50 To prawo do swobodnego zrzeszania się oraz wolności pokojowych zgromadzeń (art. 15). Zob.: tamże.

51 Na prawa socjalne dzieci składają się: prawa dzieci pozbawionych opieki rodzicielskiej do specjalnej ochrony i pomocy ze strony państwa (art. 20); prawa dzieci chorych psychicznie lub niepełnosprawnych (art. 23); prawo dziecka do jak najwyższego poziomu zdrowia i udogodnień w zakresie leczenia chorób oraz rehabilitacji zdrowotnej (art. 24); prawo do korzystania z systemu zabezpieczenia społecznego, w tym ubezpieczeń socjalnych (art. 26); prawo do odpowiedniego poziomu życia (art. 27). Zob.: tamże.

52 Prawa kulturalne tworzy następujący katalog praw: do nauki (art. 28); prawo dzieci należących do mniejszości narodowych do posiadania i korzystania z własnej kultury, do wyznawania i praktykowania swojej religii lub do używania własnego języka, łącznie z innymi członkami tej grupy (art. 30); do wypoczynku i czasu wolnego, do wszechstronnego uczestnictwa w życiu kulturalnym i artystycznym (art. 31). Zob.: tamże.

53 To prawo do ochrony przed wyzyskiem ekonomicznym (art. 32). Zob.: tamże.

54 Zob.: Krzysztof Motyka, *Prawa człowieka...*, s. 55. Protokoły te zostały w Polsce podpisane 13 lutego 2003r. Zob. także: Roman Kuźniar, *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe. Wydanie trzecie uzupełnione*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2008, s. 121-122.

55 Zob.: Dz.U. 1991, Nr 119, poz.515.

56 Szerzej na ten temat wypowiada się m.in. Krzysztof Motyka. Zob.: Krzysztof Motyka, *Prawa człowieka...*, s. 71-n. Również Tadeusz Sokołowski. Por.: Tadeusz Sokołowski.

i praw dziecka odpowiedzialne są główne organy Narodów Zjednoczonych: Komisja Praw Człowieka, Wysoki Komisarz NZ do spraw Praw Człowieka, UNESCO, WHO, FAO, UNICEF, UNHCR (Urząd Wysokiego Komisarza NZ do spraw Uchodźców), MOP (Międzynarodowa Organizacja Pracy). Ponadto, znaczenie mają: Światowa Organizacja Handlu (WTO), Międzynarodowy Czerwony Krzyż, również wpływy Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Walutowego.

Rozbudowany system ochrony praw człowieka i praw dziecka na poziomie ONZ oraz połączonych agend itp. nie jest jednak wystarczający dla realizacji celu: promocji tych praw, działań na rzecz zapobiegania ich naruszeniom (prewencji), pomocy ofiarom naruszenia praw człowieka, praw dziecka.

Ochrona praw człowieka jest realizowana na poziomie regionalnym (europejskim). Regionalne systemy ochrony praw człowieka obejmują państwa europejskie, dzięki czemu mogły one wypracować w kwestii praw człowieka wspólne (zbliżone) stanowisko. Wiodący system ochrony praw człowieka został ustanowiony w Radzie Europy⁵⁷. Na system prawny Rady Europy w tym zakresie składają się liczne dokumenty, m.in.: *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, *Europejska Karta Społeczna*, *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej w Odniesieniu do Zastosowań Biologii i Medycyny: Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie*, *Europejska Konwencja o Zapobieganiu Torturom oraz Nieludzkiemu lub Poniżającemu Traktowaniu lub Karaniu*⁵⁸, *Konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych*⁵⁹, *Europejska Konwencja o Wykonaniu Praw Dzieci*.

Najważniejszym dokumentem przyjętym przez Radę Europy jest *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, nazywana także Europejską Konwencją Praw Człowieka⁶⁰. Do Konwencji

Międzynarodowa ochrona praw człowieka. Zarys. Warszawa: Wydawnictwo WSP TWP, 2004, s. 150-154.

57 Radę Europy tworzy 45 państw. Jednym z jej podstawowych celów jest rozwój zasad demokracji parlamentarnej oraz ochrona praw człowieka. W dziedzinie praw człowieka zostały wyznaczone cztery podstawowe kierunki działania: 1/wzmacnianie solidarności europejskiej w duchu poszanowania jednostki, jej wolności, praw socjalnych, ekonomicznych i kulturalnych; 2/wykrywanie nowych zagrożeń dla praw człowieka i godności ludzkiej; 3/popularyzacja praw człowieka w społeczeństwie; 4/rozwój wychowania oraz informacji na temat praw człowieka w szkołach, instytucjach publicznych. Por.: Tadeusz Sokołowski, *Międzynarodowa ochrona praw człowieka...*, s. 99.

58 *Europejska konwencja o zapobieganiu torturom oraz nieludzkiemu lub poniżającemu traktowaniu lub karaniu* (Dz.U. 1995, Nr 6, poz. 238).

59 *Konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych* (Dz.U. 2002, Nr 22, poz.209).

60 Polska ratyfikowała ją w 1992r. Tekst Konwencji por.: Rada Europy. *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności* (EN), CETS nr 5, 1950r. Zob. także w: Dz.U. 1993, Nr 61, poz. 284.

zostało dołączonych 13 protokołów dodatkowych⁶¹. Dokument gwarantuje ochronę praw cywilnych oraz politycznych, podobnie do Paktu Praw Obywatelskich.

Drugim ważnym dokumentem jest *Europejska Karta Społeczna*⁶². Zawiera ona 19 artykułów, które formułują podstawowe prawa⁶³. Prawa te można podzielić na dwie grupy: 1/warunki zatrudnienia, 2/spójność społeczną⁶⁴.

Powyższe wskazuje, że w Radzie Europy nie ma jednomyślności oraz jednakowego odniesienia do kwestii praw człowieka. W jednym dokumencie (Konwencja) wskazuje się na rangę praw osobistych i politycznych, zaś w drugim (Karta) na prawa socjalne. Podobna sytuacja występuje w Międzynarodowych Paktach Praw Człowieka. Ponadto, należy zauważyć, że w *Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, podobnie w *Europejskiej Karcie Społecznej* oraz w *Statucie Rady Europy*, nie zawarto odwołania do godności człowieka. Rada Europy uzupełnia w pewnym sensie to legislacyjne „niedopatrzenie”, ogłaszając w 1997 r. *Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej w Odniesieniu do Zastosowań Biologii i Medycyny: Konwencję*

61 Protokół nr 1 gwarantuje ochronę własności oraz prawo do nauki. Protokół nr 6, podobnie nr 13, dotyczy zniesienia kary śmierci. Protokół nr 7 rozszerza katalog praw chronionych. Protokół nr 12 zakazuje dyskryminacji. Zob.: *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, zmieniona protokołami nr 11 i nr 14* (EN), CETS nr 005, Rzym, 4.11.1950; *Protokół do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, zmienionej protokołami nr 11* (EN), CETS nr 009, Paryż, 20.3.1952; *Protokół nr 12 do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności* (EN), CETS nr 177, Rzym, 4.11.2000. Por. także: *Protokół nr 1 do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności* (Dz.U. 1995, Nr 36, poz.175); *Protokół nr 7 do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności* (Dz.U. 2003, Nr 42, poz.364).

62 Zob.: *Europejska karta społeczna* (EN), CETS nr 035, Turyn, 18.10.1961. W 1999r. przyjęto zmodyfikowaną *Zrewidowaną Europejską Kartę Społeczną*. Pojawiły się w niej zapisy dotyczące m.in.: prawo do ochrony przed biedą, prawo do mieszkania, prawo do poszanowania godności w pracy, prawo do ochrony przeciwko molestowaniu seksualnemu w pracy, zakaz dyskryminacji pracowników mających obowiązki rodzinne. Zob. także: *Europejska karta społeczna (zrewidowana)* (EN), CETS nr 163, Strasburg, 3.5.1996. Por.: *Europejska Karta Społeczna* (Dz.U. 1999, Nr 8, poz.67).

63 Państwo, które ratyfikowało Kartę (Polska zrobiła to w 1997r.), zostaje zobowiązane do zagwarantowania swoim obywatelom co najmniej pięciu (z grupy siedmiu) praw, czyli: prawa do pracy, organizowania się, rokowań zbiorowych, zabezpieczenia społecznego, pomocy socjalnej i medycznej, prawa rodziny do ochrony socjalnej, prawnej i gospodarczej, a także prawa pracowników-immigrantów oraz ich rodzin do ochrony i pomocy (art. 20 Karty).

64 Szczególnie w drugiej grupie regulacji znajdują się prawa do: ochrony zdrowia (art. 11), zabezpieczenia społecznego (art. 12), pomocy społecznej i medycznej (art. 13), korzystania ze służb opieki społecznej (art. 14), prawo dzieci i młodocianych do ochrony (art. 7), prawo pracownic do ochrony (art. 8), prawo rodziny do ochrony społecznej, prawnej i ekonomicznej (art. 16), prawo matek i dzieci do ochrony społecznej i ekonomicznej (art. 17), prawo pracowników migrujących i ich rodzin do ochrony i pomocy (art. 19).

o *Prawach Człowieka i Biomedycynie*⁶⁵. Dokument jest także nazywany *Europejską Konwencją Bioetyczną*. Konwencja ta została uzupełniona przez dwa protokoły dodatkowe, mające na celu ochronę godności oraz tożsamości istoty ludzkiej⁶⁶.

Europejska Konwencja Bioetyczna (podpisana przez Polskę w 1999 r.) określa m.in. szczegółowe zasady i reguły postępowania, dotyczące badań nad gatunkiem ludzkim oraz transplantacji organów. W dokumencie jest podkreślony prymat istoty ludzkiej nad interesem społeczeństwa lub nauki. Znajdują się tutaj zapisy zakazujące m.in.: dyskryminacji ze względu na dziedzictwo genetyczne, selekcji płci, stosowania ludzkich embrionów do celów naukowych⁶⁷.

Europejska Konwencja o Wykonaniu Praw Dzieci (ratyfikowana przez Polskę w 1997r.) stanowi odpowiedź na *Konwencję Praw Dziecka*. Szczególnie dotyczy ustanowienia gwarancji sądowych dla wykonywania praw dzieci⁶⁸.

Rada Europy przygotowała i podpisała ponadto kilka konwencji, regulujących prawne aspekty dotyczące sytuacji dzieci. Są to m.in.: 1/*Europejska Konwencja o Przynależności Dzieci*, 2/*Europejska Konwencja o Statusie Prawnym Dziecka Pozamająłżeńskiego*, 3/*Europejska Konwencja o Uznawaniu i Wykonywaniu Orzeczeń dotyczących Pieczy nad Dzieckiem oraz Przywracaniu Pieczy nad Dzieckiem*, 4/*Konwencja w sprawie Kontaktów z Dziećmi*⁶⁹.

65 *Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w odniesieniu do zastosowań biologii i medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie* (EN), CETS nr 164, Oviedo, 4.4.1997.

66 Zob.: *Protokół dodatkowy do Konwencji o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny, w sprawie zakazu klonowania istot ludzkich*: https://www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/texts_and_documents/ETS168_Polish.pdf [dostęp: 10.10.2022].

67 Por.: Tadeusz Sokołowski, *Międzynarodowa ochrona praw człowieka...*, s. 107-108.

68 Wskazuje na prawa procesowe dziecka w toku postępowania sądowego w sprawie rozwodowej rodziców: 1/prawo do bycia informowanym oraz do wyrażenia stanowiska w toku postępowania przed organem sądowym (art. 3); 2/prawo do żądania wyznaczenia specjalnego przedstawiciela (art. 4). Por.: *Europejska konwencja o wykonywaniu praw dzieci* (EN), CETS nr 160, Strasburg, 25.1996. Zob. także: *Europejska konwencja o wykonywaniu praw dzieci* (Dz.U. 2000, Nr 107, poz.1128).

69 Zob.: *Europejska konwencja o przynależności dzieci (zmieniona)* (EN), CETS nr 202, Strasburg, 27.11.2008; *Europejska konwencja o statusie prawnym dziecka pozamająłżeńskiego* (EN), CETS nr 085, Strasburg, 15.10.1975; *Europejska konwencja o uznawaniu i wykonywaniu orzeczeń dotyczących pieczy nad dzieckiem oraz o przywracaniu pieczy nad dzieckiem* (EN), CETS nr 105, Luksemburg, 20.5.1980; *Konwencja w sprawie kontaktów z dziećmi* (EN), CETS nr 192, Strasburg, 15.5.2003. Por.: *Europejska konwencja o przynależności dzieci* (Dz.U. 1999, Nr 99, poz.1157); *Europejska konwencja o statusie prawnym dziecka pozamająłżeńskiego* (Dz.U. 1999, Nr 79, poz.888); *Europejska konwencja o uznawaniu i wykonywaniu orzeczeń dotyczących pieczy nad dzieckiem oraz o przywracaniu pieczy nad dzieckiem* (Dz.U. 1996, Nr 31, poz.134).

W Radzie Europy występuje także organ kontrolny: Europejski Trybunał Praw Człowieka⁷⁰. Dodatkowo, należy wspomnieć o Organizacji Współpracy i Bezpieczeństwa w Europie (OBWE)⁷¹.

Prawa człowieka w Unii Europejskiej są rozumiane odmiennie, niż w klasycznych regulacjach międzynarodowych (np. Rady Europy, ONZ). Unia Europejska realizuje kilka celów, m.in. potrzebę wzmocnienia ochrony praw oraz interesów obywateli państw członkowskich, poprzez wprowadzenie tzw. obywatelstwa UE (w *Traktacie Ustanawiającym Wspólnotę Europejską*⁷²). Obywatele Unii mają prawa i obowiązki przewidziane w Traktacie.

Unijne regulacje prawne dotyczące praw człowieka są „porozrzucane” w różnych dokumentach i traktatach UE⁷³. Przykładowo, w preambule *Jednolitego Aktu Europejskiego* znajduje się zapis wskazujący, że szefowie państw członkowskich są „zdecydowani wspólnie popierać demokrację, zgodnie z podstawowymi prawami zagwarantowanymi w konstytucjach i ustawach państw członkowskich, w Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz w Europejskiej Karcie Społecznej, a w szczególności wolność, równość i sprawiedliwość społeczną.”⁷⁴ Z kolei termin „prawa człowieka” stał się częścią traktatów założycielskich UE⁷⁵. Do praw człowieka odnosi się m.in. *Traktat o Unii Europejskiej* (in. Traktat z Maastricht)⁷⁶. Ogólnie, w dokumentach Unii Europejskiej występuje termin „prawa człowieka”, jednak coraz częściej jest on zastępowany określeniem „prawa podstawowe”.

70 Zob.: *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2007*. Oprac. Marek Antoni Nowicki, Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer business, 2008

71 Zob.: Roman Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 250-259.

72 W art. 17 *Traktatu Ustanawiającego Wspólnotę Europejską* stwierdza się, że obywatelem Unii jest każda osoba, która posiada obywatelstwo państwa członkowskiego. Zob.: *Prawo Unii Europejskiej. Wybór dokumentów. Stan prawny na dzień 10 lutego 2009r.* Warszawa-Bielsko Biała: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2009, s.28. Por. także: *Traktat Ustanawiający Wspólnotę Europejską* (Dz.U. 2009, Nr 203, poz.1569).

73 Por.: *Prawo Europejskie. Zbiór przepisów. Traktat o Unii Europejskiej. Traktat o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej. Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej. Regulamin Postępowania przed Trybunałem Sprawiedliwości*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2017. Zob. także: *Prawo Unii Europejskiej. Wybór dokumentów. Stan prawny na dzień 10 lutego 2009r.* Warszawa-Bielsko Biała: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2009.

74 *Jednolity Akt Europejski* (Dz.U. 2004 Nr 90, poz.864/5 e zm.).

75 *Traktat o Unii Europejskiej* miał kolejne nowelizacje (w Amsterdamie, Nicei, Lizbonie). Współcześnie, Traktat z Lizbony (*Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej*) jest uznany za drugi – oprócz Traktatu z Maastricht – dokument założycielski UE. Zob.: *Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską*, podpisany w Lizbonie).

76 *Traktat o Unii Europejskiej. Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy EuroPrawo, 2009. Skonsolidowane wersje *Traktatu o Unii Europejskiej* (TUE) oraz *Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej* (TFUE) zob.: Dz.Urz. UE 2016 C 202, s.1.

Istotnym dokumentem UE jest *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*. Ma ona stanowić swoisty kompromis między różnymi regulacjami w zakresie praw człowieka, obejmując prawa trzech generacji⁷⁷. Karta, od przyjęcia Traktatu z Lizbony, posiada charakter prawnie wiążący, stanowiąc punkt odniesienia do wykładni prawa europejskiego (UE). W Karcie znajdują się 54 artykuły, ułożone w 7 rozdziałach: I. Godność⁷⁸; II. Wolność⁷⁹; III. Równość⁸⁰; IV. Solidarność⁸¹; V. Prawa obywateli⁸²; VI. Wymiar sprawiedliwości⁸³; VII. Postanowienia ogólne⁸⁴. Z katalogu tych praw wynika, że znajdują się tutaj prawa osobiste (obywatelskie), polityczne, socjalne, kulturalne i gospodarcze. Część z nich to raczej postulaty kierowane do państw członkowskich UE, niż realne uprawnienia jednostek (np. art. 37 dotyczący ochrony środowiska)⁸⁵.

Prawa człowieka są uwzględniane również w działalności niektórych europejskich organizacji subregionalnych⁸⁶: Radzie Państw Morza Bałtyckiego, Inicjatywie Środkowoeuropejskiej, Współpracy nordyckiej.

Polska tradycja dotycząca praw człowieka ma swój początek w średniowieczu⁸⁷. Współcześnie warto zwrócić uwagę na: *Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku*, *Kodeks karny*, *Kodeks cywilny*, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, *Ustawę o postępowaniu w sprawach nieletnich*, *Ustawę o Rzeczniku Praw Obywatelskich*, *Ustawę o Rzeczniku Praw*

⁷⁷ *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej wraz z wyjaśnieniami*. Warszawa: Instytut Wydawniczy EuroPrawo, 2009. Zob. także: *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej* (Dz.U. UE.C. 2007.303.1).

⁷⁸ Są tu przepisy dotyczące m.in. prawa do: życia (nie można orzec ani wykonać kary śmierci); integralności (fizycznej i psychicznej) osoby ludzkiej; zakaz praktyk eugenicznych; zakaz klonowania istot ludzkich oraz wykorzystywania ciała ludzkiego i jego organów jako źródła zysku; zgoda osoby zainteresowanej na badania; zakaz tortur i nie-ludzkiego lub poniżającego traktowania albo karania; zakaz niewolnictwa i pracy przymusowej; zakaz handlu ludźmi. Zob.: *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*.

⁷⁹ Przykładowe prawa: do wolności i bezpieczeństwa; do prywatności; do małżeństwa i założenia rodziny; do nauki; do azylu; wolność myśli, sumienia i wyznania; wolność wypowiedzi oraz informacji; ochrona danych osobowych (RODO). Zob.: tamże.

⁸⁰ Znajdują się tu m.in. prawa dotyczące: równości mężczyzn i kobiet; osób starszych; integracji osób niepełnosprawnych; prawa dziecka (szczególnie: swoboda wyrażania poglądów; prawo do utrzymywania stałych kontaktów z rodzicami); zakazu dyskryminacji. Zob.: tamże.

⁸¹ To przykładowo: zakaz pracy dzieci i ochrona młodocianych w miejscu pracy; prawa związane z macierzyństwem; prawo dostępu do opieki zdrowotnej; ochrona środowiska. Zob.: tamże.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Por.: *Ochrona praw podstawowych w Unii Europejskiej*. Pod red. Jana Barcza. Warszawa: Wydawnictwo C.H. BECK, 2008.

⁸⁶ Por.: Tadeusz Sokołowski, *Międzynarodowa ochrona praw człowieka...*, s. 158-166.

⁸⁷ Szczególnie Paweł Włodkowiec, Stanisław ze Skarbimierza.

Dziecka. Regulacje prawne w zakresie praw człowieka i praw dziecka znajdują się również w: *Wystąpieniach Rzecznika Praw Obywatelskich*⁸⁸, *Wystąpieniach Rzecznika Praw Dziecka*⁸⁹, *Orzeczeniach Trybunału Konstytucyjnego*⁹⁰.

W preambule *Konstytucji RP* znajduje się stwierdzenie wskazujące na koncepcję naturalnych praw człowieka⁹¹. Przepisy dotyczące praw człowieka znajdują się w drugim rozdziale, co może pokazywać ich rangę w polskiej ustawie zasadniczej. Wyodrębniony jest dość obszerny katalog praw człowieka, z podziałem na: 1/wolności i prawa osobiste⁹², 2/wolności i prawa polityczne⁹³, 3/wolności i prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne⁹⁴. Konstytucja wymienia także „strażników” praw człowieka w postaci konstytucyjnych organów: Rzecznika Praw Obywatelskich (art. 208), Krajową Radę Radiofonii i Telewizji (art. 213). W 2000r. wprowadzono nowy organ kontrolny w zakresie praw dziecka – Rzecznika Praw Dziecka.

*Ustawa o Rzeczniku Praw Obywatelskich*⁹⁵ zwraca uwagę na obowiązek współpracy (art. 2a) Rzecznika Praw Obywatelskich z Rzecznikiem Praw Dziecka, w sprawach dotyczących dzieci. Zgodnie z *ustawą o Rzeczniku Praw Dziecka*⁹⁶, Rzecznik Praw Dziecka podejmuje działania, które mają na celu: poszanowanie godności i podmiotowości dziecka, zapewnienie jemu pełnego i harmonijnego rozwoju⁹⁷. W tej perspektywie, Rzecznik działa na rzecz ochrony praw dziecka. Szczególnie, prawa do⁹⁸: 1/życia i ochrony zdrowia; 2/wychowania w rodzinie; 3/godziwych warunków socjalnych; 4/nauki. Oprócz tego, Rzecznik Praw Dziecka podejmuje działania, których celem jest ochrona dziecka przed: przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem, demoralizacją, zaniedbaniem oraz innym

88 Zob.: Krzysztof Motyka, *Prawa człowieka...*, s. 345-352.

89 Zob.: Biuro Rzecznika Praw Dziecka. *Wystąpienia generalne Rzecznika Praw Dziecka. Tom VII 2009*. Warszawa: Drukarnia KADRUK, 2011.

90 Zob.: Krzysztof Motyka, *Prawa człowieka...*, s. 353-402.

91 *Konstytucja RP*, art. 30.

92 W katalogu praw osobistych znajdują się m.in.: prawo do życia, zakaz eksperymentów naukowych na ludziach bez ich zgody, nietykalność i wolność osobista, prawo do obrony, domniemanie niewinności, prawa rodziców, nienaruszalność mieszkania, wolność przemieszczania się. Zob.: *Konstytucja RP*, art.: 38-56.

93 Znajdują się tutaj np. prawa do: wolności zgromadzeń, informacji cywilnej, czynne prawo wyborcze. Zob.: tamże, art.: 57-63.

94 W tej części można zwrócić uwagę na następujące prawa: do własności, dziedziczenia, ochrony zdrowia, nauki, ochrony praw dziecka, wolności twórczości artystycznej, ochrony środowiska. Zob.: tamże, art.: 64-76.

95 Zob.: Krzysztof Motyka, *Prawa człowieka...*, s. 336-340.

96 *Ustawa z dnia 6 stycznia 2000r. o Rzeczniku Praw Dziecka*. Zob.: tamże, s. 341-344.

97 Art. 3 § 1. Tamże, s. 341.

98 Art. 3 § 2. Tamże.

złym traktowaniem⁹⁹. Szczególną troską i pomocą otacza dzieci niepełnosprawne¹⁰⁰.

*Kodeks cywilny*¹⁰¹ zwraca uwagę przede wszystkim na zagadnienia dotyczące uczestników stosunków cywilnoprawnych, określając normy prawne w zakresie m.in.: osoby fizycznej (np. podmiotowości, czyli zdolności prawnej i zdolności do czynności prawnych, miejsca zamieszkania), mienia; własności oraz praw rzeczowych; zobowiązań (np. relacje dłużnik-wierzyciel) oraz spadków. W takiej perspektywie, odnosząc się do praw podmiotowych¹⁰², które służą ochronie interesów podmiotów prawa cywilnego, uwzględnia obszar praw człowieka. Jednocześnie wskazuje, że prawa podmiotowe mogą przysługiwać dzieciom, osobom chorym psychicznie, także innym osobom, które są niezdolne do podejmowania jakichkolwiek świadomych decyzji. Wówczas prawa podmiotowe, w imieniu wymienionych osób, wykonują przedstawiciele ustawowi: rodzice, opiekunowie, kuratorzy¹⁰³. Szczególną rangę w *Kodeksie cywilnym* mają prawa osobiste¹⁰⁴, które podlegają ochronie na mocy ustawy zasadniczej, także *Kodeksu karnego*.

*Kodeks karny*¹⁰⁵ odnosi się do ochrony praw człowieka (m.in. praw osobistych) w wymiarze kryminologicznym oraz wiktymologicznym. W części ogólnej Kodeksu znajdują się przepisy dotyczące m.in.: odpowiedzialności karnej, form popełnienia przestępstwa, kar i środków karnych, środków zabezpieczających. Z kolei w części szczególnej zamieszczony jest rozbudowany katalog przestępstw¹⁰⁶, które świadczą o naruszeniu konkretnego dobra (osobowego, osobistego lub wspólnego), ze wskazaniem na sankcje, będące następstwem czynów kryminogennych (zbrodni, występków).

99 Art. 3 § 3. Tamże.

100 Art. 3 § 4. Tamże.

101 *Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964r. - Kodeks cywilny* (Dz.U. 2009 Nr 42, poz.341 ze zm.).

102 Przykładowo: bezwzględnych (np. prawo własności), względnych (np. prawo do renty); majątkowych (np. prawa rzeczowe); niemajątkowych (np. prawa osobiste); przenoszalnych (dziedziczność, np. prawa majątkowe), nieprzenoszalnych (niezbywalnych); tymczasowych (zabezpieczających przyszłe prawa, np. *nasciturusa*). Zob. *Kodeks cywilny*.

103 Por.: Radwański Zbigniew, *Prawo cywilne - część ogólna. 10. wydanie zmienione i poszerzone*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. BECK, 2009.

104 Art. 23 chroni konkretne dobra osobiste człowieka: zdrowie, wolność, cześć, swobodę sumienia, nazwisko, wizerunek, tajemnice korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukową, artystyczną. Zob.: *Kodeks cywilny*.

105 *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. - Kodeks karny* (Dz.U. 1997 Nr 88, poz.553 ze zm.).

106 Są tutaj m.in. przestępstwa przeciwko: życiu i zdrowiu, wolności seksualnej i obyczajności, rodzinie i opiece, czci i nietykalności cielesnej. Zob.: *Kodeks karny*.

*Kodeks rodzinny i opiekuńczy*¹⁰⁷ analizuje sytuację rodziny, jako zjawiska społecznego i prawnego. Określając zakres praw nadawanych rodzinie (oraz osobom, które tworzą rodzinę), zwraca uwagę m.in. na¹⁰⁸: skład rodziny, więzi rodzinne, zawarcie i unieważnienie małżeństwa, prawa i obowiązki małżonków¹⁰⁹, pochodzenie dziecka (w tym m.in. macierzyństwo, ojcostwo), władzę rodzicielską, adopcję dziecka, obowiązek alimentacyjny względem dziecka, opiekę oraz kuratelę nad dzieckiem (w tym dzieckiem, które dopiero ma się narodzić).

Ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich zawiera w preambule wskazówkę, która informuje, że ustawa zmierza do osiągnięcia dwóch celów¹¹⁰: 1/przeciwdziałanie demoralizacji i przestępczości nieletnich oraz stworzenie warunków powrotu do normalnego życia tym nieletnim, którzy mają konflikt z prawem lub zasadami współżycia społecznego; 2/umocnienie funkcji opiekuńczo-wychowawczych oraz poczucia odpowiedzialności rodzin za wychowanie nieletnich, na członków społeczeństwa, świadomych swoich obowiązków. Ustawa reguluje postępowanie z nieletnimi, u których stwierdzono objawy demoralizacji. Ponadto, Ustawa przewiduje, że¹¹¹: 1/gdy sprawca czynu zabronionego o znamionach przestępstwa popełnił go przed ukończeniem 17 r.ż. (jako nieletni), ale w chwili orzekania ukończył już 18 lat – nie podlega odpowiedzialności karnej, jeżeli sąd uzna, że orzeczenie o umieszczeniu go w zakładzie poprawczym nie jest celowe – w takiej sytuacji, sąd może orzec karę z obligatoryjnym jej nadzwyczajnym złagodzeniem; 2/podobnie, gdy orzeczonego przez sąd środka poprawczego nie zaczęto wykonywać przed osiągnięciem przez sprawcę 18 lat.

Obok rozwiązań legislacyjnych oraz instytucji prawa krajowego, europejskiego i międzynarodowego, ważnym elementem są regulacje dotyczące prawa humanitarnego oraz organizacji pozarządowych (NGOs)¹¹².

¹⁰⁷ *Ustawa z dnia 25 lutego 1964r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy* (Dz.U.2008 Nr 220, poz.1431 ze zm.).

¹⁰⁸ Por.: Tadeusz Smoczyński, Marek Andrzejewski, *Prawo rodzinne i opiekuńcze. 10. wydanie uzupełnione i uaktualnione*. Warszawa: Wydawnictwo C.H.BECK, 2020.

¹⁰⁹ Por.: Wanda Stojanowska, „Prawa i obowiązki (małżonków, rodziców i dzieci) w rodzinie.” w: *Zagadnienia praw rodziny. XII Dni Praw Człowieka w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1994.* pod red. Jerzego Rebety, 29-58. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1997.

¹¹⁰ *Ustawa z dnia 26 października 1982 r. o postępowaniu w sprawach nieletnich* (Dz.U. 2002 Nr 98, poz.1070 ze zm.).

¹¹¹ Zob.: tamże.

¹¹² Przykładowo: Amnesty International, Human Rights Watch, Międzynarodowa Federacja Lig Praw Człowieka, Międzynarodowa Federacja Helsińska na rzecz Praw Człowieka, Międzynarodowa Liga na rzecz Praw Człowieka, Stowarzyszenie przeciw Niewolnictwu (Anti-Slavery Society), Defence for Children International, Lekarze bez Granic, Lekarze Świata, Polska Akcja Humanitarna (PAH), Caritas Polska.

Należy podkreślić, że idea praw człowieka ma źródła antyczne (greckie, rzymskie) oraz biblijne, judeochrześcijańskie. Platon i Arystoteles akcentowali potrzebę harmonijnej relacji zachodzącej pomiędzy obywatelem a państwem-miastem (*polis, civitas*), przyznając obywatelowi szereg uprawnień (szczególnie w prawodawstwie rzymskim) oraz przyjmując pierwszeństwo państwa nad człowiekiem. Z kolei w Biblii widoczne są zmiany – przyznanie prymatu człowiekowi przed państwem, a w Nowym testamencie – akcentowanie prawa każdego człowieka¹¹³.

Prawa człowieka są opisywane w encyklikach papieży¹¹⁴: Leona XIII (*Rerum novarum*¹¹⁵), Piusa XI (*Mit brennender Sorge*¹¹⁶ oraz *Quadragesimo anno*¹¹⁷), Jana XXIII (*Pacem in terris*¹¹⁸), Pawła VI (*Populorum progressio*¹¹⁹, *Humanae vitae*¹²⁰), Jana Pawła II (*Redemptor hominis*¹²¹, *Laborem exercens*¹²², *Centesimus annus*¹²³, *Evangelium vitae*¹²⁴). Papież Pius XII, w historycznym przemówieniu wigilijnym – na kilka lat przed ogłoszeniem *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* – wymienił główne prawa człowieka (m.in. prawo do: zachowania i rozwoju życia, pracy, wyboru zawodu)¹²⁵.

Również prawo kanoniczne wymienia regulacje w zakresie praw człowieka oraz praw dziecka¹²⁶. W *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, który sta-

113 Por.: Stanisław Kowalczyk, *Człowiek a społeczność...*, s. 145-147.

114 Zob.: tamże, s. 150-158.

115 Encyklika „O kwestii robotniczej” *Rerum novarum*. w: *Dokumenty nauki społecznej kościoła. Część 1*. Red. ks. Marian Radwan SCJ, o. Leon Dyczewski OFM Conv., Adam Stanowski, 43-65. Rzym-Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1987.

116 Encyklika „O położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej” *Mit brennender Sorge*. Tamże, s. 105-125.

117 Encyklika „O odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii” *Quadragesimo anno*. Tamże, s. 69-101.

118 Encyklika „O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności” *Pacem in terris*. Tamże, s. 271-303.

119 Encyklika „O popieraniu rozwoju ludów” *Populorum progressio*. Tamże, s. 393-416.

120 Zob.: Karol Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości (analiza tekstu)*: <https://core.ac.uk/download/pdf/326043382.pdf> [dostęp: 10.10.2022].

121 „Encyklika *Redemptor hominis*.” w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków: Dom Wydawniczy „Rafael”, [b.r.w.], s. 7-48.

122 Encyklika *Laborem exercens* o pracy ludzkiej. Tamże, s. 89-132.

123 Encyklika *Centesimus annus*. Tamże, s. 395-452.

124 Encyklika *Evangelium vitae*. Tamże, s. 545-638.

125 „Orędzie radiowe Jego Świątobliwości Piusa XII w Wigilię Bożego Narodzenia 1941 roku”. Zob.: *Dokumenty nauki społecznej kościoła. Część 1...*, s. 171-180.

126 Prawo kanoniczne stanowi zbiór norm prawnych ustanowionych (lub uznanych) przez władze kościoła, regulujących stosunki w Kościele oraz relację Kościoła z innymi społecznościami. Zob.: Józef Krukowski, „Prawo kanoniczne.” w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*. Red. ks. Mirosław Sitarz, 2207-2211. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2019, s. 20207.

nowi uporządkowany zbiór przepisów, regulujących porządek prawny w Kościele katolickim, znajdują się normy dotyczące dziecka, rodziny, praw dziecka oraz praw rodziny¹²⁷. Ponadto należy wspomnieć *Kartę Praw Rodziny*¹²⁸.

W wymienionych wyżej dokumentach, prawa człowieka są traktowane jako uniwersalne oraz nienaruszalne uprawnienia podmiotowe. Ich podstawą jest prawo naturalne oraz godność człowieka, które są wyrazem ludzkiej natury. Prawa człowieka są uznawane za naturalne (wrodzone, niezależne od prawa pozytywnego – stanowionego), niezbywalne oraz nierozłącznie sprzężone z obowiązkami (uprawnienia jednego człowieka są zobowiązaniem dla drugiego).

W dalszej części artykułu warto przybliżyć występujące w polskim prawie określenia dotyczące (bezpośrednio lub pośrednio) dziecka.

Definicja dziecka w prawodawstwie krajowym (polskim)

W systemie źródeł prawa, konstytucja jest w państwie aktem najwyższej rangi, co oznacza, że żaden z innych aktów normatywnych nie może naruszać jej dyspozycji. Zapisanie w konstytucji najważniejszych norm dotyczących dziecka oraz rodziny, daje najwyższą prawną gwarancję ich nienaruszalności.

Konstytucja RP wskazuje na dziecko (w sposób „dorozumiany”) w tzw. zasadach ogólnych z Rozdziału II. Wolności, prawa i obowiązki

¹²⁷ Kodeks jest upodobniony do nowoczesnych kodeksów państwowych. Układ Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. wygląda następująco: księga I.Normy ogólne; księga II.Lud Boży; księga III.Nauczycielskie zadanie Kościoła; księga IV.Uświęcające zadanie Kościoła; księga V.Dobra doczesne Kościoła; księga VI.Sankcje (karne) w Kościele; księga VII.Procesy. Zob.: *Codex Iuris Canonici, 25 I 1983. Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1983. (AAS 75 (1983) pars II, 1-317.

¹²⁸ Karta Praw Rodziny jest ujęta w formie typowej dla aktów prawa międzynarodowego. Stanowi ona wskazania dla społeczności międzynarodowej, gdyż jest aktem normatywnym. Karta stanowi pewien model (punkt odniesienia) dla opracowania ustawodawstwa oraz polityki rodzinnej, także ukierunkowanie dla programów działania. Przedstawia ona rodzinę jako pierwotną i naturalną wspólnotę ludzką (osób), opartą na małżeństwie (kobiety i mężczyźni) oraz otwartą na przekazywanie życia. Rodzina jest tu wspólnotą mającą własne, autonomiczne prawa, istniejące przed prawami stanowionymi. Zob.: Karta Praw Rodziny. [online] file:///C:/Users/Użytkownik/Downloads/karta-praw-rodziny_net_plik-z-wydawnictwa-sejmowego.pdf [dostęp: październik 2022]. Por.: Ryszard Sztuchmiller, „Prawa rodziny w prawodawstwie i nauczaniu Jana Pawła II.” w: *Zagadnienia praw rodziny. XII Dni Praw Człowieka w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1994*. pod red. Jerzego Rebety, 59-73. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1997.

człowieka i obywatela¹²⁹; części dotyczącej wolności i praw osobistych¹³⁰; wolności i praw ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych¹³¹; w zakresie środków ochrony wolności i praw¹³². Można zauważyć, że ustawa zasadnicza używa określenia „dziecko” w kilku sytuacjach. W art. 48 zwraca szczególną uwagę na prawa rodziców do wychowania dzieci; w art. 65 § 3 – zakaz zatrudniania dzieci do lat 16; art. 68 § 3 – szczególną opiekę zdrowotną dla dzieci, kobiet ciężarnych, osób niepełnosprawnych; art. 70 – prawo do nauki; art. 71 – prawo rodziny do pomocy ze strony państwa.; art. 72 – ochronę praw dziecka.

