

Edukacja Etyczna

REDAKTOR TOMU: MARCIN ŁUBIŃSKI

ISSN 2083-8972
20/2023

Recenzenci:

dr Justyna Stecko, dr Bogusław Stelcer, dr hab. Tadeusz Sozański, dr hab. Joanna Mysona-Byrska, dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW, dr hab. Wojciech Torzewski, dr hab. Dariusz Adamczyk, prof. UKEN, dr Paweł Sznajder, ks. prof. dr hab. Ryszard Moń, prof. dr hab. Aldona Pobojevska, dr hab. Katarzyna Haremska, prof. dr hab. Adam Sawicki, dr hab. Halina Rarot, prof. PL, dr Justyna Tomczyk, dr Sylwester Bębas, dr hab. Zygmunt Pucko, dr hab. Liudmyła Kryvachuk, prof. UKEN, dr hab. Grzegorz Francuz, prof. UO, dr hab. Marcin Urbaniak, dr Ewa Czerwińska-Jakimiuk, dr Ewa Albińska, ks. prof. Tadeusz Guz, dr hab. Stefan Bielański, prof. UKEN, dr Sabina Sanetra-Półgrabi, prof. dr hab. Magdalena Środa, dr hab. Andrzej Ryk, prof. UP, dr hab. Bożena Stawoska-Jundziłł, dr Ryszard Kulik, dr Hanna Schudy

Redakcja:

Redaktor naczelna: dr hab. prof. UKEN Dorota Probuska
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
Gabriela Bylica

Adres redakcji:

Edukacja Etyczna
Instytut Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
pokój 405
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków
<https://czasopisma.uken.krakow.pl/index.php/edukacjaetyczna>

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKEN, Kraków 2023

ISSN 2083-8972

DOI 10.24917/20838972.20

Wydawnictwo Naukowe

Uniwersytetu Komisji Edukacji Naukowej w Krakowie
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków
tel. / faks 12 662-63-83, tel. 12 662-67-56
<http://www.wydawnictwoup.pl>
e-mail: wydawnictwo@up.krakow.pl

Artykuły

KRZYSZTOF WIECZOREK

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego

ORCID: 0000-0002-7987-168X

DOI 10.24987/20838972.20.1

Rola spotkania i dialogu w wychowaniu do wartości w perspektywie realizmu krytycznego Margaret Archer

Wstęp

Na co dzień doświadczamy kryzysu wartości. Dotyczy to również młodych ludzi, których nieukształtowane jeszcze sumienie czyni bezradnymi wobec aksjologicznego chaosu, charakteryzującego współczesną kulturę. Ów chaos pogłębia dodatkowo fakt rozluźnienia więzi międzyosobowych, będący pochodną przemian kulturowych. Osłabieniu uległy tradycyjne funkcje rodziny, wśród nich – przekazywanie wzorów myślenia, wartościowania i postępowania. Nie zastąpią tego kontakty towarzyskie ani – tym bardziej – komunikacja *via* media elektroniczne. Szansą, choć niełatwą do wykorzystania, pozostaje środowisko wychowawcze. Dostosowanie metod wychowawczych do potrzeb i wymogów chwili obecnej wymaga namysłu opartego na właściwym rozeznaniu sytuacji oraz na wiarygodnym, realistycznym modelu antropologicznym.

Realizm krytyczny Margaret Archer źródłem inspiracji

Jarosław Horowski zauważył, że interesujące „możliwości wspierania integralnego rozwoju człowieka”¹ oferuje koncepcja Margaret Archer. Do-

1 J. Horowski, *Wspólnota przestrzeni odkrywania sensu życia. Implikacje teorii socjologicznej Margaret S. Archer*, „Teologia i Moralność” 2019, 14, 2(26), s. 9. Autor w swoim artykule rozwija opartą na motywach Archerowskich refleksję dotyczącą wspólnego odkrywania sensu życia. Te same argumenty, które przytacza Horowski (zob. tamże, pkt 1. *Uzasadnienie wyboru teorii Margaret Archer*, s. 11–12), świadczą również o przydatności realistyczno-krytycznej antropologii na polu rozważań o wychowaniu do wartości.

starcza ona dwóch tropów badawczych, którymi warto podążyć. Pierwszy wiąże się z realistycznym spojrzeniem na klasyczny socjologiczny problem struktury i sprawstwa², drugi łączy pytanie o indywidualną tożsamość podmiotu z zagadnieniem struktury trosk.

Struktura i sprawstwo

Problem struktury i sprawstwa to, innymi słowy, pytanie o to, czy człowiek jest autonomicznym twórcą kultury i sprawcą określonych form funkcjonowania struktur społecznych, czy przeciwnie, to one determinują tożsamość jednostek ludzkich, redukując ją do zespołu ról społecznych. Archer zauważa, że w socjologii XX wieku dominują podejścia redukcjonistyczne, opowiadające się za jednym lub drugim z powyższych rozwiązań³, sama zaś proponuje ujęcie struktury i sprawstwa jako dwóch aspektów jednej, dynamicznej i emergentnej całości obejmującej tkankę społeczną wraz z zachodzącymi w niej procesami oraz działające w tej sieci, względnie autonomiczne podmioty. Założenie realizmu generuje tezę, że jednostka ludzka jest realnym bytem, wyposażonym w określone właściwości i potencjał kreatywny, nieredukowalnym do ról społecznych. Z kolei emergentny model struktury społecznej łączy się z przekonaniem, że nie da się jej sprowadzić wyłącznie do systemu wytworów ludzkiej kooperacji, gdyż jest ona czymś rzeczywistym, wywierającym realny i odczuwalny wpływ na uczestniczące w niej jednostki, np. poprzez instytucje stanowienia i egzekwowania prawa.

Podkreślanie i uzasadnianie, że człowiek jako podmiotowy byt relacyjny posiada rzeczywistą moc sprawczą wobec swego otoczenia, ale także, że w ślad za sprawczością podąża odpowiedzialność, jest ważnym ogniwem procesu wychowawczego, zwłaszcza w obliczu poczucia bezsilności, jakie często ogarnia młodych ludzi, gdy ich pełne zapału dążenie do wyznaczonych sobie celów napotyka na nieprzewidywalne przeszkody. Archer stoi na stanowisku, że człowiek jako podmiot refleksji prowadzi ze sobą wewnętrzny dialog, którego celem jest bieżące reagowanie na stan relacji z otoczeniem i poszukiwanie optymalnych zachowań w każdej sytuacji, również trudnej i kryzysowej. Konwersacja wewnętrzna odbywa się na wzór dialogu z drugim człowiekiem, gdyż najlepszą szkołą myślenia refleksyjnego jest konstruktywny dialog z wiarygodnym rozmówcą⁴. Zanim dorastający człowiek rozwinie umiejętność dojrzałej

2 Zob. K. Iwińska, *Być i działać w społeczeństwie: dyskusje wokół teorii podmiotowego sprawstwa*, Kraków 2015.

3 M. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. Agata Dziuban, Kraków 2013, s. 9.

4 Tamże, s. 29.

konwersacji wewnętrznej, która pomoże mu odnaleźć się w trudnych sytuacjach i przezwyciężać wywołane poczuciem bezradności kryzysy, np. przez odkrywanie innych metod lub obszarów sprawczego działania, z pomocą może przyjść wychowawca jako partner dialogu poszerzającego horyzonty i naprowadzającego na ścieżki kreatywnego myślenia. Do poszukiwania u innych, bardziej doświadczonych osób, sprawdzonych wzorców myślenia i działania zachęca Krzysztof Zanussi:

Musimy być gotowi na dobre i na złe, dlatego warto myśleć poważnie o życiu oraz własnych wyborach, warto dążyć do dorosłości, [...] warto sprawdzać, co w życiu innych było motorem powodzenia, a co doprowadziło ich do klęski, i czy próbowali chociaż podźwignąć się z upadku⁵.

Tożsamość podmiotu a struktura trosk

Drugą ważną inspiracją ze strony Archer jest koncentracja na troskach jako motywach wyznaczających cele życiowe i postawy wobec rzeczywistości poprzez dostarczanie impulsów do transformacji wewnętrznej (przekształcanie samego siebie, własnej tożsamości) i zewnętrznej (wywieranie wpływu na otoczenie, w szczególności – na system relacji społecznych)⁶. Troski odczuwane przez podmiot skłaniają do uruchomienia procesu refleksji, który pozwoli uporządkować je hierarchicznie – począwszy od „trosk ostatecznych”, czyli najważniejszych z subiektywnego punktu widzenia, a skończywszy na codziennych troskach, „z którymi jesteśmy w stanie żyć”⁷ – a następnie stanie się instrumentem użytecznym w budowaniu projektu zaangażowanych działań, ukierunkowanych przez troski. Związek między tożsamością podmiotu a strukturą trosk rodzi się i utrwała wraz z doświadczeniami żywymi:

ludzie nabywają poczucia ciągłości jaźni we wczesnych etapach swojego życia, by uzyskać tożsamość osobistą [...] wraz z osiągnięciem dojrzałości. Choć nasza osobowość ma unikatowy charakter, w dużym stopniu jest ona konstytuowana przez przytrafiające się nam zdarzenia. [...] możemy jednak określić, które z naszych trosk są dla nas najważniejsze i dostosować do nich inne istotne dla nas troski [...] właśnie ten specyficzny sposób porządkowania trosk nadaje ludziom ich unikatową tożsamość osobistą⁸.

5 K. Zanussi, *Uczyń ze swojego życia arcydzieło*, Nowy Sącz 2018, s. 10–11.

6 M. Archer, *Morfogeneza społeczeństwa: gdzie pasuje Człowieczeństwo?*, [w:] tejże, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban, Kraków 2013, LVIII.

7 M. Archer, *Człowieczeństwo...*, s. 230.

8 Tamże, s. 3.

Troski a doświadczenie agatologiczne

Na troski i ich funkcje w życiu można spojrzeć z innej niż socjologiczna perspektywy, mianowicie – aksjologicznej. Okaże się wówczas, że odczuwana przez podmiot troska to nic innego, jak emocjonalna reakcja na wydarzenie, które Józef Tischner nazywa doświadczeniem agatologicznym i charakteryzuje następująco:

wszystkie inne doświadczenia są w jakiś sposób nadbudową tego doświadczenia. [...] Odsłania nam ono fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być. Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. [...] Dlaczego? Pytanie to ma jedno proste źródło – światło płynące z dobra. Dobro po grecku zwie się *agaton*. Doświadczenie, które staramy się opisać, jest radykalnym doświadczeniem agatologicznym⁹.

Ujęcie aksjologiczne dostarcza głębszego wyjaśnienia faktu pojawiania się trosk na poziomie życia emocjonalnego podmiotu. Człowiek w miarę dorastania wypracowuje sobie własne wyobrażenie doskonałego świata wraz z pragnieniem, by świat realny był doń możliwie jak najbardziej podobny. Rozdziwił między tymi dwoma światami zachęca do zaangażowania, by zrealizować jakąś wartość, której brak został dostrzeżony. Objawem owego zaangażowania jest właśnie troska. Indywidualna struktura trosk – odmienna dla każdego, jak podkreśla Archer – odzwierciedla nie tylko podmiotową tożsamość, ale zarazem odsyła do struktury wartości, która koresponduje z indywidualnym wyobrażeniem doskonałego świata i powiązana jest ściśle z osobistym sposobem bycia wobec wartości, czyli z opisanym przez Tischnera Ja aksjologicznym¹⁰. Zarówno Archer, jak Tischner są zgodni co do tego, że struktury te są zmienne i ulegają nieustannym modyfikacjom pod wpływem przytrafiających się wydarzeń i mniej lub bardziej aktywnego w nich udziału, czyli – jak powiedziałby Karl Jaspers – „bycia w sytuacjach”¹¹.

Pojmowanie dynamiki kształtowania się tożsamości osobowej poprzez strukturę trosk i kryjące się za nią struktury Ja aksjologicznego ma znaczenie dla pedagogiki aksjologicznej. Dostarcza bowiem narzędzi umożliwiających zrozumienie przyczyn i motywów działań wycho-

9 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 490.

10 Popularny wykład koncepcji Ja aksjologicznego, rozwijanej również w innym, obszernym studium z zakresu fenomenologii świadomości, odnaleźć można w tekście: J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, [w:] tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 162–182.

11 Zob. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. Anna Wołkowicz, Wrocław 2000, s. 13.

wanka oraz właściwą interpretację jego zachowania i sposobu bycia, które nierzadko w pierwszym kontakcie wywołują negatywne wrażenie i zniechęcają do wejścia w bliższą relację. Za takimi odpychającymi zachowaniami niemal zawsze kryje się dramatyczna historia bolesnych doświadczeń, doznanych krzywd i rozczarowań, deprywacji emocjonalnej – przeżyć składających się na trudny do uniesienia bagaż osobistych trosk, niesiony samotnie i pogłębiany kolejnymi niepowodzeniami w poszukiwaniu bliskiej osoby, z którą można by podzielić troski i nadzieje¹². Świadomość istnienia tej niełatwej do pokonania bariery nieufności oraz jej głęboko zakorzenionych źródeł to pierwszy krok na drodze do przyszłego porozumienia na płaszczyźnie wychowawczej. Stąd jeszcze daleka droga do zdobycia pozycji powiernika nadziei, lecz świadomość ta pomaga przynajmniej uchronić się od podjęcia pochopnych działań, opartych na fałszywym założeniu, że wystarczy zaprezentować właściwą postawę wobec wartości i potępić wszelkie pokusy zejścia na manowce w pogoni za różnymi pseudowartościami, którymi mamia świat współcześni „fałszywi prorocy”¹³, by osiągnąć pożądaną rezultat wychowawczy. W rzeczywistości wychowawca ma do zrobienia dużo więcej. Jak mawiał ks. Tischner, nie wystarczy być jak drogowca, który innym

12 „Głębokie tragedie dzieciństwa [...] ciągle żyją, ukryte pod innymi legendami palimpsestu. Ani namietność, ani choroba nie mają środków tak palących, aby wytrawić ich ślady wieczyste” – Ch. Baudelaire, *Pożeracz opium*, przeł. Leon Chormański, Warszawa 1921, s. 69; „Przeszłość ukształtowała naszą wrażliwość” – komentuje tę myśl poety neurolog i psychiatra B. Cyrulnik, *Anatomia uczuć*, przeł. Bożena A. Matusiak, Warszawa 1997, s. 209–221.

13 Przed niebezpieczeństwem ulegania namowom dzisiejszych „fałszywych proroków”, których porównuje do „zaklinaczy węży” i „szarlatanów”, przestrzega Papież Franciszek, pisząc m.in.: „Jakie postaci przybierają fałszywi prorocy? Przypominają oni »zaklinaczy węży«, to znaczy wykorzystują ludzkie emocje, aby zniewalać ludzi i prowadzić ich tam, gdzie chcą. Ileż dzieci Bożych daje się zwieść powabom trwającej parę chwil przyjemności, którą bierze się za szczęście! Ileż mężczyzn i ile kobiet żyje jakby pod urokiem iluzji pieniądza, który w rzeczywistości czyni ich niewolnikami zysku lub niegodziwych interesów! Ileż osób żyje, sądząc, że same sobie wystarczają, i padają ofiarą samotności! Inni fałszywi prorocy to »szarlatani«, którzy proponują łatwe i natychmiastowe sposoby zaradzenia cierpieniom, środki, które okazują się jednak zupełnie nieskuteczne – jakże wielu młodym ludziom proponowane jest fałszywe remedium w postaci narkotyków, relacji »jednorazowego użytku«, zarobków łatwych, ale nieuczciwych! Jak wielu jest wciąż zaplątanych w sieć życia całkowicie wirtualnego, w którym relacje wydają się łatwiejsze i szybkie, a potem okazują się dramatycznie pozbawione sensu! Ci oszuści, proponujący rzeczy bez wartości, odbierają natomiast to, co jest najcenniejsze, jak godność, wolność i zdolność kochania” – Ojciec Święty Franciszek, *Orędzie na Wielki Post 2018*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/wpost2018-lev_01112017 (dostęp 11.08.2023).

pokazuje drogę, samemu stojąc w miejscu. Wychowanie to nie pokazywanie wartości, prowadzenie ku nim. Nieprzypadkowo w łacińskim odpowiedniku polskiego „wychowania”, słowie *educatio*, znajdujemy rdzeń słowotwórczy *duco, ducere* – wodzić, prowadzić¹⁴. Aby kogoś poprowadzić wybraną drogą, trzeba go skłonić, by ruszył z miejsca i podążył w ślad za przewodnikiem. Rolą przewodnika jest najpierw odnaleźć miejsce, w jakim aktualnie znajduje się wychowanek, czyli postarać się zrozumieć świat jego trosk i naturę przeszkód utrudniających otwarcie na relacje z innymi, a następnie – w oparciu o tę wiedzę – doprowadzić do uwolnienia „energii kinetycznej”, która stanie się siłą napędową ruchu ku wartościom odkrytym i zaakceptowanym przez wychowanka.

Zadania wychowawcy w czasach rozpadu systemu wartości

Nie muszą to być, i w dużej mierze nie będą, te same wartości, które wyznaczają strukturę trosk ostatecznych wychowawcy. Ireneusz Światała jasno formułuje najważniejsze zadania współczesnej pracy wychowawczej:

Zintegrowany system moralno-społeczny i orientacja na wartości uniwersalne, uznawane przez społeczeństwo, rozpada się [...]. Rozbicie jednolitego systemu wartości oraz norm jednostkowych i społecznych powoduje duże konsekwencje wychowawcze. [...] Współcześnie wychowanie ma pomagać wychowankom w odkrywaniu własnych możliwości, zrozumieniu świata, siebie i innych ludzi poprzez rozwój postaw empatycznych, uczuciowości, wrażliwości i nieschematycznego myślenia, a przede wszystkim na przygotowaniu do właściwego oraz odpowiedzialnego wartościowania i życia zgodnego z wybranymi wartościami, które nie kolidują z wartościami innych ludzi¹⁵.

Celem jest zatem budzenie osobistej wrażliwości na wezwanie wartości w taki sposób, by w ślad za nowym doświadczeniem aksjologicznym,

14 W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1968, s. 195.

15 I. Światała, *Wychowanie do wartości w zmieniającym się świecie*, „Studia Edukacyjne” 2019, 52, s. 170–171; o rozpadzie systemu wartości pisze również Janusz Nagórny: „Kilka ostatnich lat naszego budowania społeczności posttotalitarnej ukazało [...], iż zagubienie zmysłu wartości nie może być odniesione jedynie do uwarunkowań płynących z przeszłości [...]. To współczesne zagubienie człowieka i jego sumienia jako »zmysłu wartości moralnych« wyznaczają pewne zjawiska i tendencje natury ogólnej. [...] Cechą charakterystyczną tego zjawiska jest z jednej strony brak integralnej wizji życia ludzkiego, brak sensu i celu życia, a z drugiej

które staje się możliwe dzięki mądrej pracy wychowawczej, dokonywała się stopniowa przebudowa struktury trosk, pociągając za sobą transformację Ja aksjologicznego konstytuującego tożsamość podmiotu.

Warunkiem powodzenia w realizacji tego zadania jest ukonstytuowanie wspólnej duchowej przestrzeni, ufundowanej na wartościach, które staną się czytelne dzięki wydarzeniu bycia wobec siebie, umożliwiającemu zarazem bycie wobec wartości. To ostatnie jest bowiem zapośredniczone w relacjach międzysobowych. Według Józefa Tischnera doświadczenie wartości

budzi się [...] wtedy, gdy człowiek odkryje, że stanął przed podobnym do siebie – drugim człowiekiem. [...] Ja i on stajemy naprzeciw siebie oświetleni blaskami rozmaitych wartości, które wytyczają nam ścieżki ku sobie i od siebie. [...] W etyce wartością jest drugi człowiek, wartością jestem ja sam i wartościami są rozmaite płaszczyzny obcowania człowieka z człowiekiem¹⁶.

Nie znaczy to, że wartości są fenomenem społecznym, zrelatywizowanym do aktualnie obowiązującego kodu kulturowego i systemu komunikacji międzypodmiotowej. Charles Taylor zauważa, że pierwotnym źródłem wiedzy o wartościach są bezpośrednie intuicje moralne, „niezwykle głębokie, potężne i powszechne”¹⁷. Dopiero na etapie werbalizacji tych intuicji ujawnia się obecność ram pojęciowych, wypracowywanych na różne sposoby przez poszczególne kultury, niezbędnych do intersubiektywnej interpretacji treści doświadczeń aksjologicznych. Odpowiednich ram pojęciowych dostarcza funkcjonująca w danej formacji kulturowej ontologia moralna¹⁸.

Wyjaśnienia Taylora nie obejmują jednak sytuacji takiej jak dzisiaj, gdy w miejsce jednej, powszechnie przyjmowanej i akceptowanej ontologii moralnej występuje pluralizm aksjologiczny, w ramach którego „otwierają się przed nami różne możliwości, [...] podążają ku nam rozliczne ideologie i filozofie, by zaoferować swoje odpowiedzi”¹⁹. To zmienia sposób podejścia do zagadnienia wychowania do wartości. Nie może ono już polegać na tym, by zapoznać wychowanków z tezami obowiązującej ontologii moralnej i nauczyć ich świadomego budowania harmonii

– zachwiana lub nawet odrzucona obiektywna hierarchia wartości” – J. Nagórny, *Wychowanie do wartości*, Lublin 2012, s. 88.

16 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 9.

17 Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński i in., Warszawa 2001, s. 13.

18 Tamże, s. 14.

19 O *Wydawcy*, [w:] J. Tischner, J.A. Kłoczowski, *Wobec wartości...*, s. 6.

między osobistymi doświadczeniami aksjologicznymi a kulturowo osadzonymi, uniwersalnymi wzorcami myślenia moralnego. Zamiast tego potrzebny jest namysł nad tym, jak w obliczu chaosu aksjologicznego generowanego przez permisywną kulturę odnaleźć i wypracować trwałą fundament w postaci systemu pojęć i objaśnień, pozwalających interpretować doświadczane przez podmiot wartości, formułować osądy aksjologiczne i podejmować właściwe wybory moralne. Jest to to tym trudniejsze, że w życiu codziennym większość doświadczeń aksjologicznych gubi się w gąszczu szczegółów i zostaje przysłonięte prozaiczną troską o najbliższe potrzeby. Młody człowiek, niewprawiony w prowadzeniu konwersacji wewnętrznej z użyciem ram pojęciowych pozwalających interpretować przeżywane spontanicznie troski, chcąc podjąć trafną decyzję moralną, staje przed niemal niewykonalnym dla siebie zadaniem. Może się to zmienić, jeśli spotka na swej drodze mądrego wychowawcę.

Spotkanie i rozporządzalność

Praktycznym wyrazem mądrości wychowawcy jest postawa, którą Jerzy Bukowski opisuje jako „rozporządzalność”²⁰. Mówiąc skrótowo, polega ona na gotowości wejścia w wydarzenie spotkania z drugim człowiekiem, gdy zdarzy się po temu okazja. Mowa o spotkaniu w sensie nadanym temu słowu przez filozofię²¹ – takim, gdzie między uczestnikami wytwarza się specyficzna przestrzeń, w której „oczyszcza się” doświadczenie wartości²². Po to, aby – jak pisze Bukowski – „nie zaprzepaścić żadnej szansy”²³ rzeczywistego spotkania, niosącego potencjał duchowej przemiany, powinno być spełnionych kilka niezbędnych warunków. Pierwszy z nich to bezwarunkowa akceptacja: najpierw należy pozwolić drugiemu być sobą²⁴, by w spotkaniu mogły odsłonić się troski, obawy i nadzieje uczestników. Tu jeszcze nie miejsce na osądy, oceny i roszczenia pod adresem drugiego. Atmosfera prawdziwego spotkania to bezpieczeństwo, dążenie do wzajemnego zaufania i nienarzucanie własnych punktów widzenia. Odbiega to zdecydowanie od standardów codziennych relacji.

20 J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 240–246.

21 A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, rozdz. II – *Spotkanie we właściwym znaczeniu*, Kraków 2014, s. 25–38.

22 O unikalnym rodzaju przestrzeni, jaka wytwarza się między człowiekiem a człowiekiem w rezultacie wydarzenia spotkania, pisze M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 128–131; aksjologiczną analizę owej przestrzeni przeprowadza J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 269–290.

23 J. Bukowski, *Zarys filozofii ...*, s. 239.

24 Zob. C. Rogers, *Sposób bycia*, przeł. Maciej Karpiński, Poznań 2002.

Dlatego tym cenniejsza jest chwila, gdy uda się przezwyciężyć pokusę oceniania i krytykowania i przyjąć postawę otwartą.

Otwartość oznacza również rezygnację z realizacji wcześniej przyjętego scenariusza, zakładającego dojdzie do z góry założonych rezultatów. Zbyt wielkie jest wówczas ryzyko, że spotkanie przemieni się w seans jałowego pouczenia, głuchego na autentyczne troski i rzeczywiste potrzeby rozmówcy. Prawdziwe owoce spotkania rzadko odpowiadają uprzednim oczekiwaniom – tym większa przeto ich wartość.

Otwartości sprzyjają lojalność i dyskrecja. Spotkany musi wiedzieć, że nie zostanie zdradzony, wyśmiany, poniżony ani zlekceważony, gdy w dobrej wierze powierzy drugiemu swoje troski. Ma prawo oczekiwać, że jego racje (czyli wg Margaret Archer – „refleksyjne komentarze do trosk”²⁵) zostaną wzięte pod uwagę nawet w sytuacji ostrej różnicy zdań, a same troski będą potraktowane z szacunkiem i zrozumieniem dla indywidualnej odrębności i, być może, odmiennej wrażliwości emocjonalnej.

Dialog egzystencjalny

Na fundamencie spotkania w duchu rozporządzalności może narodzić się dialog egzystencjalny²⁶, w którym można już poddać wspólnej (niejednostronnej!) ocenie i weryfikacji wniesioną w przestrzeń dialogu strukturę trosk oraz nadbudowany na niej stosunek do wartości. Dialog, podobnie jak spotkanie, także ma swoje wymagania. Obie strony, nawet jeśli są nimi mistrz i uczeń, zajmują równą pozycję w odniesieniu do przedmiotu dialogu. Celem nie jest przekonanie rozmówcy za pomocą niezbitych argumentów lub niekwestionowalnego autorytetu, lecz rozjaśnienie jego sytuacji egzystencjalnej i poddanie jej nieuprzedzonemu oglądowi. Wymaga to taktu i głębokiej znajomości ludzkiej natury w całej jej złożoności i różnorodności. W takim dialogu każda ze

25 M. Archer, *Człowieczeństwo...*, s. 230–231; o specyficznej zdolności człowieka do refleksyjnego przepracowywania własnego życia emocjonalnego pisał również Taylor: „człowiek nie jest zwierzęciem, któremu dodano racjonalność; przeciwnie: jest głęboko swoistą całością, gdzie refleksyjna świadomość zdolna jest zmienić wszystko: uczucia, pragnienia, a nawet instynkt samozachowawczy” – Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979, s. 19; cytuję w przekładzie Agaty Bielik-Robson za: A. Bielik-Robson, *Wstęp*, [w:] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, XXVIII.

26 Dialog egzystencjalny jako specyficzną formę relacji dialogicznej, wyróżniającą się spośród innych form, takich jak dialog sokratejski lub dialog intelektualny, charakteryzuje bliżej A. Pobjewska, *Edukacja do samodzielności. Warsztaty z dziekań filozoficznych. Teoria i metodyka*, Łódź 2019, s. 102–106.

stron lepiej poznaje siebie samą²⁷ i każda uzyskuje szansę osobistego rozwoju dzięki rozwinięciu sztuki autointerpretacji²⁸ przy użyciu nowo nabytych ram pojęciowych i kompetencji językowych, wzbogacających „słownik finalny”²⁹, jakim posługuje się podmiot w konwersacji wewnętrznej i w komunikacji z otoczeniem.

Rezultatem „dialogicznego rozjaśnienia” nie musi być pełne porozumienie co do interpretacji sytuacji egzystencjalnej ani tym bardziej uzgodnienie ocen. W praktyce pedagogicznej niejednokrotnie dochodzi do „dialogu niekonsensualnego”³⁰, który zamiast synchronizacji stanowisk przynosi możliwość samodzielnego dostrzeżenia, zrozumienia i przepracowania elementów własnej postawy wprowadzających największe zakłócenia w procesy autokreacji i w relacje z otoczeniem.

Odlóż ten artykuł i zrób coś dobrego

Zdarza się również, i to coraz częściej, że w obrębie spotkania zaistnieją okoliczności, w wyniku których dialog stanie się praktycznie nie-

27 Zob. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992; w rozdziale *Odkrycie siebie i kształtowanie siebie* autor pisze m.in.: „W kontakcie z drugim człowiekiem dochodzi do manifestowania – szczególnie intensywnego w niektórych typach spotkań i w niektórych ich fazach – własnego bytu człowieka. [...] Poznanie drugiego daje sposobność rozpoznania owego ontycznego samookreślenia, a więc uzyskania samookreślenia pod względem poznawczym. Samopoznanie wiąże się bowiem z poznawaniem drugiego” (s. 129).

28 Agata Bielik-Robson, powołując się na Taylora, zauważa: „Sednem [...] wielowątkowej narracji Taylora [...] jest przeświadczenie, że »człowiek jest zwierzęciem dokonującym autointerpretacji«: zwierzęciem, którego tożsamość zależna jest od sposobu, w jaki pojmuje on sam siebie” – A. Bielik-Robson, *Wstęp*, [w:] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, XXIII.

29 „Słownik finalny” to zasób słów i towarzyszących im przedstawień, wyobrażeń i przeświadczeń oraz indywidualny styl formułowania myśli, nieodłącznie związany z jednostkowym podmiotem i współkonstytuujący jego tożsamość; zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. Popowski, Warszawa 2009, s. 25–26 i 121–123.

30 L. Koczanowicz, *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*, Warszawa 2015, s. 193; autor pisze: „uważam, że demokracja niekonsensualna może być »trzecią drogą« pomiędzy antagonistycznym a dialogiczno-konsensualnym pojmowaniem demokracji. Punktem wyjścia mojego rozumowania jest teza, że dialog demokratyczny może prowadzić do rozumienia, ale niekoniecznie do porozumienia. [...] Przyjmowanie roli innego [...] nie oznacza, że musimy się z innym zgadzać; oznacza raczej, że jesteśmy zdolni do patrzenia na świat jego oczami” (s. 193–198); rozwijaną przez autora na gruncie filozofii polityki kategorię dialogu niekonsensualnego można również rozpatrywać w obszarze filozofii i pedagogiki dialogu.

możliwy. Przeszkodą może być np. niespójność kodów kulturowych, w obrębie których funkcjonują rozmówcy³¹, lub występowanie któregoś z czynników uniemożliwiających rozmowę, o jakich pisał Hans-Georg Gadamer³². Tam, gdzie mowa jest przeszkodą w porozumieniu, narzędziem może stać się czyn. Inicjowanie działań społecznych, niosących pomoc konkretnym osobom lub placówkom opiekuńczym, w które można zaangażować młodzież w sposób bezpieczny i odpowiedzialny, stwarza możliwość realnych osiągnięć wychowawczych, często przekraczających pierwotne nadzieje i wyobrażenia. Rację ma bowiem Charles Taylor, twierdząc, że wśród zasobów duchowych człowieka plasuje się zdolność do „silnych wartościowań”³³, które „pociągają za sobą rozróżnienia na to, co słuszne i niesłuszne, lepsze i gorsze, wyższe i niższe”, pozostając pierwotne i niezależne w stosunku do owych rozróżnień³⁴. Zdolność ta, będąca niczym innym niż pierwotną wrażliwością na dobro i równie pierwotną odrazą wobec zła, ujawnia się w duszy ludzkiej wówczas, gdy pojawia się spontaniczna okazja, by rozsmakować się w czynieniu dobra bliźniemu.

O tak właśnie rozpoczętej, głębokiej przemianie duchowej bohatera, zainicjowanej przez dyskretną i delikatną, lecz imponująco konsekwentną inspirację wychowawczą księdza Jana Kaczkowskiego, opowiada film *Johnny*³⁵. O skuteczności postawy, polegającej na zastąpieniu działania słowem przez wspólne czynienie dobra, opowiada z kolei książka Siostry

31 Mówił o tym prof. Jan Miodek podczas wykładu *Polszczyzna najmłodszych pokoleń*, wygłoszonego 12.01.2012 r. w sali Rady Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Śląskiego; zob. <https://www.youtube.com/watch?v=ILKIXsd6kh8> (dostęp 16.08.2023).

32 H.-G. Gadamer, *Die Unfähigkeit zum Gespräch*, [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik II, Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Tübingen 1986, s. 207–215; przekład polski: H.-G. Gadamer, *Niezdolność do rozmowy*, przeł. B. Baran, „Znak” 1980, 3, s. 369–376.

33 Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 12; por. Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, [w:] *Philosophical Papers*, t. I – *Human Agency and Language*, Cambridge 1985, s. 74.

34 Tenże, *Źródła podmiotowości...*, s. 12; na s. 910 swego dzieła autor dodaje: „Jako spadkobiercy tego rozwoju [nowożytnych koncepcji moralnych – przyp. K.W.] szczególnie mocno czujemy potrzebę uniwersalnej sprawiedliwości i czynienia dobra”.

35 *Johnny* – film polski, reż. D. Jaroszek, scen. M. Kraszewski, dystryb. Next Film, premiera 12.09.2022 r., w roli głównej D. Ogrodnik, https://player.pl/filmy-online/johnny,247128?said=58700008212765782_p74631293605&gclid=CjwKCAjw5_GmBhBIeiwA5QSMxFViGxk_xahzaeYx3JHWT1oETigOMZorsgi-auKMBAm-7SkcUL5bqyBoCXMoQAvD_BwE&gclid=aw.ds (dostęp: 16.08.2023).

Małgorzaty Chmielewskiej *Odlóż tę książkę i zrób coś dobrego*. W rozdziale zatytułowanym *Spotkanie* autorka pisze:

Widziałam kiedyś zdjęcie, przedstawiające upośledzonego hinduskiego chłopca, któremu stary człowiek grał na flecie. Daję sobie głowę uciąć, że [...] tym, co chciał przekazać temu dziecku, była miłość. Dlatego nasze spojrzenie na świat musi być spojrzeniem poszukującym spotkania. [...] Takich spotkań, które zmieniły życie ludzi, jest w historii bardzo dużo. [...] To działa w dwie strony. Spotkanie z drugim człowiekiem ma przede wszystkim stworzyć sferę piękna i harmonii. Ale równocześnie ma pomóc drugiemu człowiekowi wzrastać w miłości. Na tym polega miłość³⁶.

Zakończenie

Młdzież jest przyszłością świata – powtarzał wielokrotnie Jan Paweł II. To, w jakim kierunku podąży przyszedł świat, gdy odpowiedzialność za jego dalszy rozwój przejmie obecne młode pokolenie, w niemałym stopniu zależy od pracy wychowawczej, która toczy się dziś wszędzie tam, gdzie dorośli chcą przekazać młodym swoją wiedzę, doświadczenie i wartości. Niełatwo znaleźć przykład pracy bardziej niewdzięcznej i bardziej brzemiennej w dalekosiężne skutki – dalekosiężne, gdyż efekty wychowania ujawniają się dopiero po latach i trwają do końca życia, przynosząc czasem chwałę, a niekiedy wstyd i zażenowanie. Rzadko zdajemy sobie sprawę, jak wiele w życiu człowieka zależy od tego, kim byli jego wychowawcy – jakie wartości wnieśli w indywidualne Ja aksjologiczne, jakie postawy ukształtowali, jakie ślady pozostawili w sercu, umyśle i duszy wychowanka. W tym kontekście warto poddać refleksji przede wszystkim tę okoliczność, że najskuteczniejszą drogą trwałości i przynoszącego pozytywne efekty działania wychowawczego jest spotkanie, a tam, gdzie uda się przezwyciężyć przeszkody i negatywne uwarunkowania, tam z pomocą przychodzi również dialog.

³⁶ M. Chmielewska, B. Strzelczyk, P. Żyłka, *Odlóż tę książkę i zrób coś dobrego*, Kraków 2017.

Bibliografia

- Archer M., *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban, Nomos, Kraków 2013.
- Baudelaire Ch., *Pożeracz opium*, przeł. L. Choromański, Księgarnia F. Hoesicka, Warszawa 1921.
- Buber M., *Problem człowieka*, przeł. Robert Reszke, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Znak, Kraków 1987.
- Chmielewska M., Strzelczyk B., Żyłka P., *Odlóż tę książkę i zrób coś dobrego*, WAM, Kraków 2017.
- Cyrulnik B., *Anatomia uczuć*, przeł. B.A. Matusiak, W.A.B., Warszawa 1997.
- Gadamer H.-G., *Die Unfähigkeit zum Gespräch*, [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik II, Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Mohr Siebeck, Tübingen 1986.
- Gadamer H.-G., *Niezdolność do rozmowy*, przeł. B. Baran, „Znak” 1980, 3.
- Horowski J., *Wspólnota przestrzeni odkrywania sensu życia. Implikacje teorii socjologicznej Margaret S. Archer*, „Teologia i Moralność” 2019, 14, 2(26).
- Iwińska K., *Być i działać w społeczeństwie: dyskusje wokół teorii podmiotowego sprawstwa*, Nomos, Kraków 2015.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław 2000.
- Johnny* – film polski, reż. D. Jaroszek, scen. M. Kraszewski, dystryb.: Next Film, premiera 12.09.2022 r., w roli gł. Dawid Ogrodnik, <https://player.pl/filmy-online/johnny,247128?said> (dostęp: 16.08.2023).
- Koczanowicz L., *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*, PWN, Warszawa 2015.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968.
- Miodek J., *Polszczyzna najmłodszych pokoleń*, wykład wygłoszony 12.01.2012 r. w sali Rady Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Śląskiego, <https://www.youtube.com/watch?v=ILKIXsd6kh8> (dostęp: 16.08.2023).
- Nagórny J., *Wychowanie do wartości*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Ojciec Święty Franciszek, *Orędzie na Wielki Post 2018*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/wpost2018-lev_01112017 (dostęp: 11.08.2023).
- Pobjewska A., *Edukacja do samodzielności. Warsztaty z dociekań filozoficznych. Teoria i metodyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019.
- Rogers C., *Sposób bycia*, przeł. Maciej Karpiński, Rebis, Poznań 2002.
- Rorty R., *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009.
- Światała I., *Wychowanie do wartości w zmieniającym się świecie*, „Studia Edukacyjne” 2019, 52.
- Taylor Ch., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

- Taylor Ch., *What is Human Agency?*, [w:] *Philosophical Papers*, t. I.: *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński i in., PWN, Warszawa 2001.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1998.
- Tischner J., *Impresje aksjologiczne*, [w:] tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1975.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.
- Tischner J., J.A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, W Drodze, Poznań 2001.
- Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992.
- Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, WAM, Kraków 2014.
- Zanussi K., *Uczyń ze swojego życia arcydzieło*, Wydawnictwo RTCK, Nowy Sącz 2018.

Rola spotkania i dialogu w wychowaniu do wartości w perspektywie realizmu krytycznego Margaret Archer

Streszczenie

Czasy, w jakich żyjemy, charakteryzują się brakiem konsensusu co do statusu wartości moralnych oraz sposobu ich hierarchicznego uporządkowania. Zmienił się też stosunek do wartości – coraz częściej są one postrzegane jako niezobowiązujące sugestie, pozbawione mocy imperatywnej. W takich uwarunkowaniach kulturowych szczególnie trudnym zadaniem staje się wychowanie młodych ludzi do poszanowania wartości oraz konsekwentnego kierowania się w życiu świadomie przyjętymi zasadami moralnymi. Od wychowawcy oczekuje się pogłębionej znajomości ludzkiej natury w całej jej złożoności i różnorodności, umiejętności realistycznej oceny sytuacji wychowawczej oraz otwartości na spotkanie i partnerski dialog z wychowankami. Artykuł ukazuje wartościowe inspiracje, jakie można wywieść z realistycznej antropologii Margaret Archer, a następnie przedstawia reinterpretację wywiedzionych tez w perspektywie refleksji aksjologicznych Józefa Tischnera, wzbogaconą o najważniejsze elementy charakterystyki nowoczesnej podmiotowości dokonanej przez Charlesa Taylora. Zawarta w zaprezentowanych źródłach wiedza o człowieku, o motywach jego działania wynikających z ukształtowanej przez dotychczasowe doświadczenia życiowej struktury trosk, o powszechnej skłonności do niedostrzegania rzeczywistego zakresu podmiotowego sprawstwa pomimo ograniczeń stwarzanych przez ramy struktury społecznej, o relacji między subiektywnie przeżywanymi troskami a refleksyjnie ukształtowanym stosunkiem do wartości, o nie zawsze uświadamianym, lecz stale obecnym ponadkulturowym źródle pierwotnych intuicji moralnych i różnorodności sposobów ich interpretacji przy użyciu ram pojęciowych wypracowanych w obrębie ontologii moralnej, będącej częścią dziedzictwa kulturowego oraz o powszechnym zagubieniu w nadmiarze nieuporządkowanych informacji i sprzecznych wzorców postępowania,

powinna stać się istotną częścią wyposażenia intelektualnego wychowawcy. Na fundamencie tej wiedzy będzie on właściwie przygotowany do roli inspiratora i animatora spotkań z poszukującymi sensu i celu życia młodymi ludźmi. Jedną z form spotkania, umożliwiającą odsłonięcie i rozjaśnienie indywidualnej struktury trosk, jest dialog egzystencjalny; inną, równie wartościową – wspólne działanie dla dobra konkretnych osób lub niosących pomoc instytucji.

Słowa kluczowe: wychowanie, wartości, realizm krytyczny, spotkanie, dialog

Krzysztof Wieczorek – prof. dr hab., Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski. Stypendysta Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst, Freiburg im Breisgau. Autor 4 monografii, ok. 200 artykułów naukowych i rozdziałów w monografiach. Zainteresowania naukowe: filozofia spotkania i dialogu, fenomenologia, problemy języka naturalnego, aksjologia.

The role of encounter and dialogue in value education.

From the perspective of Margaret Archer's critical realism

Abstract

The times we live in are characterized by a need for more consensus on the status of moral values and how to organize them hierarchically. Attitudes to values have also changed – they are increasingly seen as non-committal suggestions devoid of imperative power. In such cultural conditions, raising young people to respect values and consistently follow consciously accepted moral principles in life becomes a challenging task. The educator is expected to have an in-depth knowledge of human nature in all its complexity and diversity, the ability to realistically assess the educational situation, and openness to meeting and partner dialogue with his pupils. The article shows the valuable inspirations that can be derived from the realistic anthropology of Margaret Archer. Then it presents a reinterpretation of the derived theses from the perspective of the axiological reflections of Józef Tischner, enriched by the essential elements of the characterization of modern subjectivity made by Charles Taylor. Contained in the presented sources is the knowledge of man, of the motives of his actions resulting from the structure of concerns shaped by past life experiences, of the common tendency to underestimate the actual scope of subjective causation despite the limitations created by the framework of the social structure, of the relationship between subjectively experienced concerns and reflectively formed attitude to values, about the not always realized but ever-present cross-cultural source of primary moral intuitions and the variety of ways of interpreting them using the conceptual framework developed within the moral ontology, which is part of the cultural heritage, and about the common confusion in the excess of disordered information and contradictory patterns of behaviour, should become an essential part of the educator's intellectual equipment. Based on this knowledge, he will be adequately prepared for inspiring and animating meetings with young people seeking meaning and purpose in life. One form

of discussion, which makes it possible to unveil and illuminate the individual structure of concerns, is existential dialogue; another, equally valuable, is joint action for the benefit of specific individuals or aiding institutions.

Keywords: education, values, critical realism, encounter, dialogue

Krzysztof Wieczorek – professor at the University of Silesia, Institute of Philosophy. A holder of scholarship from Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst, Freiburg im Breisgau. Author of 4 monographs and approximately 200 papers in academic journals and chapters in monographs. Scientific interests: philosophy of the encounter and dialogue, phenomenology, problems of natural language, axiology.

ANTONI SZWED

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej

ORCID: 0000-0002-8255-3308

DOI 10.24987/20838972.20.2

U źródeł prawa naturalnego – uwag kilka

Od zamierzchłej starożytności wiadomo, że nie da się zorganizować społeczeństwa bez prawa stanowionego, zwanego także prawem pozytywnym. Ludzie zazwyczaj godzą się na poddawanie swojego działania takim prawom. Stanowi je suweren: w przeszłości panujący nad daną społecznością książę, król, cesarz, we współczesnych demokracjach twórcą prawa pozytywnego są parlamenty, ciała ustawodawcze, złożone z wybranych przedstawicieli suwerena, czyli obywateli danego narodu (społeczeństwa). Współczesne parlamenty narodowe i ponadnarodowe (np. Parlament Europejski) tworzą coraz większe ilości ustaw, które regulują różne dziedziny publicznej aktywności obywateli. Takie regulacje w coraz większym stopniu ograniczają wolność pojedynczych ludzi oraz różnych zorganizowanych grup społecznych. W większości przypadków (nie we wszystkich) jest to przyjmowane ze zrozumieniem, wszak ludzie na ogół zdają sobie sprawę z tego, jakie zagrożenie dla życia społecznego pociąga za sobą anarchia, która byłaby skutkiem braku prawnych uregulowań określonych dziedzin życia. Ale z drugiej strony czy relatywizacja ważności prawa stanowionego również nie prowadzi do anarchii, choć w dłuższej perspektywie czasowej?

Swego czasu Leo Strauss (1899–1973)¹ zauważył, że w Niemczech pojęcia „prawo naturalne” i „natura ludzka” stały się całkowicie niezrozumiałe. Odrzucając pojęcie prawa naturalnego – powoływał się przy tym na filozofa Ernsta Troeltscha (1865–1923) – niemiecka myśl „wytworzyła zmysł historyczny”, co ostatecznie doprowadziło do nieogra-

¹ Amerykański filozof polityki, urodzony się w Niemczech, w ortodoksyjnej rodzinie żydowskiej. W 1921 r. obronił pracę doktorską, napisaną pod kierunkiem Ernsta Cassirera. Później słuchał wykładów Husserla, Heideggera, Rosenzweiga, Benjamina i Arendt. W 1932 r., tuż przed objęciem władzy przez Hitlera, wyjechał do USA, gdzie przebywał do końca życia.

niczonego relatywizmu². Strauss konkludował: „To, co dość dokładnie charakteryzowało niemiecką myśl dwadzieścia siedem lat temu³, mogłoby, ogólnie rzecz biorąc, odnosić się obecnie do myśli zachodniej”⁴. Dlatego Strauss postulował powrót do prawa naturalnego, gdyż w jego rozumieniu jest ono równie potrzebne dziś, jak było ważne i potrzebne przez całe wieki i tysiąclecia. Bo jeśli się go odrzuca, to wtedy wszelkim prawom pozytywnym, stanowionym przez ustawodawców krajowych, przypisuje się najwyższy priorytet, którego one nie powinny mieć. Gdyż z tego powodu w tych państwach nie istnieje żadne wyższe prawo, które mogłoby te pierwsze osądzić, zwłaszcza wtedy gdy są postrzegane jako niesprawiedliwe. Ideały legislacyjne różnych krajów i cywilizacji stawiane są na tym samym poziomie, jako jednakowo uprawnione i usprawiedliwione. To relatywizuje również zasady etyczne stojące u podstaw takiej legislacji. Dlatego, jeśli zasady etyczne i prawne „nie mają innego uzasadnienia, oprócz naszego ślepego wyboru, wówczas dopuszczalne jest wszystko, czego człowiek się podejmie. Współczesne odrzucenie prawa naturalnego prowadzi do nihilizmu, co więcej jest identyczne z nihilizmem”⁵.

Zrozumiałe są więc słowa włoskiego filozofa Giorgio Del Vecchio, który definiował prawo następująco: „Prawo to obiektywna koordynacja możliwych działań między wieloma podmiotami, zgodnie z zasadą etyczną, która je określa, wykluczając przeszkody”⁶. Dzięki regulacjom prawnym konkretne jednostki mogą działać bez przeszkód, w sposób wolny w takim zakresie, w jakim w danej sytuacji pozwala na to prawo. Chodzi tu oczywiście o wolność zewnętrzną. Nie jest to tylko określenie negatywne, gdyż regulacje prawne pozytywnie pozwalają jednostkom ze sobą współpracować i harmonizować swoje działania dla jakiegoś wspólnego dobra.

Niemniej jednak łatwo sobie wyobrazić, że takie regulacje prawne, usuwając przeszkody, mogą zaprowadzać porządek w społeczeństwie również w taki sposób, że słabsze grupy zostaną poddane interesom i potrzebom grup silniejszych. W historii powszechnej znajdujemy dość przykładów na to, jak było tworzone prawo przez tych, którzy posiadali władzę. Regulacje prawne związane z odpowiednimi sankcjami karnymi

2 Ernst Troeltsch o naturalnym prawie i ludzkości w: O. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, przeł. E. Barker, Cambridge 1934, s. 202–222.

3 Strauss pisał te słowa w 1952 r.

4 L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 9.

5 Tamże, s. 10, 12.

6 G. Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Mediolan 1965, s. 230.

stawały się źródłem opresji dla całych warstw społecznych, które nie miały udziału w sprawowaniu władzy. By takie legislacyjne nadużycia ograniczyć (ich całkowita eliminacja nie wydaje się możliwa w żadnym ustroju), prawo stanowione winno być ufundowane (choćby częściowo) na takiej etyce normatywnej, która posiada nierelatywne źródła. Te ostatnie nie mogą być rezultatem jakiegoś kompromisu społecznego, ugody czy umowy, lecz winny wyrastać z rzeczywistości człowieka jako człowieka. Czym więc miałyby być owe źródła? Jak je uchwycić? Jak je opisać? Wypada się nad tym zastanowić.

Wspomniany Del Vecchio mówi o zasadzie etycznej, która jest obecna w definicji prawa stanowionego. Jeśli prawo to nie ma charakteru absolutnego, to może ono być dowolnie wiele razy zmieniane, modyfikowane przez taką czy inną większość ustawodawczą. Obecność zasady etycznej musi więc ograniczać jego relatywność. Jeśli ustawodawcy nie mają (lub nie chcą mieć) świadomości jej konieczności, to można słusznie uważać, że prawo przez nich stanowione służy jedynie interesom tych, których owa ustawodawcza większość reprezentuje. Wtedy istnieje realne zagrożenie, że takie prawo daje przywileje jednym grupom interesu kosztem innych. By tak nie było, musi ono mieć twardy rdzeń, ową zasadę etyczną, która jest oparta na doświadczeniu sprawiedliwości. Z tego podstawowego doświadczenia dostępnego wszystkim ludziom wyrasta lepiej lub gorzej zwerbalizowane kryterium sprawiedliwości. Mówi się więc o równości wobec prawa wszystkich obywateli, co jest zgodne z powszechnym żądaniem, aby ono nikogo nie faworyzowało, nie stwarzało przywilejów dla jakichś wybranych grup zawodowych, klas i warstw społecznych, finansowych, gospodarczych czy politycznych. Prawo stanowione ma być równe dla wszystkich i być jednakowo egzekwowane przez organa wykonawcze w państwie. Przyjmowane ustawy z definicji winny być sprawiedliwe dla wszystkich obywateli w jednakowym stopniu⁷. By to było możliwe, przyjmowane ustawy, regulacje prawne muszą być oparte na głębszym rozumieniu prawa, które ma bezpośredni związek z wyżej określoną (wstępnie) sprawiedliwością. Ten związek został już dostrzeżony w starożytności przez prawnika rzymskiego Ulpiana (ok. 170–228). Według niego łacińska nazwa prawa (*ius*) wywodzi się z nazwy „sprawiedliwość” (*iustitia*). *Nomen iuris est a iustitia derivatum*⁸. W podobnym duchu wypowiada się żyjący kilkaset lat później św. Izydor z Sewilli (560–636), który wręcz utożsamia prawo z tym, co

⁷ Wyjątek stanowi takie czy inne ograniczenie praw obywatelskich wynikające z wyroków sądowych.

⁸ Ulpianus, *Institutiones*, I, 1, Lipsk 1840. Łac. – nazwa prawa pochodzi ze sprawiedliwości.

sprawiedliwe. *Ius autem est dictum, quia iustum est*⁹. Podobnego utożsamienia dokonuje św. Tomasz z Akwinu (1225–1274), który stwierdza wprost: *ius sive iustum*¹⁰. Tym, co sprawiedliwe (*iustum*)¹¹, jest coś równego (*quoddam aequale*), a zarazem jest pewnym środkiem (*quoddam medium*)¹² pomiędzy skrajnościami.

Rozważając sens określeń „prawo”, „sprawiedliwość”, „to, co sprawiedliwe (*iustitia, iustum*)”, możemy zauważyć, że mamy tu do czynienia z subiektywnym (odpodmiotowym) sensem prawa i z sensem obiektywnym (odprzedmiotowym). Innymi słowy, chodzi o doświadczenie sprawiedliwości, które ma lub może posiadać każda jednostka, oraz o obiektywnie zdefiniowane pojęcie sprawiedliwości. W pierwszym przypadku mówi się często o poczuciu sprawiedliwości. Wyraża się ono w tym, że działania o charakterze moralnym dotyczące nas, a także innych osób, z łatwością potrafimy oceniać jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, słuszne lub niesłuszne. Wiemy, kiedy nas ktoś w jakiś sposób krzywdzi, coś nam zabiera, w czymś uszczupla itd. Potrafimy to także dostrzec u innych. Doświadczamy poczucia sprawiedliwości niezależnie od tego, czy posiadamy dobrze zdefiniowane pojęcie sprawiedliwości, czy nie. Innymi słowy, poczucie sprawiedliwości funkcjonuje w nas niezależnie od tego, jaką posiadamy wiedzę etyczną w zakresie problematyki sprawiedliwości.

Subiektywny aspekt prawa naturalnego

W sensie subiektywnym sprawiedliwość to trwała dyspozycja do dokonywania sprawiedliwych czynów, lecz także do dokonywania ich etycznej oceny. Wiedział o tym św. Augustyn (354–430), analizując rzecz w traktacie *O Trójcy Świętej*. Pod słowem „sprawiedliwość” rozumiał on pewną wrodzoną zdolność, która, jako jedna z „niezmiennych reguł” (*regulae immutabiles*), pozostawała jakby na „dnie” ludzkiej duszy. Sprawiedliwość to wrodzone pojęcie (*notitia*), ale takie, które jest pozbawione treści, jest czystą formą¹³. Można ją nazwać jednym z wewnętrznych kryteriów działania i oceny tego działania. W wymienionym traktacie

9 Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, V, 3, PL LXXXII, 199, Paryż 2012. Łac. – mówi się zaś, że jest to prawo, ponieważ jest sprawiedliwe.

10 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 2, 3, 4, Rzym 1953. Łac. – prawo czyli to, co sprawiedliwe.

11 Sprawiedliwe, słuszne, właściwe, odpowiednie, stosowne, trafne, uzasadnione, usprawiedliwione.

12 Tomasz, *In V Ethic.*, lect. 4, n. 933, Rzym 1969.

13 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 15, 21. PL 42, Paryż.

Augustyn szczegółowo analizuje te wrodzone formy, które są do odkrycia w całościowym procesie poznawania samego siebie.

Święty Augustyn nie był pierwszym filozofem, który zajął się tym problemem. Wyprzedzili go starożytni Rzymianie, a wśród nich filozof łączący poglądy stoickie z akademickim sceptycyzmem – Marek Tulliusz Cyncero (103–43 przed Chr.). Zauważył on, że prawo natury (*ius naturale*) nie jest rezultatem ludzkich mniemań czy wyobrażeń, lecz jest „pewną wrodzoną siłą” (*quaedam vis innata*), która ujawnia się – jak on to określił – pod postacią potrzeb religijnych, życzliwości, prawdy, ale także chęci doświadczenia szacunku, oraz potrzeby odwetu. Abstrahując od tego „spisu” dosyć przypadkowo wybranych zasad prawa naturalnego, trzeba podkreślić, że Cyncero zwraca uwagę na istotną kwestię. Owo subiektywne *ius* to nie jakieś głęboko ukryte prawdy, biernie zalegające nieświadomość, lecz pewne wrodzone siły, które w świadomości dają o sobie znać. Co więcej, Cyncero idzie krok dalej i odróżnia subiektywne *ius* od obiektywnego *lex*. To ostatnie prawo to wyrażone w słowach, zobiektywizowane w umyśle zasady odpowiadające owym wrodzonym siłom. Te ostatnie Cyncero przywołuje z pomocą kilku metafor. Pisze o „świecie naturalnym” (*lumen naturale*), „świecie natury” (*lumen naturae*), „głosie prawdy” (*vox veritatis*) czy cnotach, których „iskierki” (*scintillae, igniculi*) możemy zaobserwować już u dzieci¹⁴.

Subiektywne *ius*, przełożone na obiektywne zasady prawa pisanego, są już intersubiektywnie ważne dla innych jednostek, dla całych ludzkich społeczeństw, które winny je zachowywać¹⁵. Dlatego u Cyncerona *ius naturale* poprzedza *lex naturalis* w tym sensie, że to pierwsze jest pierwotne w stosunku do drugiego. *Ius naturale* to wewnętrzne doświadczenie prawa naturalnego, które dla jednostki jawi się jako „najwyższy rozum” (*ratio summa*), który przynależy ludzkiej naturze. Nawiasem mówiąc, ta myśl pojawiła się już u Platona, choć w nieco innej formie. Autor *Praw* używa tutaj określenia *orthos logos* (*ορθος λόγος*)¹⁶, które w wersji polskiej oddaje się często jako „prawy rozum”. Ten rozum (*ratio*) jest słuszny, prawy, gdyż przenika całą duchową naturę człowieka. Pierwotnie nie jest to jakaś racjonalna koncepcja, teoria, system, lecz pewna wrodzona

14 Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae Disputationes*, III, 1, 2; Lipsk 1850; *De Finibus bonorum et malorum*, V, 15, 43; V, 21, 59, Cambridge 1876.

15 Marcus Tullius Cicero, *De Inventione*, II, 53–54, Monachium 1853; *Una continemur omnes et eadem lege naturae* (Wszyscy podlegamy jednemu i temu samemu prawu natury).

16 Platon, *Prawa*, II, 659 D, przeł. D. Zygmontowicz, Kęty 2017; w wersji łacińskiej oddaje się je wyrażeniem *recta ratio*.

rozumność, która ujawnia się w doświadczeniu wewnętrznym i zarazem warunkuje tożsamość jednostki.

W traktacie *O Prawach* Cyserona czytamy: „Prawo jest najwyższym rozumem zakorzenionym w naturze (*insita in natura*), które rozkazuje to, co należy czynić i zakazuje uczynków przeciwnych”¹⁷. A skoro to prawo jest wrodzone, to nie jest ono wytworem pracy ludzkiego umysłu. Człowiek je odkrywa w sobie jako coś już potencjalnie istniejącego. Pierwotnym źródłem tego najwyższego prawa zakorzenionego w ludzkiej naturze jest według Cyserona „prawo boskie” (*lex divina*)¹⁸. Cysero pisze o tym, inspirując się myślą stoicką. Wyczuwa bowiem, że *ius naturale* musi mieć podstawę w *lex divina*, musi mieć umocowanie w czymś, co przekracza ludzkie siły i umysł człowieka. Zatem *summa ratio insita in natura* w jakiś sposób emanuje z *mens divina*, z boskiego umysłu¹⁹.

Skoro tak, to *ius naturale* jest podstawą dla *ius gentium*, czyli dla prawa narodów, gdyż za jednym i drugim prawem stoi *lex divina*. *Ratio*²⁰, czyli pewna racjonalna, a zarazem etyczna²¹ zasada tkwi w naturze każdego człowieka jako element wspólny wszystkim ludziom. Stąd możliwe jest istnienie prawa naturalnego wspólnego dla wszystkich narodów, które z kolei stanowi do pewnego stopnia podstawę prawa pozytywnego (narodowego, państwowego) jako *ius civile*. Tak o tym związku między *ius gentium* a *ius civile* pisał nieco później prawnik rzymski Ulpian w swoich *Institutiones*²²:

Prawo państwowe różni się od prawa narodów, ponieważ wszystkie ludy, które rządzą się prawami i obyczajami, wykorzystują częściowo swoje własne [prawo], częściowo wspólne dla wszystkich ludzi. Albowiem to, co każdy lud sam sobie prawem ustanowił, jest własnością

17 Marcus Tullius Cicero, *De Legibus*, I, 6, 18–20 Cambridge 2014; *Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*.

18 Marcus Tullius Cicero, *De Officiis*, III, 5, 23 Londyn 1961; *Atque hoc multo magis exigit ipsa naturae ratio, quae est lex divina et humana*.

19 R. Pizzorni, *Il diritto naturale*, Bolonia 2000, s. 42; oczywiście, Cysero pojmuje bóstwo na sposób stoicki, jako swoistą materialną Pneumę, która przenika cały kosmos, a także samego człowieka.

20 Łacińskie *ratio* ma bardzo wiele znaczeń. Może znaczyć: rozum, zgodność z rozumem, rozumowanie, racja, przyczyna, zasada, powód, wyjaśnienie, stosunek, proporcja, motyw, system, wiedza, nauka itd.

21 Korzystając z bardziej współczesnych określeń (np. proveniencji kantowskiej), możemy tu mówić o rozumie praktycznym, funkcjonującym jako źródło norm w obszarze etyki.

22 *Institutiones* Ulpiana to jedno z najważniejszych opracowań prawa rzymskiego (początek III wieku), które później stanowi istotną część Kodeksu prawa cywilnego cesarza Justyniana (482–565).

jego państwa, i zwie się prawem państwowym [...]; to zaś, co wszystkie ludy ustanowiły pośród siebie prawem rozumu, u wszystkich na równi jest przestrzegane, i zwie się prawem narodów²³.

Podsumowując, można powiedzieć, że u Cyncerona za przekładem tego, co subiektywne, na to, co obiektywne, stoi istotna przesłanka, jaką jest pewne racjonalne jądro tkwiące w ludzkiej naturze. Jeśli subiektywnie pojęta sprawiedliwość jest tak ściśle związana z subiektywnie przeżywanym prawem jako *ius*, to to, co jest przeżywane jako sprawiedliwe, słuszne, odpowiednie, właściwe, jest zarazem doświadczane jako prawdziwe, dobre, a więc jako pożądane, upragnione, chciane. Stąd *ius naturale* jako prawo subiektywne – jak słusznie zauważa Pizzorni – jest ludzką zdolnością (*ius-facultas*)²⁴ o charakterze moralnym. To zespół wymagań moralnych (nie – fizycznych), dzięki którym osoba ludzka może czegoś się domagać, żądać, posiadać coś lub coś czynić, nie będąc krępowana przez innych²⁵. Z pomocą wyżej wymienionych metafor Cyncero przybliży czytelnikowi przejawiającą się w wewnętrznym doświadczeniu racjonalną naturę człowieka, w której zawierają się załączki fundamentalnych prawd o charakterze moralnym. Są to pewne idee moralne, które rzymski filozof nazywa również „małymi pojęciami” (*parvae notitiae*)²⁶. O tych załączkach prawd o charakterze praktycznym, które są indywidualnymi uzdolnieniami do nabywania cnót, pierwotnie wiedza nie przychodzi z zewnątrz, lecz jest dana w doświadczeniu wewnętrznym. Podsumowując, można rzec za Cyncerem, że i „początek sprawiedliwości (*iustitia*) również zostaje wyprowadzony z natury”²⁷. Zatem doświadczenie sprawiedliwości jest źródłowym doświadczeniem racjonalności moralnej, normującej ludzkie czyny, postępowania i zachowania. Bo zdaniem rzymskiego filozofa byłoby „najgłupszą rzeczą” uważać, że to, co sprawiedliwe, ma swoje podłoże w tym, co ustaliło się

23 *Ius autem civil a iure gentium distinguitur: quod omnes populi, qui legibus, et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est, vocaturque ius civile [...]. Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium* (Ulpianus, *Institutiones*, I, II, 1 i 2, Lipsk 1840).

24 *Facultas* – zdolność, sprawność, możność, uprawnienie.

25 R. Pizzorni, *Filosofia del diritto*, Pontificia Università Lateranense, Rzym 1982, s. 23.

26 Marcus Tullius Cicero, *De Finibus bonorum et malorum*, V, 21, 59, Cambridge 1876.

27 Marcus Tullius Cicero, *De Inventione*, dz. cyt., II, 22, Monachium 1853.

w obyczajach, prawach ludu i ludzkich instytucjach²⁸. Z tego wynika, że każde prawo stanowione (pozytywne), które jest przeciwne ludzkiej naturze, nie jest żadnym prawem, gdyż niezakotwiczone w tej źródłowej racjonalności. Zatem żadne prawo stanowione nie powinno istnieć, jeśli jest niesprawiedliwe i przez to nieracjonalne w sensie pierwotnej racjonalności. Jeśli takie jest, to jest automatycznie sprzeczne z wrodzonym człowiekowi *ius naturale*, dlatego nie zobowiązuje w sumieniu i nie może ono wymagać dla siebie posłuchu. Co więcej, z powyższych racji niesprawiedliwe prawo stanowione winno być odrzucone jako niemoralne, a przez niezobowiązujące.

Obiektywny aspekt prawa naturalnego

Dlaczego Cycero odróżnia *ius* od *lex*? Pozornie odpowiedź jest prosta: ludzkie doświadczenie *ius*, które nie ma stałej obecności u wszystkich i w jednym czasie, należało uogólnić i przede wszystkim zwerbalizować. Ogólnie obowiązujące prawo *lex* musiało wszak przyjąć formę słowną, aby władca (suweren) mógł go zakomunikować wszystkim poddanym i być przez nich dobrze rozumianym. Chodziło o wprowadzenie do życia społecznego zasad obiektywnej sprawiedliwości. Czy jednak nie rodzi się podejrzenie, że prawo naturalne (*ius*) niedoświadczane przez wszystkich nie zostało narzucone wszystkim? Czy nie stało się ono jeszcze jednym rodzajem prawa stanowionego? Cycero wprawdzie powoływał się na coś obiektywnego, na *ratio summa insita in natura*, ale nie był w stanie pokazać, że rzeczywiście tkwi w naturze ludzkiej jakaś racjonalna zasada. Rozumował, że skoro prawo *ius* jest wrodzone, to musi ono zakładać istnienie jakiegoś „prawa boskiego” (*lex divina*). Nie był jednak w stanie o źródle tego prawa nic konkretnego powiedzieć. Stoickie bóstwo jako materialna Pnema było czymś słabo określonym.

Intuicje Cyncerona nabierają bardziej konkretnych kształtów u św. Augustyna (354–430), który jako chrześcijanin swoją refleksję filozoficzną opiera na nowym źródle poznania. Jest nim Boskie Objawienie zawarte w księgach Starego i Nowego Testamentu. Jedną z ważnych przesłanek Augustyn czerpie z Księgi Rodzaju. Jest to przesłanka religijna, wynikająca z Objawienia, ale Augustyn stara się jej nadać wymiar metafizyczny. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26). Ten obraz Boży (*imago Dei*) został odcisnięty w ludzkim umyśle, w sferze duchowej, w racjonalnej sferze człowieka. Dzięki temu podobieństwu obrazu do pierwowzoru „sam umysł przyzywa światło i prawdę

²⁸ Marek Tulliusz Cyncero, *De Legibus*, I, 10, 28–30; także I, 15, 42–43, 16, 43–45, Cambridge 2014.

Boga²⁹. W traktacie *O Trójcy Świętej* św. Augustyn przedstawia to w sposób plastyczny, pisząc, że Bóg wycisnął w duszy człowieka swój obraz podobnie, jak sygnet odciska w ciepłym wosku swoją formę, która „i na wosk przechodzi, i pierścienia nie opuszcza”³⁰. Biskup Hippony wyciąga wniosek, że bezpośrednie odbicie podobieństwa Bożego w umyśle czyniło z ludzkiej duszy substancję bardzo zbliżoną do substancji Boskiej³¹. To ściśle podobieństwo istniało jednak przed grzechem pierworodnym. Wtedy Pierwsi Ludzie nosili w sobie doskonały obraz Boga. Była to rzeczywistość duchowa, charakteryzująca się również wolnością, rozumnością i nieśmiertelnością duszy. Po grzechu pierworodnym te własności nie zanikły zupełnie, wbrew temu, co później będzie głosił Luter (1483–1546). Według św. Augustyna (także w dogmatyce katolickiej) po tym grzechu, lecz zostały jedynie osłabione, i do pewnego stopnia zostały jakby „uśpione”, jednak „dusza ludzka nigdy nie przestała być rozumna i intelektualna”³². Także po grzechu pierworodnym nie przestała być rozumna, choć jej rozumność uległa osłabieniu. Zatem prawo Boże (*lex Dei*) odcisnięte w duszy (dokładniej: w *imago Dei*) nie mogło ulec całkowitemu zniszczeniu przez niesprawiedliwość (*iniustitia*) wywołaną przez grzech³³. Augustyn przyznaje, że człowiek „utracił swoją sprawiedliwość i świętość prawdy”, zaś „obraz Boży został w człowieku zniekształcony i pozbawiony blasku” (*deformis et decolor*). Jednak nie na tyle, by dzięki Bożej łasce nie mógł być „odzyskany”, a następnie „poprawiony i odnowiony”³⁴. To zniekształcenie przez grzech może zostać naprawione, a dusza doprowadzona do pierwotnego stanu poprzez działanie łaski³⁵. Obraz Boży w człowieku jest elementem wrodzonym

29 Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*. In *Psalmum* PL 42, 6, 5, Paryż; *Ergo intellegimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei.*

30 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 15, 21, PL, Paryż (wydanie polskie: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Poznań, Warszawa, Lublin 1963, s. 401).

31 Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 145, 4; (*Anima*) *vicina est substantiae Dei*, PL 36, Paryż, rok wydania.

32 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 4, 6, PL 41, Paryż.

33 Św. Augustyn, *De spiritu et littera*, XXVIII, 48, PL 44, Paryż.

34 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 16, 22, PL 42, Paryż, rok wydania, *Sed peccando, iustitiam et sanctitatem veritatis amisit; propter quod haec imago deformis et decolor facta est: hanc recipit, cum reformatur et renovatur* (Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej...*, s. 401).

35 E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 293; por. także *De Trinitate*, XIV, 8, 11, PL 42, Paryż; *Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam, atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo*

(*insitus*), który nie ulega zniszczeniu³⁶. Stanowi on istotny element natury człowieka.

Święty Augustyn, Doktor Kościoła katolickiego, wpływ na ludzkie dobre czyny widzi przede wszystkim w działaniu Boskiej łaski, która nie unieważnia prawa naturalnego. Dobre czyny wypływają nie tylko z posłuszeństwa wobec prawa, ale przede wszystkim możliwe są dzięki łasce. Łaska wzmacnia to, co byłoby trudne do wykonania z pomocą samego prawa. Niemniej jednak także poganie kierują się w swoim życiu prawem naturalnym, które mają zapisane w swoim sercu³⁷. Na pytanie „Skąd ono się wzięło w sercach pogan?” Augustyn odpowiada: „Któż bowiem zapisał w sercach ludzi prawo naturalne, jak nie Bóg?”³⁸. Jak się o tym przekonać, że tak jest? W *Komentarzach do Psalmów św. Augustyn* wskazuje na fakt, że prawo pisane (*lex scripta*), jako odpowiednik *ius naturale*, jest dla tych, którzy twierdzą, że nie znajdują go w swoim sercu. Ale prawo *lex* jest jedynie przypomnieniem i powtórzeniem tego, co każdy może odnaleźć w swoim wewnętrznym doświadczeniu. Grzesznik jednak porzucił swoje serce, stał się wobec niego uciekinierem (*fugitivus*). Dlatego prawo pisane apeluje jakby do niego: „powróć do swojego serca”. Temu powrotowi służą pytania, które grzesznik winien sobie zadać, szczerze siebie zapytać, czy zgodziłby się na to, aby ktoś uwiódł mu żonę. Nie zgodziłby się, gdyż sam z siebie wie, że cudzołóstwo jest złe, także zabójstwo jest złe, kradzież czy pożądanie cudzej własności są złem. Takich czynów z pewnością nie chce i nimi się brzydzi. Wie doskonale, że nie należy innym czynić tego, czego samemu od nich nie chciałoby się doznawać. Sam z siebie uznaje prawdziwość zasady „Nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe”³⁹. Augustyn zalicza przykazania Dekalogu do *ius naturale*. Znane zakazy – nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij – nie zostały po raz pierwszy ogłoszone w Pięcioksięgu Mojżesza, lecz są pierwotnie wrodzonymi skłonnościami moralnymi, które człowiek odkrywa w swoim duchowym wnętrzu.

quippe ipso imago eius est, quo capax est, eiusque particeps esse potest (Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej...*, s. 390).

36 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 4, 6, PL 42, Paryż, rok wydania; *Sed ea est invenienda in anima hominis id est rationali sive intellectuali imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati eius est insita* (Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej...*, s. 384).

37 Św. Augustyn, *De spiritu et littera*, XXVI, 46, PL 44, Paryż.

38 Św. Augustyn, *De sermone Domini in monte*, II, IX, 32, PL 34, Paryż; *Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem, nisi Deus?*

39 Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos. In Psalmum 57*, I, 1, PL 36, Paryż.

Ich poznanie jest jednocześnie poznaniem tego, co sprawiedliwe (*iustum*)⁴⁰.

Oslabiona po grzechu pierwotnym natura ludzka jest dobra. A jest dobra, bo pochodzi od najwyższego Dobra, czyli od Boga⁴¹. Lecz cóż to znaczy, że natura jest dobra? Z definicji leksykalnej słowa „natura”⁴² wynika, że chodzi o taki desygnat, który bardziej istnieje *in potentia* niż *in actu*. To coś, co ma się dopiero urodzić, powstać, coś, co jeszcze jest w zarodku, co się jeszcze nie rozwinęło, istniejąc zasadniczo *in potentia*. Natura to coś, co ma się rozwijać w określonym kierunku, ma ona bowiem od samego początku charakter teleologiczny. Jest zorientowana na Boga, który jest dla niej przyczyną sprawczą i celową. Natura jest dobra, bo Bóg, Najwyższe Dobro, nadał jej istnienie i ją ukształtował. Pojęcie natury można pojmować w znaczeniu szerszym i węższym. W znaczeniu szerszym to te byty, które nie zostały wytworzone przez ludzką działalność. W znaczeniu węższym, w odniesieniu do człowieka, natura jest zasadą rozwoju (rodzenia) ludzkiego bytu zarówno w wymiarze fizycznym (biologicznym), jak i duchowym (umysłowym). Tu chodzi głównie o ten ostatni aspekt rozwoju bytu ludzkiego.

Bóg jako Najwyższe Dobro jest ostatecznym celem człowieka⁴³. Jest On zarazem Stwórcą wszystkich bytów skończonych, które podlegają ustalonemu przez Boga porządkowi naturalnemu (*ordo naturalis*). Najwyższego Dobra człowiek nie może osiągnąć bez zachowania porządku przez Niego ustanowionego⁴⁴. Bóg chce, aby ten porządek był zachowywany i nie był przez ludzką działalność zakłócany. Jest on bowiem odbiciem prawa wiecznego. Wyrazem porządku naturalnego jest hierarchia bytów naturalnych i dóbr ściśle z nimi związanych⁴⁵. Porządek ten polega na właściwym rozmieszczeniu (jakby na swoich miejscach) bytów równych i różnych względem siebie⁴⁶. Oczywiście porządek ów dotyczy

40 Św. Augustyn, *De Trinitate*, VIII, VI, 9, PL 42, Paryż.

41 Św. Augustyn, *De natura boni*, I, 1, PL 42, Paryż; *Omnis autem natura in quantum natura est, bonum est; omnis natura non potest esse nisi a summo et vero Deo.*

42 *Natura* pochodzi od łac. czasownika *nascor* – rodzić się, mieć początek, pochodzić od czegoś.

43 Św. Augustyn, *De civitate Dei* 8, 8 (CV 40, 1, 366), PL 41, Paryż.

44 Św. Augustyn, *De ordine* 1, 9, 27 (CV 63, 139), PL 32, Paryż; *Ordo est, quem si renuerimus in vita, perducat ad Deum...*

45 Św. Augustyn, *De libero arbitrio* 1, 6, 15 (ML 32, 1229), PL 32, Paryż; *Ut igitur breviter aeterno legis rationem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sunt ordinatissima.*

46 Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIX, 13, 1, PL 41, Paryż; *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuiqua loca tribuens dispositio.*

wszystkich bytów ożywionych i nieożywionych. W odniesieniu do człowieka zachowanie porządku naturalnego polega na tym, że człowiek nie powinien wybierać dobra niższego kosztem dobra wyższego, nie może preferować dóbr związanych z ciałem kosztem dobra duszy⁴⁷. Dusza rozumna ma rozróżniać, oceniać i wybierać, podporządkowując byty (dobra) mniejsze bytom (dobrom) większym, ciała bytom duchowym, niższe wyższym, byty podległe czasowi bytom wiecznym⁴⁸. Swoim prawem wiecznym Bóg nakazuje zachowanie porządku naturalnego bytów (i dóbr), gdyż to prawo jest „wolą Boga”. Ta wola, czyli prawo wieczne, nakazuje zachowanie porządku naturalnego i zakazuje go zakłócać⁴⁹. Każde zakłócenie tego porządku przez człowieka jest zachowaniem moralnie złym. Każdy ludzki grzech jest takim pogwałceniem naturalnego porządku⁵⁰. Jest próbą budowania jakiegoś własnego, nowego porządku, który w rozumieniu Augustyna jest lokalnym zaburzeniem, nie jest ono w stanie naruszyć całego Boskiego porządku świata⁵¹. Co prawda czyny ludzkie nie podlegają w sposób konieczny Boskiemu porządkowi, człowiek może go w sposób wolny przyjąć lub odrzucić, jednak powinien przestrzegać tego porządku w swoim życiu po to, by stawać się istotą moralnie dobrą⁵². W tym sensie prawo państwowe (stanowione) powinno być odbiciem prawa natury⁵³.

Porządek naturalny określany prawem natury jest zarówno porządkiem kosmicznym, dotyczącym bytów pozaludzkich, jak i porządkiem etycznym, który dotyczy wyłącznie człowieka. Jak zostało powiedziane, prawo wieczne jest przyczyną (racją) istnienia bytów naturalnych i porządku naturalnego, który zachodzi między nimi. Także w człowieku, który posiada obraz Boży w swoim duchu, jest obecne prawo naturalne jako skutek działania prawa wiecznego. To ostatnie ma charakter prak-

47 Św. Augustyn, *De moribus ecclesiae cath.* 1, 3, 5 - 1, 5, 7, PL 32, Paryż.

48 *Epistolae* 140, 2, 4 (CV 44, 3, 157), PL 33, Paryż; *Ita bene in his agit anima rationalis, si ordinem et distinguendo, eligendo, pendendo subdat minora maiori, corpora spiritualibus, inferiora superioribus, temporalia sempiternis. Prawo wieczne to [...] lex [...] per quam mali miseram, boni beatam vitam mereantur.*

49 Św. Augustyn, *Contra Faustum Man.* 22, 27 (CV 25, 621), PL 42, Paryż; *Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.*

50 Św. Augustyn, *Contra Faustum Manicheum*, XXII, 27, PL 42, Paryż.

51 Św. Augustyn, *De ordine*, IV, 12, PL 41, Paryż.

52 Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 57, 1, PL 36, Paryż.

53 *Sermo de Script.* 81, 2 (ML 38, 500), PL 36, Paryż; *Manebat adhuc lex aeterna in cordibus piorum, unde illa descripta est quae populo data est; De libero arbitrio* 1, 6, 15 (ML 32, 1229), PL 32, Paryż; *In illa temporali nihil esse istum atque legitimum, quod non ex hac aeterna homines sibi derivarint.*

tyczny i jest przyczyną istnienia tego pierwszego⁵⁴. Oczywiście prawo wieczne inaczej odsłania się w ludziach jako bytach rozumnych i świadomych siebie, a inaczej w nierozumnych zwierzętach i roślinach, które podlegają temu prawu, choć nie są go świadome. Mówiąc językiem Immanuela Kanta (1724–1804), nie mają one przedstawienia prawa. Prawu wiecznemu podlega porządek etyczny – to, co grzesznik czyni w sposób niesprawiedliwy, znajduje sprawiedliwą odpłatę w sferze kar. Niesprawiedliwy czyn znajduje słuszną odpłatę, którą sprawiedliwie określa prawo⁵⁵. Prawu wiecznemu podlega również porządek kosmiczny (metafizyczny). W *De civitate Dei* Aureliusz Augustyn zauważa, że od Boga „pochodzi wszelka zasada, wszelki kształt i wszelki porządek”, od Niego „wywodzi się miara, liczba i waga”, a także „wywodzi się wszystko, co ma jakąś naturę, wszystko, co należy do jakiegoś rodzaju, wszystko, co ma jakąś wartość”⁵⁶. Zatem prawu wiecznemu wszystko jest podległe i nic nie jest spod niego wyłączone.

Augustyn odróżnia jednak prawo wieczne od idei, które tkwią w Boskim Umyśle. To pierwsze ma charakter praktyczny, ponieważ coś nakazuje lub zakazuje, natomiast idee mają czysto teoretyczny charakter. Augustyn znacznie modyfikuje platońskie rozumienie idei. Według biskupa Hippony tkwią one nie w jakiejś osobnej pleromie, jak u Platona, lecz w Boskim Umyśle (*Mens Dei*) lub Boskim Rozumie (*Intelligentia Divina*). Tak rozumiane idee są głównymi formami (*principales formae*) i zasadami rzeczy (*rationes rerum*). Idee jako takie są niezmiennie i wieczne, nie podlegają kształtowaniu, ponieważ niezmiennie tkwią w Boskim Umyśle. Według nich kształtuje się wszystko, co przemijalne i czasowe. Dlatego konkretne rzeczy naturalne posiadają w sobie pierwiastek ra-

54 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* 2, 6 (CV 28, 1, 41), PL 34, Paryż; *Verbum est Patris Unigenitus Filius in quo sunt omnia, quae creantur, etiam antequam creantur [...] unum quippe verbum ille genuit, in quo dixit omnia, priusquam facta sunt singula... per singula respicit unicuiusque generis aeternam rationem in verbo Dei*; Św. Augustyn, *De sermone Dei in Monte* 2, 9, 32 (ML 34, 1283), PL 34, Paryż; *Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem nisi Deus?*; Św. Augustyn, *Sermones de Script.* 81, 3 (ML 38, 500), PL 36, Paryż; *Manebat adhuc lex aeterna in cordibus piorum...*; *Epistolae* 157, 15 (CV 44, 463), PL 33, Paryż; *Proinde quoniam lex est etiam in ratione hominis, qui iam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscriptu...*

55 Św. Augustyn, *De libero arbitrio* 1, 6, 15 (ML 32, 1229), PL 32, Paryż; Grzesznik podlega temu prawu: *qui enim iniuste se ordinat in peccatis, iuste ordinatur in poenis*; *Epistolae* 140, 2, 4 (CV 44, 3, 157), PL 33, Paryż; *Quaestio in Heptateuchum* 2, 67 (CV 28, 2, 132), PL 34, Paryż.

56 Św. Augustyn, *De civitate Dei* 5, 11 (CV 40, 1, 231), PL 40, Paryż; por. wyd. pol.: Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 1, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 276–277.

cyjności, który jest odbiciem konkretnych idei, zawartych w Boskim Umyśle. „W rzeczach zmysłowych, we wszystkich ich elementach, są zawarte pewne ukryte źródłowe zasady [...] zaś sam Bóg jest jedynym Stwórcą, który te przyczyny i źródłowe zasady wcielił w rzeczy”⁵⁷.