Przedmiotem rozważań w doktrynie polskiego prawa rodzinnego jest przede wszystkim rodzina¹³³. W *Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym*, podstawą prawną w konstruowaniu pojęcia „dziecko” są przepisy dotyczące: 1/macierzyństwa¹³⁴, 2/ojcostwa¹³⁵, 3/relacji rodzice-dzieci¹³⁶, 4/władzy rodzicielskiej¹³⁷, 5/kontaktów w dzieckiem¹³⁸, 6/przysposobienia¹³⁹, 7/obowiązku alimentacyjnego¹⁴⁰, 8/ustanowienia opieki nad małoletnim¹⁴¹, 9/sprawowania opieki¹⁴², 10/nadzoru nad sprawowaniem opieki¹⁴³, 11/zwolnienia opiekuna i ustania opieki¹⁴⁴, 12/ kurateli¹⁴⁵. Jednocześnie, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* w dowolny sposób określa dziecko. Przykładowo, w art. 75 § 1; 182 – występuje określenie „dziecko poczęte”, w art. 90 – „małoletnie dziecko”, w art. 108 – „dziecko ubezwłasnowolnione całkowicie”, w art. 109 § 2, 3; także art.145 i następne – „małoletni”, w art. 112¹ – „osoba dziecka”, art. 114 – „osoba małoletnia”, art. 114¹ – „przysposobiony”, art. 114² – „przysposobiany”, art. 115 – „osoba

129 Art.: 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37. Zob.: *Konstytucja RP*.

130 Art.: 38, 39, 40, 41, 42, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56. Zob.: tamże.

131 Art.: 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74 § 3, 75, 76. Zob.: tamże.

132 Art.: 77, 79, 80. Zob.: tamże.

133 Por.: Adam Strzembosz, „Polskie prawo rodzinne w świetle konwencji międzynarodowych oraz rezolucji i rekomendacji Rady Europy.” w: *Zagadnienia praw rodziny...*, s. 127-139.

134 Zob. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* – art.: 61⁹, 61¹⁰, 61¹¹, 61¹², 61¹³, 61¹⁴, 61¹⁵, 61¹⁶.

135 Tamże- art.: 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86.

136 Tamże – art.: 87, 88, 89, 89¹, 90, 90¹, 91.

137 Tamże – art.: 92, 93 § 2, 94 § 3, 95, 96, 97 § 2, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112¹, 112².

138 Tamże – art.: 113, 113¹, 113², 113³, 113⁴, 113⁵, 113⁶.

139 Tamże – art.: 114, 114¹, 114², 115, 117, 118, 119, 119¹, 119², 120, 120¹, 121, 121¹, 122, 123, 124, 124¹, 125, 125¹, 126 § 2.

140 Tamże – art.: 131, 133, 135, 141, 142, 143, 144.

141 Tamże – art.: 145, 146, 147, 148 § 1a, 149, 151.

142 Tamże – ar.: 155, 156, 158.

143 Tamże – art. 166 § 2.

144 Tamże – art. 169 § 2.

145 Tamże – art. 182.

przysposobiona”, art. 135 – „uprawniony”, art. 154; art. 166 § 2; 169 § 2 – „pozostający pod opieką”, art. 155 § 1 – „osoba”.

Podobna sytuacja zróżnicowanego definiowania dziecka występuje w kolejnej ustawie. *Kodeks cywilny* wyróżnia termin „dziecko” (np. art. 9; art. 26 § 1 i § 2; art. 927 § 2; art. 931 § 1 i § 2; art. 936 § 3). W ramach regulacji prawnych dotyczących dziecka występują następujące określenia: „człowiek od chwili urodzenia” (art. 8 § 1), „małoletni” (np. art. 10 § 2; art. 15); „osoba” (np. art. 12; art. 13 § 1); „przysposobiony” (art. 936, 937).

Z kolei *Kodeks karny* nie używa określenia „dziecko”. Stosuje natomiast zastępczą terminologię, która odnosi się do dziecka w następującym rozumieniu: „nieletni”¹⁴⁶ (m.in. art. 10 § 2, 53 § 2); „młodociany”¹⁴⁷ (art. 54, 60 § 1). Bardzo często występuje także określenie „małoletni”¹⁴⁸ (np. art. 41a, art. 51; w Rozdziale XXVI. Przesłpstwa przeciwko rodzinie i opiece: art. 208, 210, 211)¹⁴⁹.

W *Ustawie o postępowaniu w sprawach nieletnich* znajduje się jedno określenie wskazujące „częściowo” na dziecko – „nieletni”. Ustawa używa tego pojęcia w trzech znaczeniach: 1/osoby do lat 18 (czyli 17–18 r.ż.), wobec których stosuje się środki wychowawcze w związku z ich demoralizacją; 2/ osoby między 13 a 17 r.ż., wobec których toczy się postępowanie o czyny karalne, wypełniające znamiona przestępstw lub niektórych

146 Czynów popełnionych przez osoby nieletnie, czyli osoby poniżej 17 r.ż., nie nazywa się przestępstwem. Nieletni nie podlegają odpowiedzialności karnej. Zasada prawna: granicą wieku ponoszenia takiej odpowiedzialności jest 17 r.ż. Kodeks karny przewidział od powyższej zasady wyjątki: a/ odpowiedzialność karłą może ponieść nieletni, który ukończył 15 r.ż., jeżeli popełnił przestępstwo określone w art. 10 § 2 – oznacza to, że nieletni, który po ukończeniu 15 lat popełnił jedno z wymienionych (w katalogu artykułu) przestępstw, może odpowiadać za swój czyn według przepisów Kodeksu, tak samo, jak osoba dorosła, jeżeli przemawiają za ty m.in. okoliczności sprawy, warunki osobiste sprawy; b/ potraktowanie dorosłego sprawcy – w wieku od 17 do 18 lat – jako nieletniego (art. 10 § 4); taka sytuacja odnosi się tylko do sprawcy występku, wobec którego można zastosować zamiast kary, środki poprawcze lub wychowawcze, jeżeli przemawiają za tym: okoliczności sprawy, stopień rozwoju oraz właściwości i warunki osobiste sprawcy. Por.: *Kodeks karny*. Zob. także: Gardocki Lech, *Prawo karne*. 15. wydanie zmienione. Warszawa: Wydawnictwo C.H.BECK, 2009.

147 Sprawca młodociany to taki, który (art. 115 § 10): 1/ nie ukończył w chwili popełnienia czynu karalnego 21 lat, oraz 2/ nie ukończył w chwili orzekania w jego sprawie w I instancji 24 lat. Młodociany, to szczególna kategoria sprawcy dorosłego, który w związku ze swoim wiekiem traktowany jest przez Kodeks odmiennie, niż inni sprawcy. Zob.: *Kodeks karny*.

148 Małoletni – osoba, która nie ukończyła 18 roku życia lub uzyskała pełnoletniość (wyjątek stanowi kobieta, która za zezwoleniem sądu wstąpi w związek małżeński po ukończeniu 16 lat) – zgodnie z art. 10 § 1 i 2 Kodeksu Cywilnego oraz Ustawy o postępowaniu w sprawach nieletnich.

149 Zob.: *Kodeks karny*.

wykroczeń; 3/osoby do 21 r.ż., wobec których wykonuje się orzeczone środki wychowawcze lub poprawcze¹⁵⁰.

Ostatnia polska regulacja prawna dotycząca definiowania dziecka znajduje się w *Ustawie o Rzeczniku Praw Dziecka*. Ustawa wskazuje w art. 2 § 1, że „dzieckiem jest każda istota ludzka od poczęcia do osiągnięcia pełnoletności”¹⁵¹.

Dziecko jest także definiowane w prawie europejskim (szczególnie UE) i prawie międzynarodowym.

„Dziecko” w prawie europejskim oraz międzynarodowym

Ogólnie, w prawie europejskim oraz międzynarodowym, określenie „dziecko” jest wnioskowane z regulacji prawnych dotyczących rodziny. Rodzina dziecka jest rozpatrywana głównie przez jednostkowe prawa człowieka. Traktuje się ją podobnie do regulacji prawnych obowiązujących w Polsce, jako naturalną i podstawową komórkę społeczeństwa, w której rodzice wychowują dziecko (dzieci). Z drugiej strony, w prawie europejskim i międzynarodowym, brakuje szerszego określenia istoty rodziny, jej tożsamości, struktury i funkcji. Podobnie jest z definiowaniem dziecka.

W większości dokumentów europejskich oraz międzynarodowych, prawa dziecka (podobnie prawa rodziny) wyprowadzane są z prawa człowieka do małżeństwa i rodziny¹⁵². Takie ujęcie ma konsekwencje prawne, zauważalne w rozwiązaniach przyjmowanych przez społeczność europejską oraz międzynarodową, m.in. w zakresie dziecka rozumianego jako osoba.

Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej nie definiuje dziecka. Natomiast podaje w art. 24, że dzieci mają prawo do takiej ochrony i opieki, jaka jest konieczna dla ich dobra. Mogą one swobodnie wyrażać

150 Zob.: *Ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich*. Por.: Górecki Piotr, Stachowiak Stanisław, *Ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich. Komentarz. 4. wydanie*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2007.

151 *Ustawa z dnia 6 stycznia 2000r. o Rzeczniku Praw Dziecka*. Zob.: Krzysztof Motyka, *Prawa człowieka...*, s. 341.

152 Por.: Geraldine van Bueren, *Child rights in Europe, convergence and divergence in judicial protection*. Strasburg: Wydawnictwo Rady Europy, 2007; Holly Cullen, „Children’s rights”, w: *The EU Charter of Fundamental Rights: Politics, law and Policy*. Red. Steve Peers i Angela Ward, 323-348, Oksford: Hart Publishing, 2004; Clare McGlynn, „Rights for children?: The potential impact of the European Union Charter of Fundamental Rights”, *European Public Law*, t.8, nr 3 (2002): 387-400; Helen Stalford, *Children and the European Union: Rights, welfare and accountability*, Oksford: Hart Publishing, 2014.

swoje poglądy. Poglądy te są brane pod uwagę w sprawach, które ich dotyczą, stosownie do ich wieku i stopnia dojrzałości¹⁵³.

W podstawowych dokumentach Rady Europy (*Europejska Konwencja Praw Człowieka*¹⁵⁴, *Europejska Karta Społeczna*¹⁵⁵, itp.) nie ma definicji „dziecko” lub określeń pośrednich, np. „nieletni”, „małoletni”. Używane jest natomiast sformułowanie „każdy”, które wskazuje na dziecko. Jeśli w regulacjach prawnych przyjęte jest określenie „dziecko”, to w znaczeniu nadanym w *Konwencji o Prawach Dziecka*. Z kolei w konwencjach, gdzie w tytule jest wskazanie na dziecko¹⁵⁶, regulacje dotyczą dzieci, które nie ukończyły 18 roku życia. Natomiast *Europejska Konwencja Bioetyczna*, na określenie dziecka w rozwoju prenatalnym, wprowadza termin „istota ludzka”.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, używa określenia „dziecko”, „dzieciństwo”, ale nie definiuje tych terminów. Dziecko można „wynioskować” z pojęć: „każdy człowiek”, „każda istota ludzka”. Podobnie *Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka*, gdzie występują pojęcia: „istota ludzka”, „każdy człowiek”.

Inna sytuacja jest w *Konwencji o Prawach Dziecka*, gdzie stwierdza się, że dziecko to „każda istota ludzka w wieku poniżej 18 lat”¹⁵⁷. Status dziecka jest oparty na następujących założeniach¹⁵⁸: 1/jest ono (dziecko) samodzielnym podmiotem, ale wymagającym szczególnej opieki i ochrony prawnej; 2/jest osobą posiadającą godność, tożsamość i prywatność; 3/rodzina najlepiej wychowuje i chroni dziecko; 4/państwo wspiera rodzinę, ale nie zastępuje jej.

W *Kodeksie Prawa Kanonicznego* znajduje się następująca definicja dziecka: osoba ludzka od poczęcia do ukończenia 7. roku życia; po ukoń-

153 Zob.: *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej* (Dz.U. C 326 z 2012).

154 Dz.U. 1993, Nr 61, poz. 284.

155 Dz.U. 1999, Nr 8, poz. 67.

156 *Europejska Konwencja o Wykonaniu Praw Dzieci*, *Europejska Konwencja o Przysposobieniu Dzieci*, *Europejska Konwencja o Statusie Prawnym Dziecka Pozamałżeńskiego*, *Europejska Konwencja o Uznawaniu i Wykonywaniu Orzeczeń dotyczących Pieczy nad Dzieckiem oraz Przywracaniu Pieczy nad Dzieckiem*, *Konwencja w sprawie Kontaktów z Dziećmi*. Zob.: *Europejska konwencja o przysposobieniu dzieci* (Dz.U. 1999, Nr 99, poz.1157); *Europejska konwencja o statusie prawnym dziecka pozamałżeńskiego* (Dz.U. 1999, Nr 79, poz.888); *Europejska konwencja o uznawaniu i wykonywaniu orzeczeń dotyczących pieczy nad dzieckiem oraz o przywracaniu pieczy nad dzieckiem* (Dz.U. 1996, Nr 31, poz.134); Rada Europy. *Konwencja w sprawie kontaktów z dziećmi* (EN), CETS nr 192, 15 maja 2003.

157 Art. 1 w *Konwencji o Prawach Dziecka*.

158 Zob.: Jolanta Szymańczak, „Konwencja o prawach dziecka ONZ. Uwagi o realizacji konwencji przez Rzeczpospolitą Polską”. *Informacja Biura Studiów Ekspertyz Kancelarii Sejmu*, nr 684 (1999):4.

czonym 7. r.ż. do uzyskania pełnoletniości (18 lat) jest małoletnim¹⁵⁹. Podobnie, *Karta Praw Rodziny* podkreśla, że życie ludzkie, od samego poczęcia, bezwzględnie powinno być otoczone troską i szacunkiem¹⁶⁰. Wskazuje na dziecko w różnych jego fazach życia: przed narodzeniem (embrion, płód) oraz po narodzeniu dodając, że za każdym razem dzieci mają prawo do ochrony i specjalnej opieki¹⁶¹. Zaznacza także, że wszystkie dzieci, bez względu na to, czy narodziły się z małżeństwa, czy też ze związku pozamałżeńskiego, posiadają takie same prawa do opieki społecznej i do troski o pełny rozwój ich osobowości¹⁶². W Karcie znajdują się również zapisy dotyczące sierot oraz dzieci pozbawionych rodziców¹⁶³, ponadto dzieci upośledzonych¹⁶⁴.

Na podstawie różnych prawnych definicji dziecka można wyodrębnić cechy przypisywane dziecku, które będą obligowały poszczególne państwa oraz instytucje do zapewnienia dziecku prawnej ochrony.

Charakterystyka dziecka w ujęciu legislacyjnym

Dokonane w artykule analizy ukazują, że „dziecko” w ujęciu legislacyjnym nie jest określone w sposób jednoznaczny oraz aprobowany przez wszystkie państwa (w ramach prawa europejskiego i międzynarodowego). Ponadto, w prawie międzynarodowym, europejskim oraz polskim, nie jest ujednolicona terminologia wskazująca na dziecko.

Zauważalne są „wątpliwości” legislacyjne w kwestii stwierdzenia życia w przypadku dziecka poczętego. Oczywiście można wyodrębnić przepisy krajowe, europejskie i międzynarodowe, które gwarantują pewne prawa dziecku poczętemu, ale pod warunkiem, że urodzi się żywe. Należy też zauważyć, że w regulacjach z zakresu prawa cywilnego jest obowiązek zgłoszenia faktu urodzenia dziecka¹⁶⁵.

Przy próbie charakterystyki dziecka w ujęciu legislacyjnym występują kolejne trudności: dziecko od momentu poczęcia przeważnie nie jest uznawane za osobę. Wyjątek stanowią regulacje zawarte w prawie kanonicznym, *Karcie Praw Rodziny*, *Ustawie o Rzeczniku Praw Dziecka*.

159 Por.: Elżbieta Szczot, „Dziecko.” w: *Leksykon Prawa Kanonicznego...* 649-654, s.649.

160 Art. 4 *Karty Praw Rodziny*. Zob.: Krzysztof Motyka, *Prawa człowieka...*, s. 407.

161 Art. 4, pkt a, b, c, d. Zob.: tamże.

162 Art. 4, pkt e. Zob.: tamże.

163 Art. 4, pkt f. Zob.: tamże, s. 407-408.

164 Art. 4, pkt g. Zob.: tamże, s. 408.

165 Zob.: art. 11 § 1 (zgłoszenie urodzenia) w Prawie o aktach stanu cywilnego. Zob.: Ustawa z dnia 29 września 1986r. – Prawo o aktach stanu cywilnego (Dz.U. 2008 Nr 234, poz.1571 ze zm.).

Wskazanie na cechy świadczące o byciu dzieckiem – na podstawie zaprezentowanych w artykule regulacji prawnych – staje się trudnym zadaniem. Generalnie, o byciu dzieckiem zaświadczać następujące „podstawowe cechy legislacyjne”: 1/fakt urodzenia (dziecko żyje¹⁶⁶), 2/określony wiek (do 18. r.ż.), 3/prawo do posiadania rodziców (matki, ojca), rodzeństwa, innych krewnych, 4/prawo do wychowania i opieki w rodzinie, 5/prawo do nauki, 6/prawo do zdrowia, 7/zakaz tortur, poniżającego traktowania itp., 8/zakaz wykorzystania seksualnego, 9/możliwość przysposobienia, 10/możliwość udziału w spadku.

W ostatniej części artykułu zostaną zaprezentowane konsekwencje zastosowanej w praktyce prawnej definicji dziecka. Szczególnie zostaną wyodrębnione następstwa etyczne.

Skutki etyczne prawnej definicji dziecka

Prawa człowieka w szerszym ujęciu są częścią etyki (wartości, idei, norm moralnych). Powierzchnowa analiza pozwala stwierdzić, że moralność jest obecna na różnych poziomach rzeczywistości prawnej, politycznej, społecznej itd. Przede wszystkim wyróżnia się moralność jednostki (np. prawnika, przywódcy). Drugi poziom tworzy moralność grupy społecznej (w wymiarze mikro-, mezo-, makro-). Czynnikiem moralny występuje także w sferze prawa: krajowego, regionalnego (europejskiego), międzynarodowego, również instytucji oraz organizacji odpowiedzialnych za wdrożenie regulacji prawnych. Można również wyodrębnić poziom czwarty – elementy moralne występują we wszystkich wierzeniach i religiach świata, wyodrębnionych kręgach kulturowych, ideologiach oraz systemach społeczno-politycznych poszczególnych państw.

Powyższe oznacza, że działania polityczne, społeczne, religijne, prawne itd. będą implikować konkretną definicję życia, człowieka, dziecka, osoby ludzkiej, praw człowieka, praw dziecka itp., ponieważ dokonują wyboru w zakresie określonych wartości, etycznych kategorii dobra i zła, również formułują oceny i sądy na wymienione kwestie.

¹⁶⁶ Prawo do życia jest następstwem oczywistości aksjologiczno-normatywnej. To podstawowe, powszechne i niezbywalne prawo, które stwierdza nietykalność życia ludzkiego. Wskazują na to przytoczone w artykule dokumenty (regulacje prawne) świeckie oraz kościelne. Prawo do życia implikuje płaszczyznę zachowania zdrowia i rozwoju fizycznego. W płaszczyźnie tej mieszczą się m.in. prawa do opieki zdrowotnej, zabezpieczenia zdrowotnego w wypadku choroby, kalectwa. Kolejną płaszczyzną jest prawo do posiadania środków potrzebnych do zagwarantowania odpowiedniego poziomu życia. Prawo ma zapewnić nie tylko nietykalność życia i dobrostan (zdrowie), ale również minimum egzystencji – umożliwić zaspokojenie podstawowych potrzeb (wyżywienie, odzież, mieszkanie itp.). Por.: Monika Urbaniak, *Prawo medyczne w pigułce*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. BECK, 2017.

Analizując uniwersalne zasady dotyczące praw człowieka, również praw dziecka, można odwołać się do koncepcji prawa naturalnego¹⁶⁷ oraz pozytywizmu prawnego¹⁶⁸.

W klasycznym ujęciu prawnonaturalnym (np. u św. Tomasza z Akwinu), nakazy prawa naturalnego mają swoje źródło w naturze człowieka, jego naturalnych skłonnościach, godności osobowej (która jest ukonstytuowana przez naturalne atrybuty człowieka: rozum, wolność – wolną wolę, sumienie)¹⁶⁹. Warto tu przypomnieć, że pojęcie godności człowieka, jako źródło praw człowieka, znalazło się w prawie międzynarodowym i na trwale zapisało się w prawie konstytucyjnym wielu państw świata (w tym Polski) za sprawą wspomnianej w artykule *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*¹⁷⁰.

Z kolei pozytywizm prawny (np. Hansa Kelsena), charakterystyczny dla prawa stanowionego, przyjmuje neutralną (niezależną) etycznie i aksjologicznie koncepcję prawa. Jest teorią, która głosi, że prawem są jedynie normy postępowania ustanowione oraz usankcjonowane przez państwo. W wymiarze etycznym oznacza to, iż kompetentną instancją ustalającą, co jest moralnie dobre, a co złe, stają się przedstawiciele władzy państwowej (decyzje władzy ustawodawczej, wykonawczej, sądowniczej). W pozytywizmie prawnym, prawo pozytywne (stanowione) ma nadrzędność nad prawem naturalnym (wynikającym z godności, człowieczeństwa).

Wobec powyższego, można wyróżnić dwa stanowiska rozumienia prawnej definicji dziecka: 1/ ujęcie obiektywne (klasyczne) – dziecko jest człowiekiem, 2/ zdanie relatywne – dziecko nie jest człowiekiem. Z wy-

167 To standardy moralne, które nadają racjonalną spójność normom prawnym, także określają treść pojęć w każdej deskryptywnej teorii społecznej. Pierwsze zasady prawa naturalnego wskazują podstawowe racje poczynań, czyli podstawowe ludzkie dobra, które winny być ustanowione dzięki wyborowi. Zob.: „Prawo naturalne” w: *Encyklopedia filozofii*. Tom II..., s. 732.

168 Zob.: „Pozytywizm prawny” w: Antoni Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, 655-656. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2000. Por.: Benton Ted. Craib Ian, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*. Tłum. Lotar Raśniński. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2003.

169 Por.: Tomasz z Akwinu, św. *Suma teologiczna*. Tom 6: *Człowiek. Część pierwsza (1. 75-84)*. Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Belch. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1980, s. 11, 137-138, 164, 263; Tomasz z Akwinu, św. *Suma teologiczna*. Tom 7: *Człowiek. Część druga (1. 85-102)*. Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Belch. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, [1980], s.98, 140; Tomasz z Akwinu, św. *Suma teologiczna*. Tom 13: *Prawo (1-2, 90-105)*. Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Belch. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1985, s. 10-11, 21-23, 33-34, 51-56, 62-63.

170 Do Deklaracji nawiązują m.in.: *Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka, Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, Europejska Konwencja Praw Człowieka, Konstytucja RP*, konstytucje innych państw europejskich, afrykańskich. Por.: Krzysztof Motyka, *Prawa człowieka...*, s.48.

mienionymi stanowiskami łączą się następujące skutki etyczne, ukierunkowane na traktowanie dziecka: 1/ podmiotowo – dziecko uznawane jest za człowieka od momentu poczęcia¹⁷¹, 2/ przedmiotowo – dziecko uznawane jest, lub nie jest uznane za człowieka (tylko za np. „zlepek tkanek”) – w zależności od systemu społeczno-polityczno-prawnego państwa, przyjętych (ratyfikowanych) regulacji prawnych dotyczących praw człowieka oraz praw dziecka.

W ujęciu obiektywnym, prawa, reguły moralne są wyprowadzane niezależnie od arbitralnego uznania ludzi. Normy prawne zawsze odnoszą się do człowieka, by sterować jego działaniem, ew. modyfikować określone aktywności. Są one kierowane do konkretnego człowieka, by przyjął je „po ludzku” (jako podmiot tej normy), a potem zaakceptował, czyli, by uznał treść normy prawnej za swoją decyzję, którą dobrowolnie zrealizuje. Jeśli jednak człowiek nie zaakceptuje normy prawnej, wówczas prawo „wiąże” człowieka przedmiotowo¹⁷² i nie stanowi normy postępowania osobowego (nie jest jego osobową normą działania).

Zgodnie z tezami relatywizmu etycznego, żadna zasada, przekonanie, prawda moralna nie jest „naprawdę” słuszna czy błędna. Można ją za taką uznać tylko z perspektywy konkretnego społeczeństwa, kręgu kulturowego, epoki historycznej. Oznacza to, że każdy punkt widzenia jest tak samo dobry, jak każdy inny, gdyż niemożliwe jest osiągnięcie prawdy absolutnej. Tym samym, relatywizm etyczny pasuje do różnych przekonań moralnych na świecie. Wydaje się, że wyklucza on niezgodę dotyczącą wartości moralnych, gdyż przyjmuje, że nie ma sensu spór o słuszność czy niesłuszność dzieciobójstwa, podobnie, jak jedzenia np. kiełbasy¹⁷³.

Współcześnie obserwuje się zjawisko „powątpiewania” w życie dziecka, w jego niezbywalne prawo do życia (począwszy od poczęcia, aż do

171 Zgodnie z łacińską paremią: *conceptus pro iam nato habetur* (czyli: dziecko poczęte uchodzi za urodzone) – o człowieku, dziecku mówimy od momentu poczęcia. Por.: Burczak [brak imienia], Dębiński [brak imienia], Jońca [brak imienia], *Łacińskie sentencje i powiedzenia prawnicze*. Warszawa: Wydawnictwo C.H.BECK, 2007, s. 23. Zob. także: wspomniane wcześniej art. 152, 153, 157a, 160 w *Kodeksie karnym*; art. 4461 (dziecko może żądać naprawienia szkód doznanych przed urodzeniem) oraz art. 927 § 2 (odniesienie do rzymskiej regulacji prawnej, tzw. nasciturusa) w *Kodeksie cywilnym*; art. 182 (kurator dziecka poczętego) w *Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym*.

172 Wymusza u człowieka konkretną aktywność, na zasadzie przymusu; tak jak stosuje się przemoc wobec nierozumnych organizmów.

173 Filozofami, którzy już w starożytności głosili relatywizm moralny, byli greccy sofisci (Trazymach, Protagoras). Koncepcji obiektywnych („absolutnych”) praw człowieka (tym samym także dziecka) nie przyjmuje m.in. egzystencjalizm oraz filozofia analityczna. Wymienione kierunki filozoficzne negują obiektywny charakter wartości oraz norm moralnych. Zdaniem Josepha Ratzingera, współczesny relatywizm prowadzi do „dyktatury relatywizmu”. Sprzyja bowiem fałszywemu poczuciu wolności, zachęcając ludzi do przyjęcia libertynizmu moralnego. Por.: Ben Dupré, *Etyka. 50 idei, które powinnyś znać*. Warszawa: PWN, 2020, s. 29-31.

naturalnej śmierci)¹⁷⁴. Tymczasem, wszelkie redukowanie człowieka (dziecka) jako osoby (rozumnej, wolnej, autonomicznej, odpowiedzialnej, obdarzonej godnością), tylko do wybranych, wyodrębnionych właściwości, które występują w życiu ludzkim (ale jako jeden z wielu elementów), staje się początkiem alienacji człowieka.

Powyższe „zabiegi” dotyczące obrazu dziecka, wywołują określone efekty, m.in. etyczne. Konsekwencje etyczne mogą mieć charakter pozytywny oraz negatywny. Pierwsze mają źródło w obiektywizmie etycznym. Drugie – następstwa negatywne – są efektem relatywizmu etycznego. Z obiektywizmu etycznego¹⁷⁵ wynikają: uniwersalność, personalizm klasyczny¹⁷⁶, godność, obowiązek¹⁷⁷, humanizm klasyczny, powszechność, absolutyzm klasyczny¹⁷⁸, realizm moralny. Natomiast skutkami relatywizmu etycznego (moralnego) stają się: względność, determinizm przyrodniczy oraz psychospołeczny¹⁷⁹, mechanicyzm¹⁸⁰, moralna „krót-

174 Usprawiedliwia się to rzekomym prawem do wolności („prawo wyboru”). Jednak każda wolność ma swoje granice. W tym przypadku, granicą jest życie dziecka, zarówno w okresie rozwoju prenatalnego oraz postnatalnego.

175 Obiektywizm zakłada, że rzeczy faktycznie istnieją, niezależnie od człowieka. Formułowane przez ludzi stwierdzenia dotyczące tych rzeczy mogą być prawdziwe albo fałszywe. Świat może wyglądać odmiennie, gdyż różne są perspektywy badawcze, etyczne, różne punkty widzenia ludzi. W rzeczywistości, świat jest ten sam, nie zmienia się, natomiast zmieniają się tylko perspektywy oglądu tego świata.

176 Personalizm podkreśla autonomiczną wartość człowieka jako osoby. Promuje także programy działań wspierających integralny rozwój osoby ludzkiej, gdzie wartości ekonomiczne i techniczne są podporządkowane wartościom osobowo-duchowym człowieka. Personalistyczne spojrzenie na człowieka podkreśla jego jedność cielesno-duchową oraz akcentuje podmiotowość „osobowego ja”. Zob.: Ignacy Dec, „Personalizm” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. 8: P-S. red. nac. Andrzej Maryniarczyk, 122-127. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007, s. 122.

177 W działaniu nie należy zwracać uwagi tylko na maksimum szczęścia (jak przyjmują utylitaryści), ale przede wszystkim na obowiązek. Pewne rzeczy człowiek robi, gdyż są słuszne, i jest on gotowy ponieść konsekwencje swojej aktywności (bądź jej braku). Dawid Ross zauważył, że ludzie mają dużo obowiązków moralnych, które wchodzą ze sobą w konflikt. Każdy człowiek, zastanawiając się wówczas, jak postąpić, powinien (jako podmiot moralny) porównać te obowiązki ze sobą i wybrać, ten, który w danych okolicznościach jest słuszny (zasada *prima facie* – „na pierwszy rzut oka”). Por.: Ben Dupré. *Etyka...*, s. 65-66.

178 Przyjmuje się, że wartości (prawda, dobro, piękno) są niezmiennie i niezależne od człowieka oraz społeczeństwa. Por.: Piotr Samerek, „Absolutyzm” w: *Słownik społeczny*. pod red. Bogdana Szlachty, 1-11. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004. Zob. także: „Absolutyzm” w: Felicja Kalinowska, *Kompendium: wiedza o społeczeństwie*, 7-8. Piła: Efka, Wydawnictwa Szkolne, 2007, s.7.

179 W wyniku tej koncepcji, człowiek stanowi układ procesów, w których nie ma miejsca na wolne (świadome, odpowiedzialne) działanie. Zob.: Stanisław Mazierski, Stanisław Zięba, „Determinizm” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. 2: C-D. red. nac. Andrzej Maryniarczyk, 511-517. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001, s. 511, 514.

180 Istotę żywą traktuje się jako maszynę fizyko-chemiczną, z kolei życie jest uznane za nieprzerwany ciąg zjawisk, które są oparte na mechanizmie podziału komórkowego.

kowzrocność¹⁸¹, oportunizm, utylitaryzm¹⁸², kategoryczny imperatyw w rozumieniu Kanta¹⁸³, nihilizm etyczny¹⁸⁴, konsumpcjonizm¹⁸⁵, ekonomizm.

Podsumowanie

Humaniści przyjmują wizję człowieka (*Homo sapiens*) za Karolem Darwinem. Człowiek jest zatem jednym z wielu gatunków zwierząt, istotą posiadającą inteligencję. Postdarwinowska koncepcja człowieka, podobnie poglądy głoszone współcześnie (np. neoliberalne), przyczyniły się do przyjęcia tez biologicznych, relatywnych, jednostronnych, jednowymiarowych, traktującej człowieka przedmiotowo.

Relatywny model człowieka (dziecka) jest uwarunkowany biologią, uznając ludzi za efekt ewolucji przyrodniczej i społecznej. Instrumentalne traktowanie ludzi np. przez ekonomię, politykę, prawo, ma swoje następstwa, m.in. w uznaniu człowieka za „narzędzie” przydatne do realizowania celów naukowych, społecznych, politycznych. Tłumaczy się to przeważnie zmianami w opisach naukowych, ujęciach etycznych, definicjach i regulacjach prawnych.

181 To „wybiórcze” przyjmowanie kodyfikacji z systemu etycznego, świeckiego, religijnego. W pewnym sensie jest bliskie oportunizmowi oraz nonkonformizmowi.

182 Zgodnie z tezami utylitaryzmu, słuszność czy niesłuszność działań człowieka należy oceniać na podstawie ich konsekwencji. Zatem, działanie powinno zostać uznane za dobre lub złe w tej mierze, w jakiej przyczynia się do wzrostu lub obniżenia ogólnego dobrostanu, „użyteczności” społecznej.

183 Zgodnie z koncepcją Immanuela Kanta, jedynie działania, które są podejmowane z poczucia obowiązku, posiadają wartość moralną. Jeżeli do aktywności człowieka motywuje np. altruizm lub celowość konkretnego działania, wówczas – zdaniem Kanta – działania takie nie są moralne. Jeśli wszyscy się zgodzą, że dzieci można zabijać, to maksyma taka stanie się prawem „moralnie dobrym”.

184 Nihilizm jest oparty na absolutnym negowaniu, relatywizowaniu oraz odrzuceniu norm, wartości i zasad moralnych, także konwencji przyjętych i obowiązujących w danej grupie społecznej. Albert Camus stwierdził, że nihilizm cechuje się obojętnością wobec życia. Dla nihilisty moralnego, moralność jest iluzją, zaś zasady moralne są błędne. Por.: Ben Dupré. *Etyka...*, s. 102-103.

185 W konsumpcjonizmie występuje nadmierne dążenie do zdobywania oraz zużywania różnych dóbr konsumpcyjnych. Podstawowym celem konsumpcji jest zachowanie życia oraz rozwój osobowości człowieka. Z drugiej strony, nadkonsumpcja prowadzi m.in. do maksymalizacji zysku w sferze ekonomicznej, depersonalizacji (np. ignorowania człowieka-osoby), mentalności przeciwnej życiu. Zob.: Ewa Albińska, „Konsumpcjonizm” w: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*. Tom II: *G-Ł*. Red. nauk. Tadeusz Pilch, 783-788. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2003, s. 783-n. Por.: Ewa Albińska, „Przyrodnicze i społeczne koszty nadkonsumpcji społeczeństwa postindustrialnego” w: *Kultura – Bazar – Narracja*. red. Adam A. Szafranski, 223-255. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.

Z kolei w obiektywnym modelu, człowiek (dziecko) jest osobą (*persona*), która funkcjonuje i rozwija się w realiach przyrodniczo-społecznego rozwoju. Nowe życie, poczęte dziecko, ma swój własny cel. Osoba, która powstaje na skutek poczęcia ma własną tożsamość (określony genotyp, który jest niepowtarzalny) oraz wartość (godność)¹⁸⁶. Takiej osobie przysługuje ochrona prawna.

Współcześnie występuje szerokie spektrum praw. Cześć z nich ma jedynie charakter prawny, inne wymiar społeczny, etyczny lub nieformalny (zwyczajowy). Z prawami tymi korespondują określone normy, które można podzielić na: uprawnienia (dot. władzy, np. rodzicielskiej), przywileje (dot. zobowiązań), roszczenia¹⁸⁷, zwolnienia.

Powszechnie przyjmuje się, że prawo powinno być respektowane oraz mieć pierwszeństwo przed innymi względami. Prawa łączą się z ideami etycznymi określanymi jako zasady¹⁸⁸ oraz obowiązki¹⁸⁹. Ponieważ ludzie mają prawo do życia (norma), istnieje sprzęgnięty z tym prawem obowiązek niezabijania. Norma ta wraz z obowiązkiem człowieka do powstrzymywania się od zachowań naruszających życie drugiego człowieka, znajduje swoją kodyfikację w prawie stanowionym (art. 148 § 1 w polskim Kodeksie karnym: „Kto zabija człowieka, podlega karze pozbawienia wolności na czas nie krótszy od 8 lat, karze pozbawienia wolności albo karze dożywotniego pozbawienia wolności”¹⁹⁰), prawie kanonicznym (m.in. piąte przykazanie w Dekalogu: *Nie zabijaj*) oraz idei etycznej (zasada: „zabójstwo jest złe”).

Powyższe oznacza, że zasady stanowiące o tym, że np. zabójstwo jest złe, implikują normy dotyczące prawa do życia oraz obowiązki w tym zakresie (m.in. ochronę życia). Tymczasem, instytucje kulturowe, organizacje społeczne, system szkolny, sytuacja w rodzinie, środki masowego przekazu (tradycyjne, nowe media) itd., nakazują człowiekowi (w

186 Z tej perspektywy, kobieta będąca w ciąży, również przyszli rodzice oraz instytucje państwowe, nie mają prawa do własności dziecka. W tym kontekście pojawia się potrzeba przeciwstawienia się dehumanizacyjnym tendencjom występującym w społeczeństwie na różnych płaszczyznach: w prawie, filozofii, nauce, technice, kulturze itd.

187 Przykładowo: dziecko ma prawo kierować względem rodziców roszczenie dotyczące zapewnienia mu odpowiedniej opieki. Jednocześnie, z takiego roszczenia wynika obowiązek nakładany na rodziców, by zapewнили dziecku odpowiednią opiekę (pieczę rodzicielską). Por.: art. 96 § 1 w *Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym*.

188 Zasady etyczne (moralne) – niezależnie od regionu i kultury, ludzie przestrzegają podobnych, podstawowych reguł życia społecznego. Za dobre uważane są m.in.: solidarność i lojalność wobec grupy i rodziny, zaufanie do innych czy odwzajemnianie pomocy, odwaga, męstwo, hojność, sprawiedliwy podział dóbr, szacunek dla innych, dla własności.

189 Obowiązki etyczne (moralne) wskazują na konieczność działania człowieka (aktywności) w odniesieniu do drugiego podmiotu, w których człowiek jest zmuszony podjąć (lub zaniechać) konkretne działanie.

190 *Kodeks karny*.

wymiarze jednostkowym grupowym, zbiorowym) konkretne postawy. Sprzęgnięty z nimi system nagród i kar decyduje o tym, czego człowiek ma unikać, i do czego dążyć. Człowiek aprobejuje określone postępowanie siłą społecznego nawyku, wzmocnionego i popartego także sankcjami społecznymi (zwyczaj, obyczaj, opinia publiczna). W efekcie socjalizacji pierwotnej i wtórnej, poprzez naśladownictwo autorytetów, człowiek kształtuje swoje poglądy, przekonania, realizując je w rzeczywistości społecznej za pomocą określonych postaw. W środowisku rodzinnym, szkolnym, zawodowym itp. przyjmowane są subiektywne zdania, opinie dotyczące m.in. rozumienia życia, człowieczeństwa, godności, osoby ludzkiej, podobnie dziecka. Mogą one zostać wzmocnione (uznane za prawdziwe) lub zmienione m.in. za pomocą zapisów konkretnych norm prawnych, co będzie miało konsekwencje społeczne, prawne, etyczne itp.

Analizy przeprowadzone w artykule pozwalają przyjąć hipotezę, że *prawna definicja dziecka jest wewnętrznie sprzeczna oraz implikuje negatywne następstwa (skutki) etyczne*.

Odpowiadając na pytania postawione na początku artykułu, należy stwierdzić:

1. W polskim prawodawstwie nie występuje spójne określenie terminu „dziecko”.

2. Definicja dziecka w prawie europejskim oraz międzynarodowym wykazuje się brakiem ostrości zakresowej, ponadto często nie ma bezpośredniego wskazania na „dziecko”.

3. Dziecko – zgodnie z obowiązującymi regulacjami prawnymi (krajowymi, europejskimi, międzynarodowymi) – powinno posiadać cechy pozwalające stwierdzić, czy „istota ludzka”, „każdy człowiek”, „nieletni”, „małoletni”, może być podmiotem praw.

4. Sprzeczna wewnętrznie prawna definicja dziecka wywołuje liczne skutki – nie tylko prawne, społeczne – ale także etyczne.

Środowisko zewnętrzne (tzw. socjosfera, składająca się m.in. z: kulturosfer, infosfer, noosfer, technosfer, sfery prawnej) może przyczynić się do „zaprogramowania” człowieka. Wówczas człowiek staje się „kopia” struktury społecznej. Dzisiaj obserwuje się tendencje dotyczące przyznawania praw materii nieożywionej oraz ożywionej (roślinom, zwierzętom), z jednoczesnym odhumanizowaniem człowieka. Wyrazem tej dehumanizacji jest m.in.: 1) odczłowiecza-

nie dziecka (genetyczne „projektowanie” dzieci¹⁹¹; klonowanie¹⁹²; eugenika¹⁹³), 2) odbieranie dziecku poczętemu prawa do życia (aborcja, „zapasowe” rodzeństwo¹⁹⁴), 3) dziecku choremu odbiera się prawo do zdrowia (eutanzja), 4) odbieranie dziecku tożsamości płciowej („przymuszanie” do operacji zmiany płci), 5) odbieranie dziecku prawa do wychowania w rodzinie (np. rodzicielstwo zastępcze¹⁹⁵; wprowadzenie podziałów na rodzica „A”, „rodzica „B”).

Można zauważyć, że we współczesnych ustrojach polityczno-prawnych wybiórczo traktowane jest określenie: „człowiek”, „osoba”, podobnie „życie człowieka”. Nie występuje także pojęcie odpowiedzialności moralnej. Ponieważ w regulacjach prawnych nie uwzględnia się kwestii etycznych (moralności).

W obowiązującym dzisiaj prawodawstwie nie ma jednej, powszechnie uznanej definicji dziecka, podobnie praw człowieka (praw dziecka); identyczna sytuacja dotyczy określenia osoby, człowieka, życia. Wszystkie są „rozmyte”, niespójne, relatywne. Oprócz tego, przy dosłownym rozumieniu przepisów prawnych oraz przy użyciu obowiązujących reguł, wykładnia prawa dotycząca dziecka oraz praw dziecka jest wieloznaczna.

Zastosowane w definicjach prawnych dziecka (również: nieletniego, małoletniego, niepełnoletniego itp.) zabiegi manipulacji socjotechnicznej w zapisie normy prawnej (np. dotyczące zasad jej konstrukcji) oraz

191 „Manipulowanie” genomem (całością materiału genetycznego), terapię genową (dzieci nie będą dziedziczyć po rodzicach wielu cech, np. skłonności do chorób). Przy obecnym tempie postępu w inżynierii genetycznej, możliwe będzie dokonywanie różnych modyfikacji, np. wybór płci, wyglądu dziecka, określonych cech (zdolności, inteligencja). Idea „konstruowania” dziecka zgodnie z pomysłem (życzeniem) rodziców wywołuje liczne kontrowersje i zastrzeżenia m.in. natury prawnej, społecznej, moralnej.

192 Klonowanie może stanowić alternatywę posiadania potomstwa, np. dla par bezpłodnych. Narodzone dziecko byłoby wówczas identyczną kopią dawcy komórki somatycznej. W praktyce może to doprowadzić do licznych negatywnych skutków społecznych, psychologicznych, prawnych, etycznych.

193 Eugenika jest doktryną, także praktyką selektywnej „hodowli” potomstwa, w celu „poprawienia” genotypu ludzkiego gatunku. Tradycyjnie eugenika oznacza ogół działań, które mają na celu eliminowanie genów chorobotwórczych w populacji. Współcześnie część genetyków przyjmuje, że rozwój inżynierii genetycznej oraz zastosowanie jej osiągnięć (także współczesnej biologii i genetyki molekularnej) do poprawy kondycji ludzkiego gatunku – to tzw. „nowa eugenika”. Zob.: Barbara Chyrowicz, „Eugenika” w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. Andrzej Muszala, 148–153. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2005, s. 148.

194 Komórki lub narządy wzięte np. od klona, mogłyby zostać użyte do leczenia chorób u biorcy. „Zapasowe” rodzeństwo to także embriony, które zostały „wyprodukowane” podczas zapłodnienia *in vitro*, a następnie zamrożone. Takie praktyki wywołują liczne kontrowersje społeczne, prawne oraz moralne. Zgodnie z kantowską zasadą, nie wolni traktować ludzi jako środek do osiągnięcia celu.

195 Rodzicielstwo zastępcze – macierzyństwo zastępcze jest praktyką donoszenia ciąży dla innej kobiety (małżonków, partnerów), z zamiarem przekazania dziecka po porodzie.

wnioskowania logicznego *ad absurdum*¹⁹⁶, przyczyniają się m.in. do wystąpienia luk prawnych. Braki w systemie prawa odpowiednich norm, logicznie uporządkowanych oraz spójnych w całości regulacji prawnych dotyczących konkretnego zagadnienia (w tym przypadku definiowania dziecka), wywołują szereg konsekwencji prawnych. Następstwem legislacyjnej dezorganizacji, niespójności językowej i logicznej, jest także „zamieszanie” aksjologiczne oraz etyczne. Tym bardziej wiodąca staje się konieczność ujednoczenia zapisów prawnych dotyczących definiowania dziecka, praw dziecka itp.

Do konsekwencji etycznych prawnej definicji dziecka należy zaliczyć efekty pozytywne oraz negatywne. W grupie konsekwencji pozytywnych znajdują się m.in. odniesienia do godności osobowej każdego człowieka, uznanie dziecka poczętego za osobę ludzką. Zauważalne są pozytywne regulacje prawne dotyczące dziecka oraz przysługujących jemu praw. W *Deklaracji Praw Dziecka* (in. Deklaracji Genewskiej) z 1924 r. znajduje się zapis, w którym stwierdza się, „że ludzkość powinna dać dziecku wszystko, co posiada najlepszego”. Ponadto, w jednym z pięciu obowiązków, zwrócono uwagę na powinność dania dziecku możliwości „normalnego rozwoju fizycznego i duchowego”¹⁹⁷. Tekst Deklaracji Genewskiej został potem rozszerzony m.in. w uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1959 r. *Deklaracji Praw Dziecka*, gdzie zwraca się uwagę, iż dziecko „wymaga szczególnej opieki i troski, a także odpowiedniej opieki prawnej zarówno przed urodzeniem, jak i po urodzeniu”¹⁹⁸. Wskazują na to także późniejsze zapisy np.: *Konwencji o Prawach Dziecka*, *Europejskiej Konwencji o Wykonaniu Praw Dzieci*, *Europejskiej Konwencji Bioetycznej*, polskiego *Kodeksu cywilnego*, *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, *Ustawy o Rzeczniku Praw Dziecka*, również *Karty Praw Rodziny*. Na ich podstawie można uznać, że każde dziecko (będące niepowtarzalną jednostką ludzką) posiada godność osobową, przysługujący mu katalog praw, także obowiązków. To w indywidualności oraz godności znajduje się podstawa wartości dziecka (jego życia).

Z prawnej definicji dziecka wynikają również etyczne efekty negatywne: jednostronność, jednowymiarowość w traktowaniu (dziecko jako „przedmiot”); sprzeczne oraz niespójne definiowanie dziecka poczętego,

¹⁹⁶ Wnioskowanie *ad absurdum* polega na rozumowaniu, w którym jego elementy (wyrażenia) są pozornie oczywiste, jednak w następstwie zawartego w rozumowaniu błędu logicznego albo nieostrości wyrażen, prowadzi do wniosków sprzecznych ze sobą, lub z przyjętymi wcześniej założeniami. Wówczas pojawiają się tzw. paradoksy.

¹⁹⁷ *Deklaracja Praw Dziecka z 1924r.*, http://brpd.gov.pl/sites/default/files/prawa_dziecka_-_zbior_dokumentow_onz_o.pdf [dostęp: 10.10.2022].

¹⁹⁸ *Deklaracja Praw Dziecka*, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1959.html> [dostęp: 10.10.2022].

podobnie dziecka w przedziale wiekowym 0–18 lat; brak doprecyzowania w prawach przysługujących dzieciom.

W sensie formalnym, prawa dziecka (tak jak prawa człowieka) stanowią dziedzinę przede wszystkim prawa międzynarodowego, prawa europejskiego (w wymiarze regulacji Rady Europy oraz Unii Europejskiej), także prawa polskiego (częściowo). Istnienie regulacji prawnych dotyczących praw dziecka, automatycznie nie gwarantuje, że będą one przestrzegane. Systematyczne naruszanie praw dziecka (m.in. prawa do życia) pokazuje, że ochrona dziecka oraz przysługujących jemu praw jest wyzwaniem dla społeczeństwa w Polsce, Europie, na świecie.

Niezgodność realnej sytuacji dziecka, ochrony jego praw, z międzynarodowymi, europejskimi oraz krajowymi standardami, wzmocnionymi zapisami legislacyjnymi pokazuje, że przyczyną takiej sytuacji może być brak jednolitej definicji „dziecka”, również spójnego określenia życia, człowieka, osoby ludzkiej. Niemożność praktycznej realizacji elementarnych praw dziecka może mieć także uwarunkowania polityczne, kulturowe, inne. W różnych regionach świata, mieszkańcy 12 kręgów kulturowych mają odmienne normy lokalne, obyczaje, które mogą pozostawać w sprzeczności z podstawowymi, uniwersalnymi zasadami oraz prawami człowieka, także prawami przysługującymi dziecku.

Zawarte w normach prawnych sformułowania, wskazując na znaczenie regulacji prawnych odnoszących się do dziecka, korespondują z analizowanym w artykule zagadnieniem etycznych następstw przyjętej prawnej definicji dziecka. Człowiek może zaakceptować korzystne konsekwencje etyczne, bądź je odrzucić. Jeżeli w definiowaniu dziecka wiodącą rangę uzyskają tendencje relatywizujące, wówczas obraz człowieka (dziecka) będzie budowany na „zdeformowanej” prawnej definicji, pojawią się skutki negatywne.

Najczęściej prawa człowieka (dziecka) mają charakter kodeksowy. Zwracając uwagę na interpretację prawa w poszczególnych kodeksach, to jak poszczególne regulacje odnosząca się do definicji „dziecko” oraz praw dziecka, należy podkreślić, że normy zawarte w przepisach prawa krajowego, europejskiego i międzynarodowego, wywołują wątpliwości. Podobnie jest ze wskazaniem znaczenia norm prawnych dotyczących sytuacji dziecka, które występują w obowiązujących przepisach prawnych.

Wobec powyższego, kluczowe staje się również zastosowanie precyzyjnego schematu pojęciowego w odniesieniu do definiowania człowieka, osoby, życia itp. Jeśli będzie się formułowało definicje prawne na podstawie: relatywizmu naukowego, akceptacji wewnętrznych sprzeczności w wiodących pojęciach, rozumowania *ad absurdum* itp., z pominięciem podstawowych zasad obiektywizmu, obligatoryjnych reguł w konstrukcji normy prawnej, wówczas pojawią się nie tylko konsekwencje legi-

slacyjne (wzrost zachowań kryminogennych), społeczne (przyzwolenie na postawy obojętne, antyspołeczne, aspołeczne, socjopatyczne, psychopatyczne), gospodarcze (wyższy poziom przestępczości gospodarczej), przyrodnicze (postawy antyekologiczne, ekoprzestępczość) itd., ale także etyczne.

Pełne zrozumienie rangi legislacyjnej definicji dziecka, wyjaśnianie zastosowanej terminologii oraz realizowanie praktycznej ochrony praw dziecka będzie wymagało doprecyzowania oraz ujednoczenia zastosowanej terminologii, także uwzględnienia katalogu wartości (w tym moralnych).

Definiowanie dziecka, także ochrona praw dziecka jest nie tylko domeną prawników, ale również politologów, socjologów, filozofów, etyków itd. Szczególną rangę uzyskuje zestawienie zagadnień prawnych z etycznymi, w odniesieniu do konsekwencji zastosowania w rzeczywistości społecznej prawnej definicji dziecka. Powyższa sytuacja może wyznaczyć nowy kierunek w rozwoju krajowej, europejskiej oraz międzynarodowej ochronie praw dziecka (a ujmując szerzej – praw człowieka).

Etyczne skutki prawnej definicji dziecka

Streszczenie

W artykule zwraca się uwagę na zagadnienie prawnej definicji dziecka. Rozważania dotyczą wewnętrznych sprzeczności w przyjmowanych definicjach dziecka, szczególnie skutków etycznych, wywoływanych przez wprowadzane w ramach ustawodawstwa określenia. W tym kontekście, artykuł koncentruje się na następujących kwestiach: 1) sposobach definiowania pojęć: „życie”, „człowiek”, „dziecko”, „osoba”, 2) legislacyjnym i etycznym rozumieniu praw człowieka, 3) legislacyjnych źródłach praw człowieka i praw dziecka, 4) legislacyjnym definiowaniu terminu „dziecko”, 5) konsekwencjach etycznych prawnej definicji dziecka. Analizy przedstawionych kwestii zostaną dokonane w odniesieniu do prawodawstwa obowiązującego Polskę – prawa krajowego, europejskiego, międzynarodowego oraz literatury przedmiotu.

Słowa kluczowe: człowiek, dziecko, osoba, prawa człowieka, prawa dziecka, prawna definicja dziecka, źródła praw człowieka (dziecka), życie.

Ewa Albińska jest doktorem socjologii, magistrem prawa oraz magistrem ochrony środowiska. Pracuje w Katedrze Polityki Społecznej i Problemów Społecznych, w Instytucie Filozofii i Socjologii na Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN w Krakowie, specjalizując się w zagadnieniach dotyczących rozwoju zrów-

noważonego, prawa ochrony środowiska, edukacji ekologicznej, świadomości ekologicznej, zdrowia oraz rolnictwa ekologicznego.

Ethical consequences of the legal definition of a child

Abstract

The article draws attention to the issue of the legal definition of a child. The considerations concern internal contradictions in the accepted definition of a child, especially the ethical effects caused by the terms introduced in the legislation. In this context, the article focuses on the following issues: 1 / ways of defining the terms: „life”, „human”, „child”, „person”, 2 / legislative and ethical understanding of human rights, 3 / legislative sources of human rights and rights the child, 4 / the legislative definition of the term „child”, 5 / the ethical implications of the legal definition of the child. Analyzes of the presented issues will be made with reference to the legislation in force in Poland - national, European and international law as well as the literature on the subject.

Keywords: human, child, person, human rights, children's rights, legal definition of a child, sources of human (child) rights, life

Ewa Albińska is a doctor in sociology, master in law and master in environment protection. As academic teacher in Chair Social Policy and Social Problems at Institut of Philosophy and Sociology at University by name National Education Commission of Krakow, specializing in the issues of sustainable development, law of environment protection, ecological education, ecological awarennes, health and ecological agriculture.

BARBARA HARTMAN

Badacz niezależny

ORCID: 0000-0002-9131-6988

DOI 10.24917/20838972.19.10

Etyczne aspekty personalizmu

Wiek XX na kontynencie europejskim w filozoficznym nurcie personalizmu reprezentowany jest przede wszystkim przez myślicieli niemieckich i francuskich.

Personalizm francuski ma swojego prekursora w osobie Ch.B. Renouviere, autora *Le Personalisme* (1903). Zajmował się on oprócz filozofii także teologią i socjologią, co w tym ostatnim przypadku musiało mieć znaczący wpływ na jego doktrynę personalistyczną. W tradycji personalizmu francuskiego nie omija się również takich nazwisk, jak P.T. de Chardin, H.L. Bergson, E. Gilson, i G. Marcel.

Jednak przede wszystkim nurt ten zawdzięcza najwięcej J. Maritain'owi i E. Mounier'owi i dlatego należy go sytuować również w centrum współczesnej myśli chrześcijańskiej. Słowo „personalizm” pojawiło się we Francji około 1930 roku w związku z kryzysem politycznym, gospodarczym i duchowym, jaki wybuchł wtedy w Europie i na świecie. Jest to jednak pod względem historycznym stara idea, ponieważ świat osoby to świat człowieka. Emmanuel Mounier zwraca uwagę na istnienie różnych personalizmów i na ich różnorodność¹. Píše, że personalizm chrześcijański i personalizm agnostyczny pokrywają się ze sobą w twierdzeniach dotyczących spraw jednostki i zbiorowości, i dlatego są nadal personalizmami. Zwrócimy tu uwagę na dwa sposoby przedstawienia ogólnej idei personalizmu. W pierwszym, badając świat obiektywny, pokazuje się, że to osobowy wzór istnienia jest najwyższą formą egzystencji. Rzeczy nieosobowe w świecie obiektywnym, to znaczy materia, gatunki zwierząt i roślin, idee są tylko „osłabieniem natury na drodze do personalizacji”. Drugim sposobem jest wewnętrzne przeżywanie doświadczenia życia osobowego.

Historia pojęcia osoby i kondycji osobowej to też jest personalizm, zdaniem Mouniera. W jego przekonaniu, w Europie od starożytności do średniowiecza poczucie bycia osobą wyrażało się w kruchej postaci. Dopiero kiedy pojawiło się chrześcijaństwo rozpoczęły się ukierunkowane badania kategorii osoby. Mounier wskazuje, że prekursorem nowoczesnego personalizmu francuskiego był M. de Biran, który w ontologiczny

1 E. Mounier, „Wprowadzenie do egzystencjalizmów”, *Znak*, 1964, t. XI.

sposób wyjaśniał fundamenty osoby i jej wychodzenie ze świata przedmiotowego. Wspomina też, oprócz powyżej wymienionych, nazwiska innych myślicieli, takich jak: K. Jaspers, M. Bierdiajew, J. Lacroix, M. Buber. Mounier wyróżnia kilka najbardziej istotnych składników obecnych w strukturze świata osobowego. Są to m.in.: czysta egzystencja, komunikacja z otoczeniem, świadomość godności, zaangażowanie czyli działanie, subiektywność i wolność. To właśnie wolność jest afirmacją osoby. Mounier pyta: „Czym byśmy się stali, gdyby wolności nie było?”. I odpowiada: „Igraszką wszechświata”².

Wolność nie jest rzeczą. Nie można wykazać jej istnienia. Nie jest ona „bytem osoby, ale sposobem, w jaki osoba jest tym, czym jest, sposobem istnienia, pełniejszym i ważniejszym niż konieczność”. Jest częścią struktury świata osobowego. Zdaniem Mounier'a są dwie wersje, postaci wolności. Jedna z nich to wolność obojętności. Możemy powiedzieć, że jest to wolność od konieczności bycia kimś określonym oraz jest to wolność od robienia czegokolwiek. W ujęciu negatywnym, powiedzielibyśmy, że jest to wolność bycia niczym i nikim. Wolność obojętności to nie-pragnienie niczego i nie-robienie niczego.

Na marginesie, wolność to ulubiony temat różnych teorii politycznych, nie tylko liberalizmu, ale również marksizmu. Nie tylko dużo mówią o niej egzystencjaliści, ale i chrześcijańska myśl chce umieścić ją w centralnym miejscu, podobnie do liberałów czy anarchistów.

Drugą formą wolności jest ta, której rozumienie umocowane jest w koncepcji indeterminizmu fizykalnego. Jest to jednak, zdaniem Mouniera, złudzenie, ponieważ wolności nie zdobywa się i nie określa się żadnym determinizmem lub indeterminizmem przyrodniczym. Zgodnie z teorią personalizmu francuskiego, jeśli nauka nie jest w stanie powiedzieć czegoś na korzyść (na rzecz) wolności, to co najmniej powinna unikać jej kwestionowania.

Możemy powiedzieć, że gdyby wolność zaczęła w pewien sposób „odpowiadać” na jakieś wezwania, to nie byłaby wolnością. Mounier pisze, że:

Wolność nie jest do bytu osobowego przywiązana niby skazujący wyrok, jest ona propozycją przedstawioną bytowi niby dar.³

Można ją odrzucić, ale można też przyjąć. Wolny jest ten człowiek, który czyni dobro, ale i wolnym jest również ten, który go nie czyni. Personalisci rozważają, czy można w pełni odczuwać wolność tylko w zależności od wolności innych osób. Wolność ma czasem pewne granice, ale

² E. Mounier, *Wprowadzenie...*, s. 65.

³ Tamże, s. 68.

człowiek powinien zdawać sobie z nich sprawę i znaleźć sposób na ich przekroczenie. Tylko w ten sposób wolność się rozwija. Mounier podkreśla, że jeśliby określało się wolność tylko poprzez akt wyboru, to można ją zniszczyć. Wolność sama z siebie powinna wybierać, a to w czym może wybierać zależy tylko od niej samej. Stawianie jej granic wyboru skazuje ją na utratę przejrzystości i dyspozycyjności. Wolność jest przecież także swobodnym przyjęciem wartości. Wolnym jest ten człowiek, któremu świat stawia pytania i który na nie odpowiada. Staje się on wtedy dopiero człowiekiem odpowiedzialnym.

Interesującą w teorii Mouniera jest łatwość przywoływania Marksowskiej teorii wolności, z jej wiodącą koncepcją konfliktu społecznych interesów⁴. Filozof proponuje nawet zastąpienie „ekonomii kapitalistycznej” nową jej formą określaną mianem „socjalizmu demokratycznego”, który jego zdaniem umożliwiłby doskonalenie i rozwój moralny osoby ludzkiej⁵. Mounier zwraca uwagę na XIX-wieczną dynamikę europejskiej kwestii wolności. W tym czasie rodzi się demokracja narodowo-socjalistyczna, myśl liberalna zostaje skonfrontowana ze społeczno-politycznymi postulatami socjalizmu. Mounier chętnie cytuje Marksa i uznaje jego słowa „Wieczna arystokracja natury ludzkiej: wolność” za motto rozdziału swojej książki *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Ponadto, Mounier do istoty wolności, w personalistycznym ujęciu, dodaje jeszcze dwie cechy. W tym miejscu odwołajmy się do jego słów: „Wolność człowieka musi być jednocześnie skromna i nieustraszona”⁶. Filozof zauważa w jemu współczesnej myśli francuskiej wiele intelektualnych nurtów, których przedstawiciele identyfikują się z personalizmem. Z lekką ironią twierdzi, że „w istocie, codziennie jakiś pogrążony w błędach indywidualizm oczyszcza sobie sumienie, posługując się szyldem personalizmu”⁷. Mounier rozważa też dzieje personalizmu jako idei i próbuje odpowiedzieć na pytanie dlaczego koncepcja ta jest niezależna od nieporozumień, uproszczeń i błędów, które obecne były przy narodzinach innych filozoficzno-społecznych idei. Odpowiada przy pomocy słów J.H. Newmana:

Idea musi rodzić się z konieczności w ustalonym porządku i przez jakiś czas zachowuje zapach ziemi. Właściwy jej element życia musi wydobyć

4 Zob. np. Barry Hindess, „Marksizm” w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, pod red. R. Goodina i F. Pettita, przekł. C. Cieśliński i M. Poreba, (Warszawa: KiW 2002), cz. II, 12.

5 Z historii Europy i historii idei wiemy, że instytucja państwa z taką ideologią mogła tylko przeszkadzać i utrudniać powstawanie, i funkcjonowanie wspólnot niższego rzędu, niż samo państwo. Ta cecha poglądów Mouniera dobrze sytuuje się w pewnym ogólnym oglądzie współczesnej francuskiej myśli politycznej.

6 Tamże, s. 71.

7 Tamże, s. 125.

się z tego, co obce i doczesne, i dążyć do zdobycia swojej wolności poprzez z roku na rok rosnące wysiłki. Jej początki nie są miarą ani jej zdolności, ani zasięgu. Nikt w zasadzie nie wie, jaka ona jest, ani jak jest jej wartość. Być może przez jakiś czas pozostaje ona w spoczynku [...], by wreszcie wybrać określony kierunek. [...] różne partie powstają i upadają wokół niej, niebezpieczeństwo i przestrzeń ukazują się jej wtedy w innych relacjach, a stare zasady przybierają różne formy. Zmienia się ona wraz z nimi, aby pozostać tą samą. W wyższym świecie jest, być może, inaczej, ale tu żyć – to znaczy podlegać zmianom, a żeby być doskonałym, trzeba zmieniać się często”⁸.

Mounier zwraca uwagę na konieczność oddzielenia w różnych nurtach personalizmu wątków etycznie chwalebnych (czyli służących człowiekowi i wspólnocie) od negatywnych treści (czyli negujących nadrzędną wartość osoby). Personalizm katolicki albo sensu largo chrześcijański powinien zawsze reagować na etyczne zagrożenia współczesnej cywilizacji i apologię *profanum*.

Zwolennicy antropologii chrześcijańskiej, opisując naturę osoby ludzkiej podkreślają, że dzięki stwórczemu dziełu Boga osoba ludzka jest transcendentna w stosunku do jej otoczenia fizycznego. Człowiek w antropologii chrześcijańskiej nie jest obciążony złem nie do odkupienia, chociaż jego słabością jest uleganie wszelkiego rodzaju pokusom.

Ponadto, personalizm chrześcijański zawiera w sobie zgodę na humanizm polityczny czyli otwartość na społeczno-polityczną rzeczywistość. W tym sensie personalistyczna polityka katolicka przypominać powinna o wartości więzi społecznych, o trudzie i ciężarze wspólnotowego trwania⁹.

Personalizm Mouniera głosi, że lepiej jest mówić o człowieku w ramach jego kondycji moralnej, niż ludzkiej natury w ogóle. Filozof wskazuje, za św. Tomaszem, że „[...] nadprzyrodzone dobro jednego człowieka jest ważniejsze niż dobro naturalne wszystkich, ale [...] dobro wszystkich przewyższa dobro jednostki.”¹⁰ Należy jednak pamiętać, że Mounier jest świadom trudności stojących przed katolickim personalizmem, szczególnie w sferze oddziaływania na społeczeństwo, gdzie jest możliwy aksjologiczny konflikt między prawem stanowionym a nadprzyrodzonym.

Zanim przejdziemy do społecznej i politycznej wizji współczesnego świata autorstwa Maritain’a, warto zwrócić uwagę na samą definicję

8 Tamże.

9 Por. Jana Pawła II encykliki, adhortacje, listy i orędzia, jak też np. polskich klasyków katolickiej nauki społecznej.

10 Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi [...]. Bonum universi est majus quam bonum particulare unius, [...], (IIa IIae q. 113.a. 9, ad. 2.), za: E. Mounier, *Wprowadzenie...*, s. 185.

personalizmu. Ten filozoficzny nurt¹¹ (łac. *personalis* = osobisty, dotyczący osoby), ang. *personalism*; fr. *personnalism*; nm. *Personalismus*, jest opisywany na różne sposoby:

[...] W centrum świata wartości orientacja personalistyczna umieszcza dobro i rozwój osoby ludzkiej jako nadrzędną zasadę, której powinny być podporządkowane wszystkie partykularne dobra, realizowane przez człowieka w wyniku jego wolnej działalności.” We współczesnej kulturze stosowany jest on na „[...] określenie kierunku, w którym zagadnienia antropologiczne, psychologiczne, poznawcze, etyczne koncentrują się wokół pojęcia *osoby* lub *osobowości ludzkiej*.”

Antoni Podsiad – autor *Słownika i terminów filozoficznych* – stwierdza, że nazwę *personalizm* można odnieść do każdej doktryny uznającej szczególnie rolę i wartość osoby ze względu na nią samą. Dostrzega ona w człowieku byt nie tylko biologiczny i historyczny, ale taki, który przekracza naturę i historię.

Najbardziej reprezentatywną odmianą personalizmu jest jego chrześcijańska wersja, bazująca na klasycznej definicji osoby autorstwa św. Tomasza z Akwinu i pośrednio na klasycznej myśli greckiej. Można więc powiedzieć, że klasyka nie tylko jest w modzie, ale że jest także niezbędna dla rozwoju współczesnej filozofii.

Jadwiga Mizińska stwierdza, że

Myślenie ludzkie rozwija się po linii zygzakowatej raczej aniżeli po prostej, ze strzałką skierowaną ku górze. Raz powstała idea nie wygaśnie, dopóki nie zostaną zbadane wszystkie jej możliwości i konsekwencje, zarówno te, jakie ona od początku werbalnie artykułuje, jak i te, które stanowią jej nieuświadomione implikacje.¹²

Powracając do Maritain’a, to najbardziej znaną jego pracą jest *Humanizm integralny*, opublikowany w 1960 roku. W pracy tej wyłożył on swoją koncepcję opartą na odróżnieniu osoby od jednostki w kontekście społecznej i politycznej wizji świata. Cechuje ją (także pod wpływem Św. Tomasza z Akwinu) „wyniesienie” człowieka, jako osoby do wyższego bytu przekraczającego świat materialny. Maritain jest zdania, że to spoza fizykalnego obszaru istnienia człowieka pochodzi jego godność, jako osoby. Dlatego też namawia on do budowania personalistycznej

¹¹ Antoni Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, (Warszawa: PAX 2001), s. 619.

¹² Jadwiga Mizińska, *Uśmiech Hioba. Filozoficzne troski współczesności*, (Lublin: UMCS 1998), s. 262n.

wspólnoty, w której każdy znalazłby podstawy dla godnego życia, a także sam spotkałby się z postawą innych troszczących się o zbawienie po śmierci.

Należy do dać, że o godności często pisze także współczesna francuska filozofka – Chantal Delsol i zalicza ją do fundamentalnych wartości kultury europejskiej, w której człowiek jest podmiotem – sprawcą moralnych działań i osobą odpowiedzialną. Autorka podkreśla wręcz, że „kultura europejska jest historią epifanii osoby, która w czasach nowożytnych rozwinęła się w autonomiczny podmiot, zdolny do własnego projektu i do niezależności duchowej”¹³. Powracając do Maritain’a, rozróżnienie u człowieka aspektu jednostkowego i osobowego powinno być według niego podstawą koncepcji humanizmu integralnego. To właśnie w jego ideowych ramach mogłaby powstać i doskonale rozwijać się wspólnota o charakterze personalistycznym. Filozof sprzeciwiał się jednak postulatowi przymusowego narzucenia takiego personalistycznego porządku społecznego. Albowiem, osobowy wymiar ludzkiej egzystencji sprawia, że człowiek może funkcjonować tylko w przestrzeni wolności rozumianej jako realizowanie się człowieka-osoby w „[...] dobrowolnym i wynikającym z głębokiego namysłu podporządkowaniu się zasadom ogólnym wyrażającym dobro i sprawiedliwość”¹⁴. Maritain pisze o konieczności istnienia pluralistycznego państwa, w którym jest respekt nie tylko dla zróżnicowanego społeczeństwa, ale także przede wszystkim dla prawa naturalnego. Filozof głosi, że żadne przejawy funkcjonowania demokracji nie mogą i nie powinny ingerować w prawo naturalne, które zostało ustanowione dla dobra wszystkich.

W jego koncepcji podkreślana jest ważność najbardziej podstawowej komórki społecznej (formy wspólnoty), czyli rodziny. Nawet większe formy społeczne powinny być wobec niej podrzędne. Maritain uważa, że każda mała, naturalna wspólnota, w interesie własnego dobra, może, i powinna, dbać o swoje interesy. Natomiast „społeczny pokój” możliwy jest przy zachowaniu tak zwanej jedności minimalnej, na którą składa się szacunek dla odrębności poszczególnych osób tworzących wspólnotę. Różnorodność poglądów we wspólnocie jest cechą pożądaną i jest ona nawet czynnikiem scalającym grupę społeczną. Także różnorodność działań we wspólnocie, która prowadzi do osiągnięcia satysfakcji poszczególnych jednostek jako osób i w sumie daje zadowolenie wszystkim jest również czynnikiem scalającym. Maritain uważa, że lepiej tolerować w takiej strukturze społecznej ewentualne błędy, niż powodować

¹³ Chantal Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przeł. M. Kowalska, (Kraków 2003), s. 13.

¹⁴ Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, (Warszawa: PWN 2005), s. 167.

jej rozbitcie. Wspólnota personalistyczna bowiem nie musi bazować na wierze w jeden ideał czy na jakiejś jednej religii, ale na uznaniu „jedności doczesności”, która jest rezultatem zgody na to, że są takie możliwości organizacji życia wspólnego, które mogą połączyć wszystkich członków wspólnoty personalistycznej, bez względu na odmienne przekonania światopoglądowe. To ma zapewnić pokój społeczny. Maritain zgadza się ze starą biblijną zasadą, że „kto nie jest przeciw wam, ten jest z wami”¹⁵. Zniszczenie struktury wspólnoty mogłoby nadejść ze strony państwa lub jakiejś formy fundamentalizmu: politycznego, ekonomicznego, religijnego. Należy więc solidarności zrodzonej ze wzajemnej akceptacji siebie jako osób troszczących się o dobro wspólne, poszukiwać właśnie w ustroju personalistycznym. Natomiast niebezpieczeństwo Maritain upatruje w dominacji jednej warstwy społecznej nad drugą¹⁶, a także w przewadze „ziemskiego” interesu jednostki nad interesem (dobrem wspólnym) wspólnoty. Filozof odrzuca pojmowanie społeczeństwa zarówno w ramach liberalizmu, jak i kapitalizmu. W pracy *Humanizm integralny* krytykuje wszelkie wersje formacji kolektywistycznych (fasyzm, komunizm), które nie uwzględniają praw człowieka i które starają się podnieść instytucję państwa do wartości naczelnej. Przestrzega także przed totalitaryzmami religijnymi chcącymi posłużyć się wiarą w Boga jako narzędziem dla realizacji własnych celów politycznych¹⁷. W *Humanizmie integralnym* analizuje również ekonomiczną stronę życia człowieka, jako jego naturalną działalność, chociaż podkreśla jednocześnie, że to etyka powinna wieść prym nad techniką i nad życiem ekonomicznym.

Państwo *par excellence* powinno służyć zabezpieczeniu osoby przed zniewoleniem ze strony gospodarki, przemysłu, techniki oraz być instytucją eliminującą niesprawiedliwość i najbardziej widoczne oznaki wyzysku osoby. Państwo ma chronić przestrzegania sprawiedliwego prawa i dbać o taki porządek, by każda osoba miała dostęp do życia w godnych jej warunkach. W tym ma wyrażać się prymat etyki nad ekonomią. Poczucie braterstwa we wspólnocie w naturalny sposób powinno zrodzić solidarność społeczną i towarzyszącą temu subsydiarność.