Zatem wedle Augustyna Bóg nie tylko posiada konkretne idee w swoim Umyśle, które pozwalają mu poznawać w sposób teoretyczny porządek stworzonego świata, ale przede wszystkim dołącza On do swojego Intelktu (Rozumu) także swoją Wolę (*intellectus adiuncta voluntate*), dzięki czemu Bóg chce, aby zaistniało to, co pomyślał. Dlatego porządkowi idei zawartych w Jego Umyśle odpowiada prawo wieczne, które ma charakter praktyczny. W nim Bóg jako Opatrzność rządzi światem stworzonym, zarówno bytami pozbawionymi woli, jak i istotami obdarzonymi wolą⁵⁸. Zatem, jak słusznie zauważa Bruno Świtalski, nakaz mieści się w pojęciu prawa wiecznego⁵⁹. Mówiąc inaczej, Bóg nie tylko stworzył świat i wprowadził weń porządek naturalny, zgodny z prawem wiecznym, lecz także nakazuje go zachowywać. Ten nakaz odnosi się głównie ludzi, gdyż reszta świata stworzonego jest temu prawu całkowicie podlegała. Człowiek otrzymał nakaz zachowywania porządku naturalnego. Jeśli go nie chce zachowywać, objawia wobec Boga złą wolę.

Augustyn prawo wieczne wiąże z Boską Mądrością⁶⁰. Jest ono wyrazem Boskiego Rozumu oraz Boskiej Woli, których nie wolno poddawać ludzkiemu osądowi⁶¹.

Krótkie podsumowanie

Człowiek nie jest istotą, którą określałaby jedynie jego własna kultura, a więc wszelka aktywność, jaką podejmował w ciągu dziejów. W historii powszechnej kolejne pokolenia, a szczególnie wybitne jednostki w tych pokoleniach rozwijały filozofię (systemy etyczne i religijne, refleksję metafizyczną), literaturę, w której przedstawiano losy poszczególnych ludzi i całych grup etnicznych, społecznych, sztukę wizualną i akustyczną, nauki szczegółowe; rozwijały także różne umiejętności (rolnicze, rzemieślnicze, przemysłowe, wojskowe, administracyjne itd.). Dzie-

57 Św. Augustyn, *De diversis quaestionibus* 83, 46, 2 (ML 40, 30), PL 40, Paryż; wyd. pol.: Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, przeł. I. Radziejowska, Kęty 2012, s. 83–87.

58 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* 9, 18, PL 34, Paryż; także Św. Augustyn, *De libero arbitrio* 2, 17, 45, PL 32, Paryż.

59 B. Świtalski, *Neoplatonizm a etyka św. Augustyna*, Warszawa 1938, s. 43.

60 Św. Augustyn, *De diversis quaestionibus* 83, 79, 1, PL 40, Paryż.

61 Św. Augustyn, *De vera religione* 31 (ML 34, 147), PL 34, Paryż; *Deus summa ista lex est secundum quam ratio indicat, sed quam iudicare non licet*.

ła ludzkiego intelektu, wyobraźni, zmysłu obserwacji, różnych wierzeń i przekonań w coraz większym stopniu odsłaniały (i odsłaniają nadal) istotę człowieka. W uprawianej przez wieki i tysiąclecia kulturze ludzie coraz wyraźniej przedstawiają siebie dla samych siebie. Kultura jest zatem swoistą uprawą człowieka⁶². Analizując ludzkie dzieła, nie mamy do czynienia jedynie z nimi samymi, lecz poprzez nie odkrywamy także pewną daną nie wprost ludzką rzeczywistość, która często jest nazywana naturą⁶³. Jest w nas jakiś zaczątek, zarodek czegoś, co powinno się rozwijać względem celu, który immanentnie tkwi w naturze. Natura to ciągle aktualizująca się potencjalność. Wielu filozofów chrześcijańskich i niechrześcijańskich wiązało z nią wrodzone skłonności (*inclinationes*), które wykraczają poza kulturę. To pewne dane doświadczenia wewnętrzne, które dopiero później były nazywane, definiowane, werbalizowane i spisywane jako zasady prawa naturalnego (*lex*). Wiążą się one z doświadczeniem (poczuciem) sprawiedliwości, które człowiek najpierw w sobie odkrywa, a później znajduje dla niego uzasadnienie w podręcznikach etyki. Odkrywane skłonności i formułowane zasady mają charakter ogólny i absolutny, nie podlegają relatywizacji. Wyrażane są w różnych formach kulturowych, ale jednocześnie są bardziej pierwotne niż wszystkie te formy. Przez wieki, a nawet tysiąclecia zasady te stanowiły podstawę dla prawa stanowionego. Dziś jakby o tym zapomniano. Stąd bardzo na czasie jest głos takich filozofów, jak wyżej cytowany Leo Strauss.

62 Słowo „kultura” pochodzi od łacińskiego czasownika *colere* – uprawiać coś, zajmować się czymś, troszczyć się, pielęgnować.

63 „Natura” pochodzi od czasownika *nascor, nasci, natus sum* – rodzę się, rodzić się, narodziłem się.

Bibliografia

- S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA, „Patrologia Latina”, Paryż.
- Gierke O., *Natural Law and te Teory of Society*, przeł. E. Barker, Cambridge University Press, Cambridge 1934.
- Del Vecchio G., *Lezioni di filosofia del diritto*, Mediolan 1965.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1953.
- Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, V, 3, PL LXXXII, Paryż 2012.
- Marcus Tullius Cicero, *De Finibus bonorum et malorum*, V, 21, 59, Cambridge University Press, Cambridge 1876.
- Marcus Tullius Cicero, *De Inventione*, II, 53–54, Monachium 1853.
- Marcus Tullius Cicero, *De Legibus*, I, 6, 18–20, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Marcus Tullius Cicero, *De Officiis*, III, 5, 23, Londyn 1961.
- Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae Disputationes*, III, 1, 2; *De Finibus bonorum et malorum*, V, 15, 43; V, 21, 59, Lipsk 1850.
- Pizzorni R., *Filosofia del diritto*, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, Rzym 1982.
- Pizzorni R., *Il diritto naturale*, Bolonia 2000.
- Platon, *Prawa*, II, 659 D, przeł. D. Zygmuntowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2017.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Instytut Wydawniczy „PAX”, Warszawa 1969.
- Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, przeł. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, Warszawa, Lublin 1963.
- Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 1., przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977
- Świtalski B., *Neoplatonizm a etyka św. Augustyna*, Warszawa 1938.
- Tomasz z Akwinu, *In V Ethic.*, lect. 4, n. 933, Rzym 1969.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Rzym 1950–1953.
- Ulpianus, *Institutiones*, Lipsk 1840.

U źródeł prawa naturalnego – kilka uwag

Streszczenie

W wielu krajach prawo stanowione jest tworzone przez parlamentarną większość. Bardzo często takie prawo jest wolą owej większości i reprezentuje jej interesy. Ponieważ układ sił w parlamencie jest zmienny, również prawo stanowione podlega różnym modyfikacjom. Jest ze swej istoty relatywne. Ze względu na pewne fundamentalne prawa człowieka, przynajmniej w niektórych przypadkach i w niektórych kwestiach, prawo to powinno mieć niezmienny rdzeń. Do tego celu nadaje się prawo naturalne. W historii (od starożytności do naszych czasów) zyskiwało ono uznanie, a także współcześnie ma szansę na szeroką akceptację ze względu na to, że wyrasta ono z wewnętrznego doświadczenia

człowieka, które przynajmniej potencjalnie jest wszystkim wspólne. W niniejszym artykule te wspólne korzenie prawa naturalnego (w kilku uwagach) zostały przedstawione w odniesieniu do dwóch koncepcji prawa naturalnego: Marca Tulliusza Cyserona i św. Augustyna, biskupa Hippony. Te dwie koncepcje – niechrześcijańska i chrześcijańska – wskazują na ogólną ważność tego prawa.

Słowa kluczowe: prawo naturalne, prawo pozytywne, sprawiedliwość

Antoni Szwed – powszechnie znany w Polsce badacz myśli Sorena Kierkegaarda (autor rozprawy doktorskiej i częściowo habilitacyjnej oraz kilkudziesięciu artykułów tej myśli poświęconej), tłumaczem kilku jego dzieł. W ramach grantu NPRH kończy tłumaczyć II tom *Dzienników* Kierkegaarda. Przez wiele lat badał protestancką myśl reformacyjną: niemiecką, francuską (kalwińską) i angielską (nurty radykalnego kalwinizmu, purytanizm) XVI i XVII wieku (monografia i artykuły). Specjalizował się również w filozofii Hegla (głównie zagadnienia ontologiczne i antropologiczne). Przez wiele lat (1983–1995) był w Papieskiej Akademii Teologicznej asystentem/adiunktem w katedrze filozofii człowieka u ks. prof. dr hab. Józefa Tischnera.

On the Roots of Natural Law – Some Remarks

Abstract

In many countries positive law is formed by parliamentary majority. Very often such a law represents the will of that majority and express its interests. Because the line-up of parties in parliament is changeable, positive law submits to different modifications also. On account of fundamental human rights, at least in some cases and some issues, that positive law should have any invariable core. To this aim natural law is very suitable. In history (from antiquity to our present times) it was acquiring recognition, and also in our age the principles of natural law have a chance to achieve a broad acceptance. It is possible for the reason of deep rooting of those principle in the internal human experience. This latter is common to all people, at least potentially.

In the above mentioned article these common roots of natural law (few remarks) were depicted in relation by means of two its concepts: non-Christian (Marcus Tullius Cicero) and Christian (Saint Augustine, Bishop of Hippona). They pointed at common elements of the natural law.

Keywords: Natural law, positive law, Justice

Antoni Szwed – he is a widely known in Poland as researcher of Søren Kierkegaard's thought (author of a doctoral and partially habilitation thesis and several dozen articles devoted to this thought) and a translator of several of his works. Recently, as part of a NPRH grant, he is finishing translating the second volume of Kierkegaard's Diaries. For many years, he researched Protestant Reformation thought: German, French (Calvinist) and English (currents of radical Calvinism, Puritanism) in the 16th and 17th centuries (monograph and articles). He also specializes in Hegel's philosophy (mainly ontological and an-

thropological issues). For many years (1983-1995) he was an assistant/adjunct professor at the Pontifical Academy of Theology in the department of human philosophy under Fr. prof. Ph.D. Józef Tischner.

BARBARA NIEDŹWIEDZKA

Emerytowany pracownik naukowy Instytutu Zdrowia Publicznego CMUJ

ORCID: 0000-0002-1530-1039

DOI 10.24987/20838972.20.3

Zwierzęta we współczesnej moralności katolickiej w Polsce

*Prawy uznaje potrzeby swych zwierząt,
a serce występnych okrutne*
(Prz 12,10)

Wprowadzenie

W 2021 roku w Polsce zabito ponad 14 mln krów, cieląt, świń, koni, owiec, kóz oraz ok. 6 mln ton królików, ptaków, ryb, które to zwierzęta w sprawozdaniach z ubojni i rzeźni liczy się w tonach, nie w osobnikach¹. Każde z tych zwierząt było indywiduum odczuwającym ból, strach, stres. Wydana w 2012 roku przez konferencję kognitywistów, neurofizjologów i neuroanalityków *The Cambridge Declaration of Consciousness* stwierdza, że wszystkie kręgowce, w tym ptaki, ryby i gady, posiadają neurologiczne możliwości pozwalające im doświadczać emocji i uczuć, a więc stanów przyjemności i cierpienia².

Większość z zabitych w 2022 roku w Polsce zwierząt żyła w warunkach przeciwnych ich naturze, zwierzęta traktowane były jak rzeczy służące zaspokajaniu ludzkich potrzeb lub zachcianek. Stłoczone w klatkach, kojcach, basenach, krępowane, transportowane na duże odległości, eksploatowane do fizjologicznych granic, pozbawione szansy pobytu na świeżym powietrzu, szpikowane antybiotykami – miliony zwierząt cier-

¹ GUS, Statystyki produkcji zwierzęcej za lata 2021 i 2022, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/rolnictwo-lesnictwo/produkcja-zwierzeza-zwierzeta-gospodarskie/> (dostęp: 10.05.24).

² *The Cambridge Declaration of Consciousness*, <https://philipplow.foundation/consciousness/> (dostęp: 10.05.24).

pią³. Nie bez powodu mówi się, że gdyby hodowle i rzeźnie miały szklane ściany, nikt nie jadłby mięsa ani nie nosił skór i futer. Ale trzymanie lisów i nerek w klatkach, kur w ciemnych, zatłoczonych pomieszczeniach, macior w ciasnych betonowych kojcach, cieląt, oddzielonych od matek zaraz po urodzeniu, w plastikowych pudłach, głodnych psów na krótkich łańcuchach, torturowanie zwierząt na potrzeby rozrywki, urządzenie polowań dla przyjemności – to zwyczajne, społecznie i prawnie dopuszczalne praktyki. Żeby nie powodować dyskomfortu i moralnych rozterek, przemysłowe hodowle zwierząt i rzeźnie są jednak usuwane z pola widzenia ludzi. Kręgi osób polujących są raczej hermetyczne i nie ma transmisji telewizyjnych z polowań i pokotów.

Przeciętna jednostka prokuratury każdego roku rejestruje i nadzoruje od kilku do kilkudziesięciu postępowań karnych o przestępstwa przeciw zwierzętom, 70% z nich jest umarzanych. Każdego roku towarzystwa opieki nad zwierzętami, nadzór weterynaryjny, aktywiści interweniują setki tysięcy razy.

Ludzie w XXI wieku czynią przerażające zło zwierzętom. Dlaczego to robią? Jest wiele powodów, od tych zakorzenionych w biologicznej ewolucji człowieka, przez egzystencjalne i kulturowe dzieje koegzystencji ludzi i pozostałych zwierząt, niewiedzę, brak zasad i empatii, po uzasadnienia psychologiczne i religijne⁴. To często zwykła ludzka niewiedza o doznaniowości i zachowaniach zwierząt oraz głębokie „znieczulenie” kulturowe. To także nieświadomość realiów współczesnych hodowli, laboratoriów czy kulisów rozrywki. Osoby, które tę wiedzę, w różnym stopniu, mają, często wypierają ją, aby poradzić sobie z dysonansem poznawczym: zgrzytem między prawdą hodowli i rzeźni, osądem sumienia i stylem życia. Zwycięża ludzka wygoda, nawyki, a też przywiązanie do tradycji. Przemysł produktów pochodzenia zwierzęcego robi przy tym wszystko, aby ułatwić ludziom radzenie sobie z ewentualnym poczuciem winy. Zafoliowane tacki z mięsem, radosne krowy i kurczaki na opakowaniach i w reklamach, język, jakim mówi

3 Więcej o współczesnym traktowaniu zwierząt można przeczytać m.in. w: T. Pietrzykowski, *Spór o prawa zwierząt*, Katowice 2007; T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa*, Warszawa 2011, s. 37–51; S. Hołownia, *Boskie zwierzęta*, Kraków 2021; D. Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*, Warszawa 2018; D. Probuska (red.), *Etyczne potępienie myślistwa*, Kraków 2019; I. Rabizo, *W kieracie ubojni*, Poznań 2018.

4 T. Kaleta, *Antrozologia albo przewartościowanie relacji ze zwierzętami*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, 24(2), s. 51–63; S. Hołownia, *Boskie zwierzęta*, Kraków 2018.

się i o samych zwierzętach, i o produktach, wszystko to zakłamuje i odrywa towar od żywych istot.

Chrześcijanie nie różnią się w tym, jak traktują zwierzęta, od wyznawców wielu innych religii czy od ateistów. Wydaje się jednak, że powinni być lepsi, gdyż największym przykazaniem tej religii jest kierowanie się w życiu miłością i miłosierdziem, zwłaszcza w stosunku do najbardziej bezbronnych czy krzywdzonych. Tak jednak nie jest. Wprawdzie moralność chrześcijańska zabrania krzywdzenia zwierząt, ale czy ten ogólny nakaz przekłada się na refleksję i stosowanie w praktyce? Najlepszym dowodem jest to, że w Polsce, wciąż w większości katolickiej, nie sposób wprowadzić prawa choć minimalnie powstrzymującego przemoc i okrucieństwo wobec zwierząt. W 2020 roku batalia o tzw. „Piątkę dla zwierząt”, obejmującą m.in. zakaz zabijania rytualnego i zakaz hodowli zwierząt na futra, uwolnienie psów z łańcuchów, zakończyła się przegraną. Poparcie dla projektu ustawy było zbyt słabe, tradycyjne przyzwyczajenia i lobby przemysłowe zbyt silne, a hierarchowie Kościoła, którzy zabierają głos w sprawach dotyczących moralności, w tej sprawie milczeli. Kościół katolicki jest ważnym nauczycielem moralności. W Polsce nauczaniem tym obejmuje dużą część społeczeństwa. Czy jego nauczanie obejmuje stosunek człowieka do zwierząt? Czy i jak przejawia się to w praktyce? Na te pytania próbuje odpowiedzieć to opracowanie.

Kilka słów o ograniczeniach tego opracowania. O jakich zwierzętach mowa? Ich królestwo jest ogromne i niezmiernie różnorodne. Określenie, które zwierzęta bez wątpliwości powinny wchodzić w zakres refleksji etyczno-prawnej, także etycznej refleksji chrześcijańskiej, nie jest przedmiotem tego opracowania. Przyjmujemy zdroworozsądkowe założenie, że mówimy o zwierzętach rozwiniętych, z którymi człowiek w polskich realiach ma do czynienia, które wykorzystuje dla swoich potrzeb i o których wiemy, że odczuwają ból i cierpienie⁵. Jeśli chodzi o czujące zwierzęta dzikie, to mowa jest o nich tylko w tych przypadkach, kiedy człowiek wchodzi z nimi w bezpośrednią relację (np. polując). Nie ma

5 Celem tego opracowania jest przede wszystkim zwrócenie uwagi na moralny aspekt wykorzystania zwierząt i związek tego z wiarą. Za istotną moralnie, wspólną cechą ludzi i niektórych zwierząt przyjmuje się m.in. podatność na ból i cierpienie. Stąd ograniczenie do zwierząt, co do których na obecnym etapie rozwoju wiedzy wiemy z pewnością, że mają te doznania. Za takie zwierzęta uznaje się wszystkie kręgowce, a także głowonogi, stawonogi i kraby. Por. J. Jaroń, *Ekologia, sozologia, ekofilozofia, ekoetyka, ekonomia proekologiczna. Przegląd zagadnień*, Warszawa 1997, s. 153–154; J. Pawłowska, *Sporne problemy etyki ekologicznej*, s. 146.

tu miejsca na rozważanie praw, którymi rządzi się dzika przyroda, ani zderzania ludzkich zachowań z tymi prawami.

Nie są także przedmiotem tej pracy: analiza Pisma Świętego pod kątem pojawiania się w nim zwierząt, interpretacje teologiczne ani wchodzenie w burzliwy spór etyczny dotyczący tego, jakim zwierzętom i na jakich etycznych podstawach my, ludzie, przyznajemy prawo do życia, a jakim nie. Do tych szczegółowych tematów odnosi dość bogata literatura. W tym opracowaniu potraktowano je jedynie sygnalnie.

Podjęto w nim po raz pierwszy próbę rzucenia szerokiego strumienia światła na realia stosunku katolików w Polsce do zwierząt, aby wskazać obszary wymagające odrębnych badań i pogłębionych analiz. Autorka nie ukrywa, że jej zdaniem katolicka moralność w odniesieniu do zwierząt nie nadąza za wiedzą o nich i pozostaje w tyle za innymi obszarami etycznej myśli i edukacji.

Spójrzmy więc, jaki wydaje się być współcześnie stosunek ludzi i Kościoła do zwierząt w naszym kraju i jak ma się on do katolickiej wiary i moralności.

Źródła katolickiej moralności

Najpierw przyjrzyjmy się źródłom katolickiej moralności. Są nimi Pismo Święte (Stary i Nowy Testament), ściśle z nim związana Tradycja i nauczanie Kościoła, a szczegółowe zasady wiary i moralnego postępowania zawarte są w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (KKK)⁶. Tradycja, czyli przekazywanie i twórcze rozwijanie rozumienia Pisma Świętego przez Kościół, kształtuje się w wyniku dociekań teologii, w tym teologii moralnej, świadectw ludzi uznanych za świętych, a też utrwalanych w społecznościach praktyk religijnych. Ten teologia moralna, jako dyscyplina, ukształtował się dopiero w XVI wieku, ale rozważania nad tym, jakie czyny są dobre, a jakie złe, mają swoje początki w nauczaniu Jezusa, Ewangeliach spisanych przez jego uczniów, w myśli pierwszych teologów – Ojców Kościoła (I–VIII wiek), a potem przez kolejne wieki rozwijane były przez ich następców. Ze względu na brak miejsca, początki i dawne wieki chrześcijańskiej moralności w odniesieniu do zwierząt zostaną przedstawione pobieżnie, bardziej szczegółowo – współczesne nauczanie i praktyka.

6 *Katechizm Kościoła katolickiego* opracowany po Soborze Powszechnym Watykańskim II, opublikowany 11 października 1992 r. Wydanie w języku polskim: Palotinum 1994, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/index-2.html>

Co o zwierzętach mówi Pismo Święte⁷

Z **kart Starego Testamentu** wiadomo, że zwierzęta zostały stworzone przez Boga i że był On z tego swojego dzieła tak samo zadowolony, jak z innych. Uznał, że są dobre i pobłogosławił je (Rdz 1,20–25). Są, jak cały stworzony świat, dowodem Bożej wszechmocy i geniuszu.

Bóg mówi Hiobowi, że to, dlaczego powstał świat, jest poza rozumieniem człowieka (Hi 38–40), ale wiadomo, że wszystko zostało stworzone z miłości – „Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił. [...] to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!” (Mdr 11,21–26) – i stworzone dla Boskiej chwały (Ps 148,7–11).

Z Księgi Hioba szczególnie wiele dowiadujemy się o tym, jak Bóg zachwycony jest zwierzętami, które stworzył. Pokazuje ich piękno i siłę, samodzielność, mądrość. „Zapytaj zwierząt – pouczą. I ptaki w powietrzu powiedzą. Zapytaj Podziemia, wyjaśni; pouczą cię i ryby w morzu” (Hi 12,7–10). Ten świat nie jest poza władzą człowieka, pozostaje w wyłącznym panowaniu Stwórcy:

Oto hipopotam – <jak ciebie go stworzyłem> – jak wół on trawą się żywi. Siłę swoją ma w biodrach, a moc swą ma w mięśniach brzucha. Ogonem zawija jak cedrem, ścięgni bioder ma silnie związane, jego kości jak rury miedziane, jego nogi jak sztaby żelazne. Wyborne to dzieło Boże, Stwórca dał mu twardy miecz. [...] Czy przebijesz mu skórę harpunem, głowę mu dzidą przeszyjesz? Odważ się rękę nań włożyć, pamiętaj, nie wrócisz do walki (Hi 15–32).

Ten fragment Księgi Hioba to swego rodzaju samolaudacja Boga, zachwyty nad własną mocą stwórczą, ale jakże jest też pełna podziwu nad zdolnościami zwierząt, które opisuje, czułości: „Kto ibisowi przekazał mądrość albo kto dał umiejętność kogutowi?”; „Kto zebreg wolno wypuszcza? Kto osła dzikiego rozwiąże? Za dom mu dałem pustkowie, legowiskiem zaś jego słona ziemia” (Hi 38,36–41,26).

Zwierzęta zostały stworzone przed człowiekiem i dzielą z nim Boskie tchnienie życia (Hi 12,7–10; Koh 3,19–21; Mdr 12,1). Zostały przez Boga przekazane człowiekowi, aby nie był sam, aby mu towarzyszyć i pomagać w gospodarowaniu w ogrodzie świata (Rdz 2,15–19). Wbrew temu, co myśli przeciętny katolik, nie zostały stworzone dla człowieka ani nie jest on ich właścicielem: „Do Pana należy ziemia i to, co ją napęlnia,

⁷ O zwierzętach w Biblii pisali m.in.: Waldemar Chrostowski, Iga Czackowska, Anna Wajda, Marcin Majewski, Andrzej Jacek Najda.

świat i jego mieszkańcy” (Ps 24); „ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami” (Kpł 25,23), mówi Pismo.

Pieśń o stworzeniu, będąca wyobrażeniem mocy Boga i harmonii świata, który stworzył, mówi o pokoju, o braku w nim jakiegokolwiek przemocy, także między samymi zwierzętami. Tak zapisali to marzenie człowieka autorzy natchnionego obrazu Raju. Byli to ludzie, którzy jedli zwierzęta, a jednak w ich wizji rajy wszystkie żywe istoty jedzą rośliny – i taką wizję nieśli przez stulecia w swoich podaniach i mitach. Bóg nakazał: „Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem. A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu, i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona (Rdz 1,29–30). Ani więc w pierwotnym, ani w ostatecznym (Iz 11,6–9) Bożym Królestwie nie ma zabijania, pożerania się w świecie zwierząt ani cierpienia czy krzywdy.

Człowiek dostał wprawdzie władzę nad zwierzętami (Rdz 2,19; Ps 8), ale też został obowiązany do szacunku i do traktowania wszystkiego, co wyszło z ręki Boga jako święte. „Człowiek panował nad stworzeniami, co przez Boga się stały, by władał światem w świętości i sprawiedliwości, i w prawości serca sprawował sądy” (Mdr 9,2–3) a w Księdze Przysłów czytamy: „Prawy uznaje potrzeby swych bydłał, a serce nieprawych okrutne” (Prz 12,10).

Wskutek grzechu pierworodnego, który zniszczył harmonię ziemskiego świata, zwierzęta znalazły się nie ze swojej chęci, jak mówi św. Paweł, razem z człowiekiem w świecie skażonym złem, zdane na jego łaskę (Rz 8,17–22). Po potopie Bóg pozwala człowiekowi jeść zwierzęta (Rdz 9,4). Uzasadnieniem tego przyzwolenia, poza potrzebą egzystencjalną, jest być może, podobnie jak w przypadku odsyłania żon z listem rozwodowym, „zatwardziałość ludzkich serc”, wtedy jeszcze, jak i dotąd, niegotowych do rezygnacji z potrzeb i zachowań dyktowanych ewolucją i kulturą.

Przykazanie „nie zabijaj” (Wj 20,13) nie jest przy tym ograniczone do człowieka. Nawet jeżeli, jak chcą współcześni tłumacze, powinno ono brzmieć „nie morduj” (to znaczy nie zabijaj bez powodu), a egzegeci twierdzą, że słowo to odnosi się tylko do człowieka, to przecież w sposób nieuzasadniony można odebrać każde życie, także zwierzęce. W badaniu przeprowadzonym wśród praktykujących katolików 54% ankietowanych było zdania, że przykazanie „nie zabijaj” dotyczy nie

tylko ludzi, ale też zwierząt. Znacznie częściej wrażliwością na los zwierząt odznaczają się kobiety (60%)⁸.

Wiemy też z Pisma Świętego, że Bóg zawarł przymierze nie tylko z człowiekiem, ale też „z wszelką istotą żywą: ptactwem, ze zwierzętami domowymi i polnymi, z wszelkim zwierzęciem na ziemi” (Rdz 9,9–10). I wszystkimu, co istnieje dał obietnicę ocalenia: „ocalasz, Panie, ludzi i zwierzęta” (Ps 35,7).

Na kartach Biblii znajdujemy opisy zabijania, składania ofiar ze zwierząt. Są to opisy realnego życia tamtych czasów i wyobrażeń autorów ksiąg. To byli ludzie, w których świecie bogom/Bogu składało się ofiary, nawet ofiary z ludzi. To byli ludzie już „wygnani z raj” i wyobrażający sobie, że Bóg chce od nich krwawych ofiar.

Ale też czytamy, że Bóg tego zabijania nie potrzebuje:

Co mi po mnóstwie waszych krwawych ofiar? – mówi Pan. Jestem syty całopaleń baranów i tłuszczu cieląt, a krwi byków, jagniąt i kozłów nie pragnę. Gdy przychodzicie, aby zjawić się przed moim obliczem, pytam: Któż tego żądał od was, abyście wydeptywali moje dziedziny? Nie składajcie już ofiary daremnej! [...] A gdy wyciągacie swoje ręce, zakrywam moje oczy przed wami i choćbyście pomnożyli wasze modlitwy, nie wysłucham was, bo na waszych rękach pełno krwi. Obmyjcie się, oczyśćcie się, usuńcie wasze złe uczynki sprzed moich oczu, przestańcie źle czynić! Uczcie się dobrze czynić, przestrzegajcie prawa, brońcie pokrzywdzonego, sprawiedliwość czyńcie sierocie, wstawiajcie się za wdową! (Iz 1,11–13, 15–17).

Znajdziemy więc zarówno pochwałę składania ofiar, jak i ich potępienie. Znajdziemy też szczegółowe wskazania, które zwierzęta można jeść, a które nie (Kpł 11,3; Pwt 14). Bóg nie wyjawiał powodów, dla których niektóre zwierzęta zostały określone jako zdatne do jedzenia, a inne nie. Najbardziej przekonujące wydaje się tłumaczenie, że poddyktowane to było względami sanitarnymi. Zwierzęta padlinożerne, a też mieszkańcy dna wodnego, których m.in. dotyczył zakaz, były czyszcicielami środowiska, zwierzęta drapieżne eliminowały z przyrody osobniki słabe, chore, być może też mięso niektórych zwierząt mogło łatwiej zaszkodzić człowiekowi tamtych czasów⁹. Wskazania te, obok wspomnianego zezwolenia na jedzenie zwierząt po potopie (Rdz 9,4),

8 „Katolicyzm a ekologia”. Badanie na zlecenie Fundacji Futura Iuventa, kwiecień–maj 2022, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jaki-jest-polski-katolik-komu-ufa-ile-znacza-dla-niego-europa-i-klimat-mamy-nowe-dane-181644> (dostęp: 10.05.24).

9 M. Majewski, *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Porządek Stworzenia jako kryterium podziału*, „Collectanea Theologica” 2019, 89, 2, s. 5–50.

choć w chrześcijaństwie już nieobowiązujące (Dz 10,10–16)¹⁰, pozostawiają do dziś dla większości ludzi judeochrześcijańskiej cywilizacji poza dyskusją pytanie, czy w ogóle człowiek może zabijać zwierzęta dla swojego pożytku.

Co wydaje się jednak przeważać, być duchem, nie literą Starego Testamentu, to to, że pełny jest pięknych słów o zwierzętach, o ich dobroci, ich współdziałaniu i bliskości ze Stwórcą (m.in. Rdz 1,20–25; Ps 104, Mdr 11,15–26, Mdr 13,3–5, Syr 39,30–31). Odsyłani jesteśmy do ich mądrości i wiedzy: „Zapytaj zwierząt pouczą” (Hi 12,7), a liczne porównania i metafory stawiają je człowiekowi za wzór.

Bóg Starego Testamentu bez wątpienia troszczy się o zwierzęta (Ps 36,7), zabrania stosowania wobec nich okrucieństwa i daje wskazania, jak je dobrze traktować (Pwt 5,14; Pwt 25,4). A Księga Psalmów (Ps 145,9) przypomina, że „Pan jest dobry dla wszystkich i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła”. Pismo mówi też o równości zwierząt i ludzi w oczach Boga – jedne i drugie podobnie karmi (Wj 23,10–12) – i wszyscy podobnie czekają wyzwolenia (Jon 3,7–9).

W I wieku n.e. judaistyczna koncepcja Boga zaczęła się zmieniać. Bóg Jezusa już nie potrzebował krwawych ofiar, a Jego osobista ofiara zakończyła pewien okres moralnego rozwoju człowieka. Wyznawcy Chrystusa otrzymali nowe standardy etycznych zachowań i nowe rozumienie swojej roli w świecie.

W księgach Nowego Testamentu nie znajdziemy przyzwolenia na przemoc wobec zwierząt. W świetle nauczania Jezusa „panowanie” nad światem to nie tyrania, ale miłość i służba, nawet do całkowitego poświęcenia się (Mk 10). To służenie, szczególnie tym najmniejszym, najbardziej pokrzywdzonym. Bóg według Nowego Testamentu stał się w postaci Jezusa także „stworzeniem”. Św. Jan mówi, że Słowo (Bóg) stało się ciałem (hebr. *basar*, gr. *Sarx*; J 1,14). Stało się materią, co łączy człowieka i inne zwierzęta – zwraca uwagę teolog David Clough¹¹.

Bóg, o którym opowiada sobą Chrystus, troszczy się o zwierzęta (Mat 10,29; 12,11–12; 18,12–14). Taki jest Bóg, a więc tacy powinni być ludzie stworzeni na Jego obraz. Św. Paweł w Liście do Rzymian pisze do tego,

¹⁰ Podział na zwierzęta czyste i nieczyste zniósł w 49 r. tzw. sobór jerozolimski. Rozstrzygnięto na nim kwestię konieczności przestrzegania wymogów żydowskiego prawa przez chrześcijan. Wydarzenie zostało opisane w 15 rozdz. Dziejów Apostolskich.

¹¹ D. Clough, *On Animals. Vol. 1. Systematic Theology*, Londyn 2012, s. 83–85.

że przez dzieła Boga (a więc i przez zwierzęta) człowiek poznaje niewidzialne przymioty Boga (Rz 1,20).

Ludzie nie są więc ani jedynym celem, ani jedynym powodem zbawczej ofiary Chrystusa¹². Bóg „posłał swego Syna na świat” dlatego, że umiłował świat i „by świat został przez Niego zbawiony” – pisze św. Jan (J 3,17). Świat, nie tylko człowiek. Potwierdza to św. Paweł (Ef 1,10), a w Apokalipsie św. Jana czytamy, że zebrane na końcu starego świata wokół tronu Baranka będzie „wszelkie stworzenie, które jest w niebie i na ziemi, i pod ziemią, i na morzu, i wszystko, co w nich przebywa” (Ap 5,13).

Uważne, wyzwolone od skoncentrowania uwagi na człowieku, odczytanie Pisma Świętego zmienia rozumienie roli człowieka w świecie i po końcu świata.

Jeśli chodzi o pojawiające się w Nowym Testamencie obrazy składania ofiar, jedzenia mięsa, to – podobnie jak w Starym – przynależą one do życia i uwarunkowań ludzi tamtych czasów. W I wieku n.e. w Palestynie jedzenie mięsa było czymś naturalnym, nie budziło wątpliwości. Ale też zwierzęta miały wielką wartość. Ludzie żyli z nimi bardzo blisko i znali ich potrzeby. Były otaczane opieką i szacunkiem. A dobry pasterz, czyli człowiek, który opiekuje się powierzonymi mu zwierzętami i ma z nimi bliską serdeczną relację, staje się metaforą samego Boga.

Jezus – człowiek żyjący w tym czasie i w tej kulturze, jadł ryby, prawdopodobnie także paschalnego baranka, dochowywał tradycji. Nie był weganinem i nie mógł takiego sposobu życia narzucać ludziom swego czasu. Byłoby to dla nich niezrozumiałe i niewykonalne. Głosił miłość i miłosierdzie, a resztę zostawił moralnemu rozwojowi ludzkości. Rozgonił w świątyni handlarzy kupczących zwierzętami ofiarnymi, skończył ze składaniem ofiar z życia. Był pierwszym i ostatnim ofiarnym „baranem” w założonych przez siebie religii i Kościele.

Zauważmy, że do swojej misji Jezus przygotowuje się w otoczeniu aniołów i zwierząt (Mk 1,13). Musiały być towarzystwem równym aniołom¹³. A później wiele razy mówi o tym, że Bóg troszczy się o nie, pamięta o nich (Mt 6,26; Mt 10,29; Łk 12,6; Łk 12,24), mówi też, że stworzenie ufa Bożej opiece (Mt 6,26), że należy mu się troska i odpoczynek (Mt 12,11–12, Łk 13,15–16, Łk 14,5).

Św. Paweł pisze, że całe stworzenie czeka na zbawienie i że „gorąco oczekuje objawienia się chwały synów Bożych. Całe stworzenie zostało

12 K. Romaniuk, *Nowy Testament bez problemów*, Warszawa 1983, s. 134–135.

13 R. Batorski, *Encyklika Laudato si' czytana przez biblistę*, [w:] red. J. Pożnański SJ, S. Jaromi OFMConv, *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, Kraków 2016, s. 93–106.

poddane marności – nie z własnej chęci, ale z woli Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,19–22). Synów Bożych – czyli ludzi. Powinni żyć tak, aby przybliżać Boże Królestwo miłości i pokoju, które – jak wiemy – jest światem bez przemocy. Teolog jezuita Christopher Steck pisze, że skoro zwierzęta są częścią tego Królestwa, to stosunek człowieka do zwierząt powinien wypływać z właściwych mu wartości: miłości, miłosierdzia, troski o najbardziej potrzebujących, współczucia.

Trzeba jeszcze przywołać często pojawiające się interpretacje odnosząca się do wizji św. Piotra, mówiące, że Bóg zniósł wtedy podział na mięso koszerne i niekoszerne lub że nakazał jedzenie mięsa. Piotr widzi:

niebo otwarte i jakiś spuszcający się przedmiot, podobny do wielkiego płótna czterema końcami opadającego ku ziemi. Były w nim wszelkie zwierzęta czworonożne, płazy naziemne i ptaki powietrzne. Zabijaj, Piotrze, i jedz! – odezwał się do niego głos. O nie, Panie! Bo nigdy nie jadłem nic skażonego i nieczystego – odpowiedział Piotr. A głos znowu po raz drugi do niego: Nie nazywaj nieczystym tego, co Bóg oczyścił (Dz 10,10–16).

Interpretacje te, przy uważnym uwzględnieniu całej opisanej sytuacji, nie wydają się uprawnione. Piotr niewiele dalej sam tłumaczy swoją wizję: „Przemówił więc do nich: Wiecie, że zabronione jest Żydowi przestawać z cudzoziemcem lub przychodzić do niego. Lecz Bóg mi pokazał, że nie wolno żadnego człowieka uważać za skażonego lub nieczystego. (Dz 10,28). Wizja Piotra nie może dotyczyć jedzenia lub niejedzenia mięsa, nowego podziału na czyste lub nieczyste mięso, byłoby to w tym miejscu opowieści bez sensu. Ma znaczenie czysto symboliczne. Odnosi się do jego misji, przestawania, a tym samym także wspólnego jedzenia, z poganami. Żaden człowiek, ani to co je, nie powoduje, że jest nieczysty, idź, Piotrze do pogan, jedz z nimi to, co jedzą, i nauczaj – wydaje się mówić ten tekst. I Piotr tak to rozumiał.

To prawda, brakuje w Ewangeliach bezpośrednich, niewnioskownych z metaforycznych obrazów wskazań, jak człowiek ma traktować zwierzęta. Ale też takich wskazań nie ma w wielu innych sprawach. Te zasady chrześcijanin ma wywodzić, dojrzewając moralnie z przykazania miłości Boga i miłości bliźniego. „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”, „Błogosławieni miłosierni”, „Błogosławieni czystego serca”, „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój” (Mt 5,1–2) – mówił Jezus. To musi chrześcijanom wystarczyć, a ludzka moralność rozwija się w czasie.

Stosunek do zwierząt pierwszych chrześcijan, teologów i świętych¹⁴

Chrześcijanie pierwszych wieków znacznie lepiej niż ludzie współcześni rozumieli godność i miejsce zwierząt w porządku świata. Długo też traktowano zwierzęta hodowlane z szacunkiem i troską. Były blisko człowieka, często żyły z nim pod jednym dachem. Człowiek był do nich przywiązany, obserwował je i rozumiał.

Religijność pierwszych chrześcijan z jednej strony podparła się filozoficznymi koncepcjami greckich filozofów (pitagorejczyków, cyników, stoików), którzy postrzegali człowieka jako integralną część natury, z którą tworzy współzależną i harmonijną całość, z drugiej – filozofią Platona, który oderwał człowieka posiadającego nie tylko ciało, ale także duszę i rozum, od natury i skierował jego uwagę w kierunku świata idei. Świat materii stał się światem niższym, trywialnym, od którego należało się odwrócić. Tę myśl zakwestionował wprawdzie Arystoteles, ale ten z kolei ustanowił hierarchię bytów i wywyższył człowieka ponad inne. To od niego wziął podstawy dla swojej teologii św. Tomasz, nie tylko utwierdzając wyższość człowieka nad resztą ziemskich bytów, ale dodatkowo obdarzając go absolutnie wyjątkową, nieśmiertelną duszą.

Pierwsi teolodzy, tzw. Ojcowie Kościoła, wciąż jednak wiele czerpali z greckiej filozofii jedności z przyrodą. Św. Hieronim, św. Cyryl, św. Grzegorz z Nazjanzu byli krytyczni wobec udziału chrześcijan w igrzyskach i polowaniach. Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Bazyli Wielki z Cezarei, Grzegorz z Nyssy, Nemejusz z Emezy, Ambroży z Mediolanu, św. Hieronim dążyli do życia w bliskości i harmonii ze światem, a więc i ze zwierzętami. Św. Ireneusz głosił, że Bóg od początku chce doprowadzić całe stworzenie do zbawienia, podobnie św. Efreem Syryjczyk. Św. Jan Chryzostom uważał, że skoro całe stworzenie zostało zranione wskutek ludzkiego grzechu, to musi być razem z człowiekiem zbawione, a św. Augustyn pisał o stworzeniu jako o sakramentalnym znaku Bożej obecności. I choć uważał, że stworzenie jest całkowicie podporządkowane człowiekowi, to jednak polowanie nazywał „niecną sztuką”, a uciechę widzów uznawał za grzech zasługujący na karę na sądzie Bożym. Wszyscy oni czuli odpowiedzialność za prowadzenie całego stworzenia do zbawienia. Święci, choćby św. Hildegarda z Bingen, św. Filip Nereusz, św. Antoni Padewski, św. Bernard, św. Anzelm, św. Jan, św. Androkłus, św. Benedykt, św. Róża z Limy, św. Medog, św. Marcin z Porres, św.