Maritain w pracy *Man and the State*¹⁸, w rozdziale wstępnym pod tytułem *The People and the State* rozważa trzy, najważniejsze według niego, pojęcia niezbędne dla filozofii politycznej a także dla sposobu prowadzenia rozmów w kategoriach myślenia politycznego. Wstępny rozdział przygotowuje czytelnika w oparciu o redefiniowanie głównych pojęć do

15 Jacques Maritain, *Humanizm integralny*, (Londyn 1960), s. 149.

16 Por. np. Marksową teorię konfliktu społecznego.

17 J. Maritain, *Humanizm integralny...*, s. 200n.

18 J. Maritain, *Man and the State*, (Chicago: University of Chicago Press 1951). Wyd. franc.: J. Maritain, *L'Homme et l'Etat*, (Presses Universitaires de France 1953).

dalszych, bardziej zaawansowanych rozważań dotyczących suwerenności, racjonalizacji życia politycznego, praw człowieka, państwa demokratycznego, możliwości współpracy państwa i Kościoła oraz problemu „rządu światowego”. Maritain sądzi, że nie ma nic bardziej koniecznego dla rozwoju „zdroworozsądkowej” filozofii polityki niż zadanie uporządkowania wyjściowych pojęć i zbadanie ich znaczenia. To ogromna zaleta dwóch początkowych rozdziałów książki *Man and the State*. Następuje tam demityzacja pojęć (wyrazów) potrzebna szczególnie w dążeniu do ich precyzacji znaczeniowej.

Pojęciami takimi są: naród, państwo (*political society*) i tzw. ciało polityczne (*body politics*). Filozof zgadza się na zamienne używanie tych pojęć w codziennych rozmowach, ale w rozważaniach naukowych, w ramach teorii socjologicznych i politycznych ich konotacje muszą być wyraźnie rozdzielone. Nieodróżnianie znaczeniowych identyfikacji pomiędzy narodem a państwem (*nation* i *state*), społecznością polityczną a państwem (*political society* i *state*), a także między narodem a społeczeństwem jest według niego niešťczęściem współczesnych dyskusji politycznych i społecznych. Konsekwencją tego personalistycznego myślenia powiązanego z wymogami naukowości jest przekonanie o konieczności terminologicznego rozróżnienia pomiędzy społecznością (*community*) a społeczeństwem (*society*). O społeczności filozof mówi, że jest to naturalny twór powstały z samej biologicznej rzeczywistości. Społeczeństwo natomiast nazywa „efektem pracy rozumu”. Wynika ono z intelektualnych i duchowych właściwości człowieka. Społeczność jest „produktem” instynktu i procesu dziedziczenia mijającej rzeczywistości. Społeczeństwo jest dziełem rozumu i moralności wyniesionych do rangi cnoty. W społeczności presja społeczna powstaje w naturalny sposób z koegzystencji przyjętych i zaakceptowanych wzorców. Jest ona określana przez warunki środowiskowe i historyczne. Natomiast w społeczeństwie wszelkie formy nacisku społecznego wynikają z prawa stanowionego, jego przepisów i regulacji, a także ze świadomości wspólnego celu społecznego (np. dążenia do zachowania wolności).

Przyjrzyjmy się bliżej tej koncepcji osoby ludzkiej w jej relacji ze społeczeństwem, w której przejawia się wspólnotowy charakter personalizmu. Maritain pyta: „Dlaczego osoba sama z siebie pragnie żyć w społeczeństwie?. I odpowiada:

Osoba pragnie tego jako taka, czyli inaczej mówiąc z powodu *doskonałości*, jakie są jej właściwe, a także przez jej dostępność dla wymiany wiedzy i miłości, o której mówiliśmy, i które wymagają wejścia w stosunki z innymi osobami. Rozpatrywana pod względem swej pierwotnej szczodrości, osoba ludzka jest skłonna do nadmiaru kontaktów społecznych według prawa

nadmiaru obfitości, jakie jest wryte w głębiach istoty, życia, inteligencji i miłości.

I po drugie także wskutek swych potrzeb, inaczej mówiąc, według ubóstwa wynikającego z indywidualności materialnej, osoba ludzka pragnie właśnie życia w społeczeństwie. Ze względu na swe braki powinna ona wcielić się w organizm powiązań społecznych, bez którego nie może osiągnąć pełni życia. Społeczeństwo więc okazuje się jakby dostarczycielem warunków bytu i rozwoju, których ona potrzebuje. Samotnie, nie może osiągnąć swej pełni, podstawowe dobra otrzymując od społeczeństwa.

Chodzi tu nie tylko o potrzeby materialne, jak potrzebę chleba, odzieży, schronienia, dla zaspokojenia których człowiek musi być wspieranym przez bliźnich, lecz także i przede wszystkim chodzi tu o pomoc konieczną mu, dla spełnienia dzieła rozumu i cnoty.¹⁹

Należy również podkreślić, że człowiek należy także do innych społeczności niż np. polityczna. Niektóre z nich są ważniejsze i bardziej pierwotne. Maritain myśli tu o rodzinie. Uważa, że wychowanie dzieci należy przede wszystkim do rodziny.

Bo celem rodziny jest [...] wychować je jako dzieci ludzi i wychować zarówno duchowo i fizycznie. [...] Funkcja szkoły i funkcja państwa w dziedzinie wychowania są tylko funkcjami pomocniczymi, skądinąd normalnymi, ponieważ grupa rodzinna nie jest zdolna dostarczyć młodzieży całości wiadomości koniecznych do ukształtowania młodzieży w życiu cywilizowanym²⁰.

Jednakże według Maritain'a, chociaż organizm polityczny jako „społeczeństwo doskonałe” (państwo) obejmuje sobą, jako instytucja wyższego rzędu, rodzinę, to jednak przywileje i prawa rodziny powinny stać przed przywilejami państwa²¹. Ponadto, człowiek przynależy też do innych społeczności (gospodarczych, sportowych, hobbistycznych), czasem bardziej doskonałych (i w pewnym sensie „wyższych” niż społeczeństwo polityczne. Maritain przytacza tu przykład Kościoła i podkreśla przy tym, że o ile prawdą jest, że osoba jako członek wspólnoty jest podporządkowana dobru wspólnemu, to jednocześnie (nawet w przypadku wspomnianego Kościoła) każdy społeczny organizm ostatecznie istnieje dla człowieka jako osoby²².

19 J. Maritain, *La Personne et le bien commun*, (Desclee de Brouwer 1947), s. 41n., cyt. za: Henry Bars, *Polityka według Jacques Maritain'a*, tł. Jolanta Łoś, (Londyn: Odnowa, 1969), s. 42.

20 J. Maritain, *Man and the State...*, s. 110.

21 Tamże, s. 11.

22 J. Maritain, *La personne et le bien commun...*, s. 75.

W kwestii słownictwa Maritain optuje za nazywaniem narodu społecznością, a nie społeczeństwem. Naród jest najważniejszą i całkowicie ukształtowaną społecznością, głęboko osadzoną w naturze. Istnieje dzięki swojej sile i dynamizmowi, ponieważ składa się z osób, które identyfikują się z własną historią i pielęgnują swoją kondycję.

Naród jest ziemią, w pojęciu swym zawiera narodziny, pracę, ból i marzenia. Naród ma język i własne instytucje, których kształt i charakter zależą od ludzkiego umysłu. Posiada własne prawa (które Maritain identyfikuje z dziedzictwem narodowym – *heritage*. – przypis autorki). Naród ma swoje własne możliwości. [...] Jest społecznością społeczności, połączona świadomą siecią wspólnych odczuć i postrzeżeń, że natura ludzka ze swoją instynktownością jest przyczyną „rojenia się” (*swarm*) wokoło ogromu fizycznych, historycznych i społecznych wydarzeń.²³

I dalej pisze:

Naród ma elity i centra wpływów, struktury, pasje i marzenia, wytworzoną i pielęgnowaną solidarność. Wytwarza w osobach ludzkich drugą naturę, nie interesuje go publiczny (stanowiony) porządek. Nie jest on sam w stanie przeobrazić się w *political society* (społeczeństwo polityczne), choć może być doskonałą kulturą i stanowić okazję do powstania i rozkwitu takiego społeczeństwa we własnym łonie²⁴.

Maritain podkreśla, że dla powodzenia koncepcji tzw. zdrowej filozofii politycznej dobrze jest uważać, że jesteśmy *składowymi* społeczeństwa politycznego – osobami wyrastającymi ponad to społeczeństwo. W jego charakterystyce narodu można przywołać jeszcze jedno interesujące (i jakże miłe) określenie, a mianowicie, że naród jest „wspólnotą ludzi, [...] którzy kochają się takimi, jakimi wiedzą, że są albo sobie wyobrażają, że są”²⁵.

O państwie Maritain pisze, że jest ono tylko częścią ciała politycznego (*body politics*) wyspecjalizowaną w utrzymywaniu porządku prawnego, spraw publicznych, bezpieczeństwa publicznego i dobra wspólnego. Zadaniem państwa jest także „stworzenie systemu regulacji i agencji utytułowanych do użycia siły i przymusu, złożonych z ekspertów porządku publicznego, strzegących wspólnego bogactwa.” Państwo jest narzędziem oddającym usługi człowiekowi. Polityczną perwersją Maritain nazywa

23 J. Maritain, *Man and the State...*, s. 6, tłumaczenie własne.

24 Tamże, s. 6n., tłumaczenie własne.

25 Tamże, s. 5.

sytuację odwrotną. Osoba ludzka jako indywiduum nie jest stworzona do służenia państwu. To państwo jest dla niej.

„The state is for man, not man for the state” – takie motto przyświeca pracy Maritaina *Man and the State*. Zauważamy, że państwo nie jest w pełni suwerenne, ponieważ „jedynie Bóg jest suwerenny”. Maritain nie podziela stanowiska Hegla, że państwo jest najwyższym wcieleniem idei. Nie podziela on też poglądów Proudhona czy Engelsa o rychłym upadku państwa²⁶. Zdaniem filozofa, każda silna władza ma tendencję, a nawet szczególną pokusę do rozrastania się, powiększania i umacniania. Aparat władzy nieustannie dąży do rozciągania swej mocy. Maritain w pracy *Człowiek i państwo*, poza koncepcją państwa, rozważa również kwestie dotyczące władzy i autorytetu. Zwraca uwagę na specyficzny moment w rozwoju teorii państwa, a mianowicie, że kategoria państwa pojawiła się dopiero w nowożytności. Wyobrażenie „państwa” było niezaprzeczalnie brane pod uwagę już w starożytnej koncepcji miasta (*polis, civitas*), które oznaczało ciało polityczne (*body politics*). Podobnie było w imperium rzymskim. Maritain wskazuje, że rewolucja francuska zachowała pojęcie państwa pojmowanego jako całość sama w sobie, lecz je przesunęła z króla na naród i od tej pory naród, ciało polityczne i państwo zostały utożsamione w jedno. Należy zatem spróbować wyjaśnić kategorię ciała politycznego, które jest społeczeństwem opartym na consensusie ludu i tym, którzy mu służą. Jest to zatem społeczeństwo naturalne, powołane i ukształtowane przez ludzką naturę²⁷.

Maritain w rozdziale *Ludzie i państwo* pisze:

Może się nam nie podobać mechanizm działania państwa; mi się on nie podoba. Jest jednak wiele rzeczy, które się nam nie podobają, a są konieczne, i też takie, które istnieją z racji prawa. Z jednej strony zasadniczym powodem, dla którego człowiek zjednoczony ze społecznością polityczną (*political society*) potrzebuje państwa jest porządek wynikły ze sprawiedliwości, a z drugiej strony sprawiedliwość społeczna jest zasadniczą potrzebą (i koniecznością) współczesnych społeczeństw. W rezultacie naczelnym obowiązkiem nowoczesnego państwa jest zadanie przestrzegania sprawiedliwości społecznej.²⁸

W tym miejscu dochodzimy do problemu opiekuńczej funkcji państwa, a także do jego wydolności. Państwo bowiem nie jest wszechmocne. Maritain w książce *Człowiek i państwo* (jak też w *Humanizmie*

²⁶ J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, (Ed. P.Hartmann 1945), za: H. Bars, *Polityka według...*, s. 57.

²⁷ J. Maritain, *Man and the State...*, s. 4.

²⁸ Tamże, s. 20, tłumaczenie własne.

*integralnym*²⁹) pisze o zasadzie pomocniczości (subsidiarności), której przestrzeganie nie tylko powinno „użyć” państwu, ale powinno zaprowadzić porządek w dążeniu do pluralizmu:

Wszystko, co w ciele politycznym może być zrealizowane przez stowarzyszenia lub poszczególne organizmy niższego rzędu niż państwo i zrodzone ze swobodnej inicjatywy ludu, powinno być realizowane przez te stowarzyszenia i te poszczególne organizmy³⁰.

Jedną z funkcji państwa w pluralistycznej rzeczywistości społecznej, gdzie realizuje się zasada pomocniczości, powinno być również rozbudzanie inicjatyw różnorodnych grup społecznych. Maritain wielokrotnie przebywał w Ameryce i o społecznym pluralizmie życia w Ameryce, obrazującego zasadę pomocniczości, tak pisał:

Jest w tym kraju, tuż przy ziemi, mnogość wciąż rosnąca poszczególnych wspólnot – grup samorzutnie organizowanych, ośrodków spotkań regularnych, stowarzyszeń, związków, sodalicii, konfraternii zawodowych czy religijnych, w łonie których ludzie łączą swoje siły na poziomie elementarnym swych interesów, zainteresowań, i upodobań czy trosk codziennych.

Na wyższym poziomie widzimy tu wielość Stanów-państw. Każdy Stan ze swym życiem politycznym i swą legislaturą własną połączyły się, by utworzyć jedną wielką Republikę, jedno państwo federalne.

[...] Taka podstawowa mnogość organiczna z napięciami, jakie zawiera (...), jest, w moim rozumieniu, warunkiem szczególnie sprzyjającym zdrowemu rozwojowi demokracji³¹.

Możemy powiedzieć za Maritainem, że taka społeczna, podstawowa organiczna mnogość sprzyja rozwojowi demokracji i zapewnia jednocześnie przestrzeń dla działania zasady pomocniczości. Społeczeństwo pluralistyczne jest bowiem bardziej „żywe i czynne” niż na przykład totalitarne, a polityka pluralistyczna jest „posłuszna złożoności faktów”, wynikłych albo z istoty samej rzeczy albo z życzeń osób i grup ludzkich w danym czasie. Filozof ma w tym przypadku na myśli zarówno struktury gospodarcze jak i zróżnicowania wynikłe z wolności człowieka. Postulowane przez niego społeczeństwo personalistyczne domaga się pluralizmu, ponieważ szanuje wolność osoby i stara się pomóc w jej rozwoju. A zatem idee pomocniczości, solidarności i odpowiedzialności Maritain

29 Zob. Maritain, *Humanizm integralny...*, s. 178.

30 Cyt. za: H. Bars, *Polityka według...*, s. 58.

31 *Réflexions sur l'Amérique*, (Fayard 1958), cyt. za: H. Bars, *Polityka według...*, s. 158.

uznaje za podstawę ustroju personalistycznego lub inaczej społeczeństwa objętego *humanizmem integralnym*³².

Maritain, odwiedzając Stany Zjednoczone Ameryki, wielokrotnie dawał wyraz swemu zachwytowi nad strukturą polityczną tego kraju. Przyjmował amerykański federalizm jako warunek konieczny polityki realnej. W federalizmie szczególnie doceniał możliwość i samorzutność realizacji idei politycznych, w tym szczególnie idei pomocniczości (subsydiarności). Należy to podkreślić. Krystalizowanie się filozofii politycznej Maritaina przebiegało właśnie pod wpływem obserwacji wszelkiego rodzaju instytucji amerykańskich. Filozof pisał:

To w Ameryce prawdziwie poznałem demokrację konkretną, egzystencjalną: demokrację nie jako zbiór abstrakcyjnych sloganów lub jako wzniosły ideał, lecz jako coś realnego i ludzkiego, styl życia praktykowany wśród trudności i przeszkód dnia codziennego, bezustannie wystawiany na próbę i bezustannie dostosowywany. Zetknąłem się tu z demokracją, jako żyjącą rzeczywistością. Mieszkać w tym kraju i obserwować, z niesłabnącym zainteresowaniem, codzienne życie tego ludu, jak również funkcjonowanie jego instytucji, stanowi wielką, głęboko oświecającą i niezapomnianą lekcję filozofii politycznej.³³

Znamienne dla myśli Maritaina jest umieszczenie kategorii etycznych w centralnym miejscu każdego jego rozważań, w tym szczególnie politycznych. Stara się on łączyć je z podstawowym porządkiem natury, z naturalnymi skłonnościami człowieka i z jego ułomnościami. „Osoba jest związana ze wszystkimi nędzami i wszystkimi przeznaczeniami ciała, dziedziczności, niewiedzy, egoizmu i dzikości instynktów”³⁴. Człowiek z czasem pokonuje te ograniczenia, cywilizując się, i wchodzi aktywnie w życie polityczne.

Według Maritaina, jednym z najbardziej podstawowych źródeł osądu politycznego jest cnota roztropności. Zgodnie z nią człowiek najpierw ocenia, a potem czyni. Cnota roztropności nie jest zastrzeżona tylko dla wodzów, ale powinna być praktykowana przez każdego człowieka, działającego politycznie. Roztropność jest, jak pisze Maritain, wewnętrzną inteligencją i rozumem udoskonalanym przez ćwiczenie, a także po części dobrem „zesłanym z góry”. Jest to „jasnowidzenie w nocy niepewno-

32 Można tu zwrócić uwagę, że Maritain nie używa terminu „społeczeństwo obywatelskie”, ale w jakimś sensie może mieć on je na myśli, gdy mówi o pluralizmie społecznym.

33 Tamże, s. 59.

34 *De Bergson a Thomas d'Aquin*, (Hartmann 1945), za: H. Bars, *Polityka według...*, s. 40.

ści". Autor podkreśla w swych rozważaniach z filozofii polityki ważność roztropności politycznej, która jest cnotą szczególną poprzez swą łączność z przestrzeganiem przez człowieka moralności politycznej.

W ramach podsumowania refleksji nad maritainowską koncepcją polityki umocowanej w chrześcijaństwie, warto przytoczyć następujące jego słowa:

Moim zdaniem polityka z inspiracji chrześcijańskiej jest wynikiem naturalnego działania w duszy ludzkiej mądrości praktycznej i roztropności (przy niemałym udziale cnoty sztuki). [...] Ta polityka zdąża do konkretnego ideału historycznego, którego istotą jest świeckie dobro polityczne i społeczne, a nie religijne. Jednak ożywia ten ideał od wewnątrz i nadaje mu dynamizm inspiracja chrześcijańska. Domaganie się zaś od katolicyzmu szczegółowo określonego ideału politycznego czy narodowego i zastępowanie nim (tj. katolicyzmem) [...] celów, wartości, idei kierowniczych i impulsów porządku doczesnego, sprzeciwia się naturze rzeczy właśnie z tego powodu, że katolicyzm z natury swej jest transcendentny...Tylko dynamizowany i ożywiany od wewnątrz powołany jest katolicyzm – obecnie bardziej jeszcze niż w przeszłości – do wywierania wpływu na rzeczywistość polityczną. I tylko w taki sposób może kiedyś powstanie nowa społeczność i cywilizacja chrześcijańska³⁵.

O roli inspiracji chrześcijańskiej w świecie polityki można by wiele dyskutować, ale należy zwrócić uwagę na częste ostatnio dyskusje o wspólnych wartościach chrześcijańskich w zjednoczonej, i jednoczącej się, Europie oraz na unijne i członkowskie najwyższej rangi akty prawne.

W pracy pod tytułem *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej* Maritain poleca każdemu pamiętać o swoim własnym działaniu i o odpowiedzialności za nie, czyli najpierw należy uporządkować stan rzeczy we własnym otoczeniu, a później w otoczeniu bardziej złożonym społecznie, politycznie czy gospodarczo. Filozof pisze:

[...] W porządku natury ludzkiej to ja sam sprawiam, że moje akty są dobre lub złe, to ja sam podporządkowuję moje działania – bądź ich nie podporządkowuję – regule lub prawu, które znam, uzgadniam je z tym prawem lub nie [...]. Działanie wyraża mnie samego, gdyż to ja wprowadzam w świat i określłam cały model zachowania i cały system celów, które ostatecznie zależą ode mnie, a nie od świata³⁶.

³⁵ *Questions de conscience*, (Desclee de Brouwer 1938), cyt. za: Bars, *Polityka według...*, s. 277n.

³⁶ J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, przekł. J. Marecki, (Lublin: RWKUL, 2001), s. 46.

Bibliografia

- Arystoteles, *O duszy*, (Warszawa: PWN 1988).
- Augustyn Św., *O Państwie Bożym*, przekł. W. Kornatowski, (Warszawa: De Agostini 2003).
- The Cambridge Dictionary of Philosophy*, second ed., ed. Robert Audi, (Cambridge University Press 1999).
- Delsol Chantal, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przekł. M. Kowalska, (Kraków 2003).
- Gacka Bogumił, *Personalizm amerykański*, (Lublin 1996).
- Gilson Etienne, *Tomizm*, (Warszawa: PAX 1960).
- Krąpiec M.A., *Dzieła, Ja-człowiek*, t. IX, (Lublin: KUL 1991).
- Kuderowicz Zbigniew, *Filozofia nowożytnej Europy*, (Warszawa: PWN 1989).
- Locke John, *Dwa traktaty o rządzie*, (Warszawa: PWN).
- Maritain Jacques, *Humanizm integralny*, (Londyn 1960).
- Maritain Jacques, *Man and the State*, (Chicago: University of Chicago Press 1951), wyd. franc.: J. Maritain Jacques, *L'Homme et l'Etat*, (Press Universitaires de France 1953).
- Maritain Jacques, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, przekł. J. Marecki, (Lublin: RWKUL 2001).
- Mounier Emmanuel, „Wprowadzenie do egzystencjalizmów”, *Znak* 1964.
- Mizińska Jadwiga, *Uśmiech Hioba. Filozoficzne troski współczesności*, (Lublin: UMCS 1998).
- Piwowski Władysław, „Zasada pomocniczości w pismach św. Tomasza z Akwinu”, *Roczniki Filozoficzne KUL*, t.10, 1962.
- Smolka Bonawentura OFM, *Narodziny i rozwój personalizmu*, (Uniwersytet Opolski 2002).
- Szachaj Andrzej, Jakubowski Marek, *Filozofia polityki*, (Warszawa: PWN 2005).
- Ślipko Tadeusz, „Podstawowe zasady życia społecznego”, *Życie katolickie* 1987, nr 7.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, t. I, (Warszawa: PWN 1995).
- Tomasz z Akwinu Św., *Traktat o człowieku*, przekł. S. Świeżawski, (Poznań 1956).
- Windelband Wilhelm, *A History of Philosophy*, (London: Macmillan comp., Ltd., 1901).

Etyczne aspekty personalizmu

Streszczenie

Wybrane etyczne aspekty personalizmu dotyczą ogólnych kwestii moralnych jak wolność, dialog, pokój, odpowiedzialność, współpraca, ugodowość, szacunek, miłość. Według personalistów można i należy żyć tak, aby je uwzględniać w celu duchowego doskonalenia się i optymalnych korzyści z doczesności. Tekst przedstawia personalistyczne wizje pojedynczej osoby, poprzez wspólnoty aż do państwa.

Słowa kluczowe: etyka, personalizm, filozofia, polityka

Barbara Hartman – doktor nauk humanistycznych.

Ethical aspects of personalism

Abstract

Selected ethical aspects of personalism concern general moral issues such as freedom, dialogue, peace, responsibility, cooperation, agreeableness, respect, love. According to personalists, one can and should live in such a way as to take them into account for spiritual improvement and optimal benefits from the earthly life. The text presents visions of a single person, through communities to the state.

Keywords: ethics, personalism, philosophy, politics

Barbara Hartman – doctor of humanities

DARIUSZ GZYRA

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0003-4659-3262

DOI 10.24917/20838972.19.11

Etyczne aspekty hermeneutyki środowiskowej

Hermeneutyczne mediacje

Znamiennym jest fakt, że rozdział poświęcony naturze i środowisku w wydanej w 2015 roku książce *The Routledge Companion to Hermeneutics*, rozpoczyna zdanie „z wielu różnych powodów, trudno jest uzyskać jasny obraz obszaru hermeneutyki środowiskowej”¹, a próba znalezienia monografii, artykułów i innych źródeł zawierających kluczowe słowa „hermeneutyka natury”, „hermeneutyka środowiska” lub „hermeneutyka środowiskowa” nie daje oszałamiająco wielu wyników². Analiza dostępnej, głównie anglojęzycznej literatury przedmiotu, nie pozostawia wielu wątpliwości – dopiero ostatnie lata przyniosły zauważalny wzrost i przyspieszoną ewolucję aktywności w tym obszarze badawczym oraz konsekwentne i systematyczne stosowanie określenia hermeneutyka środowiskowa dla jej nazwania. Jak zauważa filozof Brian Treanor, oba człony tego określenia, same mają złożony, nieostry i dyskusyjny zakres pojęciowy³. Stan ten podsumowuje w następujący sposób:

Podążając za filozofami, takimi jak Heidegger, Gadamer i Ricoeur, obszar hermeneutyki filozoficznej uległ poszerzeniu do tego stopnia, że nie jest już

1 Brian Treanor, “Nature and Environment,” in: *The Routledge Companion to Hermeneutics*, eds. Jeff Malpas, Hans-Helmuth Gander (London and New York: Routledge, 2015), 390.

2 Marginalność polskich rozważań z zakresu hermeneutyki środowiskowej dobrze oddaje choćby fakt, że w zaproszeniu do udziału w organizowanej przez Koło Hermeneutyczne UAM ogólnopolskiej konferencji naukowej „Horyzonty rozumienia. Miejsce hermeneutyki we współczesnej humanistyce”, która odbyła się w dniach 12–13 maja 2016 roku w Poznaniu, na liście proponowanych zagadnień nie znalazła się hermeneutyka środowiskowa. Ostatecznie w programie konferencji, pośród dwudziestu siedmiu innych, pojawił się jeden referat poświęcony refleksji hermeneutycznej w namyśle nad naturą. W niniejszym artykule odwołuję się do prac dwóch polskich badaczy: Mateusza Salwy i Patryka Szaja. Interesującym uzupełnieniem mogą być również rozważania Marcina Urbaniaka. Marcin Urbaniak, „Spojrzenie na zdolności hermeneutyczne człowieka z perspektywy zoologicznej”, *Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 2018, tom 6, 117–131.

3 Treanor, “Nature and Environment,” 390. Brian Treanor, kluczowa postać z kręgu badawczego hermeneutyki środowiskowej, jest autorem zainteresowanym również hermeneutyką ciała (*carнал hermeneutics*) oraz środowiskową etyką cnót.

dłużej możliwe dostrzeżenie i rozpoznanie jego krańców, nie jest już jasne gdzie kończy się fenomenologia, a zaczyna hermeneutyka lub gdzie kończy się hermeneutyka filozoficzna, a zaczynają krytyka literacka, dekonstrukcja i inne obszary aktywności intelektualnej. Zetknięcie hermeneutyki filozoficznej i environmentalizmu nosi w sobie znamiona tej niejednoznaczności, a jego rozwój podąża podobnym śladem⁴.

I hermeneutyka i teoretyzowanie o środowisku mają niezależne od siebie historie, które ostatecznie znajdują swoje miejsce w nurcie, który z jednej strony bazuje na myśli klasyków swoich dziedzin, a z drugiej – dynamicznie i bez kompleksów szuka ich rozszerzenia i nowych możliwości zastosowań. Oczywiście, to, co dziś wchodzi w zakres tej młodej, choć samo-świadomej już dziedziny, miało swoje sygnałne emanacje we wcześniejszych pracach różnych myślicieli. Wydaje się zresztą przewidywalnym etapem ewolucji samej hermeneutyki.

Jeśli rozumieć ją bardzo szeroko, jako aktywność człowieka związaną z interpretacją, można mówić, że hermeneutyka jest tak stara, jak ludzka oralność, a później piśmienność⁵. W toku historii stopniowo zaczęły powstawać specjalistyczne hermeneutyki, dotyczące poszczególnych aspektów języka i tekstu, na przykład biblijna, prawnicza, wywodząca się z lektury klasycznych tekstów hermeneutyka filologiczna oraz literacka. Wraz ze stopniowym pojawianiem się prac Friedricha Schleiermachera i Williama Diltheya, następnie Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera, Paula Ricoeura i innych, wyodrębniła się hermeneutyka filozoficzna. Mieliśmy jednocześnie do czynienia ze „stopniowym poszerzaniem interpretacji, od świętych tekstów, do szerokiego zakresu tekstów pisanych, aż w końcu do «tekstów» pojmowanych metaforycznie, by objąć kwestię tożsamości, grup społecznych, świata i podobnych fenomenów”⁶. Hermeneutyka stała się „studium wszelkich zespołów znaków rozumianych jako teksty lub quasi-teksty: dyskursu oralnego, mediów elektronicznych, sztuki, ludzkiego działania i tak dalej” – pisze John van Buren⁷. Jak czytamy w monografii *Interpreting Nature: The Emerging*

4 Treanor, „Nature and Environment,” 395.

5 „Hermeneutyka, w bardzo ogólnym sensie interpretacji, istniała prawdopodobnie od kiedy ludzie zaczęli mówić”, pisze Lawrence K. Schmidt, szukając źródeł hermeneutyki. Lawrence Kennedy Schmidt, *Understanding Hermeneutics* (Durham: Acumen, 2010), 6. Podobnie zauważa Treanor: „Trudno jest określić początki hermeneutyki, bo chociaż hermeneutyka filozoficzna jest stosunkowo niedawnym fenomenem, jej rodowód sięga działań hermeneutycznych u zarania tradycji pisemnej i kultury”. Treanor, „Nature and Environment,” 390.

6 Treanor, „Nature and Environment,” 391.

7 John van Buren, „Environmental Hermeneutics Deep in the Forest,” in: *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*, eds. Forrest Clingerman et al., (New York: Fordham University Press, 2014), 19.

Field of Environmental Hermeneutics⁸, temu wedle Treanora utwierdzającego odrębność hermeneutyki środowiska jako sub-dziedziny filozofii⁹, jest to przedsięwzięcie badawcze, które „rozpoczęło się wąsko rozumianym zainteresowaniem intencjami autorskimi tekstów pisanych i stopniowo zmierzało w kierunku rozpoznania nieuchronnej interpretacji naszej historycznej, faktycznej egzystencji jako takiej”¹⁰, kierując swoje zainteresowanie w stronę aktywności interpretacyjnej na przykład „odwiedzających, mieszkańców, botaników, artystów, rolników, architektów, pracowników budowlanych lub kogoś po prostu wyglądającego przez okno”¹¹. Hermeneutyka, która nie poddaje się redukcji do kwestii interpretacji tekstów¹², kieruje się ku innemu celowi – „interpretacji doświadczenia w świecie”, bowiem „to, co zdarza się, gdy wchodzimy w kontakt z tekstem, jest odbiciem rzeczywistości tego, co dzieje się w ramach ogólnie pojmowanego doświadczenia”¹³. Jak podkreślają redaktorzy *Interpreting Nature*, nie chodzi o to, aby zrównać doświadczenia świata i tekstu pisanego. Hermeneutyka środowiskowa podkreśla natomiast, że gdy tylko zaczynamy stawiać pytania, co owe pozatekstowe doświadczenia znaczą dla nas, „stajemy przed tymi samymi problemami, co wówczas, gdy pytamy, co dany tekst ma nam do powiedzenia”¹⁴. Ważne w tym kontekście są również słowa Paula Ricoeura:

Język w ogóle nie jest światem. Lecz ponieważ my sami jesteśmy w świecie, ponieważ jesteśmy ogarnięci przez sytuację naszego bytowania i ponieważ dążymy do ich rozpoznania i zrozumienia, ponieważ mamy coś do powiedzenia, wnosimy nasze doświadczenie do języka¹⁵.

Objęcie zakresem hermeneutyki „księgi natury” było, jak się wydaje, kwestią czasu. „Hermeneutyka często kojarzy się z interpretacją tekstów, a hermeneutyka środowiskowa zaczyna się jako badanie «tekstu» natu-

8 Forrest Clingerman et al., eds., *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics* (New York: Fordham University Press, 2014).

9 Treanor, „Nature and Environment,” 398.

10 David Utsler et al., „Introduction: Environmental Hermeneutics,” in: *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*, eds. Forrest Clingerman et al. (New York: Fordham University Press, 2014), 2.

11 Tamże, 3.

12 Bądź metainterpretacji interpretacji tekstów, ponieważ hermeneutyka środowiskowa odnosi się do sposobu pisania o naturze – zarówno do autorskich interpretacji natury u poszczególnych autorów, jak i do aktywności interpretacyjnej czytelnika tekstów o naturze. Tamże.

13 Utsler et al, „Introduction,” 7.

14 Tamże.

15 Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989), 91.

ry”, pisze Forrest Clingerman¹⁶. Współczesna hermeneutyka środowiskowa przyjmuje szerokie rozumienie pojęć „natura” i „środowisko”, stanowiąc inkluzywną, heterogeniczną przestrzeń teoretyzowania, w której przeplatają się różne zainteresowania i ujęcia. Wychodzą one wyraźnie poza próby interpretacji pozaludzkiej natury, rozumianej jako środowisko przyrodnicze. Treanor wskazuje na konieczność postrzegania tego nurtu jako zainteresowanego interpretacją środowiska rozumianego nie tylko jako obszary dzikie (*wilderness*). Wymienia wiele znaczących zjawisk i obiektów mogących być uznane za elementy środowiskowe, od ekosystemów i pejzaży, poprzez tereny zabudowane, wszelkie środowiska lokalne, żywioły, pogodę, do ciał włącznie¹⁷. Wszystkie da się badać w celu rozwikłania ich znaczeń, z wykorzystaniem źródeł hermeneutycznych pochodzących między innymi z filozofii, teologii, krytyki literackiej i psychologii¹⁸.

Obecne zróżnicowanie pola badawczego hermeneutyki środowiskowej jest z pewnością związane z mnogością jego źródeł i możliwych odniesień. Wydaje się nie do uniknięcia również, jeśli przyjmie się Heideggerowskie rozumienie hermeneutyki jako „kondycji ontologicznej istoty ludzkiej”¹⁹. Jeśli przestaje ona być wyłącznie jedną z opcjonalnych form ludzkiej aktywności, a staje się inherentną własnością człowieka, „konstytutywną dla sposobu, w którym jestem w świecie”²⁰, będzie się nieuchronnie ujawniać we wszelkich relacjach, tak międzyludzkich, jak i międzygatunkowych, a także relacjach z przyrodą nieożywioną i z całym światem rzeczy. „Na skraju tego trendu odnajdujemy tych, którzy sądzą, że hermeneutyka jest nie tylko kwestią interpretacji, intencjonalnej lub nieintencjonalnej, ale że charakteryzuje świadomość i cielesność jako takie” – podsumowuje Treanor²¹. Dodać trzeba, że myśl, iż „struktura ontologiczna wymusza interpretacje”²², powinna obejmować również ontologię nośników znaczenia, władnych uruchamiać ludzki proces interpretacyjny, zaspokajając jego potrzebę. Tłumacząc stanowisko hermeneutyki środowiskowej, Mateusz Salwa w podobnym duchu wskazuje, iż głosi ona, że „środowisko jest ludziom dostępne jedynie za pośrednictwem rozmaitych interpretacji i narracji, które jego użytkownicy

16 Forrest Clingerman, “The Place of Narrative and Tradition in the Interpretation of the Text of Nature,” in: *Hermeneutics – Ethics – Education*, ed. Andrzej Wierciński (Zürich: Lit, 2015), 212. Zainteresowania badawcze Clingermana, istotnej postaci hermeneutyki środowiskowej, dotyczą styku filozofii, religii i humanistyki środowiskowej.

17 Treanor, “Nature and Environment,” 392.

18 Tamże, 399.

19 Tamże, 395.

20 Tamże.

21 Tamże, 391.

22 Utsler et al, “Introduction,” 4.

wytwarzają na własne potrzeby”²³. Dodać jednak trzeba, że jakkolwiek impuls owego wytwarzania da się uznać za mimowolny, treści interpretacji mogą podlegać w mniejszym lub większym stopniu ludzkiej kontroli, co oczywiście zaostriza konfliktogenność poszczególnych interpretacji i narracji. Jest ona odbiciem sprzeczności, a przynajmniej nieidentyczności „własnych potrzeb” – można je określić również mianem interesów – różnych ludzi i ich grup, o których wspomniał Salwa. „Nieunikniona potrzeba interpretacji natury i wynikające z niej konflikty są w centrum hermeneutyki środowiskowej” – potwierdza Forrest Clingerman²⁴.

Wraz z rozpoznaniem nieuchronnej konfliktowości związanej z mnogością interpretacji, istniejących oraz wciąż spontanicznie tworzonych, a następnie w części zaprzęgniętych w proces zaspokajania potrzeb politycznych, pojawia się również świadomość możliwości mediacyjnych hermeneutyki. Można mówić o różnych aspektach tej mediacji. Redaktorzy *Interpreting Nature* podkreślają, że jednym z ważnych założeń hermeneutyki środowiska jest przekonanie o potrzebie takiej mediacji, która „ugruntowuje przedsięwzięcie interpretacyjne łączenia faktu i znaczenia w wielości różnych struktur i form”, gdy „pozornie nagie fakty są kontekstualizowane poprzez różnorodność relacji osobistych i społecznych”²⁵. Kwestia ta nie ma jednak „charakteru binarnego czysty versus skonstruowany kontakt ze środowiskiem”²⁶. Owo znoszące binarność pośrednictwo pomiędzy faktem a znaczeniem stara się wyjaśnić Clingerman, odwołując się do dwoistości pozycji przyjmowanych w ramach filozofii środowiskowej. Są one, jak zauważa, odbiciem „szerszych debat filozoficznych pomiędzy realizmem i konstrukcjonizmem społecznym”²⁷. Pierwszy będzie postrzegał naturę jako obiektywną, niezależną od podmiotu poznającego i osobną od niego, drugi natomiast będzie widział ją jako zapośredniczony kulturowo, intersubiektywny konstrukt. Hermeneutyka miałaby mediować pomiędzy tymi dwoma pozycjami, jednak „bez negowania ich złożoności i wymazywania ich ważności”²⁸. Charakterystyczna jest potwierdzająca to uwaga, którą znajdujemy na początku wstępu do *Interpreting Nature*. Tuż po przywołaniu przez jego autorów słynnego zdania Fryderyka Nietzschego, że „właśnie fakty nie istnieją, tylko interpretacje”²⁹, znajdujemy propozycję jego przeformułowania: „żadne fakty nie pozostają bez interpretacji. Po prostu nie istnieją nagie

23 Mateusz Salwa, „Pomnik przyrody i przekraczanie antropocentryzmu,” *Przegląd Humanistyczny* 2018, 460, nr 1, 58.

24 Clingerman, „The Place of Narrative,” 210.

25 Utsler et al, „Introduction,” 1.

26 Tamże, 5.

27 Clingerman, „The Place of Narrative,” 209.

28 Tamże, 210.

29 Fryderyk Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889* (Kraków: Inter Esse, 1994), 211.

fakty, przynajmniej, jeśli fakt ma być znaczący. Każdy fakt ma znaczenie tylko w odniesieniu do innych faktów, kontekstu i samego ludzkiego rozumienia”³⁰.

Uznanie ważności pozycji antyrealistycznej implikuje jednocześnie, jak wskazuje Clingerman, „przygodność charakteru różnic kulturowych interpretacji natury”³¹. Poprzez fakt owej przygodności należy czytać zdania w rodzaju „w ludzkim doświadczeniu nie istnieje zatem las-jako-taki czy też las-sam-w-sobie, istnieje za to las-jako-budulec, las-jako-miejsce-zamieszkiwane, las-jako-ekosystem, las-jako-miejsce-rekreacji”³². Należałoby wzmocnić tę myśl zastosowaniem w nim liczby mnogiej: istnieje wiele różnych uwarunkowanych kulturowo ludzkich doświadczeń, a co za tym idzie, różnych form instrumentalizowania faktów. „Hermeneutyka środowiskowa koncentruje się na «konflikcie interpretacji», który istnieje w naszym intersubiektywnym kontakcie z materialnym, emocjonalnym i intelektualnym światem” – czytamy we wstępie do *Interpreting Nature*³³. To otwarcie drugiego pola mediacji. Nie chodzi w niej jednak o to, by pośród mnogości wypracowywała sposoby na rozpoznanie „jedynego znaczenia lub znalezienie jednej, właściwej interpretacji”³⁴ danego obiektu. Nie miałyby to być także próba „narzucenia znaczenia obiektu przez podmiot, co czyniłoby każdą interpretację możliwą, a więc akceptowalną”³⁵. Cytując Roberta Mugerauera mówi się raczej o „znalezieniu prawidłowych kryteriów polisemii wewnątrz płynnej różnorodności możliwości”³⁶, a więc o rozpoznaniu „inherentnie krytycznego elementu hermeneutyki”, przy jednoczesnym otwarciu na „wszystkie możliwe światy”, bowiem co prawda „nie wszystkie interpretacje są zasadne; jednak istnieje więcej niż jedna możliwa zasadna interpretacja, a interpretacja jako taka jest strukturalnie otwartym projektem, którego ostateczne zamknięcie nigdy nie następuje”³⁷. Częścią niwelacji napięć związanych z kłopotliwą polisemią znaczeń byłby porozumiewawczy dialog pomiędzy odmiennie uwarunkowanymi interpretatorami³⁸. Dialogiczność jako tryb mediacji i w tym przypadku potwierdzałyby uznanie złożoności i ważności spornych elementów hermeneutycznej analizy. Mówi się nawet polubownie o ich dopełnianiu, a dowodem na zdolność

30 Utsler et al, “Introduction,” 1.

31 Clingerman, “The Place of Narrative,” 210.

32 Salwa, “Pomnik przyrody,” 58.

33 Utsler et al, “Introduction,” 5.

34 Tamże, 2.

35 Tamże.

36 Robert Mugerauer, *Interpreting Environments: Tradition, Deconstruction, Hermeneutics* (Austin: University of Texas Press, 1995), xxvii. Cyt. za Utsler et al, “Introduction,” 3.

37 Utsler et al, “Introduction,” 3.

38 Por. Salwa, “Pomnik przyrody,” 58.

mediacyjną ma być sam interdyscyplinarny charakter hermeneutyki środowiskowej, łączącej w sobie specyficzne logiki tworzenia znaczeń w ramach poszczególnych dziedzin, „na przykład interpretacje geologiczne, ekonomiczne, technologiczne i inne”³⁹.

Jak było powiedziane wcześniej, hermeneutyka środowiskowa jest tygłem, w którym mieszają się metody badawcze, języki i narzędzia teoretyczne różnych dziedzin. Zakres jej zainteresowania wyznaczony jest szerokim gestem, co skutkuje wielorakością znaczeń i interpretacji, po części będących w relacjach konfliktowych. Hermeneutyka chce pomiędzy nimi mediować, nie ujmując ich ważności. Jednocześnie uznaje konieczność wyjścia poza teorię i abstrakcję i chce aplikować wypracowane zrozumienie rzeczywistości światu – domknąć krąg oddziaływania. „Zrozumienie, interpretacja i zastosowanie – traktowane razem jako «ujednolicony proces» – są ważnymi cechami hermeneutyki środowiskowej”⁴⁰, przy czym zastosowanie to jest szczególnie ważne, ponieważ rozpoznaje ona stan świata jako kryzysowy. Hermeneutyczne „odniesienie się do kryzysu środowiskowego w realnym świecie”⁴¹ ma więc de facto przyjąć formę pomocowej interwencji – choćby dostarczania materiału do rozważań, twórczych sposobów myślenia i motywacji dla rzeczywistych dobroczynnych zmian⁴². Redaktorzy *Interpreting Nature* chętnie potwierdzają, że hermeneutyka środowiskowa jest wręcz formą aktywizmu na rzecz środowiska⁴³.

Clingerman pisze, że przybliżyła ona „możliwość prawdziwie refleksyjnej myśli środowiskowej”, ale jednocześnie „odślania granice hermeneutyki środowiskowej jako praktyki”⁴⁴. Pytanie o jej rzeczywiste możliwości udziału w procesie wyznaczania statusu moralnego elementów środowiska i określania praktyk sprzyjających jego ewentualnej windykacji, jest niezwykle ważne. Paul van Tongeren i Paulien Snellen wskazują, że ludzkie doświadczenie – uświadomione i zinterpretowane z pomocą narzędzi hermeneutycznych – co prawda jest niezbędne jako podstawa rozważań etycznych, ale „podejście hermeneutyczne do etyki środowiskowej nie jest w stanie łatwo osiągnąć celu, jakim jest rozwiązywanie istnieją-

39 Utsler et al, „Introduction,” 4.

40 Tamże, 9. To odwołanie do Hansa-Georga Gadamera, mówiącego o „trzecim momencie problemu hermeneutycznego” – zastosowaniu (po rozumieniu i interpretacji). Gadamer pisze, że „w rozumieniu następuje zawsze coś w rodzaju zastosowania rozumianego tekstu do aktualnej sytuacji interpretatora”, a „zastosowanie jest równie integralną częścią procesu hermeneutycznego, jak rozumienie i interpretacja”. Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007), 422.

41 Utsler et al, „Introduction,” 9.

42 Tamże, 11.

43 Tamże, 9.

44 Clingerman, „The Place of Narrative,” 212.

cych problemów środowiskowych”⁴⁵. Może wskazywać ludziom, że ich doświadczenie jest zawsze usytuowane, ma konkretny wpływ na ich środowisko, a także wyjaśnić znaczenie tego oddziaływania i sugerować „radikalną reformę ich zwyczajów”⁴⁶, ale przy skali owych problemów wydaje się to niezadowolające, nie robi wystarczającej różnicy w świecie. W podobnych zarzutach pobrzmiewa skompromitowana dychotomia namysł/działanie lub słowa/czyny. Pomińmy tu skądinąd słuszną uwagę, że jeśli w ogóle hermeneutyka środowiskowa ma moc faktycznej interwencji w praktyki społeczne, to jej efekty muszą być odroczone, a ewaluacja jest możliwa jedynie w długoterminowym planie. Hermeneutyka środowiskowa nie działa w sferze teorii odseparowanej od społeczno-politycznego praxis – jest natomiast (a przynajmniej może być) częścią continuum procesu politycznego, ustrukturyzowanego pętlami sprzężeń zwrotnych pomiędzy namysłem a działaniem, słowami a czynami. Ma do wykonania pracę ekspercką, prezentującą i próbującą uporządkować złożoność stanu rzeczy. Więcej: ma ambicje hierarchizować i wskazywać dobrze uzasadnione interpretacje. Oczekiwanie, że będzie w decydujący sposób sprawcza w kształtowaniu świata, innymi słowy: że przejmie władzę, jest nieuzasadnione. Jej rola jest inna. Raczej pośredniczy (znów: mediuje) pomiędzy środowiskiem (obiektem swojego zainteresowania i troski) a decydentami. Jest ich wielu, jeśli przyjmiemy, że domena hermeneutyki środowiskowej jest nie tylko abstrakcyjna i „zdystansowana od zagmatwanych szczegółów przeżywanego doświadczenia”, ale przede wszystkim umiejscowiona, „ograniczona i jednocząca”, służąca jako otoczenie dla swoich mieszkańców⁴⁷. Przekonania i praktyki mieszkańców, a może lepiej: bezpośrednich uczestników, mogą mieć duży wpływ na dane środowisko, niezależnie od nacisków, które są efektem różnych form zcentralizowanej władzy i powszechnych wzorów kultury. Inaczej mówiąc: format lokalnej sceny interpretacyjnej zaciera różnicę pomiędzy zmianą indywidualną a systemową. Wpływ na jednostkę może mieć rzeczywiste konsekwencje środowiskowe, a fakt tworzenia się lokalnych wspólnot, z ich właściwościami zbliżenia i ujednoczenia, podpowiada możliwość wspólnej zmiany. Niezależnie od tego, można oczywiście mówić o hermeneutycznym pośrednictwie pomiędzy środowiskiem a aktorami działającymi w trybie stricte systemowym: na przykład czynnikami władzy instytucjonalnej oraz tymi, którzy mają ponadprzeciętne możliwości i narzędzia perswazyjne – których grupa adresatów przekra-

45 Paul van Tongeren and Paulien Snellen, “How Hermeneutics Might Save the Life of (Environmental) Ethics,” in: *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*, eds. Forrest Clingerman et al., (New York: Fordham University Press, 2014), 310.

46 Tamże.

47 Clingerman, “The Place of Narrative,” 213.

cza lokalności. To kolejny aspekt mediacyjny, który doskonale współgra z myślą Clingermana o hermeneutycznej mediacji pomiędzy „uniwersalnym a partykularnym, częścią a całością”⁴⁸. Píše on również o szczególnej właściwości środowisk, która sprzyja efektywności mediacji – są zjawiskami „rządzącymi się własnymi prawami”, ale jednocześnie nie są zupełnie wyodrębnione z własnego otoczenia, funkcjonują we własnych środowiskach⁴⁹. Brak zupełnego wyodrębnienia, ontologiczny status zjawisk otwartych i łączących się z innymi, daje szansę na reakcję łańcuchową zmiany ich znaczenia.

Problem rzekomego braku sprawczości hermeneutyki środowiskowej, pomimo jej – wyrażonych *explicite* – ambicji aktywistycznych, wydaje się znikać po zrozumieniu jej roli eksperckiej i mediacyjnej, a co za tym idzie, po przyjęciu rozsądnych i realistycznych oczekiwań. Należy po prostu uznać, że hermeneutyka środowiskowa jest koniecznym, ale niewystarczającym czynnikiem zapobiegającym kryzysom i likwidującym je.

Hermeneutyczne polaryzacje

Przedsięwzięcia rozgrywające się w wymiarze moralnym podlegają procesom mediacji. Jednym z wiodących wątków hermeneutyki środowiskowej jest przekonanie o jej potencjale pośredniczenia i scalania w ramach kompromisu („fuzja” jest wszak w kręgu tej myśli pojęciem kluczowym) oraz potrzebie faktycznego spełniania tych zadań tu i teraz – może to mieć bez wątplenia wymiar etyczny. W kontekście etyki szeroko rozumiane środowisko także stanowi źródło mnogości zróżnicowanych sposobów rozumienia, będących efektem historycznych i współczesnych uwarunkowań. Rozumienie jego wartości zakorzenione jest w przedśądach, ale również osiągane w refleksji, często po konfrontacji z odmiennością obcego rozumienia. Hermeneutyka środowiskowa wchodzi w ten dynamiczny i zróżnicowany gąszcz znaczeń bez relatywizmu, z własnym etosem, ale również określonymi preferencjami aksjologicznymi. Nie zajmuje się wyłącznie śledzeniem, odkrywaniem, katalogowaniem i zestawianiem interpretacji, nie ogranicza się do deskrypcji, nie jest również bezstronnym arbitrem zastanych znaczeń. Przeciwnie, wnosi element ewaluacji, ma ambicje normatywne, potrafi być preskryptywna. We wczesnym – choć pozostającym ważnym punktem odniesienia dzisiejszych dyskusji – artykule Johna van Burena, zatytułowanym *Critical Environmental Hermeneutics*, którego kanwą są kontrowersje dotyczą-

48 Tamże.

49 Tamże.

ce percepcji i sposobów korzystania z lasu⁵⁰, znajdujemy ślady napięcia pomiędzy zadaniami opisu i tworzenia zaleceń. W konkluzji artykułu czytamy, że autor nie chce „stać się kolejną stroną epistemologicznych, etycznych i politycznych konfliktów różnych poglądów”, a jego rola „bardziej przypomina obserwującego sędziego, który opowiada się za fair play” konwersacji, podtrzymuje ją i „sugeruje ścieżki dialogu, wzywając uczestników do dążenia do konsensusu osiągniętego na podstawie kryteriów uznanych przez wszystkie zainteresowane strony”⁵¹. Moment propozycji kryteriów⁵², porządku zasad, sam w sobie jest jednak polityczny, a jego podłożem jest określony zestaw wartości. To wyraźne przekroczenie „identyfikacji, klaryfikacji i uporządkowania”⁵³ różnych aspektów skonfliktowanych stanowisk. Określone kryteria ewaluacji interpretacji i znaczeń mają przecież „pozwalać nam decydować o prawdziwości interpretacji i rozstrzygać spory między sprzecznymi interpretacjami”⁵⁴. Hermeneutyka środowiskowa wnosi zatem własne racje do puli znaczeń, pomiędzy którymi próbuje mediować.

Spójrzmy choćby na artykułowaną w obrębie hermeneutyki środowiskowej świadomość kryzysu ekologicznego i przywołaną wcześniej deklarację aktywizmu, który jest przecież związany z rozpoznaniem różnicy pomiędzy (niedostatecznie dobrym) „jest” a (projektowanym jako lepsze) „powinno być”. Rozpoznanie to jest początkiem procesu działania na rzecz zmiany: od przejęcia się tą rozbieżnością po dążenie do ulepszenia obecnej lub przyszłej rzeczywistości. Aktywizm to wykonywana z pasją i przekonaniem celowa praca na wartościach, nieistniejąca poza etyką. Zresztą sam fakt zgody w obrębie hermeneutyki środowiskowej na używanie słów w rodzaju „kryzys” jest znamienny. Nie używa go z przekonaniem ktoś, kto nie widzi zagrożenia dotychczasowego porządku, a nie czuje zagrożenia ten, kto go nie wartościuje pozytywnie. Świadczenie o kryzysie, a nie tylko referowanie podobnych słów innych, to swoiste uznanie słuszności alarmującej diagnozy, a więc wyrażenie stanowiska – kryzys jest lub: uzasadnione jest odczuwać kryzys, doświadczać go. Idąc dalej za tą myślą – to, co w ramach hermeneutyki środowiskowej nie jest

50 Wcześniej przywołane słowa Salwy o lesie-jako-x są oczywiście echem rozważań van Burena.

51 John van Buren, „Critical Environmental Hermeneutics,” *Environmental Ethics* 1995, 17, no. 3, 274.

52 Van Buren proponuje cztery kryteria: 1) biofizyczne (dopasowanie interpretacji do rzeczywistości biofizycznej danego bioregionu) 2) kryterium historyczne (dopasowanie i spójność z indywidualnymi i wspólnymi tradycjami) 3) techniczne lub pragmatyczne (zdolność działania, skuteczność, efektywność osiągania zamierzonego celu) 4) kryterium etyczno-polityczne (spełnianie podstawowych norm etyczno-politycznych). Tamże, 269.

53 Tamże, 267.

54 Tamże, 268.

w podobny sposób określane sytuacją kryzysową (środowiskiem w kryzysie) lub alarmującą, pomimo istnienia głosów troski, wyrażających takie rozpoznanie, również dowodzi zajęcia stanowiska, jest etycznie nieobojętną metainterpretacją. Często podkreśla się, że hermeneutyka środowiskowa chce oddać głos „uśpionym znaczeniom”⁵⁵, pozostającym w ukryciu, stłumionym dominującymi interpretacjami. Ile uwagi poświęciła dotąd znaczeniu sytuacji udomowionych zwierząt pozaludzkich wtłoczonych w funkcję zwierząt gospodarskich – jako alarmującej i kryzysowej? Korzystając z metodologii samej hermeneutyki środowiskowej, można wskazać konkretną scenę znaczeń, przykładowe środowisko: rzeźnię. I przykładowe „uśpione znaczenie”: rzeźnia-jako-miejsce-przemocy. Parafrazując van Burena, który analizował znaczenia lasu: poszczególne interpretacje rzeźni „wyrażają nie tylko różne podstawowe wiedze i wartości, ale także polityczne narracje o tym, która z tych wiedzy i wartości jest lub powinna być reprezentowana, waloryzowana i wzmacniana w sferze publicznej oraz dopuszczona do determinowania publicznego dyskursu, polityki i zarządzania”⁵⁶. Marginalność tej grupy istot jako znaczącego elementu środowiska w dotychczasowej literaturze hermeneutycznej można traktować jako rodzaj owej politycznej narracji. Niestety wydaje się ona odtwarzać polaryzację stanowisk pomiędzy tradycyjnie rozumianą, holistycznie pojmowaną etyką środowiskową, z jej wielokrotnie krytykowanymi tendencjami dewaluacji zwierząt poddanych domestykacji, a etyką indywidualistyczną i sentiocentryczną, która wypracowała szereg stanowisk zwracających uwagę na znaczenie krzywdy tych zwierząt, z różnymi formami abolicjonizmu włącznie. Z perspektywy tego ostatniego, dzisiejsze priorytety hermeneutyki środowiskowej mogą być traktowane jako część problemu odmawiania znaczenia dramatowi zwierząt traktowanych przez ludzi jako użytkowe – mediator staje się zatem źródłem polaryzacji.

Sam fakt podkreślania hermeneutycznej potrzeby mediacji zaświadcza natomiast o inherentnej cesze polaryzacji w ramach interpretacyjnej różnorodności. Poszczególne interpretacje są nie tylko różne, ale i poróżnione – są w konflikcie. Hermeneutyka jest więc również metodą detekcji polaryzacji. Co prawda doprowadza ona różne interpretacje do „rozmowy między sobą, aby mogły wzajemnie zbadać swoje ograniczenia”⁵⁷, ale jednocześnie nikt rozsądnie nie zakłada, że efektem procesu mediacyjnego zawsze będą uwspólnienia, fuzje i kompromisy. Tu trzeba przypomnieć wzmiankowaną już samoświadomość ograniczeń tej dzie-

55 Utsler et al, “Introduction,” 10.

56 Van Buren, “Environmental Hermeneutics Deep in the Forest,” 25.

57 Mateusz Tokarski, *Hermeneutics of Human-Animal Relations in the Wake of Re-wilding: The Ethical Guide to Ecological Discomfort* (Cham: Springer, 2019), 38

dziny. Salwa pisze, że konflikt interpretacji jest nieunikniony, bo „odmienne interpretacje są niewspółmierne w takim sensie, że odwołują się do różnych kryteriów i są formułowane z różnych punktów widzenia”⁵⁸. Niewspółmierność mogłaby być wytłumaczeniem niemożliwości uzgodnienia, ale ma ono miejsce również w przypadku poróżnionych, lecz mających wspólną miarę interpretacji – być może wówczas konflikt jest wyjątkowo ostry i przyjmuje postać polaryzacji. Nie da się pogodzić wspólnot moralnych spajanych dwiema tak różnymi interpretacjami, jak te, które niosą wykluczające się znaczenia: „rzeźnia-jako-miejsce-usprawiedliwionej-przemocy” i „rzeźnia-jako-miejsce-nieusprawiedliwionej-przemocy”.

Profil aksjologiczny, rozpoznania i preferencje hermeneutyki środowiskowej są pochodną usytuowania i uwarunkowania badaczy i badaczek. Bezstronność i neutralność nie tylko nie są ideałami tej dziedziny, ale nie leżą również w zasięgu jej możliwości. Jeśli prawdą jest, że, jak pisze Patryk Szaj, „to właśnie hermeneutyka zachęca nas do nieustannego weryfikowania naszych przesądów, również tych antropocentrycznych”⁵⁹, jest szansa, że będzie potrafiła weryfikować własne. Szaj twierdzi, że jeśli „hermeneutyka pozostać ma dziś w zgodzie z własną logiką”, to powinna „właściwie rozpoznać aktualną sytuację (geo)historyczną, boleśnie weryfikującą dotychczasowe przesady antropocentryczne, stawiającą przed nami radykalne wyzwania ekologiczne, etyczne oraz polityczne, literalnie zagrażającą warunkom życia na Ziemi i wzywającą do zasadniczego i niezwłocznego przewartościowania naszych relacji z aktorami nie-ludzkimi”⁶⁰. Dodać należy, że owymi pozaludzkimi aktorami są również zwierzęta traktowane przez ludzi jako użytkowe. Warunki życia na Ziemi w przypadku większości z nich są katastrofalne, a ustalone są w ramach porządku boleśnie rzadko interpretowanego jako kryzysowy. Są one obiektami nakładających się wykluczeń – będącego wynikiem antropocentryzmu, ale także eko- i biocentryzmu. Skoro jednak hermeneutyka rozumie środowisko szeroko, również pozaprzyrodniczo, ma dobre powody, by traktować je jako pełnoprawne, znaczące elementy otoczenia. To otwiera jej drogę do stanowiska krytycznego wobec użytkowego rozumienia ich roli. Szczególnie, że pozwala sobie już dziś na podobne stanowisko w kontekście środowiska przyrodniczego.

58 Salwa, „Pomnik przyrody,” 58.

59 Patryk Szaj, „W stronę hermeneutyki postantropocentrycznej,” *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies* 2020, nr 6 *Mity – stereotypy – uprzedzenia*, 51.

60 Tamże, 49.

Etyczne aspekty hermeneutyki środowiskowej

Streszczenie

Artykuł szkicuje definicję hermeneutyki środowiskowej i opisuje proces jej konstituowania się jako odrębnego pola badawczego. Opisuje dwie funkcjonalności hermeneutyki środowiskowej: medycyjną i polaryzującą. Pierwsza ma kilka aspektów: łączenie faktu i znaczenia (kontekstualizacji), pośrednictwo pomiędzy postawami: realizmu i konstrukcjonizmu społecznego, mediacja pomiędzy konfliktowymi interpretacjami środowiska, a także pomiędzy środowiskiem a różnymi aktorami społecznymi decydującymi o jego kształcie.

Hermeneutyka środowiskowa przekracza opis interpretacji środowiska, wartościując je, realizuje swoje ambicje normatywne. Dzisiejsze priorytety hermeneutyki środowiskowej mogą być traktowane jako część problemu odmawiania znaczenia dramatomu zwierząt traktowanych przez ludzi jako użytkowe – mediator staje się zatem źródłem etycznej polaryzacji.

Słowa kluczowe: hermeneutyka środowiskowa, mediacja, polaryzacja, etyka środowiskowa, etyka zwierząt

Dariusz Gzyra – filozof, działacz społeczny, publicysta. Wykładowca kierunku antropozoologia na Uniwersytecie Warszawskim. Członek Polskiego Towarzystwa Etycznego. Redaktor działu „prawa zwierząt” czasopisma „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”. Autor książki *Dziękuję za świńskie oczy* (Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2018). Weganin.

Ethical aspects of environmental hermeneutics

Abstract

The article outlines the definition of environmental hermeneutics and describes the process of its creation as a separate research field. Two functionalities of environmental hermeneutics are described: mediating and polarising. The first has several aspects: connecting fact and meaning (contextualization), mediation between realism and social constructionism, conflicting interpretations of the environment, and between the environment and various social actors influencing its shape. Environmental hermeneutics describes different interpretations of the environment but also evaluates them, fulfilling its normative ambitions. Current priorities of environmental hermeneutics seem to be a part of the problem of marginalisation of the fate of farm animals treated fully instrumentally and harmed by humans - the mediator thus becomes a source of ethical polarization.

Keywords: environmental hermeneutics, mediation, polarisation, environmental ethics, animal ethics

Dariusz Gzyra – philosopher, social activist, publicist. Lecturer in anthropozoology at the University of Warsaw. Member of the Polish Ethical Society. Editor of the “animal rights” section of the journal “Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”. Author of the book *Thank you for pig eyes* (Wydawnictwo Krytyki Polityczna 2018). Vegan.

GRZEGORZ FRANCUZ

Uniwersytet Opolski

ORCID: 0000-0002-1660-420X

DOI 10.24917/20838972.19.12

Czy religia utrwała moralną niedojrzałość jednostek ludzkich czy sprzyja rozwojowi ich moralnej dojrzałości?

W Europie od czasów oświecenia filozofowie, antropolodzy, socjolodzy czy psychologowie głosili, że wraz z rozwojem cywilizacji i triumfami naukowego opisywania świata religia stopniowo odejdzie w cień. Twierdzono, że im bardziej nowoczesne staje się społeczeństwo, tym mniej jest religijne. Schyłek religii postrzegano jako budzące radość wyzwolenie od zabobonu i tyranii kleru, łączono z ideą postępu i emancypacji społecznej. Uznano, że dzięki cywilizacji upadną stare przesady i archaiczne sposoby wyjaśniania świata, które służyły ludziom w epokach, gdy nie rozumieli oni naturalnych procesów, czuli się bezsilni i zagrożeni, byli zdani na łaskę sił natury. Nowożytne obumieranie religii wiązano z procesami industrializacji, racjonalizacji, urbanizacji i biurokratyzacji świata społecznego.

Prawie do końca XX wieku w naukach społecznych teorię sekularyzacji uznawano za coś oczywistego. Według niej rozwój nauki, edukacji oraz przemysłu umożliwia zrozumienie natury i branie przez ludzi losu w swoje własne ręce. Współcześni nie są wydani na łaskę żywiołów, nie grozi im głód czy nagła śmierć z powodu nieurodzaju, szalejących epidemii czy ataku drapieżników. Ludzie ujarzmiają żywioły i choroby, mogą w miarę bezpiecznie żyć. Dzięki temu tradycyjne, przestarzałe, irracjonalne narracje religijne ustępują miejsca racjonalnemu dyskursowi nauk.

W końcu XX wieku tezę o sekularyzacji poddano krytyce, uznana została wręcz za fałszywą. Peter L. Berger, który był jednym z promotorów tej idei pisze:

[...] założenie, że żyjemy w zsekularyzowanym świecie jest fałszywe. Dzisiejszy świat, z pewnymi wyjątkami, o których powiem, jest tak samo wściekle religijny jak zawsze, a w niektórych miejscach bardziej niż kiedykolwiek. Oznacza to, że cały zbiór literatury autorstwa historyków i naukowców luź-

no nazywanych „teorią sekularyzacji” jest zasadniczo błędny. W mojej wcześniejszej pracy przyczyniłem się do powstania tej literatury¹.

Należy podkreślić, że teoria sekularyzacji grzeszy eurocentryzmem, opisuje ona bowiem wysoko rozwinięte społeczeństwa europejskie. W tych społeczeństwach mamy do czynienia z pluralizmem religijnym i światopoglądowym, religia stała się opcją, a nie dominującym, monolitycznym światopoglądem, narzuconym przez władzę. Poszczególne dziedziny kultury wyzwalały się spod wpływu religii, autonomizują się. Jak wcześniej zaznaczyłem, w rozwiniętych społeczeństwach życie ludzkie jest wygodniejsze, wzrasta poczucie bezpieczeństwa, nie ma potrzeby odwoływania się do sił nadprzyrodzonych i pokładania w nich ufności. Ludzie mają poczucie sprawczości i kontroli nad swoim życiem. Jednak religia nie zniknęła z nowoczesnego świata. Zaczęła przybierać nowe formy, uległa sprywatyzowaniu i przekształceniu².

Nowoczesność nie tyle się sekularyzuje, co raczej pluralizuje. Religia jest nadal obecna w życiu społecznym i odgrywa w nim ważną rolę, szczególnie w biednych rejonach świata. Migracja ludności z Południa do bogatych krajów Północy przyczynia się do pojawiania się, w zadawać by się mogło sekularyzowanych społecznościach, coraz większej liczby mocno religijnych osób. Zepchnięta do sfery prywatnej religia powraca w sferę publiczną, odżywają konflikty religijne. Nasila się napięcie pomiędzy sekularyzmem Europejczyków a muzułmanami, padają pytania o chrześcijańskie dziedzictwo Europy i jego znaczenie dla tożsamości europejskiej wobec nacisku agresywnych form islamu. Pojawia się problem fundamentalizmu religijnego, który stanowi zagrożenie dla liberalnej demokracji. W tym kontekście religię widzi się zazwyczaj jako szkodliwą ideologię, która rozbudza w ludziach irracjonalne impulsy do agresji i wykluczania innych. Zadaje się, że wraca przewyżczony w poprzednich epokach w Europie koszmar fanatycznych konfliktów religijnych i wojen. Wywalczona w wyniku krwawych wojen religijnych

1 Peter L. Berger, „The Desecularization of the World: A Global Overview”, w: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1999), 2.

„Trzeba przyznać, że teoria sekularyzacji została w znacznym stopniu sfałszyfikowana w wyniku wydarzeń, które miały miejsce w ciągu kilku dziesięcioleci po II Wojnie Światowej (co oczywiście jest powodem, dla którego większość socjologów religii z nielicznymi wyjątkami zmieniła zdanie co do prawdziwości teorii). Jeśli się przyjrzeć współczesnemu światu, widać nie sekularyzację, lecz potężną eksplozję żarliwych ruchów religijnych.” (Peter L. Berger, Anton C. Zijderveld, *Pochwała wątpliwości: jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, przeł. Stefan Baranowski, (Kraków : Wydawnictwo Vis-à-vis/Etiuda 2017), 19.

2 Por. Thomas Luckmann, *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. Lucjan Bluszcz (Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 1996).

świecka kultura polityczna wydaje się być zagrożona. Religia jest głównie postrzegana jako źródło przemocy i podziałów społecznych, jako swego rodzaju cofanie się ludzi w rozwoju, do czasów „przednaukowego dzieciństwa”.

Sam Harris, który należy do grona współczesnych, walczących neoateistów jak Richard Dawkins, Daniel Dennett i Christopher Hitchens oraz Victor J. Stenger, pisze:

Zbyt wolno uświadamiamy sobie, w jakim stopniu wiara religijna utrwała bestialstwo człowieka wobec człowieka. Trudno się jednak dziwić, skoro wielu z nas nadal uważa, że wiara jest niezbędnym elementem ludzkiego życia. Obecnie dwa mity utrzymują wiarę poza zasięgiem racjonalnej krytyki oraz wydają się w równym stopniu sprzyjać i religijnemu ekstremizmowi, i religijnemu umiarkowaniu: (1) większość z nas uważa, że istnieją rzeczy dobre, które ludzie wynoszą z wiary religijnej (np. silne wspólnoty, moralne zachowanie, duchowe doświadczenie), a których nie można osiągnąć w inny sposób; (2) wielu z nas również uważa, że okropieństwa, które czasem popełnia się w imieniu religii, nie są wytworami wiary jako takiej, lecz naszej nikczemnej natury – mrocznych sił, takich jak chciwość, nienawiść i strach – na które wierzenia religijne same są najlepszym (albo nawet jedynym) remedium³.

Harris bezwzględnie atakuje religię za jej dogmatyczne trzymanie się przestarzałych opowieści o Bogu, świecie i ludziach. Religia to anachroniczna forma wyjaśniania świata, zaś jej wyznawcy bezkrytycznie podchodzą do przekazanych im z przeszłości pism i traktują je jak prawdę absolutną. W imię tej prawdy są gotowi zabijać, usprawiedliwiać, a nawet gloryfikować zabijanie inaczej myślących.

Takie postrzeganie religii podkreśla jedynie jej wspólnotowy oraz, jak ujmuje to Bergson, fabulacyjny aspekt. Posługując się kategoriami zaproponowanymi przez Bergsona, należy zaznaczyć, że taki sposób pojmowania religii dotyczy religii statycznej, o której tak pisze Bergson w traktacie pt. *Dwa źródła moralności i religii*: „Religia statyczna wiąże człowieka z życiem i w konsekwencji jednostkę ze społeczeństwem, opowiadając jej historyjki porównywalne do tych, którymi kołysze się dzieci do snu”⁴.

Religia statyczna jest ukształtowała się w pierwotnych, zamkniętych wspólnotach. To swego rodzaju naturalne spoiwo społeczne, któ-

3 Sam Harris, *Koniec wiary: religia, terror i przyszłość rozumu*, przeł. Dariusz Jamrozowicz (Nysa: Wydawnictwo Błękitna Kropka, 2012), 10.

4 Henri Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. Piotr Kostyło SJ, Krzysztof Skorulski SJ, (Kraków: Znak 1993), 206.

re stabilizuje społeczności, ugruntowuje życie jednostek i nadaje sens ich życiu. Tego typu religia jest swego rodzaju ludzkim odpowiednikiem instynktownego zespolenia osobników w ramach spójnych i stabilnych społeczności owadów. Religia statyczna jest niezbędna, gdyż powściąga niesforność jednostek ludzkich, które nie działają jak sterowane instynktem zautomatyzowane insekty, ale posiadają inteligencję, rozum i wolę⁵. Bergson pisze: „[...] społeczeństwo zamknięte może żyć, opierać się wywrotowemu działaniu inteligencji, zachować i przekazać każdemu ze swoich członków konieczne poczucie ufności, tylko dzięki religii wywodzącej się z funkcji fabulacyjnej. Ta religia, którą nazwaliśmy statyczną, i ta powinność, która polega na nacisku, stanowią podstawy społeczeństwa zamkniętego”⁶. Religia statyczna jest religią ukształtowaną w małych, pierwotnych wspólnotach ludzkich, w ramach tych wspólnot pełni funkcję adaptacyjną, kształtuje horyzont moralny jednostek, których tożsamość jest niejako wtopiona we wspólnotę.

Należy zaznaczyć, że *Homo sapiens* jest przystosowany do życia w niewielkich grupach, zdecydowana większość naszej gatunkowej historii miała bowiem miejsce w paleolitycznych hordach. Mała grupa sprzyja tworzeniu bliskich więzi, solidarności międzyludzkiej i spersonalizowanym stosunkom społecznym. W jej ramach każdy człowiek łatwo może zrozumieć wzajemne zależności pomiędzy elementami grupy, pojąć i zinternalizować obowiązujące normy. W małej wspólnotcie jednostka czuje się zdomowiona, bezpiecznie i swojsko, zna osobiście wszystkich członków wspólnoty. Struktura społeczna jest przejrzysta, stanowi przedłużenie więzów rodzinnych. Jest ona zintegrowana wokół jednolitego systemu wierzeń religijnych, kosmologicznych i moralnych wyobrażeń. Ustanowiony przez daną społeczność system znaczeń w oczach jej członków nabiera zwykle znamion niezależnego bytu, jest oczywistością, uzyskuje swego rodzaju ontologiczną solidność, wymiar sakralny. Istniejący porządek społeczny i moralny jest przedłużeniem porządku kosmicznego i stanowi jedynie słuszny sposób organizacji społecznej i normowania ludzkich zachowań, a odmienne wzorce ładu społecznego, zasad moralnych czy praw traktowane są jako jego wynaturzenie⁷. W takich warunkach może się ukształtować moralność oparta na osobistym zaangażowaniu, altruizmie i wzajemnej lojalności jednostek, a hierarchia społeczna wynika z rzeczywistych walorów jednostek. W takich grupach mamy do czynienia ze zgodnością norm moralnych i naturalnych skłonności człowieka.