14 Odsyłam do publikacji m.in.: R.M. Grant, *Early Christians and Animals*, Nowy Jork 2016; M. Starowiejski, *Zapytaj zwierząt, pouczą, czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*, Kraków 2014.

Grzegorz z Tours, św. Makary, św. Hieronim, św. Antoni, św. Idzi, św. Izydor czy św. Jan Bosko, a zwłaszcza św. Franciszek z Asyżu – wszyscy oni łączyli swoją świętość z miłością do świata przyrody. Fakt, że wspólnoty chrześcijańskie i Kościół przechowują przez wieki potwierdzone przez świadków i apokryficzne opowieści o tym, jest dowodem na to, że bliskość i symbioza z naturą wyrażały drogi ludziom ideał.

Najlepiej znana pod tym względem jest oczywiście postać św. Franciszka (1181/2–1226), który, jak pisze św. Bonawentura, „rozważając początek wszystkich stworzeń, ożywiał coraz bardziej swą pobożność i wszystkie stworzenia, choćby najmniejsze, nazywał braćmi lub siostrami, ponieważ wiedział, że razem z nim pochodzą z tego jednego Źródła¹⁵. Braterska więź wykraczała w przypadku Franciszka poza relacje z innymi ludźmi i dotyczyła całego świata przyrody, w tym zwierząt. „Któż mógłby opisać nadzwyczajną jego miłość do wszystkich stworzeń Bożych? Kto byłby w stanie wyrazić z jak wielką radością dostrzegał w stworzeniach mądrość Bożą, potęgę i dobroć?” – pisał jego biograf Tomasz z Celano¹⁶. Legendy i hagiograficzne opowiadania przedstawiają Franciszka jako miłośnika przyrody, który rozmawiał ze zwierzętami, litował się nad nimi, traktował jako istoty, z którymi człowiek może nawiązać łączność. Jego legendarne kazania do ptaków, układ z wilkiem z Gubbio pokazują tę naturalną więź, wzajemną życzliwość, zaufanie, spójność ze światem natury, którą tak mocno odczuwali greccy filozofowie, a którą świat chrześcijański już w czasach św. Franciszka gubił. W swoich napomnieniach kierowanych do człowieka pisał: „Wszystkie stworzenia, które są pod niebem, każde zgodnie ze swą własną naturą, służą, znają i są posłuszne swemu Stwórcy lepiej niż ty” (Napomnienie V.2)¹⁷. Nie zapominajmy jednak, że Św. Franciszek, wielbiąc piękno natury, jej harmonię, wielbi Boga oraz wciąż troszczy się nade wszystko o dobro człowieka i jego zbawienie. Jeżeli pozostaniemy przy legendzie, w układ z wilkiem św. Franciszek wchodzi dla dobra ludzi. W stworzonej przez świętego regule nie ma też zaleceń dotyczących opieki nad zwierzętami przez braci.

Na pozycji zwierząt w katolickim porządku wiary najbardziej jednak zaważył wspomniany już Tomasz z Akwinu (1225–1274). Św. Tomasz, do dziś najważniejszy teologiczny autorytet katolicyzmu, kontynuując

15 *Życiorys większy św. Franciszka*, VIII, 6: FF 1145. Źródła franciszkańskie, Kraków 2005, s. 903.

16 Tomasz z Celano, *Żywot naszego Ojca, błogosławionego Franciszka*, Kraków 2017.

17 *Napomnienia św. Franciszka*, <https://kapucyni.pl/napomnienie-v-nikt-nie-powinien-unosic-sie-pycha/> (dostęp: 10.05.24).

myśl Arystotelesa o hierarchii bytów, nie tylko odmówił zwierzętom rozumności i celowości działania, ale też wolnej woli, a przede wszystkim nieśmiertelności duszy i zbawienia. W ten sposób na kolejne wieki przypieczętował przekonanie o wyższości człowieka nad wszelkimi innymi stworzeniami, postawił go ponad naturę. Pisał: „z rozporządzenia Bożego należy zachować życie zwierząt i roślin nie ze względu na nie, ale dla dobra ludzi”. Tomasz nie odmawiał zwierzętom duszy (zwierzę to według niego istota żywa o duszy zmysłowej), odmówił im jednak duszy rozumnej, sprowadził je do zmysłów i instynktów¹⁸.

Św. Tomasz uznawał, że zwierzęta odczuwają ból lub przyjemność, emocje, takie jak strach, złość, przywiązanie. Oceniają zmysłowo, co jest dla nich dobre, a co złe. Mają też pragnienia, co zbliża je do ludzi¹⁹. Zwierzęca zmysłowa dusza ginie jednak wraz ze śmiercią ciała, jest śmiertelna, a więc jest nic niewarta z punktu widzenia życia przyszłego²⁰.

Nierozumność, a raczej ograniczona rozumność (św. Tomasz dostrzega pewną ciągłość rozwoju rozumności od zwierzęcia do człowieka), brak możliwości ponoszenia odpowiedzialności za czyny oznaczały też dla Tomasza brak statusu moralnego zwierząt.

Uważał, że nie można przypisać zwierzętom praw moralnych, skoro nie rozumieją one swojej natury, popędów i instynktów ani nad nimi nie panują. Nie posiadają też sumienia i nie są w stanie rozróżnić, co jest dobre, a co złe.

Przyzwolił na wykorzystywanie zwierząt przez ludzi, twierdząc, że choć pochodzą od Boga, to nie uczestniczą w życiu Boga. To jest wyłącznie domeną człowieka. Nie godził się wprawdzie na okrucieństwo wobec zwierząt, ale dlatego, że może to mieć zły wpływ na relacje między ludźmi²¹.

Ustanawiając za warunek moralnego statusu posiadanie nieśmiertelnej duszy oraz sumienia, św. Tomasz na następne wieki wznosił nieprzebyty mur między człowiekiem i pozaludzkimi stworzeniami, a tym samym „pobłogosławił” instrumentalne podejście do zwierząt w myśli chrześcijańskiej następnych wieków. Jego autorytet, ugruntowany przez kolejne pokolenia teologów, pozwala i teraz w Kościele uznawać używa-

18 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, zagadnienie 75, artykuł 6, s. 114, Londyn 1980, <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html> (dostęp: 10.05.24).

19 Tamże, s. 14.

20 Tamże, s. 146.

21 Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, t. 2, rozdz. 99, Poznań 2007.

nie i krzywdzenie zwierząt za złe tylko ze względu na szkodę, jaką może przy tym odnieść człowiek.

Kolejnym poglądem, który przesądził o tym, jak traktowane są zwierzęta, był nazywany „ojcem filozofii nowożytnej” katolik – Kartezjusz (René Descartes, 1596–1650). To niepojęte, ale uważał on zwierzęta za pozbawione czucia maszyny, a przy tym nie krył, że taki pogląd jest wygodny dla ludzi, gdyż „uwalnia ich też od podejrzeń o popełnianie zbrodni, gdy jedzą lub zabijają zwierzęta, a także kiedy dokonują wiwisekcji²².

Do wykluczenia zwierząt z kręgu moralnej refleksji przyczynili się też istotnie przedstawiciele myśli humanistycznej, a zwłaszcza Immanuel Kant (1724–1804), który twierdził, że „szacunek, życzliwość i troska należą się tylko istotom zdolnym racjonalnie nakazać sobie takie postawy jako normy i związać się z tymi normami poprzez uniwersalne prawo, które zakłada wzajemność²³. Jediną wartością dla Kanta była rozumność. Aktywnym i biernym podmiotem moralności mogła być tylko istota zdolna do działania na podstawie postanowienia, czyli po namyśle. Nierozumne, nieświadome siebie, swoich działań zwierzęta inne niż ludzie nie mają wartości moralnej, a człowiek nie ma wobec nich obowiązku moralnego – twierdził. Ale też należy dodać, że Kant potępiał okrucieństwo wobec zwierząt, eksperymentowanie na nich dla samego zaspokojenia ciekawości, używanie zwierząt gospodarskich do pracy ponad ich siły i pozbywanie się ich, gdy są już niezdolne do pracy²⁴.

Te poglądy zaważyły na teologii moralnej przed Soborem Watykańskim II (1962–1965), a podręczniki moralności, katechizmy zajmowały się zwierzętami marginalnie. Te bardziej syntetyczne w ogóle ten problem pomijały²⁵. Zwierzęta były w nich nierozumną własnością człowieka, a moralność dotyczyła ich nabywania, kradzieży, niedotrzymywania związanych z nimi kontraktów itp. Trzeba jednak powiedzieć, że zawsze jednoznacznie potępiano w nich okrucieństwo wobec zwierząt, zazwyczaj traktując je jednak jako grzech małej wagi, powszedni.

22 Za B. Grabowska, *Zmiany relacji człowiek zwierzę, czyli cena postępu*, „Kultura i Wartości” 2014, 2, 10.

23 A. Wierzbicki, *Why Does Personalism Turn Towards Animal Ethics?*, „Philosophy Study” marzec 2014, 4, 3, s. 232–236.

24 Za P. Łuków, *Kantowskie obowiązki względem przyrody – człowiek pozostałe zwierzęta*, „Diametros” 2006, 9, s. 51–73.

25 K. Smykowski, *Kształtowanie się świadomości i obowiązków człowieka wobec zwierząt w podręcznikach teologii moralnej przełomu XIX i XX wieku*, „Medycyna Weterynaryjna” 2020, 76/1, s. 59–62.

Nauczanie Kościoła Powszechnego w XX i XXI wieku

Sobór Watykański II tematykę zwierząt pominął w swoich dokumentach i utrwalił pozycję człowieka²⁶, ale też uznał, że całe stworzenie (a więc i zwierzęta) ma udział w zbawieniu^{27, 28}. Przemysłowa okrutna eksploatacja zwierząt zaczynała się w tym czasie rozkręcać. Do czasów wydania przez papieża Franciszka encykliki *Laudato si'* (LS) w 2015 roku rzadkie wzmianki o zwierzętach znaleźć można w okazjonalnych wypowiedziach ostatnich papieży. Można w nich znaleźć słowa dotyczące ochrony środowiska i potrzeby troski o cały stworzony przez Boga świat. Słowa „zwierzę” papieże nadal unikają, mowa jest o „stworzeniu”. Ale gdyby uszczegółowić ten termin i zamiast słowa „stworzenie” wstawić w tych wypowiedziach słowo „zwierzę” lub „zwierzęta”, to stałoby się bardziej jasne, jak katolicy mają widzieć swoją wobec nich odpowiedzialność.

I tak Jan Paweł II mówił, że: „Jest rzeczą konieczną i nagłą, aby za przykładem małego biedaka z Asyżu, człowiek zdecydował się porzucić niewskazane formy dominacji, niewolonia wszystkich stworzeń”²⁹. W encyklice *Sollicitudo Rei Socialis* pisze o potrzebie ponownego przyjęcia się „naturze każdej istoty” w ramach stworzenia i stwierdza, że: „panowanie przyznane człowiekowi [...] nie jest władzą absolutną, ani też nie można mówić o wolności »używania i nadużywania«, czy też dysponowania rzeczami według własnego upodobania”³⁰. A w encyklice

26 *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, wersja z 1965 r., rozdz. 1, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/akty-korporacyjne/konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-286768068> (dostęp: 10.05.2024).

27 *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, Sobór Watykański II, Rzym 1964, #48, <https://portal.tezeusz.pl/2009/01/21/konstytucja-dogmatyczna-o-kosciele-lumen-gentium/> (dostęp: 29.04.2023).

28 Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem. O Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, Watykan 1986, #64, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html (dostęp: 29.04.2024).

29 United Press International, *Pope urges respect for animals*, październik 3, 1982, <https://www.upi.com/Archives/1982/10/03/Pope-urges-respect-for-animals/8425402465600/> (dostęp: 10.05.24).

30 Jan Paweł II, *Sollicitudo Rei Socialis*, § 34, Watykan 1988, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp: 29.04.2024).

Centesimus annus zwraca uwagę, że to człowiek prowokuje bunt natury raczej przez niego tyranizowanej niż rządzonej³¹.

Podczas audiencji w 1990 roku papież mówił jeszcze bardziej otwarcie:

Inne teksty przyznają jednak, że zwierzęta również posiadają życiodajny oddech i że otrzymały go od Boga (Rdz 1,29–30; Rdz 7,15; Koh 3,18–21; Mdr 11, 24, 12,1. Pod tym względem człowiek jawi się jako zjednoczony z wszystkimi istotami żywymi. Dlatego Psalm 104 nie czyni różnicy między ludźmi a zwierzętami, gdy zwraca się do Boga Stwórcy: „Wszystkie czekają na Ciebie, abyś dał im pokarm we właściwym czasie. Ty je dostarczasz, oni je zbierają” (Ps 104, 27–28)³².

Co ważne, Jan Paweł II mocno krytykował współczesny nienasycony, socjotechnicznie kreowany konsumpcjonizm i bałwochwalstwo zysku. Te zjawiska mają bezpośredni związek z tym, jak traktowane są współcześnie zwierzęta.

W 1990 roku na zlecenie Jana Pawła II powstał nowy *Katechizm Kościoła katolickiego* – kodeks katolickiej moralności (KKK). Jego zapisy wciąż odzwierciedlają myśl św. Tomasza i nie uwzględniają realiów oraz skutków współczesnego „panowania” człowieka nad przyrodą.

Katechizm mówi, że zwierzęta tak jak człowiek są dziełem Stwórcy i przez samo swoje istnienie błogosławią Go i oddają Mu chwałę (KKK, 2416); że traktowanie zwierząt ma związek z godnością człowieka, a krzywdzenie ich zaprzecza tej godności, która jest pochodną tego, że ludzie są stworzeni na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26).

Zwierzęta nie są według *Katechizmu* godne tego, aby człowiek okazywał im miłość, a ściślej – miłość do zwierząt nie może być miłością dla nich samych. To jest poniekąd zaprzeczeniem tego, że człowiek jest stworzony na obraz Boga, gdyż on, jak mówi *Katechizm*, kocha całe swoje stworzenie.

Teologiczna wykładnia, co to znaczy być „stworzonym na obraz Boga”, wykracza poza zakres tego opracowania. Powiedzmy jedynie, że jeżeli w człowieku, zgodnie z katolicką antropologią, jest pierwiastek boski, nadprzyrodzony, dusza, a też jakieś podobieństwo do Boga, to także dobroć Boga wydaje się być w nim zaszczipiona. Bóg nie krzywdzi zwierząt, którym dał to samo co człowiekowi, „tchnienie życia”, i kocha

31 Jan Paweł II, *Centesimus annus*, ogł. 1 maja 1991, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (dostęp: 29.04.2024).

32 Jan Paweł II, *Audiencja generalna*, 10 stycznia 1990, #4, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19900110.html (dostęp: 10.05.24).

całe swoje stworzenie. Dlaczego człowiek nie miałby Boga w tym naśladować?

Katechizm mówi, że zwierzęta wprawdzie są ważne dla Boga i nie wolno niepotrzebnie traktować ich okrutnie, ale w istocie pozwala wobec nich na wszystko dla dobra człowieka (KKK, 2417). Można oswajać zwierzęta i wykorzystywać je w zabawach i rozrywkach. Etycznie dozwolone są eksperymenty na zwierzętach, gdy służą dobru i zdrowiu człowieka, można je zabijać na pokarm i odzież.

Katechizm wymaga od katolików „poszanowania integralności Stworzenia”, a następnie twierdzi, że zwierzęta „są z natury przeznaczone dla dobra wspólnego ludzkości”, a granice panowania człowieka nad stworzonym światem „określa troska o jakość życia bliźniego, także przyszłych pokoleń”. Jak to się ma do realnych współczesnych uwarunkowań człowieka? Co w takim razie znaczy „integralność Stworzenia”, skoro można ją naruszać, i to tylko dla dobra człowieka? Co dziś znaczy jakość życia człowieka? Czy ludzie potrzebują odzieży ze skór, futer, wełny zwierząt? Czy potrzebują konsumować tyle produktów pochodzenia zwierzęcego? Czy w niektórych rejonach świata w ogóle potrzebują zabijać zwierzęta?

Choć zapisy *Katechizmu* wskazują jednoznacznie, że zwierzęta są pod opieką Boga i człowiek nie powinien ich niepotrzebnie krzywdzić, to jednak pozostawiają duże pole ludzkiemu uznaniu i otwierają furtkę dla ogromnych nadużyć.

Papież Benedykt XVI, główny twórca *Katechizmu*, w innej swojej wypowiedzi był bardziej kategoryczny:

Gdziekolwiek Słowo Stwórcy było właściwie rozumiane, gdziekolwiek życie było przeżywane z odkupieńczym Stwórcą, ludzie starali się ratować Stworzenie, a nie je niszczyć. Rozdział 8 Listu do Rzymian również pasuje do tego kontekstu. Mówi się w nim, że całe Stworzenie jęczy w bólach rodzenia z powodu niewoli, której zostało poddane, oczekując objawienia się synów Bożych: poczuje się wyzwolone, gdy stworzenia, mężczyźni i kobiety, którzy są dziećmi Bożymi, będą je traktować zgodnie z Bożą perspektywą. Wierzę, że właśnie to możemy dzisiaj ustalić jako rzeczywistość. Stworzenie jęczy – odbieramy to, prawie słyszymy – i czeka na człowieka, który zachowa je w zgodzie z Bogiem³³.

A kiedy indziej, jeszcze jako kardynał, mówił: „produkcja przemysłowa – [...] ta degradacja żywych istot, zamienionych w towar, rzeczywistość wydaje mi się sprzeczna ze stosunkiem człowieka do zwierzęcia,

33 Spotkanie z Ojcem Świętym Benedyktem XVI w Katedrze w Bressanone, 6 sierpnia 2008 r., <https://swietostworzenia.pl/biblioteka-laudato-si/290-wypowiedz-benedykta-xvi-na-spotkaniu-w-bressanone-6-08-2008-r> (dostęp: 10.05.24).

jaki przewija się w Biblii³⁴. Jeszcze przy innej okazji, zapytany o prawa zwierząt, powiedział:

Zwierzęta również są Bożymi stworzeniami. Niewątpliwie, rodzaj przemysłowego wykorzystania stworzeń, tak że gęsi są karmione w taki sposób, aby uzyskać jak największą wątrobę, albo kury żyją w takim zagęszczeniu, że stają się karykaturami ptaków, to degradowanie żywych istot do roli towaru, w istocie wydaje mi się sprzeczne z relacją wzajemności, którą znajdujemy w Biblii³⁵.

Istotną zmianę w oficjalnym nauczaniu Kościoła odnośnie do traktowania stworzenia przyniosła ekologiczno-społeczna encyklika *Laudato si'* (LS) papieża Franciszka. Jest to pierwszy dokument Kościoła tej rangi, w którym o zwierzętach jest tak wiele powiedziane, choć kryją się one za słowem „stworzenie”.

Papież Franciszek pisze:

My sami nie jesteśmy ostatecznym celem wszystkich innych stworzeń. Wszystkie zmierzają wraz z nami i przez nas ku ostatecznemu kresowi, jakim jest Bóg w transcendentalnej pełni, gdzie zmartwychwstały Chrystus wszystko ogarnia i oświeca. Ponieważ człowiek, obdarzony inteligencją i miłością, pociągany jest pełnią Chrystusa, powołany jest, by przyprowadzić wszystkie stworzenia [także zwierzęta] do ich Stwórcy (LS #83).

Pisze, że każde stworzenie indywidualnie ma znaczenie dla świata (LS #42, #76, #77, #243). Mówi też, że Biblia nie daje podstaw do despotycznego antropocentryzmu, który wręcz nazywa „wypaczonym” (LS #69).

W innym miejscu encykliki czytamy:

Mogąc odpowiedzialnie korzystać z rzeczy, jesteśmy też wezwani do uznania, że inne istoty żywe [zwierzęta] mają właściwą sobie wartość wobec Boga” oraz „przez samo swoje istnienie błogosławią Go i oddają Mu chwałę”, ponieważ „Pan się raduje z dzieł swoich” (por. Ps 104, 31). Właśnie ze względu na swoją wyjątkową godność i fakt obdarzenia inteligencją człowiek jest wezwany do poszanowania stworzenia

34 J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2004, s. 32.

35 People for the Ethical Treatment of Animals, *Pope Benedict XVI Continues Tradition of Papal Concern for Animals*, <http://www.peta.org/features/pope-benedict-xvi/> (dostęp: 27.12.22).

[zwierząt] wraz z rządzącymi nim prawami: „Pan umocnił ziemię mądrością” (Prz 3, 19; LS #69).

Zwiężle podsumowuje to, co mówi encyklika o zwierzętach, teolog John Berkman:

Twórcza i podtrzymująca miłość Boga jest darem Boga dla wszystkich stworzeń; wszystkie zwierzęta niebędące ludźmi mają wrodzoną dobroć, jako stworzenia Boże; każdy gatunek zwierząt zasługuje na troskę sam w sobie, a ludzka miłość do innych zwierząt musi odzwierciedlać miłość Boga³⁶.

Dlaczego Franciszek nie pisze jednak wprost o grzechach współczesnego człowieka wobec zwierząt? Dlaczego nie wspomina o zwierzętach hodowlanych? Teologowie mówią, że jest to spowodowane obawą przed radykalnym biocentryzmem, który pozbawiłby człowieka wyjątkowej roli w świecie i powodował uznanie nadrzędności natury wobec osoby ludzkiej³⁷.

Może też papież Franciszek obawiał się postawić sprawę jasno i ostro – człowiek krzywdzi zwierzęta i ludzie wierzący powinni się temu sprzeciwiać – gdyż oznaczałoby to rezygnację z produkcji zwierzęcej i przewrót etyczno-kulturowy, na który cała ludzkość jeszcze nie jest gotowa? Papież myśli też zapewne o rejonach Ziemi, gdzie głód i ograniczenia produkcji żywności nie pozwalają stawiać ludziom tak radykalnych ograniczeń. Nie może walki o przeżycie nazywać grzechem.

Choć więc encyklika proponuje nowe spojrzenie na stosunek człowieka do reszty świata i papież kilkakrotnie pisze o błędzie antropocentryzmu (LS #68, #69, #116), to odnosi się jednak wrażenie, że troska „jego” ekologii integralnej tak naprawdę jest wciąż przede wszystkim troską o to, aby świat dobrze służył człowiekowi. Niestety tylko człowiekowi. Troska o bioróżnorodność, o zasoby naturalne ostatecznie nie jest dyktowana dobrem dzieła Boga, a przez to Jego dobrem, tylko użytecznością świata dla człowieka.

36 J. Berkman, *Must We Love Non-Human Animals? A Post-Laudato Si' Thomistic Perspective*, „New Blackfriars” 2021, 102, s. 322–338, <https://doi.org/10.1111/nbfr.12615> (dostęp: 10.05.24).

37 J. Berkman, C. Deane-Drummond, *Wstęp*, [w:] *Catholic Moral Theology and the Moral Status of Non-Human Animals*, „Journal of Moral Theology” 2014, 3, 2, s. 1–10.

Co współczesna nauka wie o doznaniach i potrzebach zwierząt, czego nie wiedzieli dawni teolodzy i nauczyciele

O wielu zdolnościach zwierząt wiedzieli już natchnieni autorzy Pisma Świętego, np.: dając za przykład przywiązanie wołu (Iz 1,3), mądrość mrówek (Prz 6,6–8), pracowitość pszczoły (Prz 6,8), odwagę lwów (Prz 30,30), spryt węża i słodycz gołębic (Mat 10,16).

Dziś wiemy o nich jednak nieporównanie więcej niż autorzy ksiąg Starego Testamentu, ludzie w Palestynie w czasach Chrystusa, czy filozofowie i teolodzy dawnych wieków, kiedy to kształtował się obecny przedmiotowy stosunek ludzi do zwierząt. Wiedza ta cały czas się rozwija, a nauka wciąż odkrywa wcześniej nieznaną psycho-fizyczne i społeczne zdolności zwierząt. Biolodzy i etolodzy coraz lepiej rozumieją, jakich warunków potrzebują zwierzęta, aby spełniać swoją przyrodzoną naturę, co odczuwają, co jest dla nich dobre, a co krzywdzące. Pozbawianie zwierząt możliwości realizacji wrodzonych potrzeb (np. rycia, latania, opieki nad potomstwem) powoduje u nich choroby i cierpienie psychiczne (stres, depresję, agresję i autoagresję). Wiemy, że wiele gatunków zwierząt to zwierzęta społeczne, a ich funkcjonowanie jest co do ogólnych zasad podobne jak społeczności ludzkich³⁸. Było, jest przedmiotem ewolucji. Współczesna etologia mówi, że nie tylko zachowania społeczne, ale i moralność ewoluuje, a jej występowanie u zwierząt (w tym człowieka) jest zróżnicowane tylko co do stopnia. Zwierzęta są więc „zdolne są do wspólnego życia, a czasami też współdziałają w tak ważnych sprawach, jak polowanie, budowanie, wspólna ochrona i tym podobne, po prostu dlatego, że posiadają naturalne dyspozycje do miłości i wzajemnego zaufania”³⁹.

Najnowsze badania mówią o złożonej psychice zwierząt hodowlanych: świnie uwalniają uwięzionych towarzyszy, kozy wydają się bezinteresownie pomagać innym w dotarciu do jedzenia, a krowy potrafią zachowywać czystość wokół siebie⁴⁰.

Niektóre zwierzęta tworzą też coś, co możemy nazwać rytuałami, a nawet kulturą. Słonie, bociany, kormorany oplakują swoich zmarłych. Wiele zwierząt wykazuje altruistyczną empatię i solidarność, czego

38 M. Midgley, *Pochodzenie etyki*, [w:] red. P. Singer, *Przewodnik po etyce*, Warszawa, 2000, s. 34.

39 P. Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, Warszawa 2006, s. 34.

40 D. Grimm, *What are farm animals thinking?*, „Science” 2023, 382, 6675, s. 1103–1107 <https://www.science.org/content/article/not-dumb-creatures-livestock-surprise-scientists-their-complex-emotional-minds> (dostęp: 10.05.24).

dowodzą m.in. badania, które przeprowadzili Marc Bekoff i Frans de Wall⁴¹.

We wprowadzeniu wspomniano *Cambridge Declaration on Consciousness*⁴², deklarację zgromadzenia wybitnych naukowców, którzy stwierdzają, że podstawowe doznania ptaków i ssaków (późniejsze niż ta deklaracja badania wykazały, że także np. głowonogów) są takie same jak u ludzi. Niektóre z tych zwierząt są świadome swojego istnienia i otaczającego je świata. Od tego czasu minęło ponad 10 lat i nauki zajmujące się zwierzętami: etologia, antrozoologia, socjobiologia, psychologia zwierząt rozwijają się coraz bardziej dynamicznie. Wiemy już, że każde zwierzę jest indywiduum, a jego doznania są też rezultatem indywidualnych życiowych doświadczeń. Co oznacza, że w zależności od historii swojego życia są bardziej lub mniej podatne na stres, lękliwe, ufne itd.

Naukowe odkrycia sprawiły, że już w ponad 30 państwach na świecie ustawowo stwierdza się, że kręgowce, a także głowonogi (ośmiornice), homary, kraby to zwierzęta czujące (sentient), to znaczy, że są istotami o złożonych myślach i emocjach, z których każda jest w stanie doświadczyć bólu, strachu, radości. W rezultacie tych badań rozwinęła się też etyka dotycząca zwierząt, która postuluje konieczność zmiany ludzkiego do nich nastawienia. Jedną z propozycji obejmuje nadanie kilku gatunkom małym naczelnym najbardziej spokrewnionym z człowiekiem, praw podstawowych, tzn. prawa do życia, wolności, zakazu torturowania (Great Ape Project).

Stopniowo, choć wolno, zmienia się w związku z powiększającym się zasobem wiedzy prawodawstwo, dostrzegając, że różnice między niektórymi zwierzętami a człowiekiem są na tyle małe, że pozbawienie tych pierwszych pewnych praw jest niesprawiedliwością i jest nieetyczne. Np. Indie wprowadziły do systemu prawa kategorię „osób niebędących ludźmi”, zaliczając do niej delfiny. W parlamencie Hiszpanii trwają starania o przyznanie praw małpom naczelnym, Ekwador dał zwierzętom dzikim prawo do posiadania obrońcy, w Wielkiej Brytanii i Nowej Zelandii na małpach człekokształtnych nie wolno przeprowadzać eksperymentów naukowych. Ostatnio uchwalono tam też zakaz wykorzystania zwierząt jako atrakcji w turystyce.

Pomimo rozwoju wiedzy o zwierzętach legislatorzy i hodowcy w Polsce, zapewne w większości chrześcijanie, wciąż pozbawiają zwie-

41 J. Goodal, M. Bekoff, *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*, Kraków 2018; F. de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, Londyn 2016.

42 *Cambridge Declaration of Consciousness*, <https://philipplow.foundation/consciousness/> (dostęp: 10.05.24).

rzęta możliwości zaspokajania najbardziej podstawowych przyrodzonych im potrzeb⁴³, pozwalają na tortury. Obowiązujące w Polsce prawo – Ustawa o ochronie zwierząt – obejmuje „ochroną” tylko zwierzęta kręgowce i pomimo deklaracji, iż zwierzę nie jest rzeczą, lecz istotą zdolną do odczuwania cierpienia, to jednak stanowi, że jest ono przedmiotem praw cywilnych. Zwierzęta są przedmiotami prawa, a niektóre z nich, choć odczuwają ból (np. głowonogi), żadnym prawem nie są chronione⁴⁴. Obowiązujące prawo, pozwalając zabijanie i wykorzystywanie zwierząt, tak naprawdę określa jedynie granice ich eksploatacji. Więcej o tym, jak traktowane są współcześnie w Polsce zwierzęta, można dowiedzieć się na stronach internetowych takich organizacji, jak: Compassion in World Farming, Viva, czy Otwarte Klatki, a też z wielu dostępnych publicznie reportaży i filmów kręconych z ukrycia przez aktywistów.

Zwierzęta, nad którymi „panuje” człowiek, nie mogą żyć i zachowywać się zgodnie z przewidzianą przez Boga naturą, pomimo że domaga się tego *Katechizm Kościoła katolickiego*, za dokumentem Soboru Watykańskiego II: „Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek”⁴⁵.

Współczesna (XX–XXI wiek) katolicka/chrześcijańska myśl teologiczno-etyczna w odniesieniu do zwierząt w Polsce i na świecie

Stosunek człowieka do zwierząt w ostatnich dziesięcioleciach nadal jest raczej marginesem zainteresowań polskich teologów moralnych⁴⁶. To człowiek jest centrum i właściwie jedynym wartym zainteresowania „odbiorcą” zachowań moralnych. Takie podejście w konsekwencji może być jedną z przyczyn nikłej obecności tematu zwierząt w lokalnym katolickim nauczaniu moralnym, a w efekcie także przyczyną obojętności wiernych. Powstają przyczynki, pojedyncze artykuły, wzmianki przy

43 B. Niedźwiedzka, *Przemysłowe hodowle zwierząt – ekologiczna i etyczna katastrofa*, Nauka dla Przyrody, 5.04.2021, <https://naukadlaprzyrody.pl/2021/04/05/przemyslowne-hodowle-zwierzat-srodowiskowa-i-etyczna-katastrofa> (dostęp: 10.05.24).

44 M. Janowski, *Status prawny zwierząt a ich kategoryzacja biologiczna*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2020, 4, s. 29–42.

45 *Katechizm Kościoła katolickiego...*, #339.

46 K. Małek, *Teologia zwierząt jako nowa (sub)dyscyplina*, „Studia Pelplińskie” 2022, 56, s. 269–283.

okazji innych rozważań etycznych⁴⁷. Pisali o sprawie m.in. o prof. Wacław Hryniewicz⁴⁸, o prof. Tadeusz Ślipko⁴⁹, ks. Roman Rogowski⁵⁰, ks. Alfred Wierzbicki⁵¹. W ostatnich latach sprawą zwierząt zajmuje się teolog ks. Krzysztof Smykowski⁵². W 2013 roku ukazał się monograficzny zeszyt czasopisma „Ethos” (kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL) pt. *Nasi „bracia mniejsi” poświęcony zwierzętom*⁵³.

Teologia moralna w tym zakresie nie pozostaje całkowicie bez wpływu rozwijających się świeckich koncepcji etyczności wobec zwierząt. Proponowane przez etyków kryteria, które pozwalają włączyć zwierzęta w krąg ludzkiej moralności, takie jak: zdolność do odczuwania bólu i cierpienia, „bycie istotą żywą”, bycie indywiduum, zasada równego traktowania, odbijają się echem w nielicznych, ale jednak stopniowo pojawiających się pracach. Zwiastują one zmianę tradycyjnego myślenia o zwierzętach w katolickiej, chrześcijańskiej teologii moralnej. Podział na świadomego człowieka i nieświadomą resztę stworzenia (gdzie zwierzęta są moralnie równe nieożywionej materii, są własnością i przedmiotem w dyspozycji człowieka) w obliczu rozwoju wiedzy naukowej o zwierzętach staje się w coraz bardziej oczywisty sposób anachroniczny i nieprawdziwy. Zwierzęta należą do świata bytów ożywionych, są życiem, co najwyżej o różnym stopniu czucia, rozwoju umysłowego i świadomości, a więc powinny być przedmiotem rozważań teologii moralnej. Zwłaszcza, że skala ich eksploatacji i wykluczenia rośnie.

Oto kilka przykładów takiego bardziej odważnego, nowoczesnego myślenia.

Ks. Tadeusz Ślipko (1918–2015):

Fakt, że zwierzę nie jest podmiotem moralności, nie oznacza, że jest poza moralnością. Nie będąc podmiotem, jest jednak przedmiotem moralności. [...] Wykorzystują to przeciwnicy etyki chrześcijańskiej rozsiewając opinię, że zwierzę zostało przez to samo wydane na łup drapieżnej samowoli człowieka. W rzeczywistości chodzi tylko o to, że

47 K. Smykowski, *Zwierzęta w publikacjach polskich myślicieli katolickich I połowy XX wieku*, „Medycyna Weterynaryjna” 2019, 75(1), s. 59–62.

48 W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „Znak” 2008, 637.

49 T. Ślipko, *Prawo zwierząt czy obowiązek człowieka?*, „W Nurcie Franciszkańskim” 2002, 11.

50 R. Rogowski, *Zwierzęta – nasi mniejsi bracia*, „Więź” 9 lutego 2018.

51 A. Wierzbicki, *Why Does Personalism Turn Towards Animal Ethics?*, „Philosophy Study” 2014, 4, 3, s. 232–236.

52 K. Smykowski, *Człowiek i zwierzęta. Szkice teologicznomoralne*, Prace Wydziału Teologii KUL, Lublin 2020.

53 „Ethos. Nasi bracia mniejsi” 2013, 26, 2(102).

korzenie ochraniającej świat zwierząt moralności nie tkwią w bytowej strukturze samych zwierząt, ale poza nią, właśnie w człowieku⁵⁴.

Ks. prof. Roman Rogowski (ur. 1936):

Rozumna ochrona środowiska, a w nim przede wszystkim zwierząt, jest moralnym obowiązkiem chrześcijanina. [...] kwestia stosunku człowieka do zwierząt, i wynikające z niej wskazania moralne, ciągle nie znajdują swojego miejsca w powszechnej świadomości chrześcijan, a także – niestety – w duszpasterskiej działalności Kościoła.” [...] szacunek do środowiska, jako dzieła Bożego jest szacunkiem i formą uwielbienia wobec Boga Stworzyciela, a jego brak – zdradza grzeszną postawę wobec Niego; [...] ochrona i obrona środowiska, zwłaszcza zwierząt, stanowi realizację Chrystusowego przykazania miłości, tego „Królewskiego Prawa”, jak je nazywa św. Jakub (Jk 2,8); ochrona środowiska, a w jej ramach obrona zwierząt, jest powolnym przygotowaniem do Paruzji, do „nieba nowego i ziemi nowej”, kiedy to – jak zapowiada Apokalipsa – Bóg uczyni „wszystko (panta) nowe” (Ap 21,5)⁵⁵.

Ks. prof. Wacław Hryniewicz (1936–2020):

Poznanie sakramentalności stworzeń uczy nowego sposobu odnoszenia się do nich. [...] postawy pełna czci, uwagi, wrażliwości, współczucia, radości i wolności. [...] W czasach nowożytnych ukształtowało się pojęcie przyrody całkowicie oderwane od wiary w Boga. Stopniowo zacierała się podstawowa prawda o przyrodzie i kosmosie jako stworzeniu Bożym. Postępowanie człowieka wobec przyrody nabierało coraz więcej cech brutalnego okrucieństwa. Sytuacja ta skłania teologię do intensywnej refleksji nad sposobami przywrócenia świadomości o stworzonym i sakramentalnym charakterze świata przyrody oraz o związkach istniejących między Stwórcą a jego ostatecznym przeznaczeniem. [...] Zła teologia skłania do traktowania stworzenia pozaludzkiego tak, jakby przyroda był jedynie sceną, na której rozgrywa się dziejowy dramat ludzkości. Rośliny i zwierzęta stają się wtedy tylko rekwizytami, którymi można dowolnie się posługiwać. Taka postawa wobec stworzenia jest egoistyczna i arogancka⁵⁶.

Ks. prof. Alfred Wierzbicki, teolog i etyk zwraca uwagę na to, że antropocentryczna teologia wciąż nie bierze pod uwagę tego, że osoby ludzkie nie są jedynymi istotami żyjącymi na tym świecie. Píše, że zwierzętom nie można już odmawiać statusu podmiotów. Psychologia

54 T. Ślipko, *Prawo zwierząt czy obowiązek człowieka?*, „W Nurcie Franciszkańskim” 2002, 11, s. 10–18.

55 R. Rogowski, *Zwierzęta – nasi mniejsi bracia*, „Więź” 1998, 7, s. 11–21.

56 W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „Znak” 2008, 637.

zwierząt opisała charakterystyczne dla nich procesy emocjonalne, poznawcze i komunikacyjne, a także zachowania, którym zwykle przypisujemy wartość moralną. Zachowując rozróżnienie między osobą a istotą nieosobową, a także przekonanie, że tylko człowiek zdolny jest do autorefleksji i namysłu nad istnieniem, dobrem i sensem, Wierzbicki twierdzi, że ta zdolność nie stanowi podstawy do ograniczenia zakresu obowiązku moralnego jedynie do osób. Zwierzę wprawdzie nie może być podmiotem moralności, ale jak najbardziej może, a nawet musi być jej przedmiotem, czyli adresatem. Powodem, dla którego mamy moralne obowiązki wobec zwierząt, nie są ani bliskie pokrewieństwo, ani nawet możliwe braterstwo między ludźmi i zwierzętami. Jest nim „prawda” o wartości adresata naszych działań i postaw⁵⁷.

Próba ukazania Boskiego statusu zwierząt z punktu widzenia teologii katolickiej jest książka „Boskie zwierzęta” Szymona Hołowni⁵⁸. Tym, co różni tę książkę od prac większości teologów poruszających kwestię zwierząt, jest postawa teocentryczna, nie antropocentryczna: „Najwyższy czas – pisze Hołownia – abyśmy i w tym naśladowali Boga, który tyle razy zawierał już z nami przymierze, że zawrzemy wreszcie przymierze z resztą stworzeń”⁵⁹. Przebija też w tej książce przerażenie i współczucie dla zwierząt oraz otwarte mówienie o ludzkiej hipokryzji w tej sprawie.

Tego rodzaju empatia i wrażliwość we współczesnej teologii moralnej w Polsce są jednak rzadkością. Wciąż częściej spotkamy tradycyjne podejście, argument o wyjątkowości człowieka i centralnej pozycji człowieka oraz pomijanie realiów współczesnej eksploatacji zwierząt i wiedzy o nich.

W krajach zachodnich pojawiły się obszerne teologiczne opracowania dotyczące stosunku człowieka do zwierząt, m.in: Elizabeth Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (2014), Kurt Remele, *Godność zwierzęcia jest nienaruszalna. Nowa chrześcijańska etyka zwierząt* (2016), Christopher Steck, *All God's Animals: A Catholic Theological Framework for Animal Ethics* (2019), Taxacher Gregor, *Alles, was atmet: Eine Theologie der Tiere* (2018). Wszystkie one łączą teologię ze współczesnym nauczaniem Stolicy Apostolskiej o stworzeniu, koniecznością troski o środowisko, a przede wszystkim nie unikają prawdy o realiach obecnego traktowania zwierząt.

Przywołane dokumenty i cytaty, szczególnie te pochodzące z nauczania Stolicy Apostolskiej, wydają się otwierać pole do dyskusji o tym, jak

57 A. Wierzbicki, *Why Does Personalism Turn Towards Animal Ethics?*, „Philosophy Study” 2014, 3, s. 232–236.

58 S. Hołownia, *Boskie zwierzęta*, Kraków 2018.

59 Tamże, s.43

poszerzyć pole moralnych zasad katolików, tak aby realnie objęły czujące zwierzęta. Czy tak się dzieje? Wcześniej omówione przykłady traktowania zwierząt temu przeczą. Jakie jest codzienne nauczanie w polskich kościołach, na lekcjach religii? Czy o zmianie stosunku do zwierząt mówią religijne praktyki katolików?

Zwierzęta w dzisiejszym Kościele katolickim w Polsce

W oficjalnym nauczaniu polskich biskupów w ostatnich 10 latach zwierzęta są zasadniczo nieobecne. W nielicznych tekstach dotyczących ekologii mieszczą się jak zwykle w szeroko pojętym „Stworzeniu”⁶⁰, z wyjątkiem listu pasterskiego Episkopatu Polski *W trosce o wspólny dom*, gdzie wśród grzesznych zachowań, obok gromadzenia dóbr, wycisku, niszczenia i zaśmiecania przyrody, wymieniono znęcanie się nad zwierzętami⁶¹. Żaden z polskich biskupów nie zajął stanowiska wobec obecnych praktyk wobec zwierząt ani nie wspomniał o wpływie na świat zwierząt nieekologicznych zachowań wiernych. Do umysłów katolików przebijają się natomiast zdania wiążące ekologię, a także walkę o prawa zwierząt, z „lewactwem”, cywilizacją śmierci i wrogim chrześcijaństwu „ekologizmem”, a także rzekomą „humanizacją zwierząt” i „animalizacją człowieka”.

Zwiastunem pewnych zmian jest powołanie w 2022 roku Zespołu *Laudato si'* przy Konferencji Episkopatu Polski. W wydanym niedawno obszernym zbiorze ekokazań i ekokatechez *Gratias Domine* pojawiają się wzmianki o nadmiernym wykorzystywaniu zwierząt. Jedna z katechez kierowanych do dzieci zwraca uwagę na naturalne potrzeby zwierząt. Wciąż jednak słowa o miłości i braterstwie ze zwierzętami stoją obok słów o ich przydatności dla człowieka, np. zdrowe zwierzę to zdrowa żywność⁶².

Wiele zła w ignorowaniu złych praktyk wobec zwierząt robi w środowisku katolików ośrodek toruński o. Tadeusza Rydzyka. Na konfe-

60 Konferencja Episkopatu Polski, *W trosce o wspólny dom. List pasterski episkopatu Polski w liturgiczne wspomnienie św. Franciszka z Asyżu*, 4 października 2018 r., <https://www.spoleczenstwo-civitaschristiana.pl/index.php/s/article/view/261> (dostęp: 10.05.2024)]; List Pasterski na niedzielę Miłosierdzia 2019 r. Wolontariat w służbie miłosierdzia, <https://episkopat.pl/list-pasterski-episkopatu-polski-na-niedziele-milosierdzia-2019-r/> (dostęp: 10.05.24).

61 Konferencja Episkopatu Polski, *List pasterski w liturgiczne wspomnienie św. Franciszka z Asyżu*, 4 października 2018 r., <https://www.episkopat.pl/biskupi-w-liscie-o-ekologii-godnosc-czlowieka-podstawa-odpowiedzialnosc-za-swiat-stworzony/> (dostęp: 10.05.24).

62 W. Ostafiński (red.), *Gratias Domine. Ekokazania i ekokatechez*, Częstochowa 2022, <https://ekomaika.pl/gratias-domine-ekohomilie-i-ekokatechez/> (dostęp: 10.05.24).

rencjach organizowanych przez ten ośrodek, i transmitowanych w mediach, ten problem jest lekceważony w imię walki z „ekologizmem” i „humanizacją” zwierząt⁶³.

Franciszkanie, wydawałoby się najbardziej powołani w Kościele instytucjonalnym do troski i edukowania o powinnościach człowieka wobec zwierząt, oprócz wspomnianych błogosławieństw zwierząt w dniu św. Franciszka i „żywych” szopek na Boże Narodzenie, nic nie robią na polu troski o ich dobrostan. Co jest skąd inąd, jak powiedziano wcześniej, zgodne z zakonną regułą. Zwierzęta wydają się być jedynie modlitewnym i zmitologizowanym sztafajem. Na potrzeby tego opracowania do 21 klasztorów/placówek franciszkańskich w Polsce skierowano w lutym 2022 roku pytanie: „Czy Ojców Zakon realizował w ciągu ostatnich 10 lat jakiś projekt/działanie mające na celu ochronę lub poprawę życia zwierząt? Interesuje nas każde najmniejsze działanie, także edukacyjne”. Odpowiedź nadeszła od 6 z nich. Jedna mówiła o sprawowaniu obrzędu błogosławieństwa zwierząt z okazji Dnia św. Franciszka z Asyżu, pozostałe odsyłały po informację do Ruchu Ekologicznego św. Franciszka z Asyżu (REFA) w Radomsku. REFA odpowiedział, że: „coś tam jest na ich stronie”. Na stronie WWW REFA – Święto Stworzenia – nie ma informacji o jakiegokolwiek akcji czy programie edukacyjnym w tej materii. Można tam znaleźć jedynie kilka krótkich publicystycznych tekstów, w których przy okazji poruszania tematów ekologicznych wzmiankowane są hodowle. Franciszkanów najwyraźniej nie interesują zwierzęta jako realne, potrzebujące opieki, a często interwencji stworzenia.

63 Przykładami mogą być np.: Sympozjum *Oblicza ekologii*, styczeń 2020 r., w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu transmitowane przez Radio Maryja, <https://konferencje.aksim.edu.pl/konferencje-2020/sympozjum-oblicza-ekologii-25-01-2020/?playlist=085d50a&video=b42c296> (dostęp: 10.05.24); Konferencja *Prawa zwierząt w perspektywie doktryny ekologicznej Kościoła katolickiego*, 13 sierpnia 2020 r. w Częstochowie zorganizowana przez Radę Naukową Polskiego Klubu Ekologicznego Małopolska, https://m.youtube.com/watch?v=3Cgu6JP_qFg (dostęp: 10.05.24); wykład T. Guza, *Filozoficzna analiza ideologicznych podstaw animalizacji człowieka i humanizacji zwierząt i drzew*, Konferencja *Jeszcze Polska nie zginęła – wieś*, 13 maja 2017 r. na zorganizowanej w Toruniu przez Wyższą Szkołę Kultury Społecznej i Medialnej, https://www.youtube.com/watch?v=WI-xsidT_dY (dostęp: 10.05.24).

Katecheza

Dzieci na religii teoretycznie powinny, zgodnie z *Katechizmem*, dostawać pewną wiedzę i być motywowane do etycznego traktowania zwierząt⁶⁴.

Nie ma badań mówiących o tym, czy dzieciom rzeczywiście przekazywana jest na lekcjach religii wiedza dotycząca interesujących nas tu tematów. Takie badania przyniosłyby ciekawy wgląd w realia katolickiej edukacji moralnej w tym zakresie. Na potrzeby tego opracowania przeprowadzono w lipcu 2022 roku prosty sondaż. Jego wyniki nie są reprezentatywne, ale dają pewien wgląd w stan rzeczy. W sondażu wzięło udział 139 osób identyfikujących się jako praktykujący katolicy. Wyniki pochodzą z 1 sierpnia 2022 roku.

Tylko 10 osób z 139 ankietowanych twierdzi, że na lekcjach religii były informowane i motywowane do troski o wszystkie zwierzęta. 87% z nich nie słyszało lub nie pamięta, aby kiedykolwiek ksiądz wygłosił kazanie lub pouczył w czasie ogłoszeń parafialnych o odpowiedzialności człowieka za los zwierząt. Ta problematyka nie jest też poruszana w czasie rekolekcji czy podobnych rozważań – twierdzi 91% ankietowanych.

Na pytanie: „Czy rozmawiałeś(-aś) kiedyś o zwierzętach, w kontekście naszej religii lub Kościoła, z księdzem, zakonikiem lub z siostrą zakonną?” większość odpowiedziała, że nie (82 osoby). A powody były następujące: obawa przed podjęciem takiej rozmowy, przekonanie, że się zostanie wyśmianym lub pouczonym o niewłaściwości takiego zainteresowania, brak potrzeby takiej rozmowy, przekonanie o jej bezcelowości, niedobre doświadczenia z lekcji religii („Kiedyś na lekcji religii u mojej córki ksiądz wyraził się o wegetarianach, że to ludzie chorzy psychicznie”, „Katecheta w gimnazjum straszył piekłem po tym, jak koleżanka zapytała na lekcji religii, czy zabijanie czerwonych pajęczków to grzech. I jeszcze ktoś kiedyś pytał, czy zwierzęta pójdą do nieba, więc oczywiście odpowiedź na to była, że nie”, „Bałabym się odpowiedzi, że powinnam raczej myśleć o zbawieniu duszy swojej i bliźnich niż o zwierzętach. Plus Bóg w Starym Testamencie, który poucza, które zwierzęta i w jakich liczbach przeznaczać Mu na ofiary”, „[...] nie sądziłam, że to może być w kręgu zainteresowań duchownych. Raczej kojarzy mi się, że jedzą i lubią mięso, a religia właśnie pokazuje zwierzęta jako źródło pokarmu i siłę roboczą – istoty poddane ludziom”).

Niektórzy z respondentów odważali się jednak podjąć taką rozmowę. W kilkunastu przypadkach (14) duchowni wykazywali zrozumienie dla wegetarianizmu, empatię wobec śmierci czworonożnego pupila, zainteresowanie domowymi zwierzętami, dopuszczali możliwość życia wiecznego zwierząt. Przeważnie rozmowa była jednak nieprzyjemna,

64 *Wierzę w Boga. Bóg nasz Ojciec*, z. 6, katechezy 44-53, Kraków 2018.

a stosunek do poruszanych problemów w najlepszym razie lekceważący. Osoby będące wegetarianami spotykały się czasem z ostrą krytyką, wyśmiewaniem, straszaniem piekłem. Oto kilka cytatów: „Osoby duchowne często mówią, że zwierzęta mają nam służyć, nie przywiązują wagi do tego, jak należy się nimi zajmować, słyszałam nawet, że nie wolno mówić, że zwierzę umarło, bo umiera człowiek, a zwierzę zdycha”; „Ksiądz wyśmiał moją troskę o los zwierząt”; „Zwierzęta nie mają duszy, to rodzaj żywych automatów. Nie czują, nie myślą, są dane człowiekowi, by je wykorzystywał, a nadmierna troska o nie to grzech, temat zastępczy, bo należy mieć więcej dzieci. Ale straszy wszędzie demon/ideologia ekologizmu itd. Zero możliwości rzeczywistej rozmowy”; „Usłyszałam, że takimi sprawami zajmują się tylko zielone świry”; „Zajęłaby się pani dziećmi nienarodzonymi – powiedział ksiądz”; „Usłyszałam, że zwierzęta to istoty bez duszy, podległe człowiekowi i stworzone po to, by człowiek nad nimi panował”. Przytoczenie przez duchownych cytatu o „panowaniu”, „służeniu człowiekowi” powtarza się kilkakrotnie.

Wydaje się więc, że temat zwierząt w perspektywie wiary, rozumianej jako moralna postawa życiowa, sposób istnienia w świecie, raczej nie jest tematem lekcji religii. Dla osób duchownych jest to zagadnienie obce, często nawet wrogie, a ewentualna katecheza w tym zakresie sprowadza się do ogólnego katechizmowego: „nie krzywdzić” i dotyczy przede wszystkim domowych pupili, może żab lub ptaków, bez wchodzenia w szczegóły. „Pan Bóg pozwolił je zabijać i nie mają duszy nieśmiertelnej, więc nie będą zbawione”; „Zwierzęta nie mają żadnych praw, mają służyć człowiekowi i nie mamy wobec nich żadnych obowiązków”. Tak, w być może niesprawiedliwym uogólnieniu, wydają się myśleć duchowni.

Nie spotkamy się w Kościele z nazywaniem publicznie grzechem niektórych odrażających czynów ludzi dokonywanych na fermach zwierząt czy w rzeźniach.

Grzech przeciwko zwierzętom w rachunkach sumienia

Grzech przeciwko zwierzętom jest zapisany w *Katechizmie*. To szczególny rodzaj grzechu przeciw Bogu, którego są własnością. Moralne rozterki związane ze zwierzętami wydają się jednak nie interesować spowiedników. Tylko 2 osoby spośród 139 ankietowanych spotkały się w czasie spowiedzi z pytaniem, jak traktują zwierzęta.

W opartych na *Katechizmie Kościoła katolickiego* rachunkach sumienia zwierzęta pojawiają się niekiedy w instrukcjach dla dzieci. Grzech wobec nich jest traktowany bardzo lakonicznie, zwykle w ramach V przykazania „Nie zabijaj”. Oto kilka przykładowych pytań: „Czy niszczy-

łem przyrodę lub znęcałem się nad zwierzętami?”, „Czy ceniłem życie zwierząt bardziej niż życie człowieka?”, „Może byłeś niehumaniczny dla zwierząt i ptaków?”, „Czy niszczyłeś gniazda?”, „Czy biłeś zwierzęta, drażniłeś je?”, „Czy traktowałeś środowisko naturalne jako dzieło Boże?”, „Czy niszczyłeś naturalne otoczenie?”, „Czy przestrzegałeś obowiązujące przepisy w zakresie ochrony środowiska naturalnego?”, „Czy znęcałeś się nad zwierzętami?”, „Czy szanowałeś przyrodę, zwierzęta?”. W rachunkach sumienia dla dorosłych grzech ten jest zazwyczaj pomijany.

Ks. prof. Mroczkowski, teolog moralny, twierdzi, że wierzący rzadko spowiadają się ze złego traktowania zwierząt⁶⁵. Ks. Paweł Siedlanowski z kolei pisze: „Przez blisko 22 lata posługi spowiedniczej na palcach jednej ręki mógłbym wyliczyć sytuacje, gdy ktoś oskarżył się z tego, że był okrutny dla zwierząt bądź zatruwał środowisko naturalne”⁶⁶.

Obrzędy i zwyczaje religijne

W obrzędowości i tradycyjnych obyczajach religijnych katolików mamy do czynienia z etycznym dysonansem. Z jednej strony mamy moralizujące legendy o świętych kochających zwierzęta, folklorystyczne opowieści o Matce Boskiej chroniącej wilki przed polującymi (Matka Boska Gromniczna), wciąż bywa, że na wsi ludzie dzielą się opłatkiem ze zwierzętami, z drugiej strony polowania często poprzedza msza święta, a koła łowieckie mają swoich kapelanów.

Istnieje w Kościele wspomniany obrzęd błogosławieństwa zwierząt z okazji święta św. Franciszka z Asyżu 4 października⁶⁷: „w takim rozumieniu tego obrzędu, że ich poświęcenie będzie sprzyjać zdrowiu zwierzęcia, poprawie jego wydajności, większych korzyści dla właściciela, hodowcy”⁶⁸.

Tradycja zapoczątkowana przez św. Franciszka, stanowiąca, że Jezusa w żłobku w czasie Bożego Narodzenia otaczają zwierzęta, nie przekłada się na to, żeby zwierzęta były mile widziane w kościele⁶⁹.

Okres przed katolickimi świętami to czas wzmożonego cierpienia zwierząt. W Wielkanoc – święto życia – stoły uginają się od ciał zabitych

65 Wywiad z ks. prof. Ireneuszem Mroczkowskim: A. Janiszewska, *Czy człowiek w raju był wegetarianinem? Co Kościół mówi o ochronie zwierząt?*, <https://pl.aleteia.org/2017/03/14/czy-czlowiek-w-raju-byl-wegetarianinem/> (dostęp: 10.05.24).

66 P. Siedlanowski, *To tylko zwierzę*, Opoka, 18.01.2017, <https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/echo201702-pies.html> (dostęp: 10.05.24).

67 *Obrzędy błogosławieństwa. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, red. Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, t. 1–2, Kraków 2010.

68 J. Brusilo, *Duszpasterstwo wobec błogosławieństwa zwierząt*, „Roczniki Teologiczne” 2020, 76, 6, s. 121–132.

69 S. Musiał, *Także zwierzęta będą nas sądzić*, „Tygodnik Powszechny” 2021, 1.

zwierząt, zwłaszcza świń. Święta Bożego Narodzenia to gehenna dystrybuowanych żywych karp. Katolicy wierzą, że Chrystus pokonał śmierć, ale sądząc po tym, jak świętują, tylko śmierć dotykającą człowieka. Podobnie jest na chrzcinach, weselach i stypach, parafialnych uroczystościach (odpustach, dożynkach).

Kościół akceptuje myślistwo, a wielu księży poluje. Odprawiane są msze święte za powodzenie w zabijaniu zwierząt, a koła łowieckie mają swoich kapelanów. To nie tylko utrwała anachroniczne obyczaje minionych epok, ale daje przyzwolenie i jest wzorem dla tzw. zwykłych wiernych.

Bardzo trudno jest zrozumieć rozdźwięk między słowami o pięknie świata, które katolicy słyszą w psalmach, w liturgii, a obojętnością czy milczeniem ze strony duchownych wobec czynów, które to piękno niszczą. Katolicycy aktywiści zaangażowani w rozmaite czyny miłosierdzia wobec zwierząt często słyszą zarzuty, że nieprzyzwoitością jest zajmowanie się zwierzętami zamiast ludźmi.

„Wśród studentów teologii widzę coraz więcej wrażliwości na te tematy. Boli mnie jednak, że w większości postawy prozwierzęce nie są łączone z wiarą. Może wynikać to z faktu, że w kręgach kościelnych budzą irytację ci ekolodzy, którzy bardziej są wrażliwi na cierpienie zwierząt niż ludzi” – mówi we wspomnianym wywiadzie ks. prof. Mroczkowski⁷⁰.

Publicystyka i aktywizm katolików dotyczące zwierząt

Można by się spodziewać, że zwierzęta, jako wielka i czująca część materialnego świata, będą zajmować poczesne miejsce w działaniach i rozważaniach katolickich ekologów. Zwłaszcza że to nie tylko problem etyczny, ale też związana z nimi gospodarka ma wielki niekorzystny wpływ na środowisko, klimat i społeczeństwo. Czy tak jest?

Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu (REFA) odnosi się do zwierząt marginalnie, choć ich ochrona jest jednym z celów zapisanych w Statucie Ruchu. Światowy Ruch Katolików na Rzecz Środowiska (polskie ramię Laudato si' Movement) dopiero nieśmiało zaczyna podejmować sprawę zwierząt w obrębie ekologii integralnej.

Na udostępnionej w maju 2021 roku przez Watykan Platformie Działania Laudato si', która ma ułatwić ludziom na całym świecie realizację działań ekologicznych, sprawa traktowania zwierząt przez człowieka nie istnieje. To zdumiewające, zwłaszcza że – jak wspomniano – hodowle to

⁷⁰ Wywiad z ks. prof. Ireneuszem Mroczkowskim: A. Janiszewska, *Czy człowiek w raju był wegetarianinem? Co Kościół mówi o ochronie zwierząt?*, <https://pl.aleteia.org/2017/03/14/czy-czlowiek-w-raju-byl-wegetarianinem/> (dostęp: 10.05.24).

bardzo poważny problem ekologiczny. Trzeba jednak odnotować fakt zaproszenia katolickich organizacji prozwierzęcych, w tym Chrześcijan dla Zwierząt – Polska, do grupy roboczych pracujących nad tym narzędziem komunikacji (prywatna wiedza autorki).

Zwierzęta uwzględnia Ekologiczny Program Caritas Laudato si'. Na stronach Programu znajdziemy i artykuły zachęcający do diety bezmięsnej, do ochrony bioróżnorodności, i świetne katechezy dla dzieci, w których pojawia się kwestia traktowania zwierząt, np. <https://laudatosi.caritas.pl/aktualnosci/wegetarianizm-eko-katecheza/>

W programach corocznej, organizowanej od 2018 roku, a poświęconej ekologii integralnej konferencji *Creatio Continua*, organizowanej przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, zwierzęta, hodowle przemysłowe, jako osobny etyczny i klimatyczny problem są, jak dotąd, nieobecne.

O zwierzętach prawdopodobnie częściej mówi się na ekologicznych spotkaniach organizowanych przez środowiska tradycjonalistyczne, raczej niechętnie ekologii papieża Franciszka. Na wspomnianym już symposium *Oblicza ekologii*, transmitowanym przez Radio Maryja, które dociera do ok. 1,5 mln słuchaczy, wyśmiewano obrońców zwierząt i kpiono z intensywnej eksploatacji krów, broniono hodowców zwierząt futerkowych⁷¹.

Na konferencji *Prawa zwierząt w perspektywie doktryny ekologicznej Kościoła katolickiego* mowa była niemal wyłącznie o prawach człowieka i o tym, dlaczego zwierzęta praw nie mają. Na sali byli duchowni, leśnicy, myśliwi i katoliccy słuchacze. Mówiono o prawach człowieka do zabijania, do wykorzystywania zwierząt; o prawie do pragmatycznego usprawiedliwiania zła czynionego zwierzętom (np. w eksperymentach)⁷².

W powszechnie dostępnych w kościołach pismach, takich jak: „Niedziela”, „Gość Niedzielny”, nie znajdziemy artykułów rzeczowo i praw-

71 Symposium *Oblicza ekologii*, styczeń 2020 r. w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu transmitowane przez Radio Maryja, <https://konferencje.aksim.edu.pl/konferencje-2020/symposium-oblicza-ekologii-25-01-2020/?playlist=085d50a&video=b42c296> (dostęp: 10.05.24).

72 Konferencja *Prawa zwierząt w perspektywie doktryny ekologicznej Kościoła katolickiego*, 13 sierpnia 2020 r. w Częstochowie zorganizowana przez Radę Naukową Polskiego Klubu Ekologicznego Małopolska, https://m.youtube.com/watch?v=3Cgu6JP_qFg (dostęp: 10.05.24).

dziwie mówiących o tym, jak człowiek postępuje ze zwierzętami. Na portalu Wiara.pl odszukano wypowiedź o. Stanisława Jaromiego:

Świadome dręczenie zwierząt jest grzechem. Wielokrotnie poruszałem ten temat na kazaniach i ludzie chętnie tego słuchają. Niestety wśród katolików panuje swojego rodzaju schizofrenia. Każdy wie, że nie można dręczyć zwierząt, jednak boimy się mówienia tego wprost. [...] Mimo że proboszczowie podejmują temat, to wielu parafian uznaje, że kapłan jest osobą kompetentną jedynie w sprawach duchowych. Natomiast ludzie nie chcą respektować prawa księży do mówienia im, jak mają traktować swoje zwierzęta⁷³.

Katolickie pisma kierowane do katolickiej inteligencji i przyjmujące perspektywę katolicyzmu otwartego na świat stosunkowi człowieka do zwierząt poświęcają więcej miejsca. Ukazały się monograficzne zeszyty periodyków: „Więź” i „Znak” oraz „Tygodnika Powszechnego” poświęcone zwierzętom. Takie artykuły znajdziemy także w czasopiśmie „W Drodze”. Wśród autorów zwracających uwagę na problem eksploatacji zwierząt, piszących na łamach tych pism, byli lub są m.in.: ks. Waław Hryniewicz, ks. Stanisław Musiał, ks. Henryk Paprocki, ks. Roman E. Rogowski, o. Jacka Salij, ks. Alfred Wierzbicki, ks. Michał Ziolo. Pisma te nie są dystrybuowane przez parafie, a więc ich zasięg jest ograniczony. W przestrzeni medialnej można znaleźć nieliczne artykuły autorstwa duchownych lub wywiady z nimi, w których opowiadają się za zmianami w stosunku katolików do zwierząt, m.in. teksty o. Stanisława Jaromiego, o. Jacka Salija, o. Michała Zioly, o. Leona Knabita⁷⁴.

Na stronach www Chryścijan dla Zwierząt.pl, Nasz Wspólny Dom Klubów „Tygodnika Powszechnego”, i na blogu www.opowiedzzwierze.pl pojawiają się krótkie artykuły w obronie zwierząt lub teksty do refleksji o ich sytuacji w perspektywie wiary.

Aktywność katolików na rzecz poprawy życia zwierząt

Katolicki aktywizm na rzecz zwierząt w Polsce jest wciąż bardzo słaby. Nie ma też katolickiej/chryścijańskiej organizacji, która, jak postuluje m.in. ks. Krzysztof Smykowski, zajmowałaby się kształto-

73 S. Jaromi, *Dręczenie zwierząt to grzech*, Gosc.pl, 24.07.201, <https://kosciol.wiara.pl/doc/1212949.O-Jaromi-Dreczenie-zwierzat-to-grzech> (dostęp: 20.05.24).

74 S. Jaromi, *Boska Ziemia*, Kraków 2019, s. 218; J. Salij, *O (nie)jedzeniu mięsa*, Fronda.pl, 02.06.2019, <https://www.frona.pl/a/o-jacek-salij-op-o-niejedzeniu-miesza,127745.html> (dostęp: 20.05.24); M. Ziolo, *M – jak matecznik*, „Więź” 2017, 21 września, <https://wiesz.pl/2017/09/21/litery-na-piasku-m-jak-matecznik/> (dostęp: 20.05.24).

waniem właściwych relacji człowiek – zwierzę i przeciwdziałaniem okrucieństwu.

W mediach społecznościowych istnieje grupa o nazwie Chryścijaństwo dla Zwierząt. Grupa ta współpracuje z podobnymi wspólnotami w innych krajach. W 2021 roku wystosowała petycję do organizatorów Laudato si' Movement Action Platform, którą podpisało blisko pół tysiąca osób (tekst petycji: https://www.change.org/p/creators-of-laudato-si-action-platform-include-the-animal-welfare-issue-in-laudato-si-action-platform?recruiter=1216649617&recruited_by_id=e60coofof-e684-11eb-9202-5d4c8591300b&utm_source=share_petition&utm_medium=copylink&utm_campaign=petition_dashboard; dostęp: 6.05.2024). Prowadzone są też rozmowy w sprawie stworzenia na platformie, obok dotychczas proponowanych celów działań, osobnego celu pt. *Response to the cry of the animals (Odpowiedź na krzyk zwierząt)*. W 2021 i w 2022 roku członkowie tej grupy uczestniczyli obok ateistów, agnostyków i wyznawców innych religii w Marszu Wyzwolenia Zwierząt. Istnieje też portal źródłowo-edukacyjny Opowiedz Zwierzę (www.opowiedzzwierze.pl), gdzie katalogowane są i udostępniane publikacje oraz inne materiały edukacyjne dla chrześcijańskiej działalności prozwierzęcej.

W ramach Kongresu Katolików i Katołiczek – niezależnego oddolnego ruchu na rzecz reform w Kościele – powstały dwa raporty: *Troska o stworzenie próbą naszej wiary*⁷⁵ oraz *Katolicy i Boże zwierzęta*⁷⁶. Wskazano w nich, że etyczne i ekologiczne problemy związane z traktowaniem zwierząt przez człowieka są we współczesnym Kościele w Polsce pomijane.

Podsumowanie

Podobnie jak większość ludzi, katolicy wypierają wiedzę o okrutnych praktykach stosowanych współcześnie wobec zwierząt. Robią to dla spokoju sumienia i dla własnej wygody, nie chcąc rezygnować z przyzwyczajęń i tradycji nawet wtedy, gdy na szali jest cierpienie. Powiększając się dystans, jaki dzieli człowieka od zwierząt, ułatwia ignorowa-

⁷⁵ *Troska o Stworzenie próbą naszej wiary*. Raport przygotowany przez Zespół Troska o Stworzenie w ramach prac Kongresu Katołiczek i Katolików, <https://kongreskk.pl/2021/12/15/raporty-grup-roboczych/> (dostęp:10.05.24).

⁷⁶ Kongres Katolików i Katołiczek, „*Katolicy i Boże zwierzęta*”. *Drugi raport grupy Troska o stworzenie*, <https://kongreskk.pl/wp-content/uploads/2023/04/Katolicy-i-Boze-zwierzeta.pdf> (dostęp:10.05.24).

nie gehenny zwierząt, a zabiegi rolnictwa i przemysłu pomagają ukryć straszliwe realia hodowli, produkcji i rozrywki.

Kościół katolicki – ważne miejsce edukacji moralnej – jest na to w praktyce nauczania powierzchowny i oderwany od realiów. Wierni, zarówno duchowieństwo, jak i świeccy, wydają się też nie wiązać tego, jak traktowane są obecnie zwierzęta, z przesłaniem Pisma Świętego i z wiarą. Wbrew zmianom w nauczaniu powszechnym podkreślającym coraz bardziej integralność i wartość całego stworzenia, nadal uwaga skoncentrowana jest na człowieku, jego indywidualnym zbawieniu, przy ignorowaniu pozostałej czującej części Stworzenia. Teoretyczne zasady chrześcijańskiej moralności w tym obszarze nie nadążają za współczesną wiedzą o doznaniowości zwierząt i za tym, jaka jest obecna sytuacja zwierząt, zwłaszcza hodowlanych.

Brakuje nowoczesnej, biorącej pod uwagę współczesny kontekst lokalnej myśli teologicznej dotyczącej zwierząt, a wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego nie są szerzej znane. Wydaje się też, że brakuje odpowiedniej edukacji kleryków, sióstr zakonnych i katechetów. Poza ogólnymi i schematycznymi wskazaniem na lekcjach religii, nie spotykamy się w Kościele z nauczaniem odnoszącym się do nadużywania przez ludzi ich władzy nad zwierzętami. Stąd wiernym obca jest refleksja nad relacjami Bóg – człowiek – zwierzę, a sami duchowni nie dają tu przykładu. Katolicy nie znajdują także wiele inspiracji w katolickiej prasie dostępnej w parafiach czy na katolickich portalach internetowych.

Aby możliwe było uświadomienie sobie przez ludzi wierzących związanej z ich wiarą odpowiedzialności za to, jak traktowane są zwierzęta, konieczna byłaby odpowiednia katecheza łącząca wiarę z odpowiedzialnością za świat pozaludzki, prowadzona przez osoby otwarte na nowoczesną ekologię, wiedzę z zakresu biologii, etologii i psychologii zwierząt. Katecheza nawiązująca do wzorów odnoszenia się do pozaludzkiego świata z początków chrześcijaństwa i panenteistycznej duchowości św. Franciszka. Ani odpowiednie nauczanie pastoralne, ani katecheza nie będą jednak możliwe bez rozwoju teologii moralnej w odniesieniu do zwierząt.

Konieczne jest też nazwanie w Kościele katolickim wszystkich nadużyć/grzechów wobec zwierząt w przemyśle, w rozrywce i w badaniach naukowych z ich udziałem, a także otwarte mówienie o konsekwencjach tych nadużyć dla ludzi i środowiska. W cywilizacji w XXI wieku możliwe jest zminimalizowanie wykorzystania zwierząt. A tym zwierzętom, których wykorzystanie wciąż jeszcze jest naprawdę konieczne, współczesny człowiek może zapewnić dobrostan i wolność od cierpienia. Nie stanie się to jednak bez edukacji i moralnej ewolucji.

Bibliografia

- Barad J., *Aquinas' Inconsistency on the Nature and the Treatment of Animals*, „Between the Species” 1988, 4, <https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1692&context=bts> (dostęp: 20.05.24).
- Batorski R., *Encyklika „Laudato si'” czytana przez biblistę*, [w:] red. J. Poznański SJ, S. Jaromi OFMConv, *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- Berkman J., *From theological speciesm to a theological ethology: where catholic moral theology needs to go*, „Journal of Moral Theology” 2014, 3, 2.
- Berkman J., *Must We Love Non-Human Animals? A Post-Laudato Si' Thomistic Perspective*, „New Blackfriars” 2021, 102, <https://doi.org/10.1111/nbfr.12615> (dostęp: 20.05.24).
- Berkman J., Deane-Drummond C., *Wstęp*, [w:] *Catholic Moral Theology and the Moral Status of Non-Human Animals*, „Journal of Moral Theology” 2014, 3, 2.
- Bóg nasz Ojciec*, z. 6, katechezy 44–53, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018.
- Brusiło J., *Duszpasterstwo wobec błogosławieństwa zwierząt*, „Roczniki Teologiczne” 2020, 76, 6.
- Cambridge Declaration of Consciousness*, <https://philipplow.foundation/consciousness/> (dostęp: 20.05.24).
- Camosy Ch., *For love of animals: Christian ethics, consistent action*, Franciscan Media, Nowy Jork 2013.
- Chrostowski W., *Status zwierząt w Biblii*, „Forum Teologiczne” 2005, 6.
- Chrostowski W., *Miłość do stworzeń na kartach Biblii*, „Paedagogia Christiana” 2011, 2, 28.
- Clough D., *On animals. Volume I Systematic theology*, Bloomsbury, Londyn 2012.
- Clough D., *On animals. Volume II Theological ethics*, Bloomsbury, Londyn 2018.
- Czaczkowska I., *Pomiędzy potopem a tęczą. Ekumeniczne studium stworzenia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1998.
- Gzyra D. *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2018.
- „Ethos. Nasi bracia mniejsi” 2013, 26, 2(102).
- Goodal J., Bekoff M., *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*, Copernicus Center Press, Kraków 2018.
- Grabowska B., *Zmiany relacji człowiek zwierzę, czyli cena postępu*, „Kultura i Wartości” 2014, 2, 10.
- Grant R.M., *Early Christians and Animals*, Taylor & Francis Ltd, Nowy Jork 2016.
- Grimm D., *What are farm animals thinking?*, „Science” 2023, 382, 6675, <https://www.science.org/content/article/not-dumb-creatures-livestock-surprise-scientists-their-complex-emotional-minds> (dostęp: 10.05.24).
- GUS, *Statystyki produkcji zwierzęcej za lata 2021 i 2022*, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/rolnictwo-lesnictwo/produkcja-zwierzeza-zwierzeta-gospodarskie/> (dostęp: 10.05.24).

- Guza T., *Filozoficzna analiza ideologicznych podstaw animalizacji człowieka i humanizacji zwierząt i drzew*, Konferencja *Jeszcze Polska nie zginęła – wieś*, 13 maja 2017 r., https://www.youtube.com/watch?v=Wl-xsidT_dY (dostęp: 10.05.24).
- Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „Znak” 2008, 637.
- Hołownia S., *Boskie zwierzęta*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2018.
- Horstman S., Ruster Th., Taxacher G., *Alles, was atmet: Eine Theologie der Tiere*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018.
- Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „Znak” czerwiec 2008, 637.
- Hryniewicz W., *Człowiek wśród stworzeń*, [w:] W. Hryniewicz, *Nad przepaściami wiary*, Społeczny Instytut Wydawniczy, Kraków 2001.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna*, 10 stycznia 1990, #4, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19900110.html (10.05.24).
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, ogł. 1 maja 1991, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (dostęp: 29.04.2024).
- Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem. O Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, Watykan 1986, #64, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html (dostęp: 29.04.2024).
- Jan Paweł II, *Sollicitudo Rei Socialis*, Watykan, 1988, # 34, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp: 10.05.2024).
- Janiszewska A., *Czy człowiek w raju był wegetarianinem? Co Kościół mówi o ochronie zwierząt?*, <https://pl.aleteia.org/2017/03/14/czy-czlowiek-w-raju-byl-wegetarianinem/> (dostęp: 27.12.22).
- Janowski M., *Status prawny zwierząt a ich kategoryzacja biologiczna*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2020, 4.
- Jaromi S., *Boska Ziemia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019.
- Jaromi S., *Dreńczenie zwierząt to grzech*, Gosc.pl, 24.07.201, <https://kosciol.wiara.pl/doc/1212949.O-Jaromi-Dreczenie-zwierzat-to-grzech> (dostęp: 10.05.24).
- Jaromi S. (red), *Patron ekologów*, Bratni Zew, Kraków 2019.
- Jaroń J., *Ekologia, sozologia, ekofilozofia, ekoetyka, ekonomia proekologiczna. Przegląd zagadnień*, Heliodor, Warszawa 1997.
- Johnson. E.A., *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*, A & C Black, Londyn 2014.
- Jones D., *The School of Compassion: A Roman Catholic Theology of Animals*, Gracewing, Leominster 2009.
- Kaleta T., *Antrozologia albo przewartościowanie relacji ze zwierzętami*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, 24(2).
- Katechizm Kościoła katolickiego opracowany po Soborze Powszechnym Watykańskim II*, opublikowany 11 października 1992 r. Wydanie w języku polskim:

- Pallotinum 1994, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/index-2.html> (dostęp: 10.05.24).
- Katolicy i Boże zwierzęta. Jak wypełniamy zadanie bycia człowiekiem.* Raport przygotowany przez Grupę Troska o Stworzenie w ramach prac Kongresu Katolickich i Katolików, <https://kongreskk.pl/wp-content/uploads/2023/04/Katolicy-i-Boze-zwierzeta.pdf> (dostęp: 10.05.24).
- „Katolicyzm a ekologia”. Badanie na zlecenie Fundacji Futura Iuventa, kwiecień-maj 2022, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jaki-jest-polski-katolik-komu-ufa-ile-znacza-dla-niego-europa-i-klimat-mamy-nowe-dane-181644> (dostęp: 10.05.24).
- Konferencja Episkopatu Polski, *List Pasterski na niedzielę Miłosierdzia 2019 r. „Wolontariat w służbie miłosierdzia”*, <https://episkopat.pl/list-pasterski-episkopatu-polski-na-niedziele-milosierdzia-2019-r/> (dostęp: 10.05.24).
- Konferencja Episkopatu Polski, *List pasterski w liturgiczne wspomnienie św. Franciszka z Asyżu*, 4 października 2018 r., <https://www.episkopat.pl/biskupi-w-liscie-o-ekologii-godnosc-czlowieka-podstawa-odpowiedzialnosc-za-swiat-stworzony/> (dostęp: 20.05.24).
- Konferencja Episkopatu Polski, *W trosce o wspólny dom. List pasterski episkopatu Polski w liturgiczne wspomnienie św. Franciszka z Asyżu*, 4 października 2018 r., <https://www.spoleczenstwo-civitaschristiana.pl/index.php/s/article/view/261> (dostęp: 10.05.2024).
- Konferencja *Prawa zwierząt w perspektywie doktryny ekologicznej Kościoła katolickiego*, 13 sierpnia 2020 r., w Częstochowie, https://m.youtube.com/watch?v=3Cgu6JP_qFg (dostęp: 10.05.24).
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, Sobór Watykański II, Rzym 1964, #48, <https://portal.tezeusz.pl/2009/01/21/konstytucja-dogmatyczna-o-kosciele-lumen-gentium/> (dostęp: 29.04.2023).
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, wersja z 1965 r., rozdz. 1, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/akty-korporacyjne/konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-286768068> (dostęp: 29.04.2024).
- Linzey A., *Teologia zwierząt*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Linzey A., *Christianity and the Rights of Animals*, Crossroad, Nowy Jork 1987.
- Łuków P., *Kantowskie obowiązki względem przyrody – człowiek pozostałe zwierzęta*, „Diametros” 2006, 9. Majewski M., *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Porządek Stworzenia jako kryterium podziału*, „Collectanea Theologica” 2019, 89, 2.
- Małek K., *Teologia zwierząt jako nowa (sub)dyscyplina*, „Studia Pelplińskie” 2022, 56.
- Midgley M., *Pochodzenie etyki*, [w:] red. P. Singer, *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza, Warszawa 2000.
- Musiał S., *Także zwierzęta będą nas sądzić*, „Tygodnik Powszechny” 2021, 1. *Napomnienia św. Franciszka*, <https://kapucyni.pl/napomnienie-v-nikt-nie-powinien-unosic-sie-pycha/> (dostęp: 29.04.2024).

- Niedźwiedzka B., *Przemysłowe hodowle zwierząt – ekologiczna i etyczna katastrofa*, Nauka dla Przyrody, 5.04.2021, <https://naukadlaprzyrody.pl/2021/04/05/przemyslowne-hodowle-zwierzat-srodowiskowa-i-etyczna-katastrofa> (dostęp: 29.04.2024).
- Obrzędy błogosławieństwa. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, red. Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, t. 1–2., Księgarnia św. Jacka, Kraków 2010.
- Ostafiński W. (red.), *Gratias Domine. Ekokazania i ekokatechezy*, POLIGRAM, Częstochowa 2022, <https://ekomaika.pl/gratias-domine-ekohomilie-i-ekokatechezy/> (dostęp: 29.04.2024).
- Pawłowska J., *Sporne problemy etyki ekologicznej*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1993, 2.
- People for the Ethical Treatment of Animals, *Pope Benedict XVI Continues Tradition of Papal Concern for Animals*, <http://www.peta.org/features/pope-benedict-xvi/> (dostęp: 27.12.22).
- Pietrzykowski T., *Etyczne problemy prawa*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2011.
- Pietrzykowski T., *Spór o prawa zwierząt*, Sonia Draga, Katowice 2007.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia tysiąclecia. Wydanie V, Palotinum 2014.
- Poznański J., Jaromi S. (red.), *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 2, rozdz. 99, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2007.
- Probuca D. (red.), *Etyczne potępienie myślistwa*, Universitas, Kraków 2019.
- Rabizo I., *W kieracie ubojni*, Oficyna Trojka, Poznań 2018.
- Ratzinger J., Seewald P., *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2004.
- Remele K., *Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik (Godność zwierzęcia jest nienaruszalna. Nowa chrześcijańska etyka zwierząt)*, Butzon & Bercker, Kevelaer 2016.
- Rogowski R., *Zwierzęta – nasi mniejsi bracia*, „Więź” 9 lutego 2018.
- Romaniuk K., *Nowy Testament bez problemów*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983. Rotzetter A., *Głaskane, tuczone, zabijane*, Święty Wojciech, Kraków 2012.
- Salij J., *O (nie)jedzeniu mięsa*, Fronda.pl, 02.06.2019, <https://www.fronda.pl/a/o-jacek-salij-op-o-niejedzeniu-miesza,127745.html> (dostęp: 10.05.24).
- Scully M., *Dominion. The power of man, the suffering of Animals, and the call to mercy*, St. Martin's Press, Nowy Jork 2002.
- Scully M., *Pro-Life, Pro-Animal*, „National Review” 2013, 7 października, <https://www.nationalreview.com/2013/10/pro-life-pro-animal-matthew-scully/> (dostęp: 10.05.24).