5 Tamże, 202–203.

6 Tamże, 259–260.

7 Por. Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010), t. 1, 79–82.

Ukształtowana w paleolicie natura ludzka skłania poszczególne jednostki do cnotliwego zachowania wobec znanych współziomków, zaś stoi na przeszkodzie bycia moralnym wobec większej liczby, nieznanymi, obcych przedstawicieli naszego gatunku. Badacz zachowania zwierząt, etolog, laureat Nagrody Nobla Konrad Lorenz podkreśla:

Genetycznie zaprogramowane skłonności człowieka nie wystarczają na to – aby uczynić zadość społecznym wymaganiom nowoczesnego społeczeństwa złożonego z milionów jednostek. W obrębie grupy zaprzyjaźnionych ludzi prawie każdy będzie przestrzegał Dziesięciorga Przykazań. Bez namysłu prawie każdy wystawi się na poważne niebezpieczeństwo, aby w potrzebie i z narażeniem własnego życia uratować przyjaciela⁸.

Można stwierdzić, że ewolucja gatunkowa człowieka stwarza ograniczenia dla jego moralnych kompetencji. Na miano bliźniego, wobec którego ma się zobowiązania moralne i którego godność należy szanować, zasługuje zwykle członek własnej grupy, rodziny, klanu plemienia czy narodu. „[...] nasze poczucie solidarności jest silniejsze, kiedy tych, wobec których okazujemy solidarność, uznaje się za «jednych z nas», przy czym «nas» oznacza tu grupę węższą i bardziej lokalną aniżeli gatunek ludzki. To dlatego stwierdzenie «ponieważ jest ona istotą ludzką» stanowi słabe, nieprzekonujące wyjaśnienie wielkodusznego postępowania”⁹ – podkreśla Richard Rorty.

Człowiek jest stworzeniem, któremu trudno zachowywać się moralnie wobec nieznanymi sobie osób. Potwierdza to dobitnie historia ludzkości, która wskazuje, że ludzie zawsze mieli kłopoty z realizacją powszechnego braterstwa i uniwersalnej moralności. Zachowania etyczne były zawężone do bliskich relacji personalnych, wspólnota moralna obejmowała jedynie członków rodziny, klanu czy plemienia, królował trybalizm i etnocentryzm. Obcy byli wykluczeni, nie mieli praw i podmiotowości moralnej. Wspólnotowe wzorce etyczne miały, a raczej mają, tendencje ekskluzywne, obowiązywały jedynie wobec swoich. Identyfikacja ze wspólnotą była równocześnie uzyskiwaniem przez jednostki człowieczego statusu. Poszczególne społeczności absolutyzowały zwykle swoje normy wewnętrzne i obyczaje, często stosowane w ich języku pojęcie „człowiek” obejmowało jedynie członków ich społeczności¹⁰. Miały

8 Konrad Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, przeł. Anna Danuta Tauszyńska, (Warszawa: PIW 1986), 107.

9 Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Waław Jan Popowski (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B 2009), 258.

10 Wolfgang Wickler, *Biologia dziesięciu przykazań: dlaczego natura nie jest dla nas wzorem*, przeł. Joanna Gilewicz (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka. 2001), 87.

tendencję do izolacji i wyodrębniania się na wzór osobnych gatunków – do tzw. pseudospecjacji¹¹.

Jak wiadomo idea ogólnoludzkiej wspólnoty moralnej, w skład której wchodzić wszyscy mieszkańcy Ziemi, pojawiła się starożytności w filozofii stoików i w chrześcijaństwie, sporo czasu minęło, gdy zaczęła być urzeczywistniana w praktyce politycznej. Społeczności ludzkie oparte były zazwyczaj na braku uznania pełni człowieczeństwa niektórych grup społecznych. W sytuacjach kryzysowych czy konfliktów społecznych z całą mocą ciągle ujawnia się atawistyczne dziedzictwo *Homo sapiens*. Ludzie zapominając o uniwersalnych ideałach humanizmu czy religijnym przesłaniu braterstwa, namiętnie krzywdzą czy zabijają jednostki spoza swojej grupy etnicznej, religijnej czy narodowej. Wiąże się to zwykle z odebraniem ofiarom człowieczeństwa i sprowadzeniem ich do podludzi. Wtedy nie czuje się wyrzutów sumienia, nieludzi można przecież bezkarnie dręczyć i zabijać.

W książce *Tak zwane złoto* Lorenz przeprowadza eksperyment myślowy, przyjmuje, że ludzkość staje się przez dłuższy czas obiektem badań pozaziemskiego, biegłego w etologii obserwatora. Wedle Lorenza badacz ten nigdy by nie mógł dojść do wniosku, że ludzie, gdy podejmują działania kierują się rozumem lub obowiązkiem moralnym. Obserwowane wydarzenia historyczne raczej skłaniałyby do wniosków przeciwnych. Z tej pozaziemskiej perspektywy zachowania społeczności ludzkich do złudzenia przypominałyby zbadane przez etologów zachowania szczurów. Szczury bowiem, tak samo jak ludzie, są altruistycznie i pokojowo nastawione do członków tego samego klanu, zaś bezlitośnie niszczą przedstawicieli obcych rodzin szczurzych.

Lorenz, który przeprowadził wnikliwe studia nad agresją wewnątrzgatunkową, zaobserwował w świecie zwierząt ciekawą korelację pomiędzy tworzeniem się osobistych więzi, a agresywnością. Jego zdaniem: „Nie znamy ani jednej istoty, która będąc zdolna do osobistej przyjaźni, byłaby pozbawiona agresywności”¹². Osobisty związek polega na wybraniu spośród wszystkich istot tych, które obdarza się troską, na zaangażowaniu się dla ich dobra i na aktywnym zabieganiu o zaspokojenie ich potrzeb. Zaangażowanie to niejednokrotnie wymaga obrony wybrańców przed atakami wrogich lub obcych, niespokrewnionych, odmiennych jednostek. Czy takim zadaniom byłaby w stanie sprostać istota pozbawiona zdolności do agresji, niezdolna do walki ze swoimi współplemioncami czy innymi gatunkami?

11 Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść: historia naturalna elementarnych sposobów zachowania się*, przeł. Zuzanna Stromenger (Warszawa: PIW 1997), 67 i 284.

12 Konrad Lorenz, *Tak zwane złoto*, przeł. Anna Danuta Tauszyńska (Warszawa: PIW 1996), 185.

Człowiek należy do istot, które stowarzyszają się w wyniku tworzenia więzi przyjaźni i miłości pomiędzy spokrewnionymi jednostkami. Ten rodzaj więzi we wspólnocie ludzkiej stanowi naturalną podstawę takich zachowań jak altruizm, obrona słabszych, poświęcenie dla społeczności, lojalność i oddanie. Wspomnianym zachowaniom i związanym z nimi cnotom sprzyjały warunki życia pierwotnych, zbieracko-łowiec-kich wspólnot ludzkich, które wymagały prawdziwie oddanej przyjaźni, altruizmu, poszanowania starszych i lojalności. W przeciwnym razie wspólnoty te nie byłyby w stanie przetrwać¹³. Krótko mówiąc, istnieją w nas obok siebie tendencje agresywne i, wywodzący się z opieki nad potomstwem, pęd do towarzyskości oraz inicjowania mocnych zindywidualizowanych więzi z innymi. Człowiek wydaje się być zdeterminowany swoją biologiczną naturą, która skłania go do dobra tylko wobec swoich ziomków, a wobec obcych nakazuje wręcz okrucieństwo. To zaś jest całkowicie sprzeczne z uniwersalnymi zarówno świeckimi, jak i religijnymi ideałami wymagającymi bezstronnego czynienia dobra wobec wszystkich ludzi.

Trzeba podkreślić, że nawet te skłonności, od których się odżegnujemy, skłaniające nas ku agresji, ku wojowniczemu nastawieniu wobec otoczenia i społecznie niepożądanym zachowaniu, mają znaczenie i są użyteczne. Cnotliwy w ramach swojej wspólnoty człowiek, musiał być wojowniczy, zdolny do agresji, a czasami i okrutny w bitwie czy na łowach. Społeczność, w której zabrakłoby członków o cechach wojowników nie przetrwałaby. To, co bywa postrzegane jako naganne i społecznie odrzucane, ma w gruncie rzeczy swój przystosowawczy sens.

W przednowoczesnych epokach, jednostki dokonywały swojego samookreślenia w ramach lokalnych odniesień, którego zwykle dostarczała wiara religijna. Bieg ich życia był wyznaczony przez rolę, którą narzucała wspólnota. Wiązało to się z uwięzieniem w zamkniętym systemie znaczeń i sposobach konceptualizacji świata oraz z brakiem możliwości wyboru sposobu życia. Z naszej, współczesnej perspektywy, taki stan rzeczy może się wydawać nieznośnym pozbawieniem autonomii i prawa do samodzielnego wyboru. Ta przednowoczesna rzeczywistość dawała jednak ludziom solidny grunt dla kształtowania się ich tożsamości. Sztywny układ ról i jednoznaczne uzasadnienie porządku kosmicznego, z którego wyrastał świat społeczny, nadawały sens życiu, ulegał sakralizacji. Każda jednostka łatwo mogła zrozumieć wzajemne zależności pomiędzy elementami grupy, pojąć i zinternalizować normy w niej obowiązujące. Czują się w niej zadomowiona, bezpiecznie i swojsko. Świat jej życia codziennego był przewidywalny i godny zaufania, można rzec,

¹³ Tamże, s. 291; por. Rene Dubos, *Pochwała różnorodności*, (Warszawa: PIW 1986), 56.

był „solidny ontycznie” i dawał poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Małe, lokalne wspólnoty zakreślały ramy osobistego rozwoju zamieszkujących je osób, Nie trzeba było stawiać pytań o tożsamość jednostkową, po prostu „zastawało się” ją. W tym procesie niezbędną funkcję pełniła religia statyczna.

Religia odpowiada na ważne potrzeby egzystencjalne człowieka. Jako ludzie doświadczamy bowiem swojej skończoności kruchości i bezsilności. Otaczający nas świat jest nietrwały, niestabilny, ulega destrukcji, mamy w nim do czynienia z niepewnością, przemijaniem, chorobami, starością i śmiercią. Jak mówi Erich Fromm, ludzkie życie naznaczone jest dychotomiami egzystencjalnymi, człowiek jest rozdarty pomiędzy życiem i śmiercią, skończonością i krótkością swojego życia a niekończonymi możliwościami rozwoju, samotnością a przynależnością do wspólnoty¹⁴. Ludzie pytają: Jak w tym świecie normalnie funkcjonować, znaleźć swoje miejsce i podejmować działania, realizować cele życiowe pomimo niepewności? Jak stawiać czoło lękowi i rozwijać się? Jak pomimo entropii zachować spokój, harmonię i więź z innymi? Religia dostarczając ludziom systemu orientacji i oddania, który w sposób całościowy określa porządek świata i miejsce człowieka w nim, wprowadza ład w ich życie, daje im oparcie, nadaje sens istnieniu, oswaja to, co niepewne, dodaje otuchy, pozwala okiełznać lęk. W ten sposób uzyskują oni możliwość poradzenia sobie z dręczącą niepewnością, poczuciem swojej kruchości i bezsilności, z doświadczeniem przemijania, choroby, starości i śmierci. Dzięki religii człowiek dostrzegając mizериę świata, swoją słabość oraz braki, może mężnie stawiać czoła losowi, dawać innym wsparcie.

To dostarczanie systemu orientacji i czci może jednak wzmacniać opisane wcześniej pierwotne tendencje natury ludzkiej, wzmacniać trybalizm i etnocentryzm. Dzieje się tak, gdy religia spełnia głównie rolę spoiwa dla wspólnoty, jest religią statyczną, a jednostka przewycięża swoją skończoność, czerpie poczucie siły i bezpieczeństwa dzięki więzi ze wspólnotą, która staje się absolutem. Mamy wówczas do czynienia z systemem, który zniewala i ubezwłasnowolnia ludzi, wymaga bezkrytycznego posłuszeństwa, z czego czyni najwyższą cnotę. Taki typ religii rodzi i kształtuje niedojrzałą strukturę charakteru, utrzymuje ludzi w stanie permanentnej niedojrzałości i zależności. Całość swojej wartości czerpią oni z więzi ze wspólnotą. „Religia jest tym, co powinno uzupełnić u bytów wyposażonych w refleksję ewentualny niedostatek więzi z życiem¹⁵” – podkreśla Bergson.

14 Erich Fromm, *Niech się stanie człowiek: z psychologii etyki*, przeł. Robert Saciuk, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012), 41–44.

15 Bergson, *Dwa źródła moralności i religii...*, 206.

W tym kontekście możemy mówić o religii regresu, która utrzymuje ludzi w swego rodzaju dziecięcej zależności od wspólnoty i od reprezentujących ją autorytetów. Karmi się pierwotnymi pochodzącymi z podświadomości impulsami i bazuje na ewolucyjnie ukształtowanych w paleolicie popędach natury ludzkiej. Kształtuje nieautonomiczną, bezrefleksyjną formę religijności, która może się stać pożywką dla fanatyzmu. Wyznające ją jednostki przejawiają kompulsywne przywiązanie do przyjmowanego systemu znaczeń i obronnym wykluczeniem inności, postrzeganej jako zagrożenie i zakłócenie boskiego ładu.

W małych, pierwotnych wspólnotach, czy w większości przednowoczesnych społeczeństwach model religii statycznej i towarzysząca mu oparta na wykluczeniu innych moralność spełniały swoją adaptacyjną rolę. Wiązało się to oczywiście z pozbawianiem statusu moralnego obcych, wyznawców innych religii i sankcjonowaniem okrucieństwa wobec nieswoich. Wielkie społeczeństwa potrzebują moralności i uniwersalnej religii opartej na racjach rozumowych, odwołującej się do ideałów braterstwa ogólnoludzkiego, co staje się jednym z mechanizmów kompensujących niedostatki naturalnych skłonności człowieka. Niestety, w sytuacjach kryzysowych mechanizmów najczęściej zawodzi, ludzie poddają się bezkrytycznie swoim tłumionym namiętnościom, swego rodzaju stadnym popędom. Religia, która miała być uniwersalna, staje się plemienna, partykularna, cofa się niejako do swojej statycznej funkcji.

Nowoczesność zmusza jednostki do pozbycia się odziedziczonej tożsamości i wykorzenia jej z naturalnych wspólnot; czyni z tożsamości zadanie do realizacji w ramach projektu racjonalizacji bytu. Jednostki nie otrzymują z góry swojej tożsamości, muszą ją konstruować, a swoje odziedziczone, naturalne identyfikacje przezwyciężyć w imię uniwersalnej racjonalności i nowych projektów. Osobista jaźń jednostek staje się konstrukcją stanowi wyraz refleksyjnego charakteru nowożytnej, posttradycyjnej rzeczywistości, co przejawia się w gotowości do ciągłej rewizji i sposobów działania w świetle zmieniającej się wiedzy.

Refleksyjność – czytamy w książce „Nowoczesność i tożsamość” – nowoczesności obejmuje sam rdzeń jaźni. Mówiąc inaczej, w kontekście porządku posttradycyjnego „ja” staje się refleksyjnym projektem. Przemiany w życiu jednostek zawsze wiązały się z koniecznością psychicznej reorganizacji, która w kulturach tradycyjnych często przyjmowała zrytualizowaną postać rytuałów przejścia. Jednak w tych kulturach, w których na poziomie zbiorowości zasadniczo wszystko pozostawało bez zmian z pokolenia na pokolenie, zmiana tożsamości – jak wówczas, gdy jednostka z wieku dorastania wkraczała w dorosłość – była wyraźnie zaznaczona. W układach nowoczesnych, przeciwnie, zmiany tożsamo-

ściowe wymagają odkrywania i konstruowania w ramach refleksyjnego procesu, w którym przemiana osobista przeplata się ze społeczną¹⁶.

Dla ludzi nowożytnych osobowa tożsamość przestała być oczywistością, nie otrzymywali jej w darze po przodkach. Jednak podejmując wysiłek tworzenia swojej jaźni, jednostki nie są pozostawione same sobie i nie poruszają się po omacku. Zawsze mogą się odwołać do uniwersalnej narracji oświeconego rozumu, nauki, postępu, aby legitymizować swoje wysiłki samookreślenia. Otaczająca rzeczywistość poddana jest dychoomicznym podziałom: po jednej stronie mieści się to, co rozumne, naukowe, europejskie, cywilizowane; po drugiej to, co obce, dzikie, irracjonalne i wymagające uporządkowania. Od jednostek oczekuje się, aby się odpowiednio wpisały w ten porządek i realizowały wymogi obowiązującej racjonalności. Konkretny człowiek powinien dostosować swoje jednostkowe dążenia do ogólnego postępu cywilizacji i oświeconego nauką ludzkiego ducha. W czasach nowożytnych funkcję religii statycznej pełniła bezkrytyczna wiara w postęp, rozum ludzki i naukę. Wiązało się to z wykluczaniem i okrutnym podbojem nieoświeconych ludów, z przymusowym narzucaniem świeckiej kultury, ze zwalczaniem tradycyjnych wierzeń i zwyczajów.

Wraz z rozwojem proponowany przez nowoczesność projekt uniwersalnego ładu ujawnił swoje ograniczenia i partykularyzm, wyczerpał swoje twórcze możliwości. Okazał się monologiczną ideą, zrodzoną na gruncie cywilizacji europejskiej, która swoją wizję rzeczywistości uznała za powszechnie obowiązującą, a kolonizację świata utożsamiła z uniwersalizmem swoich zasad. Wkraczamy w epokę ponowoczesną, zdystansowaną i krytyczną wobec podstawowych koncepcji nowoczesności.

Ponowoczesność wyzwala z tyranii jednostronnych, unifikujących dyskursów nowoczesności. Daje szansę zaistnienia spychanym dotychczas na margines grupom społecznym i ich tradycjom. Dzięki temu mogą pojawić się radykalnie odmienne sposoby ujmowania świata i człowieka, zdemaskowane są uroszczenia koncepcji uniwersalistycznych. Jednak ponowoczesność cechuje się fragmentarycznością, niepewnością, tymczasowością. Każda koncepcja, każda idea czy metoda poznania okazują się całkowicie uwikłane w swój kontekst kulturowy i historyczny, skazani jesteśmy więc na relatywizm i radykalny pluralizm niewspółmiernych, historycznie i środowiskowo zdeterminowanych dyskursów. Ponowoczesnej rzeczywistości brak spójności i konsekwencji, rozpada się na niezwiązane ze sobą tymczasowe epizody, którym brak przewod-

¹⁶ Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. Alina Szulżycka, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007), 47.

niego wątku i zhierarchizowania. W tych warunkach ludzie ze swoimi „odkotwiczonymi” jaźniami skazani są na dryfowanie pomiędzy różnymi stylami życia, ofertami moralnymi.

Świat życia współczesnych ludzi przeniknięty jest różnorodnymi, nieraz całkowicie niewspółmiernymi treściami, które pochodzą z odmiennych kontekstów. W życie codzienne wlewa się ogrom informacji z odległych miejsc na globie. Współczesne media i środki komunikacji umożliwiają ludziom uczestnictwo i czerpanie z wielu kontekstów, próbowanie wielu stylów życia, które mogą popadać ze sobą w sprzeczność. Dzięki mediom jednostki mają kontakt z nieosiągalnym dla ludzi poprzednich epok bogactwem zjawisk, biorą udział w nieprzystających do siebie światach. Zatarła zostaje różnica pomiędzy tym co realne, swojskie codzienne a tym, co odległe, nierealne. Dla wielu osób ich rzeczywistość jest definiowana przez media. Uznawane za ważne informacje mają sezonowy, wyrwany z kontekstu i fragmentaryczny charakter, niejasne też są kryteria ich wartościowania. To co wczoraj było ważne, dziś ustępuje miejsca czemuś innemu. Rodzi to rozterki tożsamościowe. W tych warunkach niemożliwe się staje zbudowanie i podtrzymywanie spójnej, ciągłej narracji, wyznaczającej bieg jednostkowego życia. W ponowoczesnych warunkach kształtowanie osobowej tożsamości staje się niezwykle trudnym zadaniem.

Ludzie są przeciążeni dokonywaniem ciągłego wyboru, czują się zagubieni i brakuje im punktów oparcia. Autonomia i wolność, które napawają ich dumą, zaczynają ciążyć. Peter Berger i Anton Zijderveld piszą:

relatywizacja, która na początku była odbierana jako zrzućcie ciężaru z serca, teraz sama stała się ciężarem. Człowiek patrzy wstecz z nostalgią na utracone prawdy absolutne swej przeszłości, ewentualnie poszukuje nowych takich prawd. Wyzwolenie, którego teraz szuka, to wyzwolenie od ciężaru względności, od wielości wyborów, którą niesie współczesność¹⁷.

Jednym z lekarstw na to cierpienie staje się fundamentalizm religijny, który stanowi odpowiedź na relatywizację i obiecuje trwałe punkty oparcia. Jest próbą restauracji wyimaginowanego, doskonałego stanu z przeszłości, gdy wszystko było poukładane, jasne, zapewniało jednostkom jasne poczucie tożsamości, łączyło ze wspólnotą i Bogiem. Fundamentalizm to powrót do religii statycznej z jej wszystkimi funkcjami, do religii plemiennej. Jednym słowem to regres, ucieczka od wolności i odpowiedzialności. W miejsce niepewności pojawia się pewność. Pewność ta jest jednak podszyta lękiem. Fundamentalizm jest bowiem reaktywny, stanowi próbę uniknięcia niepewności współczesnego życia.

17 Berger, Zijderveld, *Pochwała wątpliwości...*, 54.

To gwałtowne, pełne pasji i wręcz rozpaczliwe dążenie wyznawców do jednoznacznego zagwarantowania sobie tożsamości i odzyskania gruntu pod nogami. Zapewne dlatego fundamentaliści są agresywni, tłumią najmniejsze wątpliwości czy odstępstwa od jedynie słusznej prawdy, eliminują sceptyków czy krytyków.

Warto zadać kilka pytań: Czy religia i zaangażowanie religijne prowadzi jedynie do ostrych konfliktów społecznych, antagonizuje ludzi i utrzymuje ich w stanie permanentnej niedojrzałości? Czy religia unieemożliwia rozwój moralny jednostek? Czy nawet głosząc uniwersalną etykę miłości, popada zawsze plemienną ksenofobię i staje się pożywką dla fanatyzmu? Uważam, że na powyższe pytania należy odpowiedzieć przecząco. Można bowiem podjąć próbę opisanie takiego oblicza religii, które ukazuje jej aspekty sprzyjające rozwojowi i dojrzałości jednostek, wskazujące drogę do przezwyciężenia partykularyzmu plemiennego i ograniczeń ludzkiego umysłu. Dzięki obecnym w religiach duchowym praktykom jednostki mogą ujrzeć ograniczoność swojej perspektywy poznawczej i swoich przywiązań, przygodność rodzimej wspólnoty, kultury, systemów myślenia i własnej egzystencji. W tym kontekście możemy mówić o duchowości, o mistycyzmie, które choć wyrastają na gruncie różnych tradycji religijnych, są bardzo podobne do siebie i ukazują jedność doświadczenia religijnego wyznawców odmiennych religii. Bergson taką formę religii nazywa religią dynamiczną i przeciwstawia ją religii statycznej. Dzięki religii dynamicznej człowiek może się wznieść ponad swoje naturalne uwarunkowania ku wyższym formom duchowości. Religia statyczna służy naturze, skupiona na tym, co zewnętrzne, natomiast religia dynamiczna skupia się na wnętrzu człowieka, wykracza poza naturę. Według Bergsona religia statyczna jest podintelektualna. Natomiast religia dynamiczna jest nadintelektualna i wiedzie do mistycznej przemiany świadomości człowieka. Rozsadza indywidualną, plemienną perspektywę jednostki, każe zerwać z zamkniętym społeczeństwem i otworzyć się na całą ludzkość. Bergson tak opisuje stan świadomości jednostki, która wznosi się na wyższy, mistyczny etap doświadczenia bytu: „[...] jeśli otoczka intuicji, która okala jej inteligencję, zwiększy się na tyle, by dać się zastosować do całego swojego przedmiotu, będzie to życie mistyczne. Religia dynamiczna, która w ten sposób się pojawia, przeciwstawia się religii statycznej, wywodzącej się z funkcji fabulacyjnej, tak jak społeczeństwo otwarte przeciwstawia się społeczeństwu zamkniętemu”¹⁸.

Mistyczne poszerzenie świadomości umożliwia jednostce osiągnięcie uniwersalnej perspektywy moralnej. Bergson pisze:

¹⁸ Bergson, *Dwa źródła moralności i religii...*, 261.

[...] „religia statyczna” jest czymś naturalnym dla człowieka i [...] natura ludzka się nie zmienia. Wierzenia wrodzone naszym przodkom trwają w głębi nas samych; pojawiają się na nowo, gdy nie są już wypierane przez siły przeciwne. Tak więc, jedną z zasadniczych cech starożytnych religii była idea powiązania zbiorowości ludzkich z bóstwami, które były do każdej z nich przypisane. Bogowie danego miasta walczyli dla niego i wraz z nim. To wierzenie jest nie do pogodzenia z prawdziwym mistycyzmem, to znaczy z poczuciem, posiadanym przez pewne dusze, że są narzędziami w ręku Boga, który kocha wszystkich ludzi jednakową miłością i który wymaga od nich, by kochali się wzajemnie¹⁹.

Z kolei przywoływany wcześniej Sam Harris choć podkreśla szkodliwość przekonań religijnych, które należy wyrugować z publicznego dyskursu, jednocześnie przyznaje, że duchowość tradycyjnych religii obejmuje ważne i głębokie przeżycia. Przeżycia te mogą zostać poddane naukowej analizie i mają fundamentalne znaczenie dla egzystencjalnych rozterek ludzi. Niemożliwe jest bowiem kierowanie się w życiu samym rozumem. Harris podkreśla: „Nie da się przeżyć całego życia wyłącznie pod dyktando rozumu. Z tego powodu żadna dawka rozsądku, zastosowana jako środek odkażający, nie jest w stanie konkurować z balsamem wiary w chwilach, gdy groza tego świata zaczyna wdzierać się do naszego życia”²⁰.

Praktyki duchowe obecne w ramach różnych systemów religijnych są zaawansowanymi sposobami badania i transformacji ludzkiej świadomości. Dzięki tym praktykom możliwe jest wyzwolenie umysłu od ograniczeń ego, uzyskanie spokoju ducha, dystansu wobec siebie i świata. Odnalezienie wewnętrznego źródła ukojenia i kontakt z transcendentnym, absolutnym wymiarem istnienia. Nie chodzi tutaj o absolut ontologiczny, o stwierdzenie istnienia jakiegoś nadprzyrodzonego bytu, ale o absolut epistemologiczny, o nieuwarunkowany, ponadjednostkowy stan umysłu. Medytacja, modlitwa monotonna śpiew, posty, deprivacja sensoryczna i używanie roślin psychoaktywnych to tradycyjne metody pracy z umysłem. Metody te mogą zostać poddane racjonalnej analizie i oddzielone od anachronicznych wierzeń, które nie poddają się krytycznej refleksji i są traktowane jako prawdy absolutne. Odnosząc się do mistycyzmu Harris pisze:

Mistycyzm jest przedsięwzięciem racjonalnym. Religia nie. Mistyk intuicyjnie dowiedział się czegoś o naturze świadomości poprzedzającej myśl i wiedza ta podlega racjonalnej dyskusji. Mistyk ma powody, dla których wierzy,

¹⁹ Tamże, 302.

²⁰ Sam Harris, *Koniec wiary...*, 28.

i powody te są empiryczne. Wstrząsającą tajemnicę świata można analizować przy użyciu pojęć (to jest nauka) lub można jej doświadczyć, uwalniając się od pojęć (to jest mistycyzm)²¹.

W religijnej duchowości nie dąży się do uzyskania niepodważalnych, ostatecznych prawd, do niepodważalnych przekonań, lecz o otwarty stan ducha, o uniwersalną perspektywę. O wyjście poza myśli, poza konstrukcje słowne, z których składają się doktryny i tradycyjne narracje religijne.

Sz szczególnie zaawansowane są techniki pracy z umysłem wypracowane na gruncie religii Dalekiego Wschodu. Tradycje wywodzące się z południowej i wschodniej Azji, hinduizm, buddyzm i konfucjanizm, można nazwać religiami doświadczenia, gdyż skupiają się na uzyskaniu przez jednostki wglądu i poszerzającego świadomość doświadczenia. Natomiast bliskowschodnie religie księgi, judaizm, chrześcijaństwo i islam, odwołują się przede wszystkim do wiary, utrudniają uzyskanie przez wyznawców osobistej przemiany i uwolnienie się od ograniczeń ego. Często stają się pożywką dla prymitywnych, trybalnych skłonności jednostek i utrzymują wyznawców w stanie niedojrzałości. Jednym słowem wiodą raczej do regresu osobowości i moralnego partykularyzmu typowego dla statycznych, plemiennych form religii.

Religie doświadczenia oraz mistyczne nurty religii bliskowschodnich można nazwać religijnością wzrostu i osiągnięcia dojrzałości moralnej dzięki metodom pracy z umysłem. Na ich gruncie jednostkowy umysł przekracza swoje ograniczenia i może się stać wszechogarniającą przestrzenią akceptacji wszelkich form życia ludzkiego i pozaludzkiego. Przestrzenią, która mieści w sobie wszystko, zarówno to co wspaniałe, dające szczęście i zadowolenie, jak i to, co przeraża, niepokoi, ogranicza czy boli. Według Gordona W. Allporta w ten sposób objawia się zróżnicowanie dojrzałego poczucia religijnego, które polega na uświadomieniu sobie przez jednostkę wielowymiarowości jej psyche i na zdolności do tolerowania przez nią ambiwalencji w sobie i w świecie. „Bez względu na to czy dojrzała religijność obejmuje okresy mistycyzmu, czy też nie, podstawowa struktura poczucia religijnego jest dobrze zróżnicowana, ogarnia sobą wiele postaw dodatkowych, do których człowiek doszedł w sposób krytyczny, i ma zachowaną elastyczność w miarę poszerzającego się zasobu doświadczeń”²² – czytamy w dziele *Osobowość i religia*. Krótko mówiąc, dojrzałość religijna uwalnia jednostkę od jednostronnego, dogmatycznego przywiązania do wyobrażeń, treści doktryny czy

21 Sam Harris, *Koniec wiary...*, 147.

22 Gordon W. Allport, *Osobowość i religia*, przeł. Hanna Bartoszewicz, Anna Bartkiewicz, Irena Wyrzykowska (Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 1988), 144–149.

własnego wizerunku tej jednostki. Religijne osoby uzyskują głębsze zrozumienie siebie, uzyskują dostęp do szerszego spektrum swoim przeżyć wewnętrznych. Dzięki temu nie muszą uciekać przed niepożądanymi stanami umysłu lub niezgodnymi z obowiązującą doktryną myślami. Nie uzależniają się od zewnętrznych autorytetów, nie popadają w fanatyzm, nie absolutyzują swojego wizerunku czy wspólnoty. Pojawia się nieosądzające, współczujące spojrzenie z szerszej, transpersonalnej perspektywy. Takie pełne, bezpośrednie otwarcie się na absolutną, wolną od osądu i jakiegokolwiek Ignięcia przestrzeń umysłu tradycyjnie jest nazywane wyzwoleniem i oświeceniem.

Dojrzała religijność jest zaprzeczeniem postawy przywiązania do konkretnych przekonań religijnych, postawy, którą Harris utożsamia z religiami wiary, religijność ta nie wymaga bezkrytycznego trzymania się doktryny i walki z herezjami. Raczej sama popada w nieprawomyślność, jest otwarta na falsyfikujące ortodoksję doświadczenia, jest radykalna w swoim krytycyzmie wobec zastanych wierzeń. Allport twierdzi:

[...] cechą dojrzałej religijności jest jej zasadniczo heurystyczny charakter. Wierzenie heurystyczne jest to takie wierzenie, które podtrzymuje się na próbę zanim się go nie potwierdzi; albo do czasu, kiedy przyczyni się ono do odkrycia przez nas wierzenia o większej słuszności. Na przykład, człowiek kształtuje swoją wiarę i pojmuje swoje bóstwo jak może najlepiej. Być może przyjmuje autorytet jakiegoś objawienia. Jeżeli tak, to czyni to nie dlatego, że jest w stanie wykazać jego ostateczną słuszność za pomocą zdarzeń zachodzących w czasie i przestrzeni, lecz ponieważ to, co akceptuje, pomaga mu znaleźć lepsze i pełniejsze odpowiedzi na niepokojące go pytania. Jego wiara jest jego hipotezą roboczą²³.

Podsumowując, należy stwierdzić, że biologiczne dziedzictwo człowieka stanowi zarówno podstawę najwspanialszych ludzkich cnót, jak i wszystkiego, co uważamy zwykle za naganne moralnie. Człowiek nie jest ani idealnym, dobrotliwym dzikusiem Rousseau, ani też, uwikłaną w wojnę każdego z każdym, egoistyczną bestią Hobbes'a; jest zarówno jednym, jak też i drugim. Natura wyposażała go bowiem w takie właściwości, że może on równie dobrze ujawniać swoje cnotliwe, altruistyczne cechy, jak i cechy krwiożercze i agresywne. Te przeciwstawne aspekty ludzkiej natury idą ze sobą w parze i, wbrew utartym przekonaniom, oba są funkcjonalne w określonych kontekstach. Religia, która jest naturalnym wytworem ludzkich wspólnot może wzmacniać ksenofobiczne, wykluczające i agresywne aspekty psychiki jednostek, jednocześnie promując altruizm i wielkoduszność wobec swoich, wobec członków tej sa-

²³ Tamże, 158.

mej wspólnoty. Taka religia utrzymuje ludzi w niedojrzałości moralnej, może sprzyjać okrucieństwu wobec obcych. Jest to religia na usługach naturalnych, biologicznych potrzeb człowieka.

Mimo to jednak religia daje podstawy pełnej integracji jednostek i sprzyja ich dojrzałości moralnej i umożliwić wyjście poza poziom zaspokajania biologicznych impulsów, imperatywów natury ludzkiej. Uważam nawet, że wywodzące się z religii dynamicznej doświadczenie poszerzania świadomości i wglądu sprzyja właściwemu posługiwaniu się rozumem ludzkim. Nie jest on bowiem wtedy narzędziem do sprawnego realizowania potrzeb biologicznych i usprawiedliwiania, racjonalizowania motywowanych ludzką biologią pragnień i działań. Dzięki rozwijaniu wewnętrznej przestrzeni umysłu, co stanowi domenę duchowości religijnej, demaskowana jest dynamika naturalnej aktywności ludzkiego umysłu, podporządkowanego biologicznym potrzebom, popędem czy namiętnościami. Za sprawą praktyk duchowych uświadamiamy sobie, że oprócz rozumu, który przypisujemy sobie niejako z definicji, istnieją w nas filogenetycznie wrodzone mechanizmy sterujące zachowaniem, wobec których rozumna część układu nerwowego jest młodsza i służebna. Dostrzeżenie tego, przyjęcie do wiadomości i uznanie swojej ułomności, swego rodzaju biologicznego skażenia i zerwanie z przekonaniem o rozumności ludzkiej, paradoksalnie stanowi krok w kierunku zwiększenia roli rozumu w naszym postępowaniu.

Bezkrytyczna wiara w swoją rozumność, boskie pochodzenie czy dogmatyczne przywiązanie do religijnych opowieści i niedostrzeganie bardziej archaicznych części ludzkiej natury czyni właśnie człowieka nierozumnym, gdyż nie jest on wtedy świadomy sterujących jego zachowaniem mechanizmów. Można powiedzieć, że człowiek jest potencjalnie zdolny do racjonalnego działania, do wyzwolenia od biologicznego determinizmu, do „świętości”, do uwolnienia od ego, ale to wymaga krytycznego dystansu wobec natury ludzkiej.

Częściej jednak dokonujemy racjonalizacji pobudek swojego działania, które wynikają z pozaracjonalnych impulsów. Właściwe posługiwanie się rozumem polegałoby raczej na uznaniu i zrozumieniu pozaracjonalnej części natury ludzkiej, której nie możemy waloryzować ani dodatnio ani ujemnie, lecz zaakceptować i z dystansem poznawać, co przyczyni się do zwiększenia samoświadomości. Można górnolotnie stwierdzić, że wywodząca się z religii duchowość jest wezwaniem do wyzwolenia pełnego potencjału człowieczeństwa, który wykracza poza to, co jednostkowe, wspólnotowe i naturalne.