- Siedlanowski P., *To tylko zwierzę*, Opoka, 18.01.2017, <https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/echo201702-pies.html> (dostęp: 27.12.22).
- Singer P., *Jeden świat. Etyka globalizacji*, Książka i Wiedza, Warszawa 2006.
- Smykowski K., *Człowiek i zwierzęta towarzyszące. Refleksje teologa moralisty*, „*Verbum Vitae*” 2017, 32.
- Smykowski K., *Człowiek i zwierzęta. Szkice teologicznomoralne*, Prace Wydziału Teologii KUL, Lublin 2020.
- Smykowski K., *Eksperymenty medyczne z wykorzystaniem zwierząt. Studium teologicznomoralne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.
- Smykowski K., *Kształtowanie się świadomości i obowiązków człowieka wobec zwierząt w podręcznikach teologii moralnej przełomu XIX i XX wieku*, „*Medycyna Weterynaryjna*” 2020, 76(1).
- Smykowski K., *Propozycje zmian w przepisach dotyczących ochrony zwierząt. Próba oceny z perspektywy teologii moralnej*, „*Roczniki Teologiczne*” 2018, 65, 3.
- Smykowski K., *Wokół sporu o ubój rytualny. Między prawem do wolności religijnej a prawami zwierząt*, „*Roczniki Teologiczne*” 2015, 62, 3.
- Smykowski K., *Wykorzystanie zwierząt do celów edukacyjnych i rozrywkowych. Próba oceny teologicznomoralnej*, „*Roczniki Teologiczne*” 2017, 64, 3.
- Smykowski K., *Zwierzęta jako przedmiot przed soborowej myśli teologicznomoralnej*, „*Studia Bydgoskie*” 2014, 8.
- Smykowski K., *Zwierzęta w publikacjach polskich myślicieli katolickich I połowy XX wieku*, „*Medycyna Weterynaryjna*” 2019, 75(1).
- Spotkanie z Ojcem Świętym Benedyktem XVI w Katedrze w Bressanone, 6 sierpnia 2008 r., <https://swietostworzenia.pl/biblioteka-laudato-si/290-wypowiedz-benedykta-xvi-na-spotkaniu-w-bressanone-6-08-2008-r> (dostęp: 10.05.24).
- Starowiejski M., *Zapytaj zwierząt, pouczą, czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Steck Ch., *All God's Animals: A Catholic Theological Framework for Animal Ethics*, Georgetown University Press, Waszyngton 2019.
- Symposium „*Oblicza ekologii*”, styczeń 2020 r., <https://konferencje.aksim.edu.pl/konferencje-2020/symposium-oblicza-ekologii-25-01-2020/?playlist=085d50a&video=b42c296> (dostęp: 10.05.24).
- Smykowski K., *Człowiek i zwierzęta. Szkice teologicznomoralne*, Prace Wydziału Teologii KUL, Lublin 2020.
- Ślipko T., *Etyczne motywacje działań ekologicznych*, [w:] *Chrześcijanin a świat stworzeń. Co dalej czynić w zakresie ekologii?*, Celapo, Kraków 1989.
- Ślipko T., *Prawo zwierząt czy obowiązek człowieka?*, „*W Nurcie Franciszkańskim*” 2002, 11.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, Zagadnienie.75, artykuł 6. s.114. *Veritas*, Londyn 1980, <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html> (dostęp: 10.05.24).

- Tomasz z Celano, *Żywot naszego Ojca, błogosławionego Franciszka*, Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2017.
- Troska o Stworzenie próbą naszej wiary. Raport przygotowany przez Zespół Troska o Stworzenie w ramach prac Kongresu Katoliczek i Katolików, <https://kongreskk.pl/2021/12/15/raporty-grup-roboczych/> (dostęp: 10.05.24).
- United Press International, *Pope urges respect for animals*, 3 października, 1982. <https://www.upi.com/Archives/1982/10/03/Pope-urges-respect-for-animals/8425402465600/> (Dostęp: 10.05.24).
- de Waal F., *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, Granta Books, Londyn 2016
- Why Does Personalism Turn Towards Animal Ethics?*, „Philosophy Study” marzec 2014, 4, 3.
- Wierzbiński A.M., *Why does personalism turn towards animal ethics?*, „Philosophy Study” 2014, 31, 3.
- Zioło M., *M – jak matecznik*, „Więź”, 21 września 2017, <https://wiesz.pl/2017/09/21/litery-na-piasku-m-jak-matecznik/> (dostęp: 10.05.24).

Zwierzęta we współczesnej moralności katolickiej w Polsce

Streszczenie

Podobnie jak większość ludzi katolicy wypierają wiedzę o okrutnym traktowaniu zwierząt w przemyśle, rozrywce, nauce. Robią to dla spokoju sumienia i dla własnej wygody, nie chcąc rezygnować z przyzwyczajeni i tradycji. Powiększający się dystans, jaki dzieli człowieka od zwierząt ułatwia ignorowanie złego traktowania zwierząt, a marketingowe zabiegi rolnictwa i przemysłu, pomagają ukryć realia hodowli i produkcji.

Celem pracy jest omówienie rozmaitych pól praktycznej realizacji moralnych wskazań Kościoła katolickiego (nauczanie powszechne i lokalne, lekcje religii, publicystyka, aktywizm itd.) oraz wskazanie braków we współczesnym nauczaniu w tej wspólnotce, z zamiarem zainspirowania badań i analiz weryfikujących tę wstępną diagnozę. Praca opiera się na rozmowach, wywiadach, sondażach opinii, a także analizie wybranych tekstów. Krótkie omówienia najważniejszych podstaw teologiczno-etycznych mają na celu umiejscowienie problemu w historycznym i teoretycznym kontekście.

W wyniku analiz stawiana jest wstępna diagnoza, że Kościół katolicki w Polsce jest w praktyce obojętny na sposób traktowania zwierząt. Jego członkowie, zarówno duchowieństwo, jak i świeccy wierni, nie wiążą traktowania zwierząt z wiarą i z chrześcijańską moralnością. Wbrew zmianom w katolickim nauczaniu powszechnym, podkreślającym coraz bardziej integralność, wartość i współzależność całego świata natury, w tym człowieka, wciąż dominuje skupienie na jego indywidualnym, ewentualnie najbliższych mu ludzi, przyszłym dobru. Pozostaje to nie tylko w konflikcie z nowoczesnym heurystycznym odczytywaniem Biblii czy zasadami ekologii integralnej, ale też w rozdzwieniu ze współczesną wiedzą o naturze i doznaniowości zwierząt i ich realną sytuacją w hodowlach i środowisku.

Brakuje w Kościele katolickim w Polsce nowoczesnej myśli teologicznej doty-

czącej zwierząt, a wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego w tym zakresie są nie są wiernym znane. Brak odpowiedniej edukacji etycznej kleryków, sióstr zakonnych, katechetów skutkuje tym, że na lekcjach religii uczniowie nie spotykają się z nauczaniem w sprawie nadużywania przez ludzi ich władzy nad zwierzętami. Stąd później wiernym obca jest refleksja nad relacjami Bóg – człowiek – zwierzę. Katolicy nie znajdują także etycznej inspiracji w katolickiej prasie dostępnej w parafiach czy na katolickich portalach internetowych.

Aby katolicy objęli realnie zasadami moralnymi zwierzęta, konieczna byłaby odpowiednia edukacja księży i katechetów oraz nauczanie moralne prowadzone przez osoby otwarte na ekologię integralną papieża Franciszka, wiedzę z zakresu biologii, etologii i psychologii zwierząt. Konieczne byłoby też nazwanie w Kościele wszystkich nadużyć wobec zwierząt w przemyśle, w rozrywce i w badaniach naukowych, a także otwarte mówienie o konsekwencjach tych nadużyć dla ludzi i środowiska.

Słowa kluczowe: moralność, zwierzęta, Kościół katolicki, katolicy, stosunek człowieka do zwierząt, Polska

Barbara Niedźwiedzka – dr hab., jest specjalistką w zakresie medycznej informacji naukowej, emerytowanym pracownikiem naukowym Instytutu Zdrowia Publicznego CM UJ, członkinią Światowego Ruchu Katolików na rzecz Środowiska, autorką portalu www.opowiedzzwierze.pl

Animals in contemporary Catholic morality in Poland

Abstract

Like most people, Catholics suppress knowledge of the cruel treatment of animals in industry, entertainment, and science. They do this for the peace of their conscience and their convenience, not wanting to give up their habits and traditions. The increasing distance between humans and animals makes it easier to ignore the mistreatment of animals, and the marketing endeavours of agriculture and industry, help to hide the reality of breeding and production.

The work aims to discuss the various fields of practical implementation of the moral precepts of the Catholic Church (popular and local teaching, religious lessons, journalism, activism, etc.) and to identify gaps in contemporary education in this community, with the intention of inspiring research and analysis to verify this initial diagnosis. The work is based on conversations, interviews, opinion polls, and analysis of selected texts. Brief discussions of the most important theological and ethical foundations aim to place the problem in its historical and theoretical context.

As a result of the analyses, a preliminary diagnosis was made that the Catholic Church in Poland is in practice indifferent to the treatment of animals. Its members, both clergy and lay faithful, do not associate the treatment of animals with faith and Christian morality. Contrary to the changes in Catholic universal teaching, which increasingly emphasizes the integrity, value, and interdependence of the whole natural world, including man, the focus on his individual,

possibly closest to him, future well-being still prevails. This stays not only in conflict with the modern heuristic reading of the Bible or the principles of integral ecology but also at odds with modern knowledge of the nature and experientiality of animals and their factual situation in farming and the environment. There is a lack of modern theological thought on animals in the Catholic Church in Poland, and the statements of the Teaching Office in this regard are not known to the faithful. The lack of adequate ethical education for seminarians, nuns, and catechists results in the fact that in religious lessons, pupils do not encounter teaching on the abuse by humans of their power over animals. Hence, later on, the faithful are alien to the reflection on God-human-animal relations. Nor do Catholics find ethical inspiration in the Catholic press available in parishes or on Catholic websites.

For Catholics to realistically embrace animals with moral principles, there would need to be proper education of priests and catechists, and moral teaching by those open to Pope Francis' integral ecology, and knowledge of animal biology, ethology, and psychology. It would also be necessary to name all abuses of animals in industry, entertainment, and research in the Church, and to speak openly about the consequences of these abuses for people and the environment.

Keywords: morality, animals, Catholic Church, Catholics, human attitude towards animals, Poland

Barbara Niedźwiedzka – dr., is an information science specialist, a retired academic teacher and researcher from the Institute of Public Health at the Jagiellonian University, the member of the Laudato i' Movement and the author of the portal www.opowiedzzwierzze.pl

GRZEGORZ FRANCUZ

Uniwersytet Opolski

ORCID: 0000-0002-1660-420X

DOI 10.24987/20838972.20.4

Elastyczność psychologiczna jako podstawa wrażliwości etycznej

Rozwijanie elastyczności psychologicznej (*psychological flexibility*) stanowi rdzeń modelu terapii akceptacji i zaangażowania (*Acceptance and Commitment Therapy ACT*). Elastyczność psychologiczna opiera się na wzmacnianiu, trenowaniu sześciu procesów mentalnych: kontaktu z chwilą obecną, akceptacji, defuzji poznawczej, Ja jako kontekstu, określania wartości i zaangażowanego działania. Można je sprowadzić do trzech aspektów ludzkiego zachowania – do uważności, orientacji na wartości i działania zgodnego z tymi wartościami. Procesy te zostaną omówione w dalszej części tekstu.

Terapia akceptacji i zaangażowania oraz teoria ram relacyjnych

Terapia akceptacji i zaangażowania (dalej będę używał skrótu ACT) należy do tradycji terapii behawioralnych, jest tzw. trzecią falą terapii behawioralnej¹. Jej fundament stanowi teoria ram relacyjnych (*relational frame theory*, RFT), która jest teorią funkcjonowania ludzkiego języka i poznania. Według RFT dzięki posługiwaniu się językiem nasze umysły mogą tworzyć relacje pomiędzy dowolnymi elementami świata i myśli, wykraczając poza bezpośrednie doświadczenie tu i teraz. Daje to niezwykle możliwości w radzeniu sobie z wyzwaniem świata, dzięki temu nie musimy się narażać na zagrożenia poprzez bezpośrednie uczenie się na własnych błędach. Możemy w bezpiecznej przestrzeni

¹ S.C. Hayes, *Umysł wyzwolony*, przeł.: A. Sawicka-Chrapkovic, Sopot 2020, format: EPUB, rozdz. 3.

mentalnej testować dowolne działania, podejmować na próbę różne przedsięwzięcia, przewidywać niebezpieczeństwo i stosować środki zaradcze. Ludzka inwencja w tworzeniu relacji nie jest niczym ograniczona, jesteśmy w stanie twórczo rozwijać wyobraźnię i łączyć według własnego uznania dowolne rzeczy, procesy, idee, tworzyć cywilizację. Kreujemy wirtualny świat, w którym wykraczamy poza ramy czasu i przestrzeni.

Postępując się kategoriami Maxa Schelera, można stwierdzić, że człowieka cechuje otwartość na świat, która różni się od zamkniętego bycia zwierząt w środowisku ich życia. Zachowanie zwierząt wynika bowiem bezpośrednio ze stanów fizjologicznych, z popędów, jest reakcją na doświadczane bodźce. Zwierzęta pogrążone są w tu i teraz. Ludzie zaś zanurzeni są w języku, w symbolach, w wychodzącym poza chwilę obecną świecie myśli. Żyją w dwóch światach, w bezpośrednio doświadczanym zmysłami świecie zjawisk, rzeczy, ludzi itp. oraz w skonstruowanym werbalnie świecie twórców mentalnych. Ludzkie umysły to spleciona sieć arbitralnych relacji, które tworzą wirtualny świat myśli, kontekst naszego życia.

Umysł jako dobrze działająca wirtualna maszyna do radzenia sobie z wyzwaniem świata zewnętrznego i do rozwiązywania problemów w tym świecie ma jednak swoją ciemną stronę i może się przyczyniać do wzrostu ludzkiego cierpienia, do patologicznych procesów psychicznych. Zwykle procesy mentalne, które dają ludziom wyzwolenie z opresji otaczającego świata i pozwalają oceniać, porównywać, abstrahować, analizować przeszłość, wybiegać w przyszłość, planować, dowolnie łączyć ze sobą cokolwiek i wyobrażać sobie coś, czego nie ma, zniewalają człowieka, zamykają w wirtualnej bańce. Coś, co pierwotnie służy wolności i przekraczaniu ograniczeń, zniewala, zamyka w więzieniu kategorii, przekonań i wyobrażeń. Twórcy ACT w tym kontekście mówią o destrukcyjnej normalności².

Dlaczego tak się dzieje? Jednostki ludzkie często traktują bowiem zachodzące w ich głowach procesy mentalne jako prawdy opisujące rzeczywistość, wierzą w ich treść, utożsamiają się z nimi. Nie dostrzegają ich właściwej natury, że to jedynie wytwory umysłu, który – spełniając swoją funkcję „maszyny do rozwiązywania problemów” – stale generuje pomysły, tworzy nowe relacje, podsuwa rozwiązania, przeszukuje pamięć, produkuje myśli. Takie nadmierne nadawanie wagi myślom i obdarzanie ich swego rodzaju ontologiczną solidnością, traktowanie ich jako odzwier-

2 S.C. Hayes, K.D. Strosahl, K.G. Wilson, *Terapia akceptacji i zaangażowania. Proces i praktyka uważnej zmiany*, przeł. M. Kapera, Kraków 2013, s. 33-34.

cięcia realnych bytów i hipostazowanie ich nazywane jest w koncepcji ACT fuzją poznawczą.

W stanie fuzji myśli są traktowane, jakby były prawdami absolutnymi, poleceniami i zasadami, które trzeba przestrzegać; jakby opisywały realne zagrożenie, które trzeba szybko wyeliminować; jako coś, co dzieje się tu i teraz, choć dotyczy przeszłości lub przyszłości. Stają się czymś niezwykle ważnym, co wymaga pełnej uwagi. W ten sposób człowiek traci kontakt z bezpośrednim doświadczeniem, zamiast reagować adekwatnie na zachodzące tu i teraz sytuacje czy zjawiska, trzyma się kurczowo swoich wyobrażeń i swoje zachowanie dostosowuje do nich, co może mu szkodzić w realizacji długofalowych celów lub uniemożliwiać prowadzenie satysfakcjonującego życia. Ludzkie zachowanie zamiast być adekwatną odpowiedzią na realne sytuacje, sterowane jest przez nieelastyczne wzorce, uwewnętrznione oczekiwania społeczne, werbalne sieci relacji.

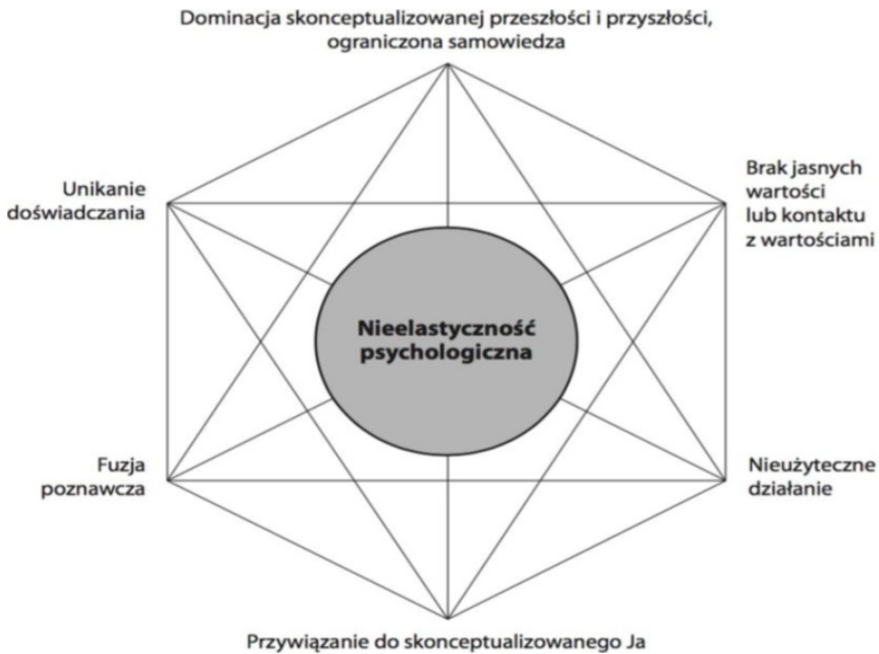
W fuzji poznawczej jednostka ma swego rodzaju „klapki na oczach”, nie reaguje na to, co dzieje się tu i teraz, lecz na treść swoich myśli. W ten sposób może utknąć w swoich schematach, ograniczających przekonaniach, walczyć z urojonymi zagrożeniami, stosować nieskuteczne strategie radzenia sobie, być we władzy uprzedzeń, oceniać i nadmiernie krytykować siebie oraz innych, rozpamiętywać przeszłość, chronić swój wizerunek, mieć raniące siebie i innych oczekiwania itp. Będąc w stanie fuzji, podmiot jest sklejony ze swoimi myślami, nie może się od nich oddzielić. Jest przekonany, że musi być im posłuszny i realizować ich wymogi. Jednym słowem, w stanie fuzji przyjmuje postawę dogmatyczną. To wiedzie go do zamknięcia poznawczego, do sztywności poznawczej.

Nieelastyczność psychologiczna (*psychological inflexibility*)

Przedstawiony stan został w ramach ACT ujęty w modelu nieelastyczności psychologicznej, na którą się składają sposoby funkcjonowania człowieka stanowiące odwrotność psychologicznej elastyczności. Poniższy diagram³ przedstawia procesy przyczyniające się do braku elastyczności psychologicznej.

Nieelastyczność psychologiczna jest bliska temu, co filozofowie nazywają funkcjonowaniem ludzi w niefilozoficznym, nastawieniem naturalnym, a starożytni myśliciele utożsamiali ze stanem *doksa*, czyli

3 R. Harris, *Zrozumieć ACT: terapia akceptacji i zaangażowania w praktyce*, przeł. A. Sawicka-Chrapkiewicz, Sopot 2017, format: EPUB.



z bezrefleksyjnym trwaniem w nieprawdziwych mniemaniach. Platon plastycznie przedstawia to w swojej słynnej metaforze jaskini, a bohater dialogów platońskich, Sokrates, nieraz wspomina o fałszywych i pozbawionych mniemaniach „szerokich kół nieświeconych obywateli”. Warto tutaj jednak zaznaczyć, że klasyczni myśliciele krytykowali zastane mniemania panujące w społeczeństwie, gdyż często byli przekonani, że są w posiadaniu prawdziwego poznania i mają do wypełnienia wobec ludu emancypacyjną misję. Z filozoficznej perspektywy zwykła egzystencja ludzi jawiła się im jako nieautentyczna, w jakiś sposób nieprawdziwa, zafalszowana. Bezrefleksyjne, przedfilozoficzne bycie skazane było na automatyzm, na uleganie potęgom i wpływom, których człowiek nie rozumie, a co gorsza – opatrnie interpretuje, poddając się ideologiom, podporządkowując rozum doraźnym celom przetrwania czy nieświadomym pragnieniom. Bytuje on w świecie *doksa*, mniemań, nieznajomości świata, swojego miejsca w nim. Natomiast myślenie filozoficzne ma go wyrwać z tego stanu i niejako oświecić, wskazując iluzoryczność i bezpodstawność żywionych mniemań. Tak rozumiana postawa filozoficzna może prowadzić do paternalizmu i pogardzania zwykłymi ludźmi. ACT natomiast przyjmuje podejście pragmatycznej filozofii funkcjonalnego kontekstualizmu. Nie pyta, czy żywione przez daną jednostkę przekona-

nia i treści mentalne są prawdziwe, ale czy służą realizacji ważnych dla niej wartości, czy sprzyjają harmonii pomyślności i osobistemu spełnieniu, umożliwiają pełnię życia. Dzięki temu pragmatycznemu, funkcjonalnemu podejściu do prawdy ACT nie wikła się w metafizyczne spory czy ontologiczne rozstrzygnięcia. Przywołując duchowe i religijne tradycje Wschodu i Zachodu, twórcy ACT wskazują na trafne rozpoznanie przez nie mechanizmów funkcjonowania umysłu ludzkiego i skuteczne metody pracy z umysłem. Jednak ACT zarówno nie przyjmuje, jak i nie odrzuca metafizyki, teologii czy kosmologii towarzyszącym tym tradycjom. Funkcjonalnym sprawdzianem mniemań, wyobrażeń jednostki jest rodzaj życia, jaki udaje się jej prowadzić, jej życiowa praktyka. Nasz sposób ujmowania świata i nas samych jest tylko wytworem umysłu, modelem, którego nie należy mylić z rzeczywistością. Mogą być jednak lepsze lub gorsze modele, a sprawdzianem tego jest udane życie, zdrowie, wszechstronny i harmonijny rozwój. Ten sprawdzian nazywam egzystencjalną weryfikacją sposobu myślenia, idei, światopoglądu. Krótko mówiąc, te koncepcje bytu, człowieka, dobra, sprawiedliwości, stylu życia, z których wynikają pozytywne konsekwencje dla zrównoważonego i szczęśliwego życia człowieka, są godne wspierania, podtrzymywania i wzmacniania. Każda sieć przekonań i sposób kierowania umysłem przez człowieka mogą zostać poddane weryfikacji egzystencjalnej, tzn. można pytać: „Czy inspirowane nią działania przyczyniają się do wzbogacania wszystkich wymiarów ludzkiego życia? Czy je pogłębiają i poszerzają czy też zwężają i trywializują?”

W naturalnym nastawieniu ludzie są zanurzeni w świecie swego życia, pochłonięci i zainteresowani otaczającym ich bytem. Są zwykle zorientowani praktycznie na realizację swoich celów życiowych, pełni wyuczonych, wpojonych wyobrażeń i przekonań, które każą im działać w określony sposób. To wszystko stanowi horyzont ich codzienności i ograniczonej samowiedzy. Jak podkreśla Hans-Georg Gadamer, jesteśmy skrępowani naszą sytuacją hermeneutyczną. [...] Na długo przed zrozumieniem samych siebie w refleksji rozumiemy siebie z pełną oczywistością w rodzinie, społeczeństwie i państwie, w których żyjemy. Ogniskowa subiektywności daje krzywe zwierciadło. Autorefleksja jednostki to tylko przebłyski w zamkniętym kręgu strumienia historycznego życia. Dlatego uprzedzenia jednostki są o wiele bardziej niż jej sądy dziejową rzeczywistością jej bytu⁴.

4 H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 40; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. K. Krzemieniowa, Kraków 1993, s. 265.

Im większa sztywność tej odziedziczonej, wyuczonej siatki znaczeń, tym większe zamknięcie jednostki na doświadczenie, mniejsza otwartość na przeżycia.

Zwykle towarzyszy temu przewidywanie ujmowanej w znane kategorie przyszłości, która jest traktowana, jakby była poznana i określona. Mamy tutaj do czynienia ze skonceptualizowaną przyszłością w postaci wyobrażeń, które wywołują lęki, wiodą do zamartwiania się, utrudniają bycie tu i teraz. Możemy w tym kontekście przywołać słowa Sokratesa, gdy odnosząc się do lęku ludzi przed śmiercią, mówi:

Bo obawiać się śmierci, obywatele, to nic innego nie jest, jak tylko mieć się za mądrego, choć się nim nie jest. Bo to znaczy myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie. Bo przecież o śmierci żaden człowiek nie wie, czy czasem nie jest dla nas największym ze wszystkich dobrem, a tak się jej ludzie boją, jakby dobrze wiedzieli, że jest największym złem. A czyż to nie jest głupota, i to ta najpaskudniejsza: myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie?

Pozbawiona elastyczności psychologicznej jednostka często stosuje mało skuteczne strategie radzenia sobie z problemami życia. Zwykle sztywno powtarza uznawane społecznie i wyuczone sposoby działania, które w zmieniających się warunkach nie działają, a przynoszą jedynie krótkotrwałe efekty lub pogłębiają pojawiające się problemy. Działając zgodnie z zasadą „więcej tego samego”, jednostka potęguje swoje kłopoty i ból. Jest ślepa na nowe rozwiązania i skrępowana swoją historią, żyje w „w swojej głowie”. Brakuje jej samowiedzy i kontaktu z chwilą obecną. Utknęła w swego rodzaju zaklętym kręgu powtarzania zachowania i działania, które zawęża jej życie i zamyka w tym, co znane. Nie potrafi się wyzwolić ze swoich konceptualizacji i czerpać z dostępnych tu i teraz zasobów lub otworzyć się na nowe doświadczenia.

W parze z tym idzie zwykle unikanie doświadczenia bólu, nieprzyjemnych emocji, doznań, myśli, wywołujących dyskomfort problemów czy sytuacji. Fuzja poznawcza zwykle skłania do unikania, tłumienia przeżyć, doświadczeń, które są sprzeczne z chronionymi przez jednostkę konceptualizacjami. Unikanie doświadczenia jest swego rodzaju uciekaniem przed pełnym uczestnictwem w życiu. Każę jednostce rezygnować z wywołujących lęk aktywności. Skupia się ona jedynie na jasnych, przyjemnych stronach egzystencji i za wszelką cenę nie dostrzega jej trudnych, bolesnych aspektów. Jej działanie jest reaktywne, motywowane chęcią redukcji bólu, interesuje się głównie uzyskiwaniem i podtrzymywaniem dobrego samopoczucia. W trakcie życia jednak nie jest możliwe stałe poczucie komfortu, ból bowiem jest naturalnym fenomenem ludzkiej egzystencji, stale pojawiają się stresujące sytuacje, a świat

nie spełnia naszych oczekiwań i podważa nasze wyobrażenia. Buntując się przeciwko temu, chcąc się dobrze czuć i uzyskać trwałe zadowolenie, ludzie poddają się konsumpcyjnym wzorcom, uciekają w narkotyki, leki, alkohol, beczynność, w kompulsywne zachowania. Współczesna konsumpcyjna kultura wzmacnia tendencje do unikania doświadczenia, promując hedonistyczne folgowanie zachciankom i poszukiwanie przyjemności. Jednak dobre samopoczucie jako główna motywacja działania może prowadzić do zachowania, które popada w sprzeczność z pożądanym przez jednostkę kierunkiem życia, z uznawanymi przez nią wartościami. Zamiast opartej na wartościach pojmowanej długoterminowo samorealizacji mamy do czynienia z impulsywnym, nieużytecznym działaniem, które służy doraźnym celom.

Brak elastyczności psychologicznej jest zwykle związany z przywiązaniem jednostki do jednostronnej konceptualizacji jaźni, do wąsko pojmowanej tożsamości. Społeczeństwo, kultura zmuszają jednostki do ukrywania tych części ja, które nie są akceptowane i nie są powodem do dumy według obowiązujących standardów. Podmioty dokonują autokonceptualizacji, czyli samoopisu, który traktują jako oczywisty i prawdziwy. Przyjmowany przez jednostkę własny wizerunek jest w gruncie rzeczy sposobem autoprezentacji, odpowiedzią na społeczne oczekiwania, wynikiem narzuconej przez otoczenie gry. Ludziom zależy na uznaniu przez innych, na pozycji w grupie, na akceptacji przez wspólnotę. Choć ludzka psychika jest złożona i dynamiczna, ma wielopoziomową, skomplikowaną architekturę, a w każdym człowieku mogą się ujawniać różne tożsamości, podmioty zwykle utożsamiają się z jedną wersją siebie, ze swoim ubogim skonceptualizowanym Ja. Staje się ono ich własną etykietką. Czynią wysiłki, by odepchnąć niezgodne z tą etykietką doświadczenia. Kurczowo trzymają się własnych przekonań o tym, kim są, mają potrzebę pozostawania na zawsze taką samą osobą. Odrzucają aspekty siebie, które nie pasują do przyjmowanego autowizerunku i osobistej narracji. Stosują filtr poznawczy, zaprzeczają tym treściom i doświadczeniom, które podważają spójność autokonceptualizacji. Przyjmują zamkniętą, ograniczoną perspektywę. Tworzą racjonalizacje i prezentują takie racje i powody swoich działań, aby uzasadnić sensowność tych działań, ochronić siebie, swoje skonceptualizowane Ja, mieć dobre mniemanie o sobie. To przywiązanie do ich własnego wizerunku skłania wielu ludzi do oszukiwania, czasem nawet do agresji i do swego rodzaju autozakłamania. Wszystko to utrudnia prowadzenie bogatego i satysfakcjonującego życia i uniemożliwia otwarcie na różnorodność doświadczeń.

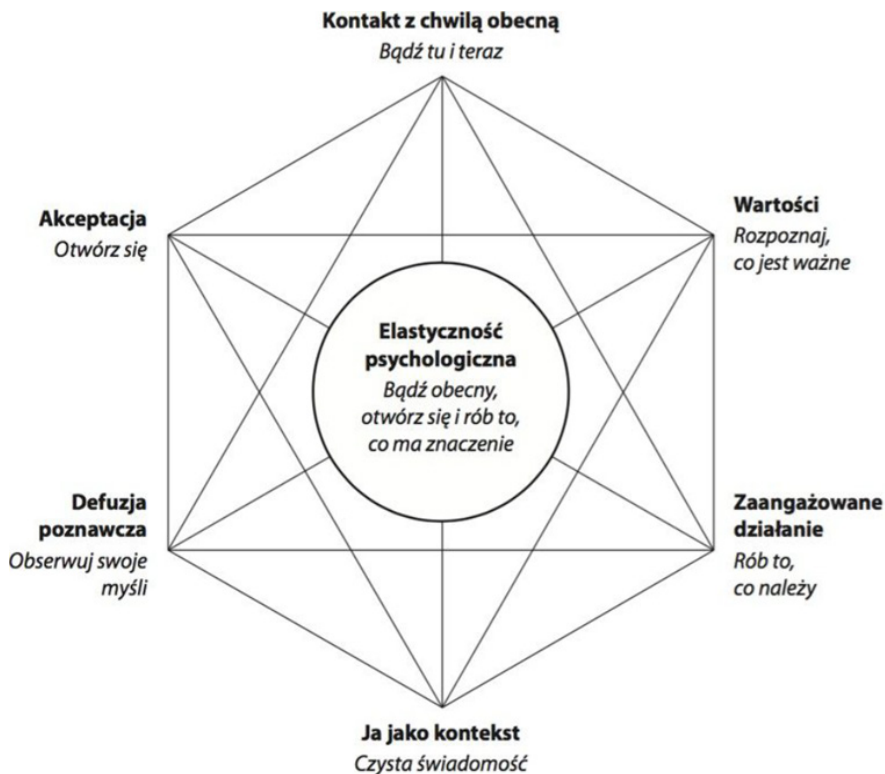
Model elastyczności psychologicznej

Jak wcześniej pisałem, elastyczność psychologiczna opiera się na wzmacnianiu, trenowaniu sześciu procesów mentalnych: kontaktu z chwilą obecną, akceptacji, defuzji poznawczej, Ja jako kontekstu, określania wartości i zaangażowanego działania. Polega na zrozumieniu mechanizmów umysłu jako opartych na symbolach i języku ram relacyjnych, w których tkwimy w efekcie naszej historii uczenia. Na bazie tego zrozumienia każdy podmiot może tak pokierować swoim umysłem, aby dzięki uważności mieć wgląd w siebie, ujmując to językiem Sokratesa, poznać samego siebie i otworzyć się na bezpośrednie doświadczenie; mieć kontakt ze swoimi przeżyciami, emocjami i ciałem bez uciekania oraz chowania się za sztywne kategorie myślowe i wyuczone nawyki; aby móc zgodnie z wyznawanymi wartościami angażować się w życie. Chodzi o wzmacnianie zdolności do świadomego przełączania trybu reagowania i funkcjonowania umysłu stosownie do kontekstu. Elastyczna psychologiczna jednostka potrafi z uważnością być otwarta, skupić się na tym, co się dzieje tu i teraz oraz z zaangażowaniem przejść do działania.

Otwartość na przeżycia i na płynące w głowie myśli bez umiejętności skupienia oraz kierowania uwagi może wieść do chaotycznego poddawania się impulsom, do zagubienia w strumieni świadomości. Zaangażowanie bez zakotwiczenia w wartościach i bez otwartości może się stać bezrefleksyjną aktywnością sterowaną przez impulsy, zautomatyzowane schematy myślowe i utrwalone nawyki. Poniżej sześciokątny diagram zwany heksafleksem⁵, który ilustruje procesy elastyczności psychologicznej.

Nasz ludzki umysł jest stale aktywny na poziomie świadomym i nieświadomym, zarówno w stanie czuwania, na jawie, jak i we śnie. Gdy nie śpimy, jesteśmy świadomi, przytomni, reagujemy na bodźce, działamy. Na jawie, w stanie przytomności zdajemy sobie sprawę ze swoich działań, bierzemy odpowiedzialność za to, co robimy, podejmujemy decyzje. Jednak znaczna część naszej aktywności to nawykowe czynności „na autopilocie”, a świadome decyzje często wynikają z myślowych schematów. Elastyczność psychologiczna jest wyjściem poza uwikłanie w te nawyki i myśli. Opiera się na rozróżnieniu dwóch modułów funkcjonowania umysłu – jako kontekstu i jako treści. Treść to wszystko, co

5 R. Harris, *Zrozumieć ACT: terapia akceptacji i zaangażowania w praktyce*, przeł. A. Sawicka-Chrapkowicz, Sopot 2017, format: EPUB.



się dzieje w „naszych głowach”, czyli myśli, obrazy, doznania, emocje itp. Zaś kontekst to przestrzeń, w której to się dzieje.

Gdy zanurzeni jesteśmy w treściach umysłu, poddajemy się im, przeżywamy je niejako dosłownie, wierzymy w ich prawdziwość. To jest opisana wcześniej fuzja poznawcza i utożsamianie się ze skonceptualizowanym Ja. Gdy zaś przyjmujemy perspektywę obserwatora działania i zawartości naszego umysłu, wchodzimy w tryb „ja jako kontekstu”. Wtedy uzyskujemy dystans do swoich myśli, stajemy niejako ponad myślami, nie jesteśmy w nich zanurzeni i motywowani przez nie. Myśli są wówczas tylko obserwowanymi faktami mentalnymi w ramach przestrzeni umysłu, nie opisują rzeczywistości. Stan ten można przedstawić, posługując się metaforą umysłu jako przestrzeni nieporuszonego, pogodnego, błękitnego, niekończącego, stale trwającego w spoczynku nieba, które obejmuje chmury, spokojne i gwałtowne zjawiska pogodowe, zmienne wiatry, burze itp. Pogoda i jej zmienność symbolizują wszystkie myśli, obrazy, przeżycia, emocje i inne stany mentalne, które tworzą treść umysłu. Jasne, spokojne niebo trwa niezmiennie bez względu na stan pogody, na najgwałtowniejsze burze i zawieruchy. Ja skonceptuali-

zowane i bycie w fuzji poznawczej jest utożsamianiem z dynamicznymi i zmiennymi stanami pogody lub uleganiem im. Przyjęcie perspektywy „Ja jako kontekstu”, to bycie jak nieporuszone niebo, które obserwuje zmienną treść mentalną. W tym stanie Ja staje się bezstronnym, nieoceniającym obserwatorem fenomenów świadomości. Obserwator to pozaczasowe transcendentne Ja. Nie jest to istniejący byt, jak ujmują to niektóre tradycje duchowe czy religijne. To tryb funkcjonowania świadomości, czysta obserwacja, czysta świadomość, która wykracza poza czas i przestrzeń, jest kontekstem każdego przeżycia, doświadczenia, zdarzenia. Ja obserwujące nie jest rzeczą, wydaje się nie mieć granic, nie jest przedmiotem obserwacji, stając się przedmiotem obserwacji, przechodzi w Ja skonceptualizowane lub jakiś fenomen treści mentalnej. Ten aspekt ludzkiej świadomości bardzo dobrze zdołał uchwycić Edmund Husserl, opisując proces przejścia dzięki redukcji transcendentalnej od zanurzonego w świecie Ja psychologicznego do Ja transcendentalnego:

jeśli Ja oddające się światu w naturalny sposób całym swoim doświadczeniem i pogrążające się w nim innymi jeszcze aktami swego życia określimy jako Ja „zainteresowane” światem, to fenomenologicznie zmodyfikowane i utrzymywane nieustannie w tym charakterze nastawienie polega na tym, że prowadzi ono do zaistnienia pewnego rozwarstwienia w obrębie Ja (*Ichspaltung*), w którym ponad Ja pochłoniętym światem osadza się (*etabliert*) Ja fenomenologiczne jako „nieuprzedzony obserwator” (*uninteressierter Zuschauer*). Że tak rzeczywiście jest, wiemy znowu dzięki pewnemu nowemu aktowi refleksji, który, jako akt transcendentalny, domaga się ponownie realizacji owej postawy „nieuprzedzonego” obserwowania – obserwowania, którego jedyną zachowywaną korzyścią jest patrzeć, i to, co zobaczone, adekwatnie, wyłącznie tak, jak jest zobaczone, w jego „co” i „jak” opisywać⁶.

Cokolwiek się nam zdarza, dzieje się w kontekście nas jako obserwatora, zawsze jest obecna przestrzeń naszego umysłu jako pole wszelkiego doświadczenia. To perspektywa, z której doświadczone jest wszystko, dobre i złe, przyjemne i nieprzyjemne itp. Chociaż ciało jednostki ciągle się zmienia, myśli, przekonania też są w ciągłym przepływie, tak samo emocje są w stałym ruchu, „Ja jako kontekst” pozostaje niezmiennone. Jest ono bezgraniczne, ponadczasowe i pozbawione skończoności, „istnieje” niezależnie od ciała, myśli i emocji. Według Steve’a Hayesa, jednego z twórców ACT, przyjmowanie perspektywy obserwującego Ja, „Ja jako kontekstu” jest podstawą duchowości. „Tradycje mistyczne są wyraźnie zorientowane na wzmacnianie rozróżnienia między werbalnie

6 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 50.

utrzymywaną „treścią” w życiu ludzi a „kontekstem” czystej perspektywy ustanowionym w organizmach werbalnych”⁷

Te dwa aspekty umysłu przyczyniają się także do dualistycznego pojmowania natury ludzkiej jako złożonej z ducha i materii, co rodzi niepotrzebne spory metafizyczne. Jednak w ujęciu funkcjonalnego pragmatyzmu duchowość umożliwia ludziom zajmowanie dystansu wobec siebie samych i ich automatycznych, wyuczonych reakcji. W ten sposób tworzy się w psychice wewnętrzna przestrzeń wolności, co umożliwi ludziom wybierać ich reakcje⁸.

Czytamy w artykule *Religion, Spirituality, and Transcendence*:

rozróżnienie materia/duch ma swoje źródło w rozróżnieniu treści/kontekst, które wyłania się jako konieczny efekt uboczny języka. Mówiąc dokładniej, rozróżnienie to pojawia się, ponieważ pozwala nam mówić o naszych ciągle zmieniających się doświadczeniach ze spójnej i niezmiennej perspektywy.

Mówienie w ten sposób pomaga nam zrozumieć niektóre cechy, o których mówi się, że są częścią świata ducha. [...] O ile mi wiadomo, nigdy nie byłem nigdzie, gdzie nie byłoby mojego ja jako kontekstu. Nie ma niczego, co kiedykolwiek zrobiłem lub doświadczyłem, o czym wiem, że nie było znane w kontekście JA, TU i TERAZ. Na gruncie doświadczenia, o ile wiem, nie mam żadnych ograniczeń i jestem bez końca. [...]

Argumentujemy zatem, że rozróżnienie między jaźnią jako treścią a jaźnią jako kontekstem jest doświadczalnym źródłem rozróżnienia między materią a duchem. Rozróżnienie to jest starożytne, powstało na długo przed tym, jak perspektywa naukowa zdominowała ludzką kulturę. Zamiast odrzucać to rozróżnienie, sugerujemy, że jest ono bardzo rozsądne i wyrafinowane – pozwala nam używać języka w sytuacji, w której normalne użycie języka nie ma łatwego zastosowania⁹.

Dzięki duchowości ludzie uczą się reagować na swój własny wewnętrzny dialog, na ciągły natłok myśli, doznań i emocji w nieoceniający sposób, bez awersji i przyciągania. Nie traktują tych treści ani jako prawdziwych czy fałszywych, dobrych czy złych, przyjemnych czy nieprzyjemnych. Dystansują się do nich, co w ACT nazywa się defuzją poznawczą. To wszystko po prostu jest i dzieje się w obszarze umysłu, który jawi się jako ciągły przepływ. Aspekt umysłu, jako płynna, dynamiczna

7 S.C. Hayes, *Making sense of spirituality*, „Behaviorism” 1984, 12, s. 107.

8 Tamże, s. 106.

9 D. Barnes-Holmes, S.C. Hayes, J. Gregg, *Religion, Spirituality, and Transcendence*, [w:] *Relational Frame Theory: A Post-Skinnerian Account of Human Language and Cognition*, red. S.C. Hayes, D. Barnes-Holmes, B. Roche, Nowy Jork, Boston, Dordrecht, Londyn, Moskwa 2002, s. 243.

samoświadomość, podlega opisowi, a nie ocenie czy porównywaniu lub dopasowywaniu do osobistej narracji, czy narzucanych społecznie standardów. Uruchamiając ten moduł działania umysłu, nawiązujemy kontakt z aktualnym doświadczeniem, otwieramy się na przepływ życia.

Transcendentny obserwator nie odcina się od żadnej sfery ludzkiego jestestwa, dąży do ich pełnego zrozumienia. Cechuje go swego rodzaju obiektywizm w postrzeganiu siebie i świata. Jest to obiektywizm kontemplacyjnego otwarcia się na bezpośrednie doświadczenie, na wsłuchiwanie się w rytm rzeczywistości i wnętrza ludzkiego. Taki typ obiektywizmu Erich Fromm wiąże z produktywną postawą wobec świata:

Przyjmowanie obiektywnej postawy – podkreśla Fromm – jest możliwe jedynie wówczas, jeżeli przejawiamy szacunek dla rzeczy, kiedy mamy zdolność postrzegania ich wyjątkowości i wzajemnych powiązań. [...] Poznanie obiektywne wymaga nie tylko widzenia danego przedmiotu takiego, jaki ona jest, ale również widzenia siebie takim, jakim się jest, tzn. uświadomienia sobie szczególnego rodzaju konstelacji, w jakiej znajduje się obserwator, w relacji do obserwowanego przedmiotu¹⁰.

Otwarcie na nieoceniające doświadczenie chwili obecnej wiąże się akceptacją osobistych przeżyć, niezależnie od ich charakteru. W ramach ACT stwierdza się, że nie chodzi o to, by **dobrze się czuć**, ale by **dobrze czuć siebie**. Gotowość na doświadczenie sprzyja rozwijaniu przez jednostkę samoświadomości. Pozwala jej integrować i wykorzystywać rozwojowo trudne emocje, bolesne, a nawet traumatyczne przeżycia. Akceptacja sprzyja też zachowaniu witalności, gdyż jednostka nie zamyka się na ból, nie znieczula, co wiedzie zwykle do odrętwienia emocjonalnego i odcięcia się od doznań ciała. Dzięki akceptacji jednostka zachowuje kontakt z kapryśnym niejednokrotnie procesem życia i zachowuje status istoty żywej, zamiast ulegać presji społecznych wymogów czy zmechanizowanym rytmom kultury i cywilizacji.

[...] akceptacja i defuzja wydają się kluczowe w promowaniu kontaktu ludzi z ich obecnym doświadczeniem i w zmniejszaniu stopnia, w jakim język dosłowny, czasowy i oceniający przeważa nad reagowaniem na okoliczności w chwili obecnej (na co pozwala sytuacja)¹¹.

Przyjmowanie uważnej, akceptującej postawy wobec siebie wiąże się z okazywaniem współczucia i zrozumienia sobie samemu. Jest to związane z uznaniem, że cierpienie i ból są częścią kondycji ludzkiej. Jako istoty ludzkie nie jesteśmy doskonali, popełniamy błędy, doświadczamy

10 E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, przeł. R. Saciuk, Warszawa 2000, s. 90–91.

11 A. Biglan, S.C. Hayes, *Functional Contextualism and Contextual Behavioral Science*, [w:] *The Wiley Handbook of Contextual Science*, red. R.D. Zettle, S.C. Hayes, D. Barnes-Holmes, A. Biglan, Malden 2016, s. 56.

porażek, ranimy siebie i innych. Mimo to, nieoceniający obserwator jest życzliwy i akceptujący, przyjmuje z otwartością wszystko. Z tej perspektywy pozbywamy się wszelkich idiosynkrazji, nie lgniemy do jakiegoś wyobrażenia o sobie, które by nas odróżniało od innych, zaczynamy postrzegać nasze podobieństwo do innych ludzi, wspólne uczestnictwo w dolach i niedolach człowieczeństwa. Wznoszenie się ponad osobiste konceptualizacje, dystans wobec swoich przekonań i akceptacja stają się podstawą współczucia wobec siebie i innych. Przyczyniają się do rozwoju empatii, co potwierdzają badania prowadzone w ramach ACT¹².

W artykule *Functional Contextualism and Contextual Behavioral Science* czytamy:

Przyjęcie akceptującego, nieosądzającego podejścia do własnego życia oznacza przyjęcie bardziej życzliwej i kochającej postawy wobec samego siebie. Na przykład, jeśli ludzie mają wiele negatywnych ocen samych siebie, akceptacja i defuzja oznaczają, że będą oni postrzegać te oceny jedynie jako oceny, a nie jako rzeczywistość, i zaakceptują fakt, że mają te oceny, ale nie będą starać się ich unikać, a wręcz będą postrzegać te oceny ze współczuciem dla siebie¹³.

Twórcy ACT idą dalej i wskazują, że tak samo jak duchowość można w kategoriach ACT opisywać miłość:

jaźń jako kontekst doskonale akceptuje wszystkie treści. Ból i przyjemność są równie mile widziane. Fakt, że nie lubię bólu (i tak dalej), to po prostu więcej treści, które są równie mile widziane. Metaforą jaźni jako kontekstu może być płaska podłoga ciągnąca się w nieskończoność we wszystkich kierunkach. Podłoga pomieści zarówno coś brzydkiego, jak i coś pięknego. Miłość jest dość dobrym słowem na określenie tego w naszym życiu osobistym (kiedy ktoś naprawdę akceptuje „to, kim jesteśmy” w pełni), a przez rozszerzenie kontekst wszystkich kontekstów jest w swej istocie kochający w tym sensie¹⁴.

Warto jeszcze zaznaczyć, że wymóg bezstronności, zdystansowania się od swoich osobistych idiosynkrazji, interesów, wzniesienia po-

12 R. Vilaradaga, A. Estévez, M.E. Levin, S.C. Hayes, *Deictic Relational Responding, Empathy, and Experiential Avoidance as Predictors of Social Anhedonia: Further Contributions From Relational Frame Theory*, „The Psychological Record” 2012, 62, s. 409–432; R. Vilaradaga, *A Relational Frame Theory Account of Empathy*, „International Journal of Behavioral Consultation and Therapy” styczeń 2009, 5(2), s. 178–184.

13 A. Biglan, S.C. Hayes, *Functional Contextualism and Contextual Behavioral Science*, [w:] *The Wiley Handbook of Contextual Science...*, s. 56.

14 D. Barnes-Holmes, S.C. Hayes, J. Gregg, *Religion, Spirituality, and Transcendence*, [w:] *Relational Frame Theory: A Post-Skinnerian Account of Human Language and Cognition...*, s. 250.

nad stronnice wartościowanie i przyjęcie uniwersalnej perspektywy jest jednym z głównych wątków systemów etycznych. Na przykład John Rawls, klasyk współczesnego liberalizmu, proponując zasady sprawiedliwości jako bezstronności, postuluje, by wyjść od hipotetycznej sytuacji zawarcia umowy społecznej, tzw. sytuacji początkowej (*original position*). Jest to heurystyczne narzędzie umożliwiające przyjęcie zasad funkcjonowania społeczeństwa, które będą uwzględniać w jednakowym stopniu interesy wszystkich członków. Podmioty w sytuacji początkowej posiadają podstawową wiedzę dotyczącą świata, społeczeństwa i ludzkiej psychiki. Działają za tak zwaną „zasłoną niewiedzy”. Nie posiadają informacji dotyczących ich osobistej tożsamości, płci, rasy, bogactwa, osobistych przekonań, talentów, ułomności czy wreszcie przynależności do jakiejś grupy społecznej. Nie jest znany przyszły status uczestników umowy, w sytuacji początkowej nie znają oni swojego prawdziwego położenia w społeczeństwie. Zawierają umowę, nie wiedząc w ogóle, kim będą w społeczeństwie opartym na ustalonych w wyniku umowy zasadach. Ten zabieg heurystyczny wymusza na umawiających się stronach bezstronność. Nawet jeśli uczestnicy są nastawieni na realizację swoich własnych interesów, nie znając swojego miejsca w społeczeństwie i swoich możliwości, będą dążyli do ustanowienia zasad, które może przyjąć każdy, bo po zawarciu umowy mogą się stać każdym. Każdy może być bogatym lub biednym, kobietą lub mężczyzną, pełnosprawnym lub kaleką, białym lub czarnym, wyznawcą dowolnej doktryny. Taki zabieg wymaga umiejętności zdystansowania się do swoich przekonań, zaniechania ochrony swoich konceptualizacji i osobistej tożsamości. Gdy niejako w wyniku loterii możesz stać się kimkolwiek, warto nie być przywiązany do swojej, wąskiej perspektywy, sposobu myślenia, preferencji i uprzedzeń.

Wiele aspektów elastyczności psychologicznej jest obecnych w starożytnych tradycjach duchowych i filozoficznych. Przoduje tutaj buddyzm i stoicyzm. *Mindfulness* (uwaga) wywodzi się wprost z buddyzmu, z kolei stoicy zalecali *prosoche*, czyli uważne badanie siebie. Generalnie zarówno buddyzm, jak i stoicyzm nawołują do poszerzania fenomenologicznego pola świadomości, do powiększania przytomności umysłu bez z góry przyjętych założeń. Postulują rozwijanie swego rodzaju podejrzliwej czujności podmiotu wobec siebie, zamiast wzmacniania ego i związanych z nimi iluzji. Studiowanie Marka Aureliusza, Seneki czy Epikteta może być trenowaniem elastyczności psychologicznej.

Ilekoć tedy borykamy się z trudnościami albo wpadamy w niepokój lub smutek, nikogo nigdy nie obwiniajmy o to, lecz siebie samych, to znaczy – nasze własne mniemania. Właściwością bowiem człowieka

zgoła nieobznajmionego z filozofia jest obwiniać innych o rzeczy, które on sam źle czyni; po części obznajmionego – obwiniać siebie samego; w pełni obznajmionego – nie obwiniać ni siebie, ni innych

– twierdzi Epiktet w *Encheiridionie*. Ukazane tutaj zostało przejście od Ja skonceptualizowanego, które lgnie do swoich sposobów postrzegania siebie i świata, broni się przed otoczeniem, oskarża otoczenie o swoje niedole. Kiedy zaczyna rozwijać samoświadomość i dostrzega swój proces mentalny, uświadamia sobie swój udział w kreowaniu swojego cierpienia. Przyjmując perspektywę „Ja jako kontekst”, transcendentnego obserwatora, nieoceniającego świadka ze współczuciem i zrozumieniem postrzega proces uwikłania siebie i innych w mentalne sieci i automatyzmy reagowania.

Przestawione na heksagonalnym diagramie kluczowe procesy elastyczności psychologicznej łączą się i wzajemnie wzmacniają. Zgodne z wartościami zaangażowane działanie jest możliwe dzięki akceptacji i defuzji, które wymagają bycia tu i teraz oraz przyjęcia perspektywy wyzwolonej od skonceptualizowanej jaźni. Autonomiczne wybieranie wartości i życie zgodne z nimi jest możliwe, gdy jednostka nie podlega automatyzmom wpojonym jej przez społeczne warunkowanie. Gdy potrafi rozpoznać te automatyzmy i dzięki defuzji zdystansować się do nich, nie działając kompulsywnie pod ich wpływem. Jednocześnie może zaakceptować związany z tym ból i jest w stanie podejmować zaangażowane działania motywowana swoimi wartościami.

Coraz więcej dowodów wskazuje na to, że ludzie, którzy nie potrafią zaakceptować swoich myśli i uczuć oraz nie są w stanie uwolnić się spod wpływu tych myśli i uczuć na swoje działania, rzadziej działają w służbie swoich wartości. Hayes sugeruje, że przyjmując wartość bycia psychologicznie elastycznym (tzn. żyjąc konsekwentnie w ramach zestawu wybranych wartości), z natury rzeczy będziemy cenić akceptację i defuzję¹⁵.

Rozwijanie elastyczności psychologicznej można umieścić w paradygmacie etyki cnót. Wówczas etyka nie jest systemem krępujących, narzuconych z zewnątrz zasad, ograniczeń, norm, lecz drogowskazem właściwego kierowania życiem, osiągnięcia sukcesu w życiu. Jawi się jako przepis na dobre, spełnione życie, sposób samorealizacji. Jest sztuką życia. Doskonalenie elastyczności psychologicznej jest, podobnie jak na gruncie etyki cnót, rozwijaniem ludzkiego potencjału. Tak samo jak we-

15 A. Biglan, S.C. Hayes, *Functional Contextualism and Contextual Behavioral Science*, [w:] *The Wiley Handbook of Contextual Science...*, s. 56.

dług Arystotelesa, klasyka etyki cnót, to kształtowanie trwałych dyspozycji, nawyków działania zgodnie z wartościami.

Angażując się jednak w kształtowanie opartych na wartościach nawyków działania, zabezpieczamy to, co osiągnęliśmy w ramach wszystkich umiejętności składających się na elastyczność psychologiczną. [...] Nawykowe zwracanie się ku temu, co dla nas ważne, nadaje fundamentalne znaczenie pozostałym umiejętnościom związanym z elastycznością psychologiczną¹⁶.

Należy podkreślić, że w modelu elastyczności psychologicznej, inaczej niż w tradycyjnym modelu etyki cnót, nie ma odniesienia do metafizycznej struktury bytu czy zamkniętej wspólnoty jako fundamentu lub kontekstu kształtowania się cnót. Nie istnieje też metafizycznie zdefiniowana, pozaempiryczna istota człowieczeństwa, którą należy urzeczywistnić, by wypełnić ludzkie powołanie. Mamy tutaj raczej do czynienia z ideałem epistemologicznym, a nie ontologicznie określonym bytem. Ideał ten sprowadza się do rozpoznania mechanizmów działania ludzkiego umysłu i do efektywnego wykorzystania tych mechanizmów, by prowadzić sensowne, bogate i spełnione życie.

Model elastyczności psychologicznej podkreśla szereg strategii promowania empatii i przyjmowania perspektywy, w tym ćwiczenia zwiększające elastyczność i płynność w przyjmowaniu perspektywy, praktykowanie medytacji Vipassana (miłującej dobroci), dążenie do zwiększenia współczucia i empatii wobec innych oraz łączenie empatycznego reagowania z osobistymi wartościami¹⁷.

Podsumowując, warto podkreślić, że terapia akceptacji i zaangażowania ma wymiar praktyczny, dysponuje narzędziami, technikami, by rozwijać procesy składające się na elastyczność psychologiczną. Kształtowanie wrażliwości etycznej poprzez rozwijanie psychologicznej elastyczności nie polega na teoretyzowaniu, lecz na praktycznym pogłębianiu samoświadomości, głębszym poznawaniu siebie i swojej motywacji przez jednostki. Obejmuje pracę z umysłem, w celu zdystansowania się do myśli i przekonań, by uzyskać umiejętność przyjmowania nieosądzającej perspektywy akceptacji i współczucia. Dzięki temu ludzie mogą rozwijać empatię i życzliwą tolerancję wobec innych. Pozbywają się nawyków niesprawiedliwego krytykowania i oceniania. Mogą podejmować działania zgodne z wybranymi przez siebie wartościami, uzyskać wewnętrzną spójność. Wtedy etyka nie sprowadza się do głoszenia okre-

16 S.C. Hayes, *Umysł wyzwolony*, format: EPUB, rozdz. 14.

17 M.E. Levin, J. Lillis, A. Biglan, *The Potential of Community-Wide Strategies for Promoting Psychological Flexibility*, [w:] *The Wiley Handbook of Contextual Science...*, s. 491.

ślonych zasad czy posłuszeństwa normom. Staje się życiową etycznością, która przejawia się w stylu życia, w realnej wrażliwości moralnej, w odpowiedzialności za wartości w konkretnych sytuacjach życiowych, a nie w sporach ideologicznych, ujawnia się w postawach jednostek, nie w doktrynach moralnych czy kodeksach etycznych. Taka etyczność nie konstituuje się jako efekt posłuszeństwa określonej ideologii czy doktryny moralnej. Jest zakorzeniona w realnym byciu jednostek. Odwołuje się do ich życia, codziennych doświadczeń, znaczących przeżyć. Etyczności nie można nauczać i głosić, trzeba niejako nią żyć. Wiąże się ona ściśle z osobistą samorealizacją jednostek, które poszerzają horyzont swojej świadomości aksjologicznej.

Bibliografia

- Barnes-Holmes D., Hayes S.C., Gregg J., *Religion, Spirituality, and Transcendence*, [w:] *Relational Frame Theory: A Post-Skinnerian Account of Human Language and Cognition*, red. S.C. Hayes, D. Barnes-Holmes, B. Roche, Kluwer Academic Publishers, Nowy Jork, Boston, Dordrecht, Londyn, Moskwa 2002.
- Biglan A., Hayes S.C., *Functional Contextualism and Contextual Behavioral Science*, [w:] *The Wiley Handbook of Contextual Science*, red. R.D. Zettle, S.C. Hayes, D. Barnes-Holmes, A. Biglan, Oxford Wiley-Blackwell, Malden 2016.
- Fromm E., *Niech się stanie człowiek*, przeł. R. Saciuk, PWN, Warszawa 2000.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. K. Krzemieniowa, Inter Esse, Kraków 1993.
- Harris R., *Zrozumieć ACT: terapia akceptacji i zaangażowania w praktyce*, przeł. A. Sawicka-Chrapkowicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2017, format: EPUB.
- Hayes S.C., *Making sense of spirituality*, „Behaviorism” 1984, 12.
- Hayes S.C., *Umysł wyzwolony*, przeł.: A. Sawicka-Chrapkowicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2020, format: EPUB.
- Hayes S.C., Strosahl K.D., Wilson K.G., przeł. M. Kapera, *Terapia akceptacji i zaangażowania. Proces i praktyka uważnej zmiany*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.
- Levin M.E., Lillis J., Biglan A., *The Potential of Community-Wide Strategies for Promoting Psychological Flexibility*, [w:] *The Wiley Handbook of Contextual Science*, red. R.D. Zettle, S.C. Hayes, D. Barnes-Holmes, A. Biglan, Oxford Wiley-Blackwell, Malden 2016.
- Vilardaga R., *A Relational Frame Theory Account of Empathy*, „International Journal of Behavioral Consultation and Therapy” January 2009, 5(2).

Vilardaga R., Estévez A., Levin M.E., Hayes S.C., *Deictic Relational Responding, Empathy, and Experiential Avoidance as Predictors of Social Anhedonia: Further Contributions From Relational Frame Theory*, „The Psychological Record” 2012, 62.

Elastyczność psychologiczna jako podstawa wrażliwości etycznej

Streszczenie

Elastyczność psychologiczna jest zaproponowanym na gruncie terapii akceptacji i zaangażowania (Acceptance and Commitment Therapy ACT) modelem kształtowania i rozwijania przez jednostki sprzyjających zdrowiu psychicznemu procesów mentalnych. Terapia akceptacji i zaangażowania należy do tradycji terapii behawioralnych, jest tzw. trzecią falą terapii behawioralnej. Jej fundament stanowi teoria ram relacyjnych (Relational Frame Theory, RFT), która jest teorią funkcjonowania ludzkiego języka i poznania.

Elastyczność psychologiczna opiera się na rozróżnieniu dwóch modułów funkcjonowania umysłu: jako kontekstu i jako treści. Jest wzmocnieniem: kontaktu z chwilą obecną, akceptacji, defuzji poznawczej, Ja jako kontekstu, określenia wartości i zaangażowanego działania. Polega na zrozumieniu mechanizmów umysłu jako opartych na symbolach i języku ram relacyjnych, w których tkwimy w efekcie naszej historii uczenia. Na bazie tego zrozumienia każdy podmiot może tak pokierować swoim umysłem, aby dzięki uważności mieć wgląd w siebie, ujmując to językiem Sokratesa, poznać samego siebie i otworzyć się na bezpośrednie doświadczenie. Wiele aspektów elastyczności psychologicznej jest obecnych w starożytnych tradycjach duchowych i filozoficznych. Przdaje tutaj buddyzm i stoicyzm.

Rozwój elastyczności psychologicznej stanowi podstawę kształtowanie wrażliwości etycznej, jest praktycznym pogłębianiem samoświadomości, by jednostki mogły zdystansować się do swoich myśli i przekonań, by uzyskały umiejętność przyjęcia nieoceniającej perspektywy akceptacji i współczucia. Dzięki temu rozwijają empatię i tolerancję wobec innych. Potrafią działać w zgodzie z wybranymi przez siebie wartościami, zyskują wewnętrzną spójność. Wtedy etyka staje się życiową praktyką, która przejawia się w stylu życia, w realnej wrażliwości moralnej, w odpowiedzialności za wartości w konkretnych sytuacjach, a nie w sporach ideologicznych. Ujawnia się w postawach jednostek, nie w doktrynach moralnych czy kodeksach etycznych.

Słowa kluczowe: elastyczność psychologiczna, uważność, wartości, duchowość, empatia, wrażliwość etyczna

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 rozwią-

zywania aktualnych problemów etyki, człowieka czy bytu społecznego. Obejmują etykę środowiskową, ekofilozofię, bioetykę, filozofię edukacji oraz filozofię polityk.

Psychological flexibility as the basis for ethical sensitivity

Abstract

Psychological flexibility is a model which is core of Acceptance and Commitment Therapy (ACT). Acceptance and commitment therapy belongs to the tradition of behavioural therapies, is the so-called third wave of behavioural therapy. Its foundation is Relational Frame Theory (RFT), which is a theory of the functioning of human language and cognition.

Psychological flexibility is based on the distinction between two modules of mind functioning: as context and as content. It is an enhancement of: contact with the present moment, acceptance, cognitive defusion, self-as-context, value and committed action. It involves understanding the mechanisms of the mind as a symbol-based and language-based relational framework in which we are stuck as a result of our learning history. Based on this understanding, each subject can direct his or her mind in such a way that through mindfulness he or she has insight into himself or herself, to put it in Socrates' language, to know himself or herself and open to direct experience. Many aspects of psychological flexibility are present in ancient spiritual and philosophical traditions. Buddhism and Stoicism are leading the way here.

The development of psychological flexibility underpins the formation of ethical sensitivity, is a practical deepening of self-awareness so that individuals can distance themselves from their thoughts and beliefs and they gain the ability to adopt a non-judgmental perspective of acceptance and compassion. As a result, they develop empathy and tolerance toward others. They are able to act in accordance with their chosen values and gain internal consistency. Then ethics becomes a life practice that manifests itself in lifestyles, in real moral sensitivity, in responsibility for values in specific situations rather than in ideological disputes. It manifests itself in the attitudes of individuals, not only in moral doctrines or ethical codes.

Keywords: psychological flexibility, mindfulness, values, spirituality, empathy, ethical sensitivity

Grzegorz Francuz – Polish philosopher, specialising in philosophical anthropology, ecophilosophy, environmental ethics and philosophy of education; professor at 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, humans, or social being. They include environmental ethics, ecophilosophy, bioethics, philosophy of education and philosophy of politics. He combines philosophy with coaching: certified coach, certified mediator, postgraduate studies in Acceptance and Commitment Therapy.

ANNA KAMIŃSKA-MALANDAIN

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3717-6985

DOI 10.24987/20838972.20.5

Etyczne aspekty religijności Korczaka w kontekście myśli Lévinasa i Bubera

Próba odpowiedzi na pytanie „Na czym polegała religijność Janusza Korczaka?” może pomóc zrozumieć jego postawę – w której zawiera się pisarstwo i medycyna, pedagogika i społecznikostwo, śmierć i życie, przede wszystkim jednak życie – jako projekt formacyjny, jako całość integralna.

Świadomie używam słowa „religijność” (niem. *religiosität*) w znaczeniu: uczucie religijne i praktyka dawania świadectwa swojej wiary, a nie „religia” (niem. *religion*) jako konkretne wyznanie, przynależność i kult, korzystając z rozróżnienia Martina Bubera, który podkreślał nadrzędność tej pierwszej, przedkładając poniekąd sam akt wiary (*fides qua*) ponad jej konkretną treść (*fides quae*)¹. Pisząc bowiem o religijności Korczaka, mam na myśli bardziej akt wiary, zdolność do wierzenia w coś, co uważamy za ważne i dawanie temu świadectwa w praktyce niż konkret-

1 „I say and mean religiosity, not religion. Religiosity is man’s sense of wonder and adoration, and ever new becoming, and ever-new articulation and formulation of his feeling that, transcending his conditioned being yet bursting from its very core, there is something that is unconditioned. [...] Religion is the sum total of the customs and teachings articulated and formulated by the religiosity of a certain epoch in the life of a people; its prescriptions and dogmas are rigidly determined and handed down as unalterably binding to all future generations, without regard for their newly developed religiosity, which seeks new forms. [...] But once religious rites and dogmas have become so rigid that religiosity cannot move them or no longer wants to comply with them, religion becomes uncreative and therefore untrue. [...] Religiosity starts anew with every person, shaken to his very core by the mystery; religion wants to force him into a system stabilized for all time” – M. Buber, *On Judaism*, red. N. Glatzer, przeł. E. Jospé, Nowy Jork 1967, s. 115–116; zob. także https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-137-07671-7_12 (dostęp: 30.07.2019).

ne wyznanie, przynależność czy kult. Z tego też względu nie jest moim celem zestawianie, porównywanie oraz badanie różnic w wizjach religii występujących u Emmanuela Lévinasa oraz Martina Bubera. W artykule nie badam religii i jej rozmaitych ujęć, lecz etyczne aspekty religijności pojętej jako praktyka dawania świadectwa czemuś, w co się wierzy i bez czego nie byłoby warto żyć.

Na takie rozumienie religijności Korczaka naprowadza m.in. jeden z jego najbliższych uczniów-przyjaciół, wybitny pedagog i wychowawca Józef Arnon:

Szczególne, jedyne w swoim rodzaju p o c z u c i e r e l i g i j n e Korczaka pomogło mu żyć tak, jak on żył. [...] Wiara Korczaka była więc wiarą humanistyczną, mocno zakotwiczoną w etyce ludzkiej, a nie wiarą wsłuchaną w echo nakazów niebieskich. Korczak nie uznawał najlepszych nawet chęci, nie uznawał ich moralnego sensu, jeśli nie były poparte dobrym czynem².

Takie rozumienie religijności oraz wiary znajdujemy także u Bubera. W przedmowie do jego książki *Dwa typy wiary* Adam Żak pisze, że dialogiczne myślenie Bubera jest w gruncie rzeczy doświadczeniem wiary i jej ścisłego związku z relacją do człowieka. Przejawia się w nim przekonanie o jedności wiary i czynu, religijności i etyki. Gdy zatem świat przedmiotowy (*Es-Welt*) poszerza się kosztem świata relacji (*Du-Welt*), wówczas dochodzi do „zaciemnienia Boga” (*Gottesfinsternis*)³.

Religijność

Jak wiadomo, w kwestionariuszu z 1940 roku, w rubryce „wyznanie religijne”, Korczak napisał – „mojżeszowe”. W istocie jednak ta deklaracja niewiele nam powie. Miała znaczenie formalne i administracyjne. W gruncie rzeczy bowiem Korczak był bezwyznaniowcem. Nie wyznawał w sposób trwały i jednoznaczny **żadnej religii**: ani w znaczeniu doktryny, ani w znaczeniu kultu i rytuałów, ani w znaczeniu społeczno-organizacyjnym (jako wspólnoty religijnej czy instytucji Kościoła).

Można jednak uznać, że był człowiekiem religijnym, a nawet głęboko religijnym, w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadają filozofowie religii, filozofowie dialogu, tacy jak wspomniani już Buber czy Lévinas, ale także egzystencjaliści chrześcijańscy, tacy jak Karl Jaspers. Jak pisał ten ostatni w książce *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, wiara jest przeżyciem, „doświadczeniem nieskończonego, egzystencjalnie oddziałującego

2 J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie wiary*, „Więź” 1979, nr 6, s. 22.

3 Zob. A. Żak SJ, *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, przedmowa do M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. Juliusz Zychowicz, Kraków 1995, s. 7–9.

bogactwa świata szyfrów, który jest obecny w wielkiej poezji, sztuce, filozofii spekulatywnej, w mitach i objawieniach”⁴. To określenie pomaga głębiej zrozumieć fakt, że wiara może przejawiać się nie tylko w objawieniach, ale również w doświadczeniach egzystencjalnych człowieka – o ile zawiera on w sobie ów szczególny rodzaj metafizycznej wrażliwości. I takie podejście jest chyba najbliższe Korczakowi, który – jak zauważał Arnon – „operował właściwym sobie wielobarwnym, bogatym w treści talentem skojarzeń, zrodzonych z doświadczenia praktycznego, a odpływających w sferę idei filozoficznych”⁵.

Filozofia Boga, o której tu mowa, jest w istocie filozofią człowieka, którego nie można w pełni zrozumieć bez Boga, traktuje o ludzkim cierpieniu i o ludzkiej miłości, w których On się objawia. Jest to rodzaj metafizycznej wrażliwości, przejawiającej się w tym, że człowiek uświadamia sobie własną niedoskonałość, odnosząc się do jakiejś idei doskonałości. Mówiąc słowami Korczaka: „służyć Bogu”, to nosić w sobie ideał piękna i dobra jako wiecznie żywe źródło wielkich myśli i czynów.

Szczęśliwy jest ten, kto nosi w sobie Boga, ideał piękna, któremu służy – ideał sztuki, ideał ojczyzny, ideał cnót ewangelicznych. Są to wiecznie żywe źródła wielkich myśli i wielkich czynów. Wszystkie one oświetlają się blaskiem nieskończoności⁶.

Podążając za pomocnym w naszych rozważaniach rozróżnieniem Bubera, religijność Korczaka nie polegała na czczeniu sztywnych, zewnętrznych dogmatów (czy antropomorfizujących wyobrażeń), ale na osobistych przeżyciach mistycznych, indywidualnej duchowości, „poczuciu zdumienia i uwielbienia”⁷, czasami zranienia, a przede wszystkim na praktykowaniu uniwersalnej moralności. W swoim młodzieńczym dzienniku Henryk Goldszmit wyznał:

Stworzyłem sobie nową wiarę [...], czysto duchową. Jest Bóg – mówi ona – jakim jest, na to umysł ludzki nie odpowie. Postępuj uczciwie i czyn dobrze, módl się nie dlatego, żeby Boga prosić, lecz aby o Nim nie zapomnieć, bo wszędzie Go widzieć należy⁸.

Do końca życia Korczak traktował religię jako część życia duchowego człowieka, każdego człowieka i niezależnie od wieku, bo myśląc o człowieku brał pod uwagę także dziecko. Tak rozumiana religijność nie

4 K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków 1999, s. 189.

5 J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie...*, s. 19.

6 J. Korczak, *Uparty chłopiec*, [w:] *Dzieła*, t. 12, Warszawa 1998, s. 296.

7 „...man’s sense of wonder and adoration”: M. Buber, *On Judaism...*, s. 115.

8 J. Korczak, *Spowiedź motyla*, [w:] *Dzieła*, t. 6, Warszawa 1996, s. 133.

oznacza zamknięcia się w ramach określonej dogmatyki, ale zupełnie przeciwnie – otwarcie się na wszystko, co święte i przeżycie „tego, co święte”. Jak określił przywołany już Arnon: „Bóg Korczaka był przede wszystkim misterium tajemnym, siłą nieuchwytną”⁹. Z tego względu zgadzam się z izraelskim wychowawcą, że wszelkie próby zawłaszczania Korczaka przez przedstawicieli konkretnych religii instytucjonalnych czy określanie go jako „Naszego Świętego”¹⁰ wydają się chybione.

Religijność Korczaka, którą staram się opisać i zanalizować, oznaczała także, a może nawet przede wszystkim, pragnienie i poszukiwanie.

Pragnienie Boga

Korczak całe życie szukał Boga, najpierw dla siebie, potem także dla swoich wychowanków. Przywiązywał większą wagę do owego poszukiwania, które w gruncie rzeczy właściwe jest każdemu człowiekowi (choćby nawet w formie nieświadomionej), aniżeli do różnorodności obrządków i kultów religijnych – dla których *notabene* także przejawiał szacunek. Na przykład wtedy, gdy przypominał dzieciom o zmówieniu modlitwy w dniu rocznicy śmierci rodziców albo gdy spierał się z Maryną Falską o to, aby urządzić dla dzieci kaplicę, w której mogłyby się modlić, a zamiast argumentu używał pytania: „Co im dasz w zamian?”. W żadnym wypadku nie oznaczało to, że traktował religię instrumentalnie. Zupełnie przeciwnie, oznaczało to otwartość i szacunek dla wrażliwości religijnej, wrażliwości na inność, także religijną. Do kwestii pytania wróć jeszcze na samym końcu.

Igor Newerly pisał o Korczaku: „całe życie szukał Boga. Bóg jego nie był z tego czy innego kultu, z żadnych antropomorfizujących wyobrażeń. Bóg Korczaka, zrodzony z samotności i smutku, był samą dobrocią i ostatecznym azylem dla sensu świata”¹¹. Podobne zdanie znajdujemy u Józefa Lichtena: „Od małego chłopca szukał Boga dla siebie, a potem dla swych dzieci. Szuka Go wszędzie (...). Przez całe swe życie szukał Boga”¹². A także – o czym wspomina Arnon – u Ireny Chmielnickiej, uznającej, że Korczak „wierzył i nie wierzył” zarazem, ale przez całe życie szukał kontaktu ze swoim Bogiem¹³.

9 J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie wiary*, „Więź” 1979, 6, s. 22.

10 Zob. Turian, *Nasz Święty*, „Więź” 1979, 6, s. 29–32.

11 I. Newerly, *Żywe wiązanie*, Warszawa 1967, s. 488.

12 J. Lichten, *Janusz Korczak – Żyd polski*, [w:] „Więź” 1983, 3, s. 14 i 18.

13 Zob. I. Chmielnicka, *Janusz Korczak*, „Kuźnica” 1948, nr 40 i 41, [cyt. za:] J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie wiary*, „Więź” 1979, 6, s. 20.

Możemy przyjąć, że dla Korczaka Bóg był niezaspokajalnym pragnieniem, oznaczał tęsknotę i wieczne marzenie, które jednak umożliwiają życie. To pojęcie Boga i taki typ religijności stanowiły istotny wyznacznik jego działań. W gruncie rzeczy bowiem Korczak kierował się w swoim postępowaniu nie tyle potrzebami, ile właśnie owym pragnieniem-marzeniem. Pragnął Boga, poszukiwał Go, mimo iż nie mógł Go pojąć. Ale wolno uznać, iż swoim poszukiwaniem nadał Bogu sens. Jak stwierdza Lévinas: „Nieskończoność we mnie” oznacza ludzką myśl szukającą Boga. „Myślę, że Bóg nie ma sensu poza poszukiwaniem Boga”¹⁴.

Oczywiście trzeba dodać, że owo poszukiwanie jest dla Korczaka także źródłem wewnętrznego dramatu, prowokuje wiele sprzecznych pytań, generuje światopogląd zbudowany na paradoksach. „Za wiele wiesz, aby wierzyć, za mało, aby wiarę utraconą odzyskać, a nie wierzyć i kochać nie umiesz, i cierpisz”¹⁵ – notuje w *Dziecku salonu*.

Dla Korczaka Nieskończoność oznacza niezaspokajalne pragnienie Nieskończoności – pragnienie, które wzrasta w miarę tego, jak jest zaspokajane. Transcendencja oznacza tęsknotę i marzenie. „Tęsknota rodzi miłość, a miłość tęsknotę”¹⁶ – wyznaje w swojej *Spowiedzi motyla*. Owo pragnienie-marzenie odgrywało niezwykle istotną rolę w całym jego życiu. W 1901 roku pisał w „Czytelni dla Wszystkich”:

Marzenia – to kompas życia naszego. One kierunek postępkom naszym, krokom naszym wskazują. Więc strzeżmy ich, strzeżmy marzeń naszych, zachowujmy je w czystości niepokalanej, niech one krynicą naszą czystą, skarbnicą naszą będą. Bo życie bez marzeń, jak słońce bez promieni, jak tęcza bez barw żywych, byłoby szare, smutne¹⁷.

Zdaniem Newerlego „Korczak nie mógł żyć bez marzenia”¹⁸. Alicja Szlązakowa uznaje wręcz, że „marzenie uratowało go od letargu, może nawet zawdzięcza mu życie”¹⁹.

W *Prawidłach życia*, opisując autentyczne zdarzenie, w którym chłopiec na pytanie „Kim chce być?” odpowiedział „Chcę być Czarnoksiężni-

14 E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 163.

15 J. Korczak, *Dziecko salonu*, [w:] Janusz Korczak, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1992, s. 262.

16 J. Korczak, *Spowiedź motyla...*, s. 163.

17 J. Korczak, *Marzenie*, [w:] „Czytelnia dla Wszystkich” 1901, 20, 16, s. 1, [w:] *Dzieła*, t. 3, s. 377.

18 I. Newerly, *O Januszu Korczaku*, [w:] Janusz Korczak. *Życie i dzieło. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej (Warszawa, 12–15 października 1978 r.)*, Warszawa 1982, s. 26.

19 A. Szlązakowa, *Janusz Korczak*, Warszawa 1978, s. 27.

kiem”, Korczak stwierdził, że „przecież każde marzenie jest jakby bajka czarnoksięska”²⁰. W opinii filolog Jolanty Ługowskiej bajka jest dla Korczaka jedną z postaci marzenia²¹. Istotnie, wszak w swoim „marzeniu ku dzieciństwu” – *Kiedy znów będę mały* – Stary Doktor zauważa:

Dorośli myślą, że dzieci tylko dokazywać i pleść trzy po trzy potrafią, a one przepowiadają odległą przyszłość, spierają się o nią i debatują. Dorośli powiedzą, że nigdy ludzie nie będą mieli skrzydeł, a ja byłem dorosły i powiadam, że mogą mieć skrzydła²².

Mimo wszystko Korczak jest przekonany, że człowiek jest tym bardziej człowiekiem, im więcej pragnie, to znaczy, gdy uznaje moralne prawo do wybiegania poza istniejące uwarunkowania, prawo do odmowy przystosowania, do przekraczania ograniczeń rzeczywistości.

Owo poszukiwanie oznacza więc także zdolność do buntu i odrzucenia idei „Boga ekonomicznego”.

Odrzucenie idei „Boga ekonomicznego”

Posługuję się sformułowaniem Lévinasa, ponieważ myślę, że pomaga ono głębiej zrozumieć religijność Korczaka, unikając zarazem tego, przed czym w eseju *Żywe rozwiązywanie słusznie przestrzegają Andrzej Menzweł*, czyli „udzieciniania Korczaka”, zamykania go w dziecinnym pokoju, jak „w domu niewoli”²³.

Bóg Korczaka to nie jest „Bóg ekonomiczny”, Bóg nadprzyrodzonych mocy, „Bóg jako sędzia”, który każe i wynagradza, Bóg jako antropomorficzny wytwór ludzkiej wyobraźni i narzędzie realizacji własnych potrzeb – choćby i z pogwałceniem potrzeb innych. To nie jest ów „prymitywny Bóg, który rozdaje nagrody, wymierza kary lub przebacza grzechy, i w swej dobroci traktuje ludzi jak wieczne dzieci”²⁴ – jak w książce *Trudna wolność* określał Lévinas, uznając, że po Auschwitz takie rozumienie Boga przestało być możliwe i etycznie uprawnione. Korczak, podobnie jak Lévinas, uznawał kwestię sankcji nadprzyrodzonych za przejaw religijności niedojrzałej. „Przebaczą, gniewają się, karają ludzi. A Ty nie człowiek, Jaśnie Wielmożny Boże, choć Cię ludzie Bogiem nazwali i każ-

20 J. Korczak, *Prawidła życia*, [w:] Janusz Korczak, *Dzieła*, t. 11, cz. 1, Warszawa 2003, s. 98.

21 J. Ługowska, *Baśń w twórczości Korczaka*, [w:] Janusz Korczak, *Pisarz – wychowawca – myśliciel*, Warszawa 1997, s. 149.

22 J. Korczak, *Kiedy znów będę mały*, Warszawa 1983, s. 49.

23 A. Mencweł, *Etos lewicy*, Warszawa 2009, s. 238.

24 E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia, 1991, s. 151.

dy inne dla Ciebie naiwne wymyślał rozrywki i wonności”²⁵ – czytamy w *Sam na sam z Bogiem*. Będąc świadomym istotnych różnic w rozumieniu religii przez Bubera i Lévinasa, można jednakowoż powtórzyć za Buberem, że idea „Boga ekonomicznego” przyczynia się w istocie do „zaćmienia Boga (*Gottesfinsternis*)”²⁶, z czym filozof z Sorbony z pewnością by się zgodził. Czytamy w *Trudnej wolności*:

Ten Bóg nie może brać na siebie ciężaru wszystkich ludzkich grzechów; grzech popełniony przeciw człowiekowi może zostać przebaczony tylko przez człowieka, któremu przysporzył cierpienia; Bóg nie może tego dokonać. Na swoją chwałę boga moralnego i na chwałę dojrzałego człowieka, Bóg jest bezsilny²⁷.