Bibliografia:

- A companion to philosophy of religion*, eds. Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, (Oxford, Malden: Wiley-Blackwell, 2010).
- Allport, Gordon W., *Osobowość i religia*, przeł. Hanna Bartoszewicz, Anna Bartkiewicz, Irena Wyrzykowska, (Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1988).
- Berger, Peter L. „The Desecularization of the World: A Global Overview”, in: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger, (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1999), 1–18.
- Bergson, Henri, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. Piotr Kostyło SJ, Krzysztof Skorulski SJ, (Kraków: Znak, 1993).
- Dubos, Rene, *Pochwała różnorodności*, (Warszawa: PIW, 1986).
- Eibl-Eibesfeldt, Ireneäus, *Miłość i nienawiść: historia naturalna elementarnych sposobów zachowania się*, przeł. Zuzanna Stromenger, (Warszawa: PIW, 1997).
- Fromm, Erich, *Niech się stanie człowiek: z psychologii etyki*, przeł. Robert Saciuk, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012).
- Giddens, Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. Alina Szulżycka, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007).
- Harris, Sam, *Koniec wiary: religia, terror i przyszłość rozumu*, przeł. Dariusz Jamrozowicz (Nysa: Wydawnictwo Błękitna Kropka, 2012).
- Lorenz, Konrad, *Regres człowieczeństwa*, przeł. Anna Danuta Tauszyńska, (Warszawa: PIW, 1986).
- Lorenz, Konrad, *Tak zwane zło*, przeł. Anna Danuta Tauszyńska, (Warszawa: PIW 1996).
- Luckmann, Thomas, *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. Lucjan Bluszcz, (Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 1996).
- Norris, Pippa, Inglehart, Ronald *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, (New York: Cambridge University Press, 2004).
- Popper, Karl R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010).
- Rorty, Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009).
- Wickler, Wolfgang, *Biologia dziesięciu przykazań: dlaczego natura nie jest dla nas wzorem*, przeł. Joanna Gilewicz, (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka., 2001).

Czy religia utrwała moralną niedojrzałość jednostek ludzkich czy sprzyja rozwojowi ich moralnej dojrzałości?

Streszczenie

Jako ludzie doświadczamy swojej skończoności kruchości i bezsilności. Otaczający nas świat jest nietrwały, niestabilny, ulega destrukcji, mamy w nim do czynienia z niepewnością, przemijaniem, chorobami, starością i śmiercią. Religia dostarcza systemu orientacji i oddania, który w sposób całościowy określa porządek świata i miejsce człowieka w nim, wprowadza ład w życie, daje oparcie,

nadaje sens ludzkiemu istnieniu, oswaja to, co niepewne, dodaje otuchy, pozwala okiełznać lęk.

To dostarczanie systemu orientacji i czci może wzmacniać pierwotne tendencje natury ludzkiej, wzmacniać trybalizm i etnocentryzm. Dzieje się tak, gdy religia spełnia głównie rolę spoiwa dla wspólnoty, a jednostka przewycięża swoją skończoność, czerpie poczucie siły i bezpieczeństwa dzięki więzi ze wspólnotą, która staje się absolutem. Mamy wówczas do czynienia z systemem, który ubezwłasnowolnia ludzi, wymaga bezkrytycznego posłuszeństwa wobec doktryny i autorytetów. Taki typ religii rodzi i kształtuje niedojrzałą strukturę charakteru, przyczynia się do niedojrzałości moralnej.

Religia jako praktyki duchowe może dać podstawy pełnej integracji jednostek, sprzyjać ich dojrzałości, umożliwić im wyjście poza poziom zaspokajanie biologicznych impulsów i imperatywów natury ludzkiej. Jednostki uzyskują samoświadomość i zrozumienie pierwotnych mechanizmów swojego funkcjonowania. Udana integracja jaźni umożliwia im rozwinięcie przestrzeni umysłu, która mieści w sobie wszystkie aspekty psychiki i bytu ludzkiej. Mamy wówczas do czynienia z religią wzrostu.

Słowa kluczowe: natura ludzka, religia regresu (stacyczna) i wzrostu (dynamiczna), dojrzałość moralna, duchowość, mistycyzm

Grzegorz Francuz – polski filozof, specjalizujący się w antropologii filozoficznej, ekofilozofii, etyce środowiska oraz filozofii edukacji; nauczyciel akademicki związany z Uniwersytetem Opolskim. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na praktycznych implikacjach myśli filozoficznej, na możliwościach zastosowania metod filozofii oraz różnych koncepcji filozoficznych do rozwiązywania aktualnych problemów etyki, człowieka czy bytu społecznego. Obejmują etykę środowiskową, ekofilozofię, bioetykę, filozofię edukacji oraz filozofię polityki.

Does religion perpetuate the moral immaturity of human individuals or foster the development of their moral maturity?

Abstract

As humans, we experience our finiteness of fragility and powerlessness. The world around us is impermanent, unstable, subject to destruction, and we have to deal with uncertainty, transience, disease, old age and death. Religion provides a system of orientation and devotion that comprehensively defines the order of the world and man's place in it, brings order to life, gives support, gives meaning to human existence, tames what is uncertain, gives encouragement, allows us to conquer fear.

This provision of a system of orientation and reverence can reinforce the primal tendencies of human nature, strengthen tribalism and ethnocentrism. This happens when religion mainly plays the role of a glue for the community, and the individual overcomes his finiteness, derives a sense of strength and security through the bond with the community, which becomes an absolute. Then we are dealing with a system that incapacitates people, requires uncritical obedience to doctrine and authorities. This type of religion gives birth to and shapes an immature character structure, and contributes to moral immaturity.

Religion as spiritual practices can provide the basis for the full integration of individuals, foster their maturity, enable them to go beyond the level of satisfying the biological impulses and imperatives of human nature. Individuals gain self-awareness and understanding of the primary mechanisms of their functioning. The successful integration of the self enables them to develop a mind space that accommodates all aspects of the human psyche and being. We are then dealing with a religion of growth.

Keywords: human nature, religion of regression (static) and growth (dynamic), moral maturity, spirituality, mysticism

Grzegorz Francuz – Polish philosopher specializing in philosophical anthropology, ecophilosophy, environmental ethics and philosophy of education; academic teacher associated with the University of Opole. His research interests focus on the practical implications of philosophical thought, on the possibilities of applying the methods of philosophy and various philosophical concepts to solve current problems of ethics, man or social existence. They include environmental ethics, ecophilosophy, bioethics, philosophy of education and philosophy of politics.

Aneks

NATALIA WRÓBLEWSKA

Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach
ORCID: 0000-0001-9413-6010

GRAŻYNA MARKIEWICZ- ŁOSKOT

Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach
ORCID: 0000-0002-1201-0674

DOI 10.24917/20838972.19.13

Medyczne i etyczne aspekty okresu przed- transplantacyjnego serca

Historia transplantacji serca

Pierwszym udanym przeszczepem serca na świecie była operacja przeprowadzona przez prof. Christiana Barnarda 3 grudnia 1967 roku w Kapsztadzie w Republice Południowej Afryki¹. Profesor Christian Barnard wyprzedził swoich nauczycieli ze Stanów Zjednoczonych, decydując się na transplantację u 53-letniego mężczyzny ze skrajną niewydolnością serca². Dawczynią serca była młoda kobieta po wypadku komunikacyjnym. Pacjent przeżył osiemnaście dni po operacji, a zmarł na skutek zakażenia układu oddechowego. Miesiąc po pierwszej transplantacji serca Christian Barnard przeprowadził kolejną operację, po której pacjent przeżył 19 miesięcy. Po tych przełomowych wydarzeniach nastąpił dynamiczny rozwój transplantacji serca, wykonywanych przez wybitnych kardiochirurgów głównie ze Stanów Zjednoczonych oraz Europy Zachodniej.

W Polsce pierwszym lekarzem, który próbował wykonać przeszczep serca był prof. Jan Moll, który po szkoleniach w ośrodkach kardiochirurgicznych w Stanach Zjednoczonych oraz po licznych doświadczeniach na zwierzętach, 4 stycznia 1969 roku w Łodzi przeprowadził transplantację serca. Biorcą był 32-letni mężczyzna z nieodwracalnymi zmianami w mięśniu sercowym, spowodowanymi długoletnim zapaleniem wsierdza, z wadą zastawek dwudzielnej i trójdzielnej oraz utrwalonym nadciśnieniem płucnym. Serce pochodziło od 26-letniego pacjenta z

1 Anna Barańska-Kosakowska, Michał Zakliczyński, Jerzy Nożyński, Roman Przybylski, Jerzy Pacholewicz, Michał Zembala, *Transplantacja serca- kwalifikacja oraz opieka po przeszczepie*. Repozytorium Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach 2021; 12:79–89.

2 Maria Kuśnierz, Sylwia Krzemińska, „Ocena jakości życia pacjentek po przeszczepie serca ze zwróceniem szczególnej uwagi na aspekt prorodzinny – badanie wstępne”. *Pielęgniarstwo i zdrowie publiczne* 2013; 3(2): 111–118.

objawami śmierci mózgu w przebiegu zapalenia ucha wewnętrznego. Po wykonanej operacji mięsień sercowy funkcjonował prawidłowo przez 3 godziny i 10 minut. Biorca zmarł w wyniku rozstrzeni prawej komory z nadciśnieniem płucnym, które zostało później uznane za główne przeciwwskazanie w procesie transplantacji serca.

Postęp w dziedzinie transplantologii na świecie zawdzięczamy w dużej mierze wprowadzeniu w 1980 roku nowego leku immunosupresyjnego: cyklosporyny, polipeptydu hamującego wytwarzanie przeciwciał aktywnych w procesie odrzucania przeszczepu³. W późniejszych latach wprowadzono kolejne leki immunosupresyjne, takie jak takrolimus, sirolimus, everolimus, mykofenolan mofetylu, hamujące powstawanie limfocytów cytotoksycznych odpowiedzialnych za odrzucanie przeszczepu⁴. Powyższe zmiany w terapii immunosupresyjnej znacznie zwiększyły przeżywalność pacjentów po przeszczepie. Następnym ważnym krokiem w dziedzinie transplantologii serca było opracowanie szczegółowych wskazań i przeciwwskazań do przeszczepu serca.

Pierwszego pomyślnego przeszczepu serca w Polsce dokonał prof. Zbigniew Religa – pionier transplantacji serca i mechanicznego wspomaganie krążenia – 5 listopada 1985 roku w Zabrze. Pacjentem zakwalifikowanym do transplantacji był 63-letni mężczyzna z narastającymi objawami niewydolności krążenia, z 16% frakcją wyrzutową lewej komory serca. Dawcą był 29-letni mężczyzna w stanie śmierci mózgowej po urazie głowy. Operacje pobierania serca od dawcy i przeszczepiania u biorcy odbywały się równocześnie na dwóch salach operacyjnych. Niestety, po tygodniu od zabiegu u pacjenta wystąpił masywny krwotok z wrzodu żołądka, a następnie zgon. Sekcja zwłok wykazała wczesne cechy odrzucenia przeszczepu.

Kolejną transplantację serca wykonał zabrzański zespół tydzień później, 12 listopada 1985 roku u 25-letniego pacjenta w IV stadium niewydolności serca wg skali NYHA w przebiegu kardiomiopatii pozapalnej. Dawcą był 30-letni mężczyzna po urazie czaszki. Operacja oraz wczesny okres pooperacyjny przebiegły bez powikłań. W wykonanej biopsji endomiokardialnej nie ujawniono cech odrzucenia przeszczepu. W trzecim tygodniu po zabiegu u chorego wystąpiło grzybicze zapalenie jamy ustnej, a następnie obustronne zapalenie płuc. Pacjent zmarł w przebiegu sepsy, na skutek terapii immunosupresyjnej, obniżającej naturalną odporność⁵.

3 Sharon Ann Hunt, Francois Haddad, „The Changing Face of Heart Transplantation”. *Journal of the American College of Cardiology* 2008; 52(8): 587-98.

4 Zakliczyński, Michał, Mirosław Garlicki, Piotr Przybyłowski, Małgorzata Sobieszkańska-Malek, Marian Zembala, „Leczenie immunosupresyjne po przeszczepieniu serca”. *Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska* 2008; 5 (4): 425-427.

5 Stanisław Sterkowicz, „Historia pierwszych transplantacji serca w Polsce”. *Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska* 2009; 6(3): 313-316.

Następną transplantację serca wykonano w Zabrzu 25 kwietnia 1986 roku. Biorcą był 34-letni pacjent z prawokomorową i lewokomorową niewydolnością serca, a dawcą 35-letni mężczyzna po przebytych urazie czaszki. Transplantację wykonano pomyślnie, jednak w drugiej dobie po przeszczepie wystąpiła postępująca niewydolność prawej komory, a po tygodniu nastąpił zgon pacjenta w przebiegu nadciśnienia płucnego.

Mimo pierwszych dramatycznych w skutkach transplantacji, prof. Zbigniew Religa przeprowadził 11 maja 1986 roku czwartą implantację serca. Biorcą był 35-letni chory z niewydolnością krążenia IV stopnia w skali NYHA, a dawczynią 35-letnia kobieta, u której doszło do śmierci mózgu. Po 30-dniowym pobycie w szpitalu pacjent wydolny krążeniowo i oddechowo, został wypisany do domu i cieszył się zdrowiem przez kolejne lata.

Po tym ostatnim sukcesie Zbigniewa Religi nastąpił dynamiczny rozwój transplantologii w Polsce. Obecnie sześć ośrodków w kraju wykonuje przeszczepy serca: Gdańsk, Warszawa, Kraków, Poznań, Wrocław oraz Zabrze.



Fot. 1. Profesor Zbigniew Religa na sali operacyjnej po wykonaniu transplantacji serca

Źródło: <https://michalstraczek.fotoblogia.pl/154,zbigniew-religia-na-fotografii-ktora-chwyta-za-serce>

Kwalifikacja do przeszczepu serca

Podstawowym wskazaniem do transplantacji jest występowanie schyłkowej niewydolności serca, dla której nie ma alternatywnego leczenia⁶. Wszyscy pacjenci zakwalifikowani do przeszczepu mają znacznie obniżoną jakość życia, a u większości z nich szacowany czas przeżycia bez transplantacji wynosi mniej niż 2 lata. Chociaż termin „schyłkowa niewydolność serca” sugeruje proces przewlekły, nie zawsze tak jest. U około 5% pacjentów, którzy przeszli przeszczep, występowała ostra piorunująca niewydolność serca lub wstrząs kardiogeny, będący powikłaniem po ostrym zawale serca, zapaleniu mięśnia sercowego lub operacji kardiologicznej. W tych przypadkach, jeżeli nie następuje poprawa po okresie mechanicznego wspomagania krążenia, przeszczep serca staje się jedyną metodą leczenia.

Najczęstszą przyczyną ciężkiej niewydolności serca, będącą wskazaniem do transplantacji, jest choroba niedokrwienna lub kardiomiopatia rozstrzeniowa, powstała w wyniku procesu zapalnego albo innej, często trudnej do ustalenia przyczyny⁷. U niewielkiego odsetka pacjentów do przeszczepu serca dochodzi na skutek kardiomiopatii restrykcyjnej, wady wrodzonej lub nabytej serca.

Przeciwwskazania do przeszczepu serca

Skuteczności transplantacji serca osiągnięto dzięki intensywnemu, trwającemu całe życie nadzorowi pacjentów po przeszczepie serca⁸. Szczególnie w ciągu pierwszych sześciu miesięcy po operacji, są oni zobowiązani do przestrzegania rygorystycznych zasad obejmujących częste wizyty ambulatoryjne, powtarzanie badań inwazyjnych oraz modyfikowaną, złożoną terapię lekową⁹. Chorzy, u których stwierdzono w wywiadzie choroby psychiczne lub zaburzenia poznawcze, skutkujące niestosowaniem się do zaleceń lekarskich, mogą nie zostać zakwalifikowani do ope-

6 Zielińska, Teresa, Ewa Markowicz-Pawlus, Michał Zakliczyński, Marian Zembala, „Transplantacja serca i płuc, a może tylko serca? Wnioski z postępowania diagnostycznego i leczenia 52-letniego chorego”. *Folia Cardiologica* 2003; 10(3): 393–397.

7 Peter Macdonald „Heart transplantation: who should be considered and when?” *Internal Medicine Journal* 2008; 38: 911–917.

8 Marcinkowska, Urszula, Anna Barańska-Kosakowska, Izabela Jaworska, Paulina Ciszewska, Magdalena Kulig, Edyta Wojniak, Bartosz Wesołowski, Jadwiga Joško, „Elementy stylu życia osób po transplantacji serca”. *Kardiologia i Torakochirurgia Polska* 2012; 1: 126

9 Marcinkowska, Urszula, Jadwiga Joško, Paulina Ciszewska, Magdalena Kulig, Edyta Wojniak, Bartosz Wesołowski, „Wybrane aspekty codziennego funkcjonowania osób po przeszczepie serca”. *Problemy Higieny i Epidemiologii* 2010; 91 (2): 263–267.

racji przeszczepu¹⁰. Przeciwwskazaniem jest również nadużywanie alkoholu, palenie papierosów i zażywanie narkotyków. Osoby nadużywające substancji psychoaktywnych mogą zostać uznane za kwalifikujące się do przeszczepu dopiero po okresie abstynencji¹¹.

Wiek pacjentów nie jest brany pod uwagę, jednak trzeba podkreślić, że większość chorych powyżej 70 roku życia ma inne choroby współistniejące, które zwiększają ryzyko odrzucenia przeszczepu lub wykluczają skuteczną rehabilitację po transplantacji¹². Aktywny proces nowotworowy z wyjątkiem czerniaka, jest bezwzględnym przeciwwskazaniem do przeszczepu serca. Natomiast pacjenci z 5-letnią remisją choroby nowotworowej mogą już zostać zakwalifikowani do implantacji serca.

Otyłość i nadwaga chorych znacznie zwiększają ryzyko powikłań pooperacyjnych. Zakażenia rany, powikłania zakrzepowo-zatorowe, szczególnie naczyń płucnych, są bardziej powszechne u osób otyłych. Otyłość jest również uznawana za niezależny czynnik ryzyka zgonu u chorych z BMI >30 kg/m² stwierdzono dwukrotny wzrost śmiertelności w ciągu 5 lat po przeszczepie serca. Z tych powodów pacjenci z otyłością są zobowiązani do redukcji masy ciała przed zakwalifikowaniem do transplantacji mięśnia sercowego.

Chorzy z cukrzycą, powikłaniami mikronaczyniowymi, słabą kontrolną glikemią lub chorobą naczyń obwodowych nie kwalifikują się do przeszczepu serca. Natomiast u pacjentów z cukrzycą bez powikłań narządowych (retinopatia, nefropatia lub neuropatia) jest możliwe dokonanie przeszczepu z dobrym rokowaniem długoterminowym. Pacjenci z cukrzycą, u których rozważa się transplantację, wymagają dokładnej diagnostyki w kierunku mikroangiopatii cukrzycowej z wykluczeniem stopy cukrzycowej oraz konsultacji okulistycznej neurologicznej i nefrologicznej. Osoby leczone doustnymi lekami hipoglikemizującymi należy poinformować, że po transplantacji serca mogą wymagać podawania insuliny w celu utrzymania glikemii w normie.

Przeszczepy ex mortus

Pobieranie serca do przeszczepu wzbudza wiele kontrowersji. Organ należy pobrać od zmarłego, którego funkcje życiowe są sztucznie podtrzy-

¹⁰ Ratajska, Anna, Władysław Sinkiewicz, „Pacjent ze skrajną niewydolnością serca -psychospołeczne aspekty kwalifikacji do transplantacji serca”. *Medycyna Paliatywna w Praktyce* 2015; 9 (2): 71–75.

¹¹ Marchel, Michał, „Wskazania i przeciwwskazania do przeszczepienia serca”. *Via Medica* 2013; 1: 278–282.

¹² Jerzy Korewicki, „Przeszczep serca jest nadal metodą z wyboru w leczeniu chorych z ciężką niewydolnością serca”. *Folia Cardiologica Excerpta* 2010; 5 (1): 20–26.

mywane przez aparaturę medyczną¹³. Elementem pozwalającym ocenić etyczność tych działań jest przede wszystkim wyrażenie zgody przez potencjalnego dawcę na pośmiertne pobranie jego narządów do transplantacji oraz potwierdzenie faktu jego zgonu.

Transplantacja serca nie byłaby możliwa bez zastosowania kryterium śmierci mózgu. Dlatego już w 1968 roku, tuż po pierwszym przeszczepie serca wykonanym przez zespół pod kierownictwem Christiana Barnarda w grudniu 1967 roku, Nadzwyczajna Komisja Harvardzkiej Szkoły Medycznej dla Zbadania Definicji Śmierci Mózgowej (*Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*) sporządziła raport, zawierający informacje na temat nowej definicji śmierci, której wyznacznikiem jest kryterium nieodwracalnej śpiączki będącej stanem niefunkcjonowania centralnego systemu nerwowego z powodu obumarcia pnia mózgu¹⁴.

W Polsce powołuje się komisję składającą się z trzech lekarzy specjalistów: anesteziologa, neurologa lub neurochirurga oraz specjalisty z dowolnej dziedziny medycznej, którzy na podstawie przeprowadzonego badania klinicznego i/lub badania uzupełniającego stwierdzają śmierć mózgu. Procedura stwierdzenia śmierci pnia mózgu obejmuje „wykazanie braku istnienia siedmiu odruchów pniowych, wykazanie wystąpienia trwałego bezdechu, po wykonaniu badań klinicznych, w skład których wchodzi funkcje nerwów czaszkowych oraz próby bezdechu”¹⁵. W celu wyeliminowania ewentualnych nadużyć lekarskich, członkowie komisji nie mogą mieć wpływu na dalsze postępowanie transplantacyjne¹⁶.

Z moralno-etycznego punktu widzenia w transplantologii ważne jest ustalenie intencji dawcy i szacunek dla jego decyzji. W Polsce w myśl ustawy transplantacyjnej stosuje się tzw. zgodę domniemaną¹⁷. Zasada zgody domniemanej zakłada, że jeżeli osoba zmarła nie wyraziła za życia sprzeciwu dotyczącego pobrania jej narządów po śmierci, to uznaje się, że zgodziła się na taką ewentualność. Jeżeli z jakiejś przyczyny ktoś nie chce, aby jego narządy zostały pobrane, powinien zgłosić swój brak zgody do centralnego rejestru sprzeciwu przez złożenie pisemnego oświadczenia lub wypowiedzenie oświadczenia ustnego w obecności dwóch świadków, którzy pisemnie je potwierdzą. Tak więc, jeżeli potencjalny

13 Rutka, Klaudia, „Rola i zadania szpitalnego koordynatora transplantacyjnego”. *Innowacje w Pielęgniarstwie i Naukach o Zdrowiu* 2016; 4(1): 51-57.

14 Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School, A Definition of Irreversible Coma. *JAMA* 1968, vol. 205, nr 6, 85-88.

15 Monika Pierzak, „Etyczne i moralne aspekty przeszczepiania narządów”. *Kierunki Badań Naukowych*, 2016, 144-153.

16 Obwieszczenie Ministra Zdrowia z dnia 17 lipca 2007 r. w sprawie kryteriów i sposobu stwierdzania trwałego nieodwracalnego ustania czynności mózgu.

17 Ustawa z dnia 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów, Dz. U. Nr 169, poz. 1411.

dawca nie wyraził za życia sprzeciwu, to rodzina nie ma prawa zaprotestować, gdy komisja lekarska postanowi pobrać od niego ograny do transplantacji. W praktyce jednak lekarze zazwyczaj pytają bliskich czy narządy zmarłego mogą być przeszczepione innej osobie.

W kręgach religijno-kulturowych transplantacje są odbierane pozytywnie, większość wielkich religii na świecie akceptuje taką procedurę medyczną, uznając ją za czyn miłości i daru dla bliźniego. Katechizm Kościoła Katolickiego w pełni aprobuje przeszczep organów. Jan Paweł II w encyklice *Evangelium Vitae* pisał, że kształtowaniem prawdziwej kultury życia „jest dawanie organów w sposób dopuszczalny z etycznego punktu widzenia, a mianowicie mając na uwadze stwarzanie szansy na zdrowie, a nawet życie osobom chorym, które często nie mają żadnej innej nadziei”¹⁸.

Mechaniczne wspomaganie lewej komory (LVAD) – pomost do transplantacji serca.

Ze względu na liczbę dawców narządu, przeszczep serca jest metodą leczenia dla ograniczonej liczby pacjentów¹⁹. Osób oczekujących na transplantację jest coraz więcej, a czas oczekiwania stale się wydłuża²⁰. Systemy mechanicznego wspomagania krążenia stosowane są u pacjentów z przewlekłą lub ostrą niewydolnością serca, których nie można ustabilizować za pomocą standardowej terapii. Urządzenia LVAD (*left ventricular assist device*), uzupełniają pracę niewydolnej komory, zapewniając odpowiedni dopływ krwi do narządów²¹.

Wszczepienie LVAD polega na wprowadzeniu pompy przez koniuszek serca do drogi odpływu lewej komory i połączeniem jej przez powłoki brzuszne (tzw. linią życia) ze sterownikiem noszonym stale przez

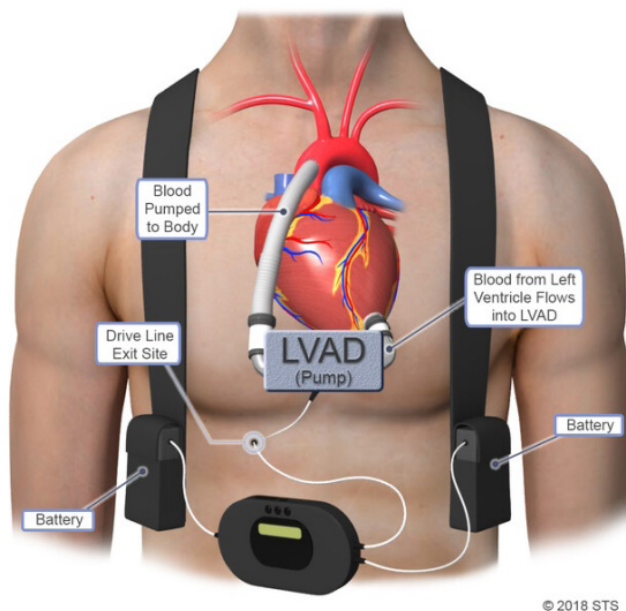
18 Jan Paweł II, „Evangelium Vita Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz wszystkich ludzi dobrej woli o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego”. *Libreria Editrice Vaticana*, 1995.

19 Zygfryd Jurczyński, „Zaburzenia po stresie traumatycznym i pozytywne zmiany psychologiczne u osób po transplantacji serca”. *Via Medica* 2016; 13(2): 63–73.

20 Jerzy Korewicki, Aldona Browarek, Marian Zembala, Jerzy Sadowski, Mirosław Garlicki, Tomasz Zieliński, Walerian Piotrowski, Michał Zakliczyński, Piotr Przybyłowski, Krzysztof Roguski, „Ogólnopolski rejestr chorych z ciężką niewydolnością serca, zakwalifikowanych do przeszczepu serca – POLKARD-HF 2003–2007”. *Folia Cardiologica Excerpta* 2008; 3 (8–9): 403–421.

21 Bartosz Bijak, Krystian Ślusarz, Weronika Pyka, Ewa Trejnowska, Grzegorz Kuźbiak, „Znaczenie systemów mechanicznego wspomagania krążenia w leczeniu niewydolności serca na przykładzie urządzeń mechanicznego do wspomaganie lewej komory”. *Medycyna XXI wieku* 2019; 116–123.

pacjenta²². Sterownik znajduje się w specjalnej torbie, która może być noszona na pasie lub na ramieniu. Pompa LVAD została opracowana do użytku jako krótkoterminowy pomost do transplantacji (*BTT; bridge to transplantation*), który może być używany u pacjentów oczekujących na przeszczep serca nawet przez okres kilku lat.



Rys. 2. Urządzenie do mechanicznego wspomagania krążenia – LVAD

Źródło: <https://ctsurgerypatients.org/adult-heart-disease/left-ventricular-assist-device-lvad>

Urządzenie wspomaga układ krążenia utrzymując pacjenta w dobrej kondycji i umożliwiając mu oczekiwanie na przeszczep serca poza szpitalnym łóżkiem. W niektórych przypadkach, kiedy transplantacja serca nie jest możliwa, pompa LVAD stosowana jest jako terapia docelowa. Pacjenci z wsparciem LVAD mają większą przeżywalność w okresie oczekiwania na przeszczep. Po wszczępieniu mechanicznego wspomagania krążenia typu LVAD pacjent zobowiązany jest do stosowania profilaktycznych zaleceń medycznych. Konieczny jest ścisły nadzór medyczny z monitorowaniem stanu zdrowia i parametrów życiowych. W okresie

²² Siwińska, Jolanta, „Psychologiczna pomoc pacjentom poddawanym transplantacji serca i operacji wszczępienia mechanicznego wspomagania krążenia”. *Sztuka Leczenia* 2018; 1: 37-42.

pooperacyjnym ważne jest prowadzenie leczenia przeciwzakrzepowego z kontrolą wskaźnika INR²³.

Niestety, wkrótce po implantacji LVAD u wielu pacjentów pojawiają się stany lękowe i depresja. Ich niepokój i stres budzą szkolenia z obsługi urządzenia, możliwość wystąpienia powikłań, stosowanie specyficznej terapii, konieczność rehabilitacji kardiologicznej. Częstotliwość występowania lęku i depresji obniża się w ciągu następnych sześciu miesięcy, przy czym u większości pacjentów z LVAD zaburzenia emocjonalne ustępują dopiero po wypisaniu ze szpitala. W przystosowaniu się chorego do funkcjonowania z LVAD dużą rolę odgrywa pomoc rodziny, dlatego też jeden z członków rodziny powinien być przeszkolony z zasad działania pompy LVAD oraz przestrzegania zaleceń pooperacyjnych. Ważne jest wsparcie psychiczne chorego, który boi się uzależnienia od elektronicznego urządzenia, obawia się uszkodzenia pompy oraz odczuwa dyskomfort z powodu ciągłego noszenia ze sobą urządzenia wraz z bateriami. Na opiekunach spoczywa ogromna odpowiedzialność za chorego, przez co często osiągają oni gorsze wyniki zdrowia emocjonalnego w porównaniu z ogólną populacją. Badania wykazały, że u członków rodziny pacjentów z LVAD stres ma swoje źródło w lęku o życie bliskiej osoby przed zabiegiem operacyjnym, funkcjonowaniem z urządzeniem LVAD i komplikacjami pooperacyjnymi oraz w konieczności zdobycia odpowiedniej wiedzy i umiejętności, by stać się dobrymi opiekunami. Według badań Brouwers i in. rodzina doświadcza wysokiego poziomu stresu w okresie okołoperacyjnym, a po sześciu miesiącach od implantacji pompy LVAD poziom lęku i depresji jeszcze się u nich podwyższa²⁴. Cierpienie najbliższej rodziny chorego może wpływać na jego stan zdrowia, przystosowanie się do nowej rzeczywistości, przestrzeganie zaleceń pooperacyjnych a nawet na śmiertelność. Z tego powodu ważne jest, aby także i opiekunów chorych otoczyć opieką medyczną, obejmującą ocenę i monitoring ich stanu psychicznego, edukację oraz wsparcie psychologiczne.

23 Jerzy Pacholewicz, Ewa Kucewicz, Michał Zakliczyński, Tomasz Niklewski, Krzysztof Kubacki, Roman Kustosz, Marian Zembala, „Regeneracja serca poprzez odbarczenie długoterminowym mechanicznym wspomaganie serca polską komorą typu POLVAD – opis przypadku”. *Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska* 2008; 5 (3): 308–313

24 Corline Brouwers, Johan Denollet, Kadir Caliskan, Nicolaas de Jonge, Alina Constantinescu, Quincy Young, Annemarie Kaan, and Susanne S Pedersen, „Psychological Distress in Patients with a Left Ventricular Assist Device and Their Partners: An Exploratory Study”. *European Journal of Cardiovascular Nursing* 14, no. 1 (February 2015): 53–62.

Podsumowanie

Przeszczep serca to nowoczesna metoda leczenia schyłkowej niewydolności serca, która wzbudza powszechne zainteresowanie. Problematyka transplantacji serca oscyluje na granicy medycyny, bioetyki i religii. Niniejsza publikacja ukazuje medyczne oraz etyczne problemy okresu przed-transplantacyjnego.

Pacjent przed operacją jest poddawany skomplikowanym procedurom medycznym oraz szerokiej diagnostyce związanej z kwalifikacją do przeszczepu. Stan pacjenta może się szybko pogorszyć, występuje lęk przed śmiercią, obawy czy doczeka przeszczepionego narządu²⁵. Aby wydłużyć ten okres, a tym samym zwiększyć szanse na otrzymanie nowego organu stosuje się system mechanicznego wspomaganie lewej komory (LVAD). Dzięki rozwojowi transplantologii, zarówno w zakresie pobierania mięśnia sercowego od biorcy, kwalifikacji do operacji oraz działań przed transplantacyjnych, z każdym rokiem można zauważyć wydłużający się okres przeżywalności pacjentów po transplantacji wraz z poprawą ich jakości życia.

Podstawą przeprowadzenia etycznie poprawnej transplantacji serca jest wyznaczenie odpowiedniego momentu definitywnej śmierci dawcy. Dzięki wprowadzeniu kryterium śmierci mózgu przez Nadzwyczajną Komisję Harvardzką Szkoły Medycznej do Zbadania Definicji Śmierci Mózgowej, rozwiązało się wiele dylematów etycznych transplantacji serca. Przekazanie swojego organu do przeszczepu to najpiękniejszy dar dla drugiej osoby, pozwalający na wydłużenie ziemskiego życia wszystkim, którzy potrzebują takiej pomocy.

Kręgi religijne zachęcają do dobrowolnego dawstwa narządów, jednak zwracają uwagę na etyczne aspekty dawstwa, podkreślając obowiązek ochrony życia i godności zarówno dawcy, jak i biorcy. Transplantacja serca jest złożoną usługą na rzecz życia, w której trzeba z umiejętnością pogodzić postęp techniczny z wymogami etyki wraz z koniecznością humanizacji relacji międzyludzkich oraz rzetelnym informowaniem opinii publicznej.

Bibliografia

Barańska-Kosakowska Anna, Michał Zakliczyński, Jerzy Nożyński, Roman Przybylski, Jerzy Pacholewicz, Michał Zembala. *Transplantacja serca- kwalifikacja oraz opieka po przeszczepie*. Repozytorium Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach 2021; 12:79–89.

25 Bożena Gulla, „Psychologiczne aspekty transplantacji serca”. *Psychiatria Polska* 2006; 40 (2): 323–334.

- Bijak, Bartosz, Krystian Ślusarz, Weronika Pyka, Ewa Trejnowska, Grzegorz Ku-
biak, „Znaczenie systemów mechanicznego wspomagania krążenia w lecze-
niu niewydolności serca na przykładzie urządzeń do mechanicznego wspo-
magania lewej komory”. *Medycyna XXI wieku* 2019; 116-123.
- Brouwers, Corline, Johan Denollet, Kadir Caliskan, Nicolaas de Jonge, Alina
Constantinescu, Quincy Young, Annemarie Kaan, and Susanne S Pedersen,
„Psychological Distress in Patients with a Left Ventricular Assist Device and
Their Partners: An Exploratory Study”. *European Journal of Cardiovascular
Nursing* 14, no. 1 (February 2015): 53–62.
- Grygielska, Anna, Elżbieta Miller, „Wczesna rehabilitacja po udarze krwotocz-
nym mózgu u pacjenta z przebyłym przeszczepem serca. Opis przypadku”.
Aktualności Neurologiczne 2016, 16 (4): 208–211.
- Gulla, Bożena, „Psychologiczne aspekty transplantacji serca”. *Psychiatria Polska*
2006; 40 (2): 323–334.
- Gziut, Aneta I., Sławomir Gołębiowski, Rafał Krzyżewski, „Przeszczep serca jako
metoda leczenia chorego z rozwarstwieniem aorty i zaawansowanymi zmia-
nami miażdżycowymi w tętnicach wieńcowych”. *Kardiologia Polska* 2006;
64: 103–105.
- Hunt, Sharon Ann, Francois Haddad, „The Changing Face of Heart Transplan-
tation”. *Journal of the American College of Cardiology* 2008; 52(8): 587–98.
- Jalowiec, Anne, Kathleen L. Grady, Connie White-Williams, „Predictors of
re-hospitalization time during the first year after heart transplant”. *Heart &
Lung*, 2008; 37(5): 344–355.
- Jan Paweł II, „Ewangelium Vita Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do ka-
płanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz
wszystkich ludzi dobrej woli o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego”.
Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- Jurczyński, Zygfryd, „Zaburzenia po stresie traumatycznym i pozytywne zmia-
ny psychologiczne u osób po transplantacji serca”. *Via Medica* 2016; 13(2):
63–73.
- Kang, So-Hyun, Rok Choi Young, Ho-Seong Han, Yoo-Seok Yoon, Jai Young
Cho, Sungho Kim, Kil Hwan Kim, In Gun Hyun, Ahmed Shehta, „Fatigue
and weakness hinder patient social reintegration after liver transplanta-
tion”. *Clinical and molecular hepatology*, 2018, 24.4: 402.
- Korewicz, Jerzy, „Przeszczep serca jest nadal metodą z wyboru w leczeniu cho-
rych z ciężką niewydolnością serca”. *Folia Cardiologica Excerpta* 2010; 5 (1):
20–26.
- Korewicz, Jerzy, Aldona Browarek, Marian Zembala, Jerzy Sadowski, Mirosław
Garlicki, Tomasz Zieliński, Walerian Piotrowski, Michał Zakliczyński, Piotr
Przybyłowski, Krzysztof Roguski, „Ogólnopolski rejestr chorych z ciężką nie-
wydolnością serca, zakwalifikowanych do przeszczepu serca – POLKARD-
-HF 2003–2007”. *Folia Cardiologica Excerpta* 2008; 3 (8–9): 403–421.
- Kuśnier, Maria, Sylwia Krzemińska, „Ocena jakości życia pacjentek po przesz-
czepie serca ze zwróceniem szczególnej uwagi na aspekt prorodzinny- bada-
nie wstępne”. *Pielęgniarstwo i zdrowie publiczne* 2013; 3(2): 111–118.
- Macdonald, Peter, „Heart transplantation: who should be considered and
when?” *Internal Medicine Journal* 2008; 38: 911–917.
- Marchel, Michał, „Wskazania i przeciwwskazania do przeszczepienia serca”. *Via
Medica* 2013; 1: 278–282.