Korczak również odrzuca usprawiedliwianie Bogiem tego, co dzieje się na ziemi, czyli nie godzi się na teodycę. Jest przykładem lévinasowskiego podmiotu wezwanego do maksymalizmu etycznego i zarazem pozostawionego samemu sobie. Służy ludziom, nie licząc na to, że Bóg wyręczy go w jego ludzkiej odpowiedzialności. Zgadzam się z Kazimierzem Dębnickim, że Korczak jest „racjonalistą nie oglądającym się na »siły wyższe«”²⁸, że Bóg jako Najwyższe Dobro stanowi dla niego zsumowanie wszystkiego, co dobre na ziemi²⁹. Bóg Korczaka, podobnie jak Bóg Lévinasa, jest dobrocią, jest miłością, którą urzeczywistnić może tylko człowiek. Dlatego miłość dla nich obu ma charakter religijny, zawiera w sobie odpowiedź na pytanie o sens życia, a zarazem nadaje znaczenie i wagę wszelkiej kulturze. Miłość do człowieka jest ważniejsza od miłości do Boga. „Wybacz, Boże, że je kocham więcej niż Ciebie”³⁰ – modli się Korczak, wczuwając się w modlącą matkę (*Modlitwa matki*). Religia jako czynienie dobra w rzeczywistości spotęgowanego na gigantyczną skalę zła oznaczała dla niego obowiązek dania świadectwa wartościom, które stanowiły dotąd podstawę jego życia. Jest wierny myśli Stanisława Szczepanowskiego, którą przywołuje w *Dziecku salonu*: „Nie *credo* wyznawane w słowach, ale *credo* objawiające się w życiu – jest miernikiem i sprawdzianem religii każdego człowieka i każdej epoki”³¹. W tym sensie

25 J. Korczak, *Sam na sam z Bogiem. Modlitwy tych, którzy się nie modlą*, Warszawa 1993, s. 24.

26 Zob.: A. Żak SJ, *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, [w:] M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 9.

27 E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje...*, s. 57.

28 K. Dębnicki, *Korczak z bliska*, Warszawa 1985, s. 35.

29 Tamże, s. 31.

30 J. Korczak, *Sam na sam z Bogiem...*, s. 9.

31 S. Szczepanowski, *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych*, Lwów 1901, [w:] J. Korczak, *Dziecko salonu*, [w] *Dzieła*, t. 1, s. 275.

życie czynne było konsekwencją dokonanego przez niego wyboru własnego powołania do dobroci. Konieczność życia oznaczała konieczność dobra – warto jeszcze raz to powtórzyć. „Prawo miłości jest prawem życia”³² – stwierdza Stary Doktor. A przeżycia mistyczne, do których jeszcze powrócę, miały wartość jedynie wtedy, gdy podsycały nadzieję na zwycięstwo miłości i stanowiły oparcie dla czynu.

Ateistyczna wrażliwość na Boga

Można powiedzieć, że Korczaka cechowało coś na podobieństwo ateistycznej wrażliwości na Boga.

Używam słowa „ateizm” w znaczeniu, jakie nadał mu Lévinas, czyli konieczności samodzielnego istnienia w odłączeniu od Boga, samotności i autonomii ludzkiego rozumu zdolnego do wątpliwości, krytycyzmu, a także do buntu. Tak pojęty „ateizm” w gruncie rzeczy jest warunkiem autentycznej i dojrzałej relacji z Bogiem.

U Lévinasa pojęcie ateizmu oznacza pierwotny fakt podmiotowego istnienia. Tak rozumiany „ateizm” jest postawą pierwotną, neutralną wobec boskości, wcześniejszą od jej negacji lub afirmacji, jest dopiero punktem wyjścia do relacji z Bogiem. „Człowiek żyje na zewnątrz Boga, u siebie, jest sobą, egoizmem. Dusza – wymiar psychiki – spełnienie separacji – jest z natury ateistyczna”³³ – pisze Lévinas w książce *Całość i nieskończoność* i dodaje: „Ateizm stanowi warunek prawdziwej relacji z prawdziwym Bogiem”³⁴.

Można powołać się na Dębnickiego, który wspominał, iż Korczak „wadzi się z Bogiem i Go poszukuje, nawet nie znajdując, modli się nie modląc, pozostaje sam na sam z Nim, nie widząc Go”, „pozostaje wierny niewierze”³⁵, jego religijność jest szukaniem, a jest ono tym żarliwsze, im bardziej racjonalistyczne, im większa i cięższa do udźwignięcia staje się niewiara. Zdaniem Dębnickiego Korczakowskie poszukiwanie Boga wynika z niewiary³⁶. Jest to prawdą, jeżeli przyjmiemy, że owa „niewiara” jest czymś na podobieństwo lévinasowskiego „ateizmu” jako konieczności samodzielnego istnienia w odłączeniu od Boga, jako samotności ludzkiego rozumu, który nie potrafi wykroczyć poza własne granice i wszędzie, gdzie sięga, znajduje siebie. Ale w lévinasowskiej filozofii „ateizm” stanowi warunek relacji z Bogiem. W swojej *Spowiedzi moty-*

32 J. Korczak, *O „Czytelni” (Pogadanka)*, 1901, nr 36, 27 VI, s. 1, [w:] *Dzieła*, t. 3 (cz. 1), Warszawa 1994, s. 385.

33 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*..., s. 52.

34 Tamże, s. 78.

35 K. Dębnicki, *Korczak z bliska*..., s. 40 i 42.

36 Zob. tamże, s. 45.

la Korczak stwierdza, że „każdy człowiek powinien mieć chwile buntu przeciw pętom wiary, chwile rozrzewnienia, chwile ekstazy i zupełną niezależność naukowego myślenia”³⁷. Warto przytoczyć w tym kontekście słowa Lévinasa:

Chwała Stwórcy, że powołał do życia istotę zdolną poszukiwać Go po uprzednim zakwestionowaniu i zanegowaniu w powabach mitu i entuzjazmu; chwała Bogu, że stworzył istotę zdolną poszukiwać Go lub usłyszeć z daleka, począwszy od rozłąki, począwszy od ateizmu. [...] Monoteizm przerasta i obejmuje ateizm, lecz niemożliwy jest dla tego, kto nie osiągnął jeszcze wieku wątpliwości, samotności i buntu. [...] Na drodze wiodącej do jedyne Boga znajduje się postój bez Boga. Prawdziwy monoteizm winien udzielić odpowiedzi na uzasadnione wymogi ateizmu. Bóg człowieka dorosłego objawia się właśnie w pustce dziecięcego nieba, w chwili, w której Bóg usuwa się ze świata i zakrywa swe oblicze [...]³⁸.

Korczak „wadzi się z Bogiem”. Jego „religijność jako poszukiwanie” jest tym żarliwsza, im bardziej racjonalistyczna. W tym znaczeniu można uznać, że Korczakowskie szukanie Boga wynika z „ateizmu”. W *Moddlitwie buntu* pisze on wręcz:

[...] zapalę wielki pożar na ołtarzu buntu mego przeciw Tobie i sam w płomieniu się spalę. [...] Więc warczę na Ciebie jak pies, więc drapieżny, sprężony do skoku, wpić się pragnę – wzrokiem krwawym mierzę kierunek – i – uderzam w próżnię. Dlatego wierzę, że Tyś stworzył i kierujesz, aby móc Ci bluźnić³⁹.

Mamy tutaj przykład relacji z Bogiem i poszukiwania Go poprzez bunt i sprzeciw.

Mam świadomość, że podejmując próbę przedstawienia określonego ujęcia etycznych aspektów religijności Korczaka, włączam się siłą rzeczy w ciągle trwającą polemikę na temat stosunku Korczaka do wieczności i przemijania, w której z jednej strony lansuje się pogląd, że Stary Doktor był wierzący, w dodatku w konkretny i jednoznaczny sposób, a z drugiej, że był jednoznacznym ateistą. Moim zdaniem Korczakowskiej tęsknoty za czymś, w co warto wierzyć, nie musimy i chyba nawet nie powinniśmy utożsamiać z tęsknotą do religii, a już na pewno do religii zinstytucjonalizowanej, choć z pewnością była ona przejawem nieprzećiętej etyczno-metafizycznej wrażliwości.

37 J. Korczak, *Spowiedź motyla...*, s. 158.

38 E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje...*, s. 17 i 151.

39 J. Korczak, *Sam na sam z Bogiem...*, s. 32–34.

Bóg dialogiczny

Jak podkreśliliśmy, religijność Korczaka nie była dogmatyczna, nie była utwierdzona w tradycji, nie była ekonomiczna, wyrachowana, infantylna, nie była irracjonalna.

Spróbujmy zatem określić pozytywnie, czym mianowicie ona była, na czym polegała, w czym się przejawiała.

Powiedziałabym, że Bóg Korczaka jest zasadą zwycięstwa dobra w człowieku. W pewnym sensie jego wiara w Boga jest wiarą w człowieka, ściślej: w potencjał dobra tkwiący w człowieku. Korczak do ostatniej chwili pozostał ufny tej wierze. Dlatego, jak zauważa m.in. M. Kownacka⁴⁰, nawet pod mundurem SS-mana strzegącego żydowskiego getta, na przekór wszystkiemu, dopatrywał się ludzkich uczuć. Nie znaczy to bynajmniej, że dla Korczaka człowiek jest Bogiem ani że Bóg jest tylko jego wyższym „ja”. Oznacza raczej, że Korczak spotyka i doświadcza Boga w relacji z drugim człowiekiem, że jest On dla niego prawdą, która powstaje pomiędzy ludźmi, że ten Bóg w gruncie rzeczy nie jest nazwą bytu, lecz relacji.

Bóg Korczaka to Bóg dialogiczny. Na czym owa dialogiczność polega?

Najlepiej można to uchwycić na przykładzie korczakowskich „modlitw tych, którzy się nie modlą”, które zawarł w *Sam na sam z Bogiem*.

Wbrew tytułowi Korczak nie spotyka się tam bezpośrednio z Bogiem, ale znajduje Jego ślady i zbliża się do Niego poprzez drugiego człowieka. Wcale nie jest sam z Bogiem, jego dialog z Bogiem nie jest bezpośredni. Zbliża się do Niego poprzez ludzi różniących się doświadczeniami, a także sprzecznych samych w sobie, poprzez matkę, chłopca, dziewczynkę, dziecko, starca, prostytutkę, uczonego, artystę, człeczynę... „Boże, wybacz, że nie do Ciebie mówię...”⁴¹ – modlitewne natchnienie Korczaka jest pewną formą empatii, wczuwania się w osobowość drugiego człowieka. Jest także znajdowaniem w sobie modlitwy tego innego. U Korczaka etyczna wrażliwość na człowieka zawiera już w sobie metafizyczną wrażliwość na Boga, a wrażliwość metafizyczna ma istotny wymiar etyczny.

Droga do Boga wiedzie poprzez człowieka. Bóg jest – jak mówi Starzec z *Senatu szaleńców* – „bajką, która rodzi się w ludzkim sercu”. Dlatego dla Korczaka nie ma Boga tam, gdzie „dobry uczynek zbiedniał bez zapłaty”, gdzie „sumienie nie karci, nie gromi, a gderze”, gdzie „gęba zabiła ducha”, choćby to było w świątyni pełnej kadzidła, modlitw i „klam-

40 M. Kownacka, *Sadzonki pelargonii*, [w:] *Wspomnienia o Januszu Korczaku*, Warszawa 1989, s. 273.

41 J. Korczak, *Sam na sam...*, s. 8.

liwych tłumaczy Boga⁴², którzy „kazali się więcej bać Boga niż miłować”, którzy przestrzegają przed karą Bożą, „jakby mało było krzywdy i kary z rąk człowieka”. Korczak przestrzega, że nie będzie Boga, jeżeli człowiek przestanie Go czynić w swoim życiu, jeżeli Bóg „wyparuje z myśli ludzkiej, i z czasu, i z czynu”⁴³.

Boga jako zasadę zwycięstwa dobra w człowieku obrazuje także „bajka o planecie Ro”, którą Korczak opowiada w *Pamiętniku*. Bóg oznacza tam „możność regulowania energii psychicznej i wymieniania promieni cieplnych na duchowe, a ściślej mówiąc – moralne”⁴⁴. Widzimy tutaj wyraźnie ów etyczny aspekt religijności Starego Doktora, który staramy się uwypuklić.

Dla Korczaka prawdziwa religijność jest czynem, człowiek oddaje chwałę Bogu, służąc innym ludziom. Religia to w istocie relacja międzyludzka. Podobnie u Lévinasa: „Bóg wznosi się do swej najwyższej i ostatecznej obecności przez sprawiedliwość, jaką oddajemy ludziom”⁴⁵. Transcendencja to transcendowanie (przekraczanie) siebie w stronę innego człowieka, więc międzyludzka. Jest to religia wywodząca się nie tyle od słowa łac. *religere* – „być bogobojnym, oddawać cześć bogom”, ale raczej od łac. *religare* – „związać, przywiązać” oraz łac. *relegere* – „ponownie przebyć, dokonywać ponownych wyborów, odczytać, zastanowić się”.

Racjonalizm religijny

Odnosząc się uprzedzająco do ewentualnej krytyki, warto zaznaczyć, że wbrew potocznym i łatwym skojarzeniom religijność oraz religia nie muszą wykluczać racjonalności i racjonalizmu. Można powiedzieć bez popadania w sprzeczność, że Korczaka cechował racjonalizm religijny.

W tym znaczeniu można pogodzić ze sobą stwierdzenie Bernarda Ignery, że Korczaka charakteryzował „humanizm religijny”⁴⁶ oraz wpływające z całkiem odmiennego kontekstu ideowego stanowisko Kazimierza Dębnickiego, że Korczak „był w gruncie rzeczy odległy od wszelkiego mistycyzmu, w tym i od religijności w ścisłym tego słowa znaczeniu”, że

42 Tamże, s. 42.

43 J. Korczak, *Senat szaleńców. Humoreska ponura*, [w:] Janusz Korczak. *Dzieła*, t. 10, Warszawa 1994, s. 97–101.

44 J. Korczak, *Pamiętnik*, [w:] Janusz Korczak. *Pisma z czasu wojny (193--1942)*, Warszawa 2021, s. 273.

45 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 78.

46 B. Igniera, *Czynnik religijny w działalności wychowawczej Janusza Korczaka*, [w:] *Wartości pedagogiki Janusza Korczaka*, red. P. Poręba, Lublin 1979, s. 39.

„cechował go przede wszystkim głęboki racjonalizm, który nakazywał mu pełną tolerancję religijną”⁴⁷. Powiedziałabym, że Korczak był odległy nie tyle od wszelkiego mistycyzmu, ile od mistycyzmu pozbawionego wrażliwości etycznej.

W *Spowiedzi motyla* Korczak notuje: „Modliłem się nie tyle słowami, ile myślą, duchem. Tylko taka modlitwa może człowieka pokrzepić, tylko taką być powinna modlitwa myślącej istoty”⁴⁸. W *Dziecku salonu* przytacza słowa Stanisława Szczepanowskiego:

Wiarą i wiedzą w najwyższej potędze są równie potrzebne, ale każda w swoim zakresie; wiara dla kierowania duszą, wiedza dla opanowania przyrody. Najuniwersalniejsza umiejętność działania w służbie najszlachetniejszego charakteru – oto typ, co zawładnie ludzkością, bo któż się oprze takiej potędze?⁴⁹.

Również Dębnicki, mimo iż przeciwstawił sobie pojęcia racjonalizmu i religii, stwierdził, że Korczak – jako „natchniony racjonalista – osiągnął w *Dzieciach Biblii* wielkość Proroka”⁵⁰.

Można rzec, że wiara Korczaka była racjonalistyczna. Wszak pisał: „Jestem niby niedowiarkiem, że odrzucam obrzędy. Ale pozostała mi wiara w Boga i modlitwa. Bronię tego, gdyż bez nich żyć nie można. Człowiek nie może być tylko ślepym trafem”⁵¹. Stary Doktor chciał odpowiedzieć na pytanie metafizyczne, będące właściwie pytaniem Pascala: „Czy człowiek może sam sobie wystarczyć?”.

Kartezjusz wyprowadził pojęcie Boga ze swego umysłu drogą racjonalnego wnioskania. Gdy Lévinas stwierdza, iż nie można dowieść istnienia Boga, bo wszelki dowód zaprzecza Jego istnieniu, nie znaczy to, że racjonalizm zastępuje irracjonalizmem, ale że teologię jako wiedzę o Bogu zastępuje etyką jako działaniem wobec drugiego człowieka. W ten sposób Bóg staje się nie tyle nazwą bytu, ile nazwą relacji. Jak wspominał Janusz Tarnowski, religia u Korczaka to religia w rozumieniu Paula Tillicha. Nie jest ona tożsama z wiarą, ale jest odniesieniem się do transcendencji – jako do ostatecznej racji wszystkiego – a zarazem jest wpisana w najbardziej wewnętrzne „ja”⁵². Transcendencja w pojęciu Korczaka to tęsknota za lepszym światem, za życiem, którego nie ma, które powinno być. Ta transcendencja

47 K. Dębnicki, *Korczak z bliska...*, s. 30.

48 J. Korczak, *Spowiedź motyla*, [w:] *Dzieła*, t. 6..., s. 132-133.

49 S. Szczepanowski, *Aforyzmy o wychowaniu*, Lwów 1901, [w:] J. Korczak, *Dziecko salonu...*, s. 275.

50 K. Dębnicki, *Korczak z bliska...*, s. 54.

51 J. Korczak, *Spowiedź motyla...*, s. 143.

52 J. Tarnowski, *Janusz Korczak dzisiaj*, Warszawa 1990, s. 15.

przekracza świat zastany, ale nie zaczyna się dopiero za grobem⁵³. Jest to przeczucie, iż prawdziwe życie jest nieobecne, ale możliwe, przeczucie podobne do tego, które żywili Lévinas oraz Buber pomimo dzielących ich różnic.

Religijność jako praktykowanie miłości

W filozofii Lévinasa religijność to praktykowanie miłości. „Nie istnieją rzeczy ani słowa święte same w sobie. Święte jest postępowanie ludzi inspirowane przez sprawiedliwość i miłość”⁵⁴ – czytamy w *Trudnej wolności*. Według Lévinasa metafizyczna relacja z Bogiem nie może zachodzić z pominięciem ludzi. „Wymiar boskości otwiera się w twarzy człowieka”⁵⁵. Podobnie Korczakowski Bóg z bajki Starca mówi tylko jedno zdanie: „Miłujcie się, dzieci!” – nic więcej”⁵⁶.

Dla Korczaka istotą tego, co święte, była „głoszona mową i czynem idea miłości bliźniego”⁵⁷. Jak zauważyła m.in. Krystyna Starczewska⁵⁸, ta „boska zasada” stanowiła dla niego najistotniejszą treść **wszelkich** w ogóle religijnych objawień, a także podstawę formułowanych na całym świecie od wieków systemów moralnych.

Korczak wierzył w „moc miłości”, ponieważ tylko ona mogła przerwać łańcuch destrukcji tworzony przez odruchowo rodzącą się nienawiść. Można uznać, że jako lewicowy radykał społeczny z przełomu wieków Korczak nie jest ani optymistą (który wierzy, że rzeczy same idą ku lepszemu), ani pesymistą (który wierzy odwrotnie). Stary Doktor był przekonany, że dopóki człowiek nie pokocha człowieka, świat będzie we władaniu zła. I nie pomoże ucieczka do magicznego oddziaływania sakramentów, religijna ekstaza i religijne przerażenie, w których, o czym wiedział Lévinas, też mogą kryć się zło i przemoc.

Korczak wierzył w „logikę dobra”. Jak konstatuje Starczewska:

Wiarą jest dla Korczaka konkluzją logiki uczuć. W świecie, w którym rządzi nienawiść – konieczna jest wiara w moc miłości, w świecie,

53 Zob. tamże, s. 88.

54 E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje...*, s. 119.

55 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.

56 J. Korczak, *Senat szaleńców...*, s. 103.

57 J. Korczak, *Rozwój idei miłości bliźniego*, [w:] Janusz Korczak. *Dzieła*, t. 3, cz. 1, Warszawa 1994, s. 224.

58 K. Starczewska, *Świadomość religijna Janusza Korczaka*, [w:] Janusz Korczak. *Pisarz – wychowawca – myśliciel*, red. H. Kirchner, Warszawa 1997, s. 218.

w którym triumfuje zło – konieczna jest wiara w cel i sens nadrzędny ludzkiego istnienia. Bóg jest przedmiotem ludzkiej potrzeby wiary⁵⁹.

Ten Bóg istnieje dlatego, że człowiek się do niego zwraca i w niego wierzy.

Powtórzmy: Bóg Korczaka jest miłością, którą urzeczywistnić może tylko człowiek. Dlatego miłość ma dla niego charakter religijny. Miłość do człowieka jest ważniejsza od miłości do Boga.

To łączy go także z Buberem, który pisze, że Bóg nie chce, byśmy go interpretowali, „chce tylko, byśmy go czynili (...), i chce, abyśmy okazali go w tym życiu, na tym świecie”⁶⁰. I dodaje, że „sens człowiek może okazać tylko niepowtarzalnością swej istoty i w niepowtarzalności swego życia”⁶¹. Człowiek urzeczywistnia na nowo Boga w świecie, czyniąc go poprzez swoje życie. „Spotkanie z Bogiem przydarza się człowiekowi nie po to, by zajmował się Bogiem, lecz by okazał w świecie sens”⁶².

Bóg objawiający się w cierpieniu

Trzeba jeszcze dodać, że religijność Korczaka to także, a nawet przede wszystkim „religia dziecka” – wiara, że za pośrednictwem dziecka Bóg nieustannie objawia się światu i że dziecko jest jedyną szansą na duchowe odrodzenie ludzkości, wiara w sakralność procesu odradzania się kolejnych pokoleń.

W grudniu 1936 roku Korczak wyznał w liście do Estery Budko:

Wierzę w przyszłość ludzkości, gdybym zachował naiwne rozumienie Boga, zapewne modliłbym się, aby przyspieszył chwilę wyzwolenia; bo świat cierpi, a dzieci przede wszystkim. (...) Dziecko odegra naczelną rolę w odrodzeniu duchowym człowieka. Pewien jestem tego⁶³.

Zgadzam się ze Starczewską⁶⁴, że wybór własnej drogi życia w służbie dziecku dyktowany był nie tylko współczuciem Korczaka dla najbardziej bezbronnych i cierpiących, ale był także konsekwencją przeżytego przez niego objawienia obecności Boga w dziecku. Nieprzypadkowo w *Modlitwie matki* Korczak pisał: „Boże, kochając to maleństwo bez pamięci,

59 Tamże, s. 221.

60 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 109.

61 Tamże, s. 109.

62 Tamże, s. 112.

63 J. Korczak, *Listy i rozmyślenia palestyńskie*, wyb. i oprac. B. Wojnowska, Warszawa 1999, s. 58.

64 K. Starczewska, *Świadomość religijna Janusza Korczaka...*, s. 244.

może Ciebie w nim kocham, bo jesteś-jesteś-jesteś w tym Najmniejszym – Największa Tajemnico – Boże”⁶⁵.

Myślę, że również tak można zrozumieć zdanie Michaela Kirchnera z jego książki *Von Angesicht zu Angesicht, J.K und das Kind* (z niem. „Twarzą w twarz, J.K. i dziecko”): „Dziecko przedstawia nie tylko nasze meble, ale także nasze wartości”⁶⁶. W tym metafizycznym sensie zdanie to koresponduje ze stwierdzeniem księdza-poety Jana Twardowskiego, który nazwał Korczaka „jednym z najserdeczniejszych mędrców, którzy pokłonili się Dziecku”⁶⁷. Warto zauważyć, że dla Korczaka dziecko jest także kategorią etyczno-metafizyczną. Być może nawet zwrot Korczaka ku dzieciom był najpierw etyczno-metafizyczny, a potem dopiero pedagogiczny. Korczakowska „religia dziecka” jest kontemplacją tajemnicy życia, wszechświata i Boga. Jego wybór własnej drogi życia w służbie dziecku dyktowany był także konsekwencją przeżytego przez niego objawienia obecności Boga w dziecku.

Jednak, co ważne, u Korczaka Bóg-Enigma objawia się w dziecku nie dlatego, że jest niewinne i nieskażone złem (u Korczaka – podkreślmy – nie ma czułościowego sentymentalizmu, który jest przeciwieństwem męstwa, nie ma pedologicznej mitologii), ale dlatego, że jest ono człowiekiem, który cierpi. Warto zauważyć, że Korczak zobaczył Boga nie tyle w dziecku, ile w cierpieniu dziecka. To właśnie cierpienie było ową „glorią, aureolą”, którą etyczno-metafizyczna wrażliwość Doktora rysowała wokół głowy sponiewieranej sieroty. Tego typu sytuacje mam na myśli, mówiąc o przeżyciach mistycznych Korczaka. Nocą na kartce zapisuje ołówkiem:

tragiczne zwierzenia, przerywane łkaniem ośmioletniego, osieroconego chłopczyka, który po wielu biedach trafił wreszcie do Domu Sierot. Gdy zasnął, ujrzałem dokoła jego umęczonej, ośmioletniej główiny – jasną obwódkę – glorię – aureolę. Drugi raz mi to się zdarza dopiero⁶⁸.

Potem jeszcze wielokrotnie Bóg objawiał mu się w „golgocie dziecka osieroconego, owrzodzonego, opuszczonego, owszonego, zaszczutego”⁶⁹.

65 J. Korczak, *Sam na sam z Bogiem...*, s. 9.

66 „Das Kind »ver-rückt« nicht nur unsere Möbel, sondern auch unsere Werte”: M. Kirchner, *Das Antlitz des Kindes. Janusz Korczak und Emmanuel Lévinas parallel gelesen*, [w:] *Von Angesicht zu Angesicht. Janusz Korczak und das Kind*, Heinsberg 1997, s. 40.

67 J. Twardowski, *O Januszu Korczaku*, „Więź” 1972, 6, s. 58.

68 *Sprawozdanie Towarzystwa „Pomoc dla Sierot” za okres od 1 IV 1937 do 30 III 1938*, [w:] M. Falkowska, *Kalendarz życia, działalności i twórczości Janusza Korczaka*, Warszawa 1989, s. 325.

69 „Nie świętość. Łachman. Grzech i wyrzut złego sumienia. Golgota dziecka osieroconego, owrzodzonego, opuszczonego, owszonego, zaszczutego – na pośmiewisko – na śmietnisko, na pogardliwą litość”: J. Korczak, *Votum separatum na mar-*

Jak zauważa Bożena Wojnowska, Korczak „rozpoznał w dziecku osobę cierpiącą z bezsilności i rozpaczony”⁷⁰.

Przeżycia mistyczne Korczaka wyrastały z osobistego doświadczenia wrażliwości na ludzkie cierpienie. Dostrzegał Nieskończoność cierpienia człowieka. Nie tylko „doświadczył na własnej skórze”, że ból człowieka może być tak nieskończony, jak sama Nieskończoność, ale owa Nieskończoność Cierpienia objawiła mu się także w rzeczywistości wojny i zagłady. W *Modlitwie małego dziecka* Zosia modli się bólem i strachem. W *Józkach, Jaśkach i Frankach* – „Olek płacze, a każda łza Olka jest tak święta, jak gdyby w każdej łzie Olka był krzyż, a na krzyżu Chrystus bardzo smutny”⁷¹. Takie objawienia Boga w cierpieniu człowieka Stary Doktor miał także w getcie. Widział wielokrotnie, jak „Chrystus, bóg udreńczonych, bóg Golgoty szedł przez getto”⁷².

W twórczości Korczaka, podobnie jak w filozofii Lévinasa, odnajdujemy przejawy szczególnego wyczulenia etycznego umożliwiającego przeczucie zbliżającego się zła. Dlatego też nie jest prawdą przypuszczenie, jakoby Korczak zobaczył „przed Auschwitz” to, co Lévinas ujrzał dopiero „po Auschwitz”. Już w 1933 roku filozof porusza palący temat narodowego socjalizmu, omawiając *Pojęcie duchowości w kulturach francuskiej i niemieckiej*⁷³. Natomiast w 1934 roku, tuż po przejściu władzy przez Hitlera, Lévinas opublikował w piśmie „Esprit” tekst pod tytułem *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*⁷⁴, w którym dał wyraz trwodze przed nadciągającą wojną i tego „zmęczenia byciem”, faktu „czucia się źle” (*être mal à son aise*)⁷⁵, które było duchowym stanem owej epoki. Wbrew niektórym opiniom Lévinas jest nader świadomym świadkiem swoich czasów. Kiedy mówi o „filozofii hitleryzmu”, nie demonstrowa ani braku wrażliwości, ani filozoficznego oderwania od świata – które sam

ginesie Miesiąca dziecka (bez daty, po 15 września – 15 października 1941?), [w:] *Janusz Korczak w getcie. Nowe źródła*, red. A. Lewin, Warszawa 1992, s. 253.

⁷⁰ B. Wojnowska, *Wczesna publicystyka Janusza Korczaka (1898–1911)*, [w:] *Janusz Korczak. Pisarz...*, s. 53; zob. także: tejże, *Ten Inny, Żydzi – lud – dziecko (O wczesnej publicystyce i prozie)*, [w:] tejże, *Inna twarz Korczaka. Szkice o dwoistej tożsamości (i nie tylko)*, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2023, s. 121.

⁷¹ J. Korczak, *Józki, Jaśki i Franki*, [w:] *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1997, s. 118.

⁷² Zob. I. Newerly, *Wstęp do „Pamiętnika”*, [w:] J. Korczak, *Wybór pism*, t. IV, Warszawa 1958, s. 504–105.

⁷³ E. Lévinas, *La compréhension de spiritualité dans les cultures française et allemande*, „Cités” 2006, 25, s. 126–137.

⁷⁴ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, „Esprit” 1934, nr 26, s. 199–208.

⁷⁵ E. Lévinas, *O uciekaniu*, przeł. Agata Czarnacka, Jacek Migasiński, Warszawa 2007, s. 19.

osądza jako „nieprzyzwoite”. Wskazuje natomiast na rzeczywistą stawkę konfliktu, który przeciwstawia hitleryzm całej cywilizacji Zachodu. We wspomnianych tekstach Lévinas podejmuje ryzyko zdumienia i zaszokowania. Jak pisze Joëlle Hansel: „Wyczuć w nich można fale uderzeniowe do wybuchu, jaki stanowiło brutalne wtargnięcie historii w obręb myśli filozoficznej. Teksty te są przygotowanym przez Lévinasa – już w latach przedwojennych – instrumentarium służącym do stawiania hitleryzmowi intelektualnego i duchowego oporu. Jednocześnie obnażają rasistowskie podstawy narodowego socjalizmu”⁷⁶. Wbrew dosyć rozpowszechnionym interpretacjom, że hitleryzm jest owocem oświecenia, rozumu i całej cywilizacji europejskiej, Lévinas zauważa, że ekstremistyczne partie polityczne nie ufają rozumowi, ponieważ rozum stawia opór ich żywotności, nie słuchają rozumu, który mówi „tak”, kiedy ich istnienie krzyczy „nie”. Lévinas odsłaniał zło w momencie, gdy zaledwie kiełkowało. Zauważa to Jacek Migasiński: „Ale to może on właśnie jest jednym z tych nielicznych, którzy byliby usprawiedliwieni, bo dostatecznie wcześniej dostrzegli niebezpieczeństwo i dali temu świadectwo?”⁷⁷.

Owo przeczucie zagłady bardzo głęboko i boleśnie nurtowało także Korczaka. Już w czasie I wojny światowej zaczęła się w nim rodzić wizja opętanego nienawiścią świata, toczącego się ku przepaści. Wizja ta narastała i ostatecznie przybrała formę dramatu, wystawionego przez Stefana Jaracza w 1931 roku w warszawskim teatrze Ateneum. W dramacie tym, w „obląkany globus opętanego świata” wpisane jest krwawe morze i posępne lądy ponurego człowieka, a „wariacki zegar szalonych czasów”⁷⁸ ma tylko jedną wskazówkę w formie miecza. Nie można go już zatrzymać ani zawrócić. Wybija godziny złudzeń, zuchwalstwa, odwetu, zbrodni, zniszczenia i zagłady. W tarczę zegara wpisany jest krzyż cierpienia i szereg znaków zapytania. Czołowa postać sztuki, Smutny Brat, widzi już i przeczuwa nędzę, mękę, wojny, eksplozje, gazy trujące, zgliszcza, malignę i dur. W „opętanym świecie” z wizji Korczaka, świecie, w którym „sumienie dostało obłądu”⁷⁹, ton nadają życiu ludzie przebiegli, ale „nie ma miejsca dla ludzi dobrych”⁸⁰. Etyczna wrażliwość Kor-

76 J. Hansel, *Filozofowanie w przeczuciu hitleryzmu*, przeł. D. Adamski, [w:] *Emmanuel Lévinas. Filozofia. Teologia. Polityka*, red. A. Lipszyc, Warszawa 2006, s. 206.

77 J. Migasiński, *Prieczucie Zagłady*, [w:] tenże, *W stronę fenomenologii niezjawiskowej. Fragmenty pewnej historii*, Warszawa 2019, s. 108.

78 J. Korczak, *Senat szaleńców. Humoreska ponura*, [w:] J. Korczak, *Dzieła*, t. 10..., s. 66.

79 J. Korczak, *Senat szaleńców...*, s. 133.

80 List Korczaka do Józefa Arnona z lutego 1933 r., [w:] J. Korczak, *Listy i rozmyślenia palestyńskie*, wyb. i oprac. I. Wojnowska, Warszawa 1999, s. 30.

czeka na wiele lat przed II wojną światową pozwoliła mu przeczuć ten świat, o którym pisał Lévinas. Świat tak uporządkowany, że nie jest go w stanie poruszyć żadne ludzkie cierpienie, „świat scalający się w swojej obojętności typu „wszystko wolno”, świat, który jest tak doskonale urządzoną całością, że nie ma w nim miejsca dla żadnej różnicy⁸¹. Wrażliwość Korczaka pozwoliła mu dostrzec, jak z głębi historii wyłania się *homo rapax* – drapieżna istota bez cech człowieczeństwa. Korczakowska wizja opętanego nienawiścią świata toczącego się ku przepaści – wyrastająca z przeczulenia na obojętność wobec ludzkiego cierpienia – jest tym samym przeczuciem zagłady, które odnajdujemy w filozofii Lévinasa.

Etyczne aspekty mistyki

Trzeba jeszcze wspomnieć, iż Korczak obejmował swoją etyczno-metafizyczną wrażliwością również świat przyrody. I nie było to wcale sprzeczne z jego awersją do pustej mistycznej egzaltacji, przed którą przestrzegał także Lévinas. Jak już zaznaczałam, przeżycia mistyczne Korczaka nie służyły podbudowaniu swego „ja”, lecz były wynikiem nieprzeciętnej wrażliwości, wręcz nadwrażliwości etycznej. Dlatego właśnie wczuwał się w ból wróbla, wszy, muchy z urwaną nogą... Słyszał „modlitwę lasu”, wieś miała dla niego serce i oczy, modliła się polem, łąką, rzeką... Momentami zdawał się nawet wczuwać w wyżymaną gąbkę, którą ścierał podłogę, albo szufladę z odłupaną drzazgą – chociaż to oczywiście miało przede wszystkim wydźwięk humorystyczny. Etyczne aspekty metafizycznej wrażliwości Korczaka podkreśla także Arnon, pisząc:

Korczak pełen był doznań religijnych, których źródłem było jego niezwykle wyczulenie na przyrodę i wszystko, co żyje. Takie wyczulenie włącza niejako człowieka w misterium przeżyć, których ostatecznym celem jest harmonia. Osiągnąć harmonię, ukochać wszystko, co się rodzi, może tylko człowiek, który ma w sercu wiarę. Bóg Korczaka mieści się nie tylko w sferach metafizyki. Jego Bóg zrodził się z głębokiego poczucia moralności. I to chyba czyni Korczaka bliskim wszystkim religiom⁸².

W tym punkcie religijność Korczaka zbliża go do Bubera, dla którego „życie z Bogiem” to także „życie z duchowymi istotowościami” [dokładnie tak jest w tekście – proszę zajrzeć do cytowanego tekstu Bubera]⁸³, mistyka, magia, kontemplacja, dla którego świat jest boskim „zamieszkaniem” i nie tylko człowiek, ale każda rzecz i każda żywa istota prowa-

81 Zob. E. Lévinas, *Imiona własne...*, s. 172.

82 J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie wiary...*, s. 20.

83 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 103.

dzi do „wiecznego Ty”⁸⁴. Jak pisał Buber, kto wymawia słowo „Bóg”, ten zagaduje prawdziwe Ty swojego życia. „Jednak ważniejsza od wszystkich zagadek na marginesie bytu jest dla nas centralna rzeczywistość powszedniej, ziemskiej chwili – ze smugą słonecznego światła na konarze klonu i przeczuciem wiecznego Ty”⁸⁵. Dlatego dla Bubera otwartość na świat jest zarazem otwartością na Boga. „Tylko ten, kto wierzy w świat, ma do czynienia z nim samym, a zwracając się ku światu, nie może też pozostać bezbożny”⁸⁶. A zatem, co ważne, kto traktuje świat jako obiekt używania, tak samo traktuje też Boga i jego modlitwa wpada w pustkę. „To on, a nie »ateista«, który z głębi nocy i tęsknoty swej alkowy zagaduje Bezimienne, jest człowiekiem bezbożnym”⁸⁷.

Ale znajdziemy u Korczaka także coś ze spinozańskiego *deus sive natura*, z panteistycznego przekonania, że Bóg jest wszędzie. Panteizm połączony z etycznym mistycyzmem (zauważa to Arnon: „Sadzę, że gdyby Korczak szukał filozoficznych wzorów dla swoich dociekań, byłby bliski Spinozie, którego Bogiem była Natura”⁸⁸). Jest coś z wiary w wędrówkę dusz (reinkarnację, metempsychozę), coś z religii Wschodu, z kultury Indii (jak wiemy, Korczak interesował się twórczością Rabindranatha Tagore⁸⁹). Jest coś z teozoficznej doktryny głoszącej związek Boga ze stworzeniem, promującej uniwersalne braterstwo ludzkości z uwzględnieniem zasad wszystkich religii (jak wiemy, Korczak był członkiem stowarzyszenia teozoficznego). Osobowość Korczaka – o czym dosyć często i łatwo się zapomina – była na tyle wielowymiarowa, że mieściła w sobie wiele pozornie sprzecznych odcieni. Za mało miejsca, aby tutaj to wszystko rozwijać, więc jedynie sygnalizuję. Zresztą, powtórzmy jeszcze raz – celem tego krótkiego artykułu nie jest analizowanie wszelkich możliwych inspiracji religijnych czy zestawianie i porównywanie możliwych sposobów rozumienia i badania religijności Korczaka, lecz ukazanie jej aspektów etycznych w kontekście etyki Lévinasa oraz Bubera. Chcę przede wszystkim podkreślić, że mistycyzm nie był dla Korczaka perspektywą osiągnięcia wyłącznie własnej duchowej doskonałości, nie wynikał z „egoizmu zbawienia”.

84 Tamże, s. 85.

85 Tamże, s. 93–94.

86 Tamże, s. 98.

87 Tamże, s. 107.

88 J. Arnon, *Korczakowskie pojęcie wiary...*, s. 28.

89 Gdy czytamy słowa Tagore o tym, że „dusza człowieka może się zbliżyć i zjednać z duszą wszechświata” (R. Tagore, *Źródła kultury Indii*, przeł. Wanda Dynowska, Kraków 2020, s. 13), mamy wrażenie, że czytamy Korczaka.

Pytanie jako relacja z Bogiem

Zbliżając się do zakończenia... Filozofowie dialogu uważają, że abstrakcyjna idea Boga nie jest w stanie wyjaśnić kondycji ludzkiej, nie może być odpowiedzią na dramat człowieka. Korczak także stwierdza: „Bóstwa bez grzechu nie mogą być przykładem i wzorem”⁹⁰.

Można powiedzieć, że dla Korczaka relacją z Bogiem owym „w” z kartezjańskiej formuły „Nieskończone w skończonym” jest pytanie odsyłające myślenie w bezgraniczność, ku temu, co Jaspers nazwał „Ogarniającym, *das Umgreifende*”⁹¹: Jak to możliwe, aby dzieci umierały z głodu, chorób i wojen? Jak to możliwe, aby ludzie pragnęli wojny? Jak to możliwe, aby człowiek zabijał człowieka? Jak to możliwe, aby ten, którego kocham, nagle zniknął gdzieś „tam”? Jest to pytanie, które Martin Heidegger nazwał „pobożnością myśli”, które odsyła myślenie w bezgraniczność, pytanie, przez które nie można przejść, ale które wymaga osiedlenia się w nim, w pytaniu⁹². Podobnie Korczak podkreślał, że

pytanie jest ważniejsze od odpowiedzi; jest przewodnikiem myśli na drodze do celu. Lecz trzeba go szukać bez pośpiechu. We śnie i na jawie, w codziennych sprawach i zajęciach są chwile, gdy pytanie się rodzi, i są godziny, gdy dojrze. Teraz nie będę już czekał na odpowiedź, lecz na pytanie. (...) Modlitwa długich godzin milczącej pracy w polu, w oborze, w kurniku, w miejscach, gdzie tylko serce bije, a myśl błądzi bez słów. Inną siłę, wagę i barwę ma wtedy pytanie: po co, dlaczego?⁹³

Tutaj także pojawia się owo szczególne rozumienie modlitwy jako modlitwy pracy i modlitwy pytania.

Pytanie jako relacja z Bogiem, owa – jak powiada Antonina Gurycka – „męka pytania”⁹⁴, występuje także w *Modlitwie matki*:

a jeśli się modłę, to w obawie, że, zazdrosny, możesz je skrzywdzić. Nawet Tobie, Boże, boję się zaufać: bo odbierasz matkom dzieci, bo odbierasz dzieciom matki. Powiedz, czemu tak czynisz? To nie wyrzut, Boże, tylko pytanie⁹⁵.

90 J. Korczak, *Listy i rozmyślenia...*, s. 85.

91 K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń 1995, s. 14.

92 M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, s. 