- Marcinkowska, Urszula, Anna Barańska-Kosakowska, Izabela Jaworska, Paulina Ciszewska, Magdalena Kulig, Edyta Wojniak, Bartosz Wesołowski, Jadwiga Joško, „Elementy stylu życia osób po transplantacji serca”. *Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska* 2012; 1: 126
- Marcinkowska, Urszula, Jadwiga Joško, Paulina Ciszewska, Magdalena Kulig, Edyta Wojniak, Bartosz Wesołowski, „Wybrane aspekty codziennego funkcjonowania osób po przeszczepie serca”. *Problemy Higieny i Epidemiologii* 2010; 91 (2): 263-267.
- Obwieszczenie Ministra Zdrowia z dnia 17 lipca 2007 r. w sprawie kryteriów i sposobu stwierdzania trwałego nieodwracalnego ustania czynności mózgu.
- Pacholewicz, Jerzy, Ewa Kucewicz, Michał Zakliczyński, Tomasz Niklewski, Krzysztof Kubacki, Roman Kustosz, Marian Zembala, „Regeneracja serca poprzez odbarczenie długoterminowym mechanicznym wspomaganie serca polską komorą typu POLVAD – opis przypadku”. *Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska* 2008; 5 (3): 308-313
- Perrier-Melo, Raphael José, Marinho dos Santos Figueira Fernando Augusto, Guimarães Guilherme Veiga, Cunha Costa da Manoel, „High-Intensity Interval Training in Heart Transplant Recipients: A Systematic Review with Meta-Analysis”. *Arquivos Brasileiros de Cardiologia* 2018; 110(2): 188- 194.
- Pietruszewski, Bartosz, „Osobowość, podejmowanie zachowań ryzykownych a satysfakcja z życia młodych osób po przeszczepie serca”. *Psychologia jakości życia* 2013; 12(2): 133-148.
- Ratajska, Anna, Władysław Sinkiewicz, „Pacjent ze skrajną niewydolnością serca -psychospołeczne aspekty kwalifikacji do transplantacji serca”. *Medycyna Paliatywna w Praktyce* 2015; 9 (2): 71-75.
- Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School, A Definition of Irreversible Coma. *JAMA* 1968, vol. 205, nr 6, 85-88
- Rutka, Klaudia, „Rola i zadania szpitalnego koordynatora transplantacyjnego”. *Innowacje w Pielęgniarstwie i Naukach o Zdrowiu* 2016; 4(1): 51-57.
- Siwińska, Jolanta, „Psychologiczna pomoc pacjentom poddawanych transplantacji serca i operacji wszczepienia mechanicznego wspomaganie krążenia”. *Sztuka Leczenia* 2018; 1: 37-42.
- Sterkowicz, Stanisław, „Historia pierwszych transplantacji serca w Polsce”. *Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska* 2009; 6(3): 313-316.
- Sterkowicz, Stanisław, „Czterdzieści lat później. Transplantacja serca – wczoraj, dziś i jutro”. *Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska* 2007; 4 (4): 423-427.
- Stiefel, Penelope, Doris Malehsa, Christoph Bara, Martin Strueber, Axel Have-rich, and Christiane Kugler, „Symptom Experiences in Patients after Heart Transplantation”. *Journal of Health Psychology* 18, no. 5 (May 2013): 680-92.
- Ustawa z dnia 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów Dz. U. Nr 169, poz. 1411.
- Wierzbicki, Karol, Dorota Sobczyk, Irena Milaniak, Maciek Bochenek, Dorota Ciołczyk-Wierzbicka, Wiesław Frasik, Lucyna Rudnicka-Sosin, Bogusław Kapelak, Rafał Drwiła, Krzysztof Bartuś, Piotr Przybyłowski, Jerzy Sadowski, „Ocena zależności pomiędzy stężeniami troponiny I mierzonymi we wczesnym okresie po transplantacji serca a obrazem histopatologicznym przeszczepionego serca”. *Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska* 2012; 2: 226-230.

Zakliczyński, Michał, Mirosław Garlicki, Piotr Przybyłowski, Małgorzata Sobieszkańska-Małek, Marian Zembała, „Leczenie immunosupresyjne po przeszczepieniu serca”. *Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska* 2008; 5 (4): 425-427.

Zielińska, Teresa, Ewa Markowicz-Pawlus, Michał Zakliczyński, Marian Zembała, „Transplantacja serca i płuc, a może tylko serca? Wnioski z postępowania diagnostycznego i leczenia 52-letniego chorego”. *Folia Cardiologica* 2003; 10(3): 393-397.

Medyczne i etyczne aspekty okresu przed-transplantacyjnego serca

Streszczenie

Pierwszy udany przeszczep serca, przeprowadzony przez Christiana Barnarda w RPA w 1967 roku jest przełomowym wydarzeniem w historii medycyny, uważanym za początek rozwoju medycyny transplantacyjnej na światową skalę. Obecnie przeszczep serca jest powszechnie uznaną metodą leczenia schyłkowej niewydolności serca. W Polsce pierwszego udanego przeszczepu serca dokonał w 1985 roku, w Zabrze prof. Zbigniew Religa, będący krajowym pionierem transplantacji serca i mechanicznego wspomaganie krążenia. Pomimo szybkiego rozwoju transplantologii oraz opracowania reguł kwalifikujących organy do przeszczepu nie zmniejsza się liczba problemów związanych z pobraniem narządu oraz z zastosowaniem systemów mechanicznego wspomaganie krążenia (LVAD). Istotny jest również etyczny aspekt pobierania mięśnia sercowego do przeszczepu wraz ze standardami weryfikacji śmierci dawcy narządu. Dla pacjenta oraz jego rodziny okres przed-transplantacyjny jest czasem trudnym, bardzo stresującym, pełnym problemów natury medycznej jak i emocjonalnej.

Słowa kluczowe: okres przed-transplantacyjny serca, problemy etyczne, mechaniczne wspomaganie lewej komory serca (LVAD), kryteria śmierci mózgu

Natalia Wróblewska w 2021 roku ukończyła studia magisterskie na kierunku Pielęgniarstwo na Wydziale Nauk o Zdrowiu Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach. Jest zatrudniona w oddziale Intensywnej Terapii z pododdziałem Transplantacji Serca i Mechanicznego Wspomaganie Krążenia w Śląskim Centrum Chorób Serca w Zabrze.

Prof. dr hab. n. med. Grażyna Markiewicz-Łoskot, specjalista pediatra, kardiolog, pełni funkcję Kierownika Zakładu Pielęgniarstwa i Społecznych Problemów Medycznych Katedry Pielęgniarstwa Wydziału Nauk o Zdrowiu w Katowicach Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach, jednocześnie pracując w Katedrze i Klinice Kardiologii Dziecięcej w Górnośląskim Centrum Zdrowia Dziecka w Katowicach. Od 2012 roku do 2020 roku sprawowała funkcję prodziekana ds.

studenckich Wydziału Nauk o Zdrowiu w Katowicach SUM w Katowicach. Jest autorem lub współautorem 80 publikacji z zakresu kardiologii dziecięcej, w tym 6 rozdziałów książek oraz 71 doniesień zjazdowych, w tym 23 ze zjazdów międzynarodowych.

Za aktywność i zaangażowanie w działalność dydaktyczną oraz wieloletnią twórczą działalność jako opiekun Koła Naukowego otrzymała indywidualną nagrodę JM Rektora ŚAM oraz medal imienia Profesora Jerzego Szaflarskiego dla opiekuna najlepszego Koła Naukowego. W bieżącym 2021 roku została Laureatem Honorowym Nagrody Studenckiego Towarzystwa Naukowego SUM w Katowicach im. Profesora Franciszka Kokota.

Nagrodzona przez JM Rektora za działalność naukową, kilkakrotnie, za pracę organizacyjną na Wydziale Nauk o Zdrowiu w Katowicach SUM w Katowicach. W 2016 roku prof. dr hab. n. med. Grażyna Markiewicz-Łoskot została uhonorowana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej „Srebrnym Krzyżem Zasługi”, a w 2018 roku – „Złotym Medalem za długoletnią służbę”.

Medical and ethical aspects of the pre-transplant heart period

Abstract

The first successful heart transplant, conducted by Christian Barnard in South Africa in 1967 is a landmark event in the history of medicine, considered the beginning of the development of transplant medicine on a global scale. Today, heart transplantation is a widely recognized treatment for end-stage heart failure. In Poland, the first successful heart transplant was performed in 1985, in Zabrze by prof. Zbigniew Religa, a national pioneer of heart transplantation and mechanical circulation support. Despite the rapid development of transplantology and the rules for qualifying organs for transplantation, the number of problems related to organ donation and the use of the Left Ventricular Assist Device (LVAD) is not diminishing. The ethical aspect of donation the heart for transplant is also important, along with the standards for verifying the death of an organ donor. For the patient and his family, the pre-transplant period is a difficult, very stressful time, full of medical and emotional problems.

Keywords: pre-transplant period of the heart, ethical problems, left ventricular assist device (LVAD), criteria for brain death

Natalia Wróblewska graduated from the Faculty of Nursing at the Faculty of Health Sciences of the Medical University of Silesia in Katowice in 2021. She is employed in the Intensive Care Unit with the Heart Transplant and Mechanical Circulation Support sub-unit at the Silesian Center for Heart Diseases in Zabrze.

Professor Grażyna Markiewicz-Łoskot, MD, PhD, specialization in pediatrics, cardiology, holds the position of the Head of Department of Nursing and Social Medical Problems at the Department of Nursing, Faculty of Health Sciences, at the Medical University of Silesia in Katowice, while simultaneously working at the Department of Pediatric Cardiology, at the Upper Silesian Child Health Centre in Katowice. In the years 2012-2020, Professor Grażyna Markiewicz-Łoskot, MD, PhD has been the Vice-Dean for Student Affairs at the Faculty of Health Sciences in Katowice, Medical University of Silesia.

Professor Grażyna Markiewicz-Łoskot, MD, PhD is an author or co-author of 80 publications in the field of pediatric cardiology, including 6 book chapters and 71 conference papers, including 23 from international conventions.

Received an individual Rector's Award of Medical University of Silesia for activity and commitment to teaching and long-term creative activity as a supervisor of the Research Group, as well as the medal of Professor Jerzy Szaflarski for the supervisor of the best Research Group. In the current year 2021, Professor Grażyna Markiewicz-Łoskot, MD, PhD was the Honorary Laureate of the Professor Franciszek Kokot Student Scientific Society Award of the Medical University of Silesia in Katowice.

Awarded by the Rector for scientific activity, several times, for organizational work at the Faculty of Health Sciences, at the Medical University of Silesia in Katowice. In 2016, Professor Grażyna Markiewicz-Łoskot, MD, PhD awarded the "Silver Cross of Merit", and in 2018, received the "Gold Medal for Long Service" awarded by the President of the Republic of Poland

Stanowisko umiarkowanej dobroczynności [Recenzja książki Krzysztofa Smykowskiego „Człowiek i zwierzęta. Szkice teologicznomoralne”. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2020]

Książka *Człowiek i zwierzęta. Szkice teologicznomoralne* została wydana w roku 2020 przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II jako tom jedenasty serii „Lubelskie Studia Teologicznomoralne”. Autor książki Krzysztof Smykowski jest teologiem katolickim związanym ze wspomnianą uczelnią. Pełni funkcję adiunkta w Katedrze Bioetyki Teologicznej w Instytucie Nauk Teologicznych. Tematyka statusu moralnego zwierząt pozaludzkich i współczesnych praktyk ich dotyczących, stanowiła podstawę również jego poprzedniej książki: *Eksperymenty medyczne z wykorzystaniem zwierząt. Studium teologicznomoralne*¹. Od roku 2019 jest członkiem Krajowej Komisji Etycznej do Spraw Doświadczeń na Zwierzętach.

Wydawnictwo składa się z trzech zasadniczych części, poprzedzonych przedmową i autorskim wstępem, a zamkniętych podsumowującym zakończeniem. Treść stanowi zbiór wcześniej opublikowanych artykułów, zgodnie z informacją autora na potrzeby monografii poddanych korekcie i aktualizacji. Część pierwsza stanowi rys historyczny, rozpoczęty analizą przedsoborowej – alfonsjańskiej i neotomistycznej – myśli teologicznomoralnej dotyczącej statusu zwierząt i kryteriów dopuszczalności ich wykorzystywania przez ludzi, mającej wpływ na ówczesne standardy traktowania zwierząt, a także treść kazań i publikacji o charakterze katechizmowym. Następnie autor przybliży wydawnictwa o charakterze popularyzatorskim, które opublikowano w pierwszej połowie dwudziestego wieku, a które poświęcone były między innymi ukazaniu wątków związanych ze zwierzętami w życiorysach niektórych świętych oraz historycznego zaangażowania Kościoła w różne formy fragmentarycznej ochrony zwierząt. Część druga książki poświęcona jest omówieniu wy-

1 Krzysztof Smykowski, *Eksperymenty medyczne z wykorzystaniem zwierząt. Studium teologicznomoralne* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017). Książka powstała na podstawie dysertacji doktorskiej autora.

branych współczesnych praktyk społecznych związanych ze zwierzętami, czemu towarzyszy etyczna ocena autora. Mowa jest o wykorzystywaniu zwierząt do celów edukacyjnych i rozrywkowych, statusie tak zwanych zwierząt towarzyszących, polowaniach, kwestii uboju rytualnego oraz wegetarianizmie. Część trzecia książki wypełniona jest rozważaniami na temat zmian w przepisach prawnych regulujących wykorzystywanie zwierząt, na przykład propozycji zakazu hodowli zwierząt na futra i występów zwierząt w cyrkach, a także rozwiązań legislacyjnych odnoszących się do doświadczeń na zwierzętach. W tej części znajdujemy także krytyczną analizę działania organizacji Catholic Concern for Animals, w tym propozycji zmian w Katechizmie Kościoła Katolickiego.

„Teologia moralna, aby pozostać nauką żywą, musi wsłuchiwać się w to, czym żyje społeczeństwo i Kościół” – pisze² Smykowski we wstępie, tłumacząc potrzebę powstania książki. Autor słusznie wskazuje, że tematyka relacji człowieka i innych zwierząt wzbudza coraz większe zainteresowanie społeczne i staje się tematem publicznych debat. Publikacja książki – określana przez autora jako „przedstawienie stanowiska umiarkowanego”³ – ma stanowić ich uzupełnienie o głos rzymskokatolickiego teologa. Ma to być także wypełnienie „poważnej luki istniejącej w moralnych poszukiwaniach polskich teologów”⁴, ponieważ „do chwili obecnej w polskiej teologii moralnej nie powstało [...] całościowe opracowanie analizowanej problematyki”⁵. Trzeba tu zauważyć, że jakkolwiek uwaga o braku systematycznego zainteresowania polskiej teologii katolickiej kwestią statusu zwierząt pozaludzkich jest zgodna z prawdą, trudno uznać książkę *Człowiek i zwierzęta* za zadowalającą i wystarczającą uzupełnienie. Nie chodzi jednak wyłącznie o problematyczność wyrażonego modelu aksjologicznego i wynikającej z niego normatywności, dających, wraz z umiarem stanowiska, umiarkowaną dobroczynność. Nie odejmując książce wewnętrznej spójności, jest ona po prostu zbyt pobieżna i wybiórcza, by można było mówić o jej charakterze całościowego opracowania. Takowe powinno uwzględnić znacznie szerszą tematykę i mieć za podstawę dużo bogatszą bibliografię, co musiałoby przełożyć się na szczegółowość i objętość dzieła. Myśl autora, że pozycja ledwo przekraczająca sto stron mogłaby być „przedstawieniem całościowej wizji relacji człowieka wobec zwierząt”⁶ jest znamienna. Nie byłoby nadużyciem, gdyby została oceniona jako arogancka i lekceważąca dla zwierząt innych niż ludzie, z całą ich różnorodnością, wieloaspektowością relacji

2 Krzysztof Smykowski, *Człowiek i zwierzęta. Szkice teologicznomoralne* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2020), 11.

3 Tamże.

4 Tamże, s. 12.

5 Tamże, s. 11.

6 Tamże, s. 12.

z ludźmi i licznymi uwarunkowaniami, historycznymi i współczesnymi, mającymi wpływ na sferę ludzkich przekonań i praktyk społecznych.

Należy dodać, iż fakt, że polskich dzieł teologicznych w całości poświęconych zwierzętom właściwie nie ma⁷, nie oznacza, że nie istnieje zróżnicowany korpus współczesnej specjalistycznej literatury z zakresu tej tematyki. Nie chodzi tu wyłącznie o głosy stricte teologiczne. Te zawarte są w poszczególnych artykułach w czasopiśmie, w rozdziałach monografii wieloautorskich⁸, a także w jednoautorskich, wielotematycznych opracowaniach książkowych, których częścią jest problematyka związana ze statusem zwierząt pozaludzkich⁹. Skoro jednak teologia moralna powinna wsłuchiwać się w to, czym żyje społeczeństwo i Kościół, źródłem rozważań teologicznych może być – i powinna – również szeroko rozumiana publicystyka katolicka¹⁰, a także istotne głosy krytyczne wobec myśli i praktyki Kościoła – nie tylko polskich autorów i autorek. Książce Smykowskiego brakuje niestety bibliografii załącznikowej, a więc wyodrębnionego, pełnego spisu źródeł bibliograficznych. Przy określeniu zakresu wykorzystanej w książce literatury przedmiotu trzeba zatem sięgać do przypisów dolnych, ale utrudnienie to nie przeszkadza w konkluzji: mamy do czynienia zaledwie ze wstępem do całościowego opracowania. Wydaje się, że jest to pokłosie wspomnianej już, specyficznej struktury książki – jest ona stworzona na podstawie wcze-

7 Być może za wyjątek uznać można książkę katolickiego teologa księdza profesora Jana Śledzianowskiego. Jest to jednak raczej głos mizernej próby, zdradzający brak zdolności głębokich, pozbawionych uprzedzeń analiz. J. Śledzianowski, *Dehumanizacja człowieka i humanizacja zwierząt*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2014. Znacznie ciekawszym przykładem wydanej w Polsce publikacji w całości poświęconej zwierzętom i pisanej z perspektywy katolickiej, jest praca teologa Antona Rotzettera. Nie jest on jednak Polakiem. Trudno też tę książkę uznać za wyczerpującą monografię teologicznomoralną. Anton Rotzetter, *Glaskane, tuczone, zabijane. Dlaczego zwierzęta zasługują na lepsze traktowanie* (Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2013).

8 Przykładem może być książka *Zwierzę – Człowiek – Bóg*, której celem jest „ukazanie i wyrażenie tak w perspektywie kulturowej, jak i w świadomości ekologicznej, upodmiotowionej relacji pomiędzy stworzeniem a Stworzycielem”. Grażyna Stanek-Czerny, Anna Piliszewska, ed., *Zwierzę – Człowiek – Bóg* (Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, 2017), 7.

9 Przykładem może być książka dominikanina Jacka Salija ze składającą się z pięciu rozdziałów częścią, zatytułowaną „O miejscu zwierząt w porządku stworzenia”. Jacek Salij, *Gwiazdy, ludzie i zwierzęta. O godności człowieka i godności materii* (Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, 2009).

10 Numery poświęcone w całości lub w dużym stopniu zwierzętom opublikowały między innymi: „Tygodnik Powszechny”, „Znak”, „Więź”, „Ethos”, „List” i „Polonia Christiana”. Mianem publicystyki, choć teologizującej, można też pewnie określić dokonania pisarskie Szymona Hołowni. Są one relatywnie postępowe, patrz. Szymon Hołownia, *Boskie zwierzęta* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019). Z kolei książeczka byłego przeora opactwa w Tyńcu, benedyktyna Leona Knabita, to raczej zbiór krótkich moralizujących gawęd poświęconych relacjom człowieka i zwierząt. Leon Knabit, *Czy zwierzęta mają duszę?* (Kraków: Wydawnictwo Nemrod, 2005).

śniej opublikowanych, w różnych miejscach i czasie, artykułów¹¹. Jest zrozumiałe, że tego rodzaju publikacje – nie mając z natury rzeczy ambicji całościowych – tworzone są na podstawie specyficznie dobranej i ograniczonej literatury. Ich suma nie da automatycznie zbiorowi charakteru kompleksowego opracowania, chociaż ich treść oczywiście mogłaby być umiejętnie inkorporowana w większą i wyczerpującą całość. Można zatem jedynie stwierdzić, że książka *Człowiek i zwierzęta* poświęcona jest w całości jednemu tematowi – statusowi zwierząt pozaludzkich i temu co z niego wynika, i że pisana jest konsekwentnie z jednej perspektywy – dwudziestopierwszowiecznego, polskiego, katolickiego teologa. Jednak na opracowania możliwie całościowe, z im właściwą strukturą i metodologią, a przynajmniej na publikacje szczegółowe i zakrojone odpowiednio szeroko, musimy jeszcze poczekać.

Kwestia oceny zgodności efektu z wyartykułowanym przez autora zamierzeniem to jedna rzecz, inną jest ocena merytoryczna treści książki, a także polemika z jej profilem etycznym. Jeśli chodzi o to drugie – praca Smykowskiego nie wnosi wiele nowej jakości do puli podobnych, już wyartykułowanych głosów rozproszonych. Praca wpisuje się w dominujący – nie tylko w nurcie myśli katolickiej – sposób konceptualizowania i realizowania relacji ludzi z innymi zwierzętami, określanej zwyczajowo mianem welfaryzmu. Stanowi on podstawę większości współczesnych rozwiązań prawnych, choć w zależności od czasu i miejsca mogą się one różnić co do zakresu ochrony zwierząt. Autor umiejscawia swoją wizję pomiędzy skrajnościami, które określa mianem reifikacji zwierząt i zoopersonalizacji¹². Odrzucenie urzeczowienia zwierząt jest zgodne z aksjologią zawartą choćby w Katechizmie Kościoła Katolickiego i wyraża się wskazaniem, że „ludzie są zobowiązani do życzliwości wobec nich”¹³. Owa życzliwość – Smykowski dodaje tu „wrażliwość wobec wartości właściwych ich naturze”¹⁴ – nie kłóci się jednak z wykorzystywaniem ich „jako pokarmu i do wytwarzania odzieży” oraz w ramach doświadczeń naukowych, o ile te „mieszczą się w rozsądnych granicach”¹⁵. W praktyce, czego dowodem jest również profil normatywności proponowany przez autora, nie jest ona sprzeczna nawet z praktykami intensywnego, prze-

11 W zamieszczonej na końcu nocy bibliograficznej znajdujemy ich listę. To dziesięć artykułów opublikowanych przez autora w latach 2014–2019.

12 Określenie „zoopersonalizm” pojawiało się w pracach katolickich autorów już dawno temu. Można tu przypomnieć choćby artykuł księdza Romana Rogowskiego, który blisko ćwierć wieku temu pisał (myśl tę skopiował Smykowski, nie podając źródła), że „między reizmem, traktującym zwierzę jak rzecz, a «zoopersonalizmem», traktującym zwierzę jak człowieka, należy znaleźć «złoty środek»”. Roman E. Rogowski, „Zwierzęta – nasi bracia mniejsi,” *Więź* 477, nr 7 (July 1998): 21.

13 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2416.

14 Smykowski, *Człowiek i zwierzęta*, 115.

15 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2417

mysłowego chowu zwierząt. Życzliwość oznacza tu zatem zgodę na rażąco swobodne używanie zwierząt dla różnych celów człowieka i niejasne zastrzeżenie, że nie należy ich nadużywać. „Zabijanie zwierząt lub ich eksploatacja jest godziwa tylko wtedy, gdy jest motywowana egzystencjalną koniecznością lub innymi poważnymi racjami” – pisze¹⁶ Smykowski, referując postulaty współczesnych teologów moralistów. Podmiotem definiującym ową konieczność i uznającym wagę racji, jest jednak zawsze człowiek. O tym w jakim stopniu do definicji przenika perspektywa zwierzęcia, z jego potrzebami, preferencjami i roszczeniami, decydują również ludzie. Analizy historycznych i współczesnych wzorów wykorzystywania zwierząt wskazują wyraźnie, że usprawiedliwienia odbierania życia zwierzętom i ich eksploatacji są często efektem gry politycznej i ideologicznej, związanym z procesem sprawowania władzy, są uwarunkowane kulturowo i ekonomicznie. Innymi słowy: konieczność i racje są dalece umowne, ustala się je jednocześnie w sytuacji skrajnego wykluczenia zwierząt. Oficjalna i dominująca w ramach normy społecznej wykładnia jest skażona rażąco asymetrią reprezentacji zainteresowanych stron w procesie definiowania i artykułowania usprawiedliwień.

Zoopersonalizacja natomiast, to zdaniem Smykowskiego, „prąd filozoficzny i społeczny, który dąży do zrównania lub przynajmniej maksymalnego zbliżenia statusu człowieka i zwierząt”¹⁷. Przestroga przez zoopersonalizacją zwierząt (uosabianiem ich, traktowaniem jak osoby) jest w Katechizmie czytelnie wyrażona zdaniem „można kochać zwierzęta; nie powinny one jednak być przedmiotem uczuć należnych jedynie osobom”¹⁸. Odtwarza ona fundamentalne dla katolicyzmu przekonanie o jakościowo różnej naturze ludzi i reszty zwierząt, znacząco odmiennym statusie ontologicznym obu grup. Przywilej bycia osobą, bytem wyjątkowym, sytuuje człowieka bezdyskusyjnie najwyżej w hierarchii stworzenia – w efekcie daje to przyzwolenie, wyrażone słowami Katechizmu: „zwierzęta [...] są z natury przeznaczone dla dobra wspólnego ludzkości”¹⁹. Echem tych słów jest zdanie autora: „wyjątkowe miejsce zajmowane przez człowieka w hierarchii bytów daje mu możliwość wykorzystywania zwierząt dla realizacji swoich godziwych celów”²⁰. Chodzi przy tym nie tyle o poczucie możliwości traktowania innych zwierząt instrumentalnie, co o przekonanie o prawie do takiego traktowania.

Welfaryzm, tak świecki, jak i o podłożu religijnym, ma swoją od lat rozwijaną krytykę, której w recenzji nie ma sensu, jak również możliwo-

16 Smykowski, *Człowiek i zwierzęta*, 35.

17 Tamże, s. 52.

18 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2418.

19 Tamże, nr 2415.

20 Smykowski, *Człowiek i zwierzęta*, 44.

ści, szczegółowo odtwarzać. Warto jednocześnie zauważyć, że z przyjętych założeń Smykowski wywodzi potępienie hodowli zwierząt z przeznaczeniem na futra i wykorzystywania zwierząt w cyrkach. Jest to gest, który warto pochwalić. Interesujący jest też postulat animacji środowisk katolickich na rzecz zwierząt, w tym powołania organizacji zajmującej się ochroną zwierząt, choć uwaga o konieczności pilnowania, by była ona wierna doktrynie²¹, oznacza ściśle zaprogramowanie ją na welfarystyczną, umiarkowaną dobroczynność. I taka jednak być może jest potrzebna, biorąc pod uwagę, że polska klasa polityczna i prawodawcy wciąż nie są w stanie zgodzić się nawet na wprowadzenie zakazu funkcjonowania w naszym kraju przemysłu futrzarskiego i cyrków wykorzystujących zwierzęta, a więc punktowych regulacji, które nie musiałyby zachwiać ogólnym statusem zwierząt jako istot z zasady podrzędnych względem ludzi.

Szczegółowa analiza merytoryczna treści książki przekracza format recenzji. Da się jednak wskazać charakterystyczne fragmenty, które dają obraz niedociągnięć książki. Weźmy choćby część poświęconą ogrodom zoologicznym²². Autor słusznie zauważa, że w obecnych czasach w założeniu spełniać one mają cztery funkcje: ludyczną, edukacyjną, naukową i tak zwanej ochrony gatunkowej. Dla usprawiedliwienia istnienia zoo w obecnym kształcie, podkreśla szczególnie ostatnią z nich, nie pamiętając lub pomijając świadomie fakt, że zaledwie niewielka część zwierząt w polskich ogrodach zoologicznych – by pozostać w najbliższych nam realiach – należy do gatunków zagrożonych wyginięciem i krytycznie zagrożonych wymarciem. Badania z roku 2011 przeprowadzone w ośmiu polskich placówkach wykazały, że było to odpowiednio (sic!) 4 i 3 procent²³, a w konkluzji raportu czytamy, że „ogólnie rzecz biorąc, ogrody zoologiczne w Polsce nie wnoszą znaczącego wkładu w ochronę zagrożonych gatunków”²⁴. Fragment poświęcony formom i jakości edukacji²⁵ w ogrodach zoologicznych również trąci naiwnością i niewiedzą. Jedyнным źródłem, na które powołuje się autor, jest pojedynczy dokument Światowego Stowarzyszenia Ogrodów Zoologicznych i Akwariów. Widzimy tu jak na dłoni problematyczność obecnych procesów tworzenia

21 Tamże, s. 116.

22 Tamże, s. 36-40.

23 *Born Free Foundation, The EU Zoo Inquiry 2011: An evaluation of the implementation and enforcement of the EC Directive 1999/22, relating to the keeping of wild animals in zoos. Country Report: Poland* (September 2011), 21.

24 Tamże, s. 38.

25 O problemach z obecnym modelem edukacyjnym w ogrodach zoologicznych pisałem szczegółowo w: Dariusz Gzyra, „Ogród zoologiczny: od indoktrynacji do edukacji,” w: *Wybrane zagadnienia filozoficzne dydaktyki i pedagogiki*, red. Kazimierz Mrówka, Dariusz Gzyra, Michał Haraburda, Marcin Murzyn (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2019), 163-180.

usprawiedliwień wykorzystywania zwierząt – bezkrytyczność i pobieżność autora są w tym kontekście wręcz emblematyczne. Nierzetelność naukową i braki metodologiczne widać również choćby w części książki poświęconej wegetarianizmowi²⁶, szczególnie we fragmentach dotyczących weganizmu. Nazwany on został przez autora w sposób dziwny wegatyлизmem²⁷. Nie znalazłem tego określenia w żadnym z polskich źródeł pisanych. Być może autorowi chodziło o określenie „wegetalizm”, które w drugiej połowie lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku proponowała Kinga Wiśniewska-Roszkowska jako alternatywę dla słowa „weganizm”²⁸. Nie weszło ono jednak nigdy do powszechnego użycia, podobnie jak wiele innych²⁹. Ów zaskakujący „wegatyлизm”, jakkolwiek nie jest oczywiście najistotniejszą kwestią, sugeruje słabe zorientowanie autora w kluczowej dla ochrony zwierząt tematyce typologii wzorów konsumpcji, braki w znajomości literatury przedmiotu i uzusu językowego. Jednocześnie pozwala on sobie na kategoryczne, a zarazem niestaranne w doborze źródeł naukowych stwierdzenia ocenne wobec weganizmu, które nie powinny pozostać bez odpowiedzi. Chodzi o wyrokowanie o dopuszczalności diety wegańskiej w przypadku dzieci. To niezwykle ważna kwestia. Od rozstrzygnięcia czy dzieci mogą być bezpiecznie żywione w sposób wegański zależy przecież w dużym stopniu przydatność postawy wegańskiej jako narzędzia wykorzystywanego w ramach ruchu społecznego na rzecz zwierząt. Może nawet więcej: z rozstrzygnięciem tym ma związek ewentualny przyszły kształt norm społecznych związanych z żywieniem, a są one niezwykle ważnym elementem konstytuującym model kultury, świata w ogóle. Smykowski definitywnie odrzuca weganizm w przypadku dzieci, twierdząc, że zgodnie ze współczesną wiedzą żywieniową, może on być stosowany bezpiecznie „wyłącznie przez dorosłych”³⁰. Znow jednak, całe podparcie dla tego kluczowego wniosku stanowi jedna polska publikacja, w dodatku sprzed niemal ćwierćwiecza, co w przypadku nauki o żywieniu stanowi bardzo długi okres czasu i często jest dyskwalifikujące. Gdyby autor chciał rzetelnie opisać tę kwestię, a jednocześnie zachować nastawienie krytyczne, mógłby wskazać współczesne spory różnych środowisk i organizacji dietetycznych na świecie co do aspektów zdrowotnych diety wegańskiej

26 Smykowski, *Człowiek i zwierzęta*, 72-82.

27 Tamże, 72.

28 Kinga Wiśniewska-Roszkowska, *Wegetarianizm* (Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 1987), 7.

29 Listę tych określeń można znaleźć w: Dariusz Gzyra, „Krótka historia weganizmu”, *Fabularie* 2, no. 2 (2013): 49.

30 Smykowski, *Człowiek i zwierzęta*, s. 80.

u dzieci³¹, jednocześnie analizując możliwe czynniki pozanaukowe mające wpływ na kształt oficjalnych zaleceń dietetycznych, dobrze opisane w stosownej literaturze. Mógłby także wspomnieć o ważnej zmienności czynników mogących w przyszłości ułatwiać akceptację weganizmu i wybór dobrze zbilansowanej diety wegańskiej, z których wymienić można: rosnącą jakość produktów roślinnych, dostępność i różnorodność takiej żywności, trend opracowywania i wprowadzania na rynek żywności funkcjonalnej (ułatwiającej suplementację składników potencjalnie niedoborowych), rosnącą świadomość żywieniową społeczeństwa, w tym rodziców, powiększającą się liczbę wegan i wegank, a co za tym idzie liczbę badań. Zamykając ten wątek: merytoryczne spory, wahanie i ostrożność środowiska naukowego można traktować jako wyraz jego odpowiedzialności, nie można natomiast sensownie twierdzić, że ze stanu współczesnej wiedzy żywieniowej wynika jednoznacznie nieadekwatność diety wegańskiej w przypadku dzieci.

Listę uwag krytycznych wobec książki Krzysztofa Smykowskiego *Człowiek i zwierzęta. Szkice teologicznomoralne* można by mnożyć. Szkoda, że pomimo jej zaistnienia na polskim rynku wydawniczym, wciąż brak rzetelnych i wyczerpujących opracowań z kręgu tej tematyki. Być może brak ten można wręcz odczuwać jeszcze bardziej. Autor jest przecież jednym z tych polskich teologów podejmujących próby zmierzenia się z problematyką statusu zwierząt pozaludzkich, którzy publikują stosunkowo często, a jednak sygnuje pozycję rozczarowującą na wielu polach. Naprawdę poważne opracowanie teologicznomoralne z tej dziedziny pisane z pozycji rzymskokatolickich jest potrzebne, byłoby ważnym wkładem w dyskusję o kulturze i realiach społeczno-politycznych, w których żyjemy i które w różny sposób chcielibyśmy poddać zmianie. Do konkluzji takiej można dojść niezależnie od przyjętej perspektywy i wyznawanego systemu etycznego. Jest to być może jeszcze jeden dowód dramatycznie niskiego statusu czujących zwierząt pozaludzkich, ale nawet, gdyby wydawnictwo takie wyrażało stanowisko zaledwie umiarkowanej dobroczynności, jego istnienie w pewien szczególny sposób wskazywałoby na wagę tematyki, dziś tak lekceważonej. W tym wypadku mogłoby stano-

31 Opis w popularnej formie, patrz: Iwona Kibil, „Dieta wegańska u dzieci,” accessed November 2, 2022, <https://wegecentrum.pl/2021/12/15/dieta-weganska-u-dzieci>. W podstawowym polskim źródle książkowym poświęconym zdrowotnym aspektom diety wegańskiej autorstwa dietetyczki Iwony Kibil, nie znajdujemy potwierdzenia omawianej przez mnie tezy Smykowskiego. Iwona Kibil, *Wege. Dieta roślinna w praktyce* (Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie, 2018), 164–177. Kibil jest także autorką ważnej w omawianym kontekście książki poświęconej diecie wegańskiej kobiet w ciąży, w trakcie laktacji oraz dzieci, patrz: Iwona Kibil, *Wege rodzina* (Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie, 2019). Warto dodać, choć autor z oczywistych względów nie miał dostępu do tej publikacji, gdy pisał własną, że w listopadzie roku 2022 ukazało się drugie wydanie książki *Wege. Dieta roślinna w praktyce*, rozszerzone i zaktualizowane.

wić bogaty materiał do krytycznej analizy – co prawda negatywny, ale dobrze wytyczony punkt odniesienia koncepcji przychylniejszych zwierzętom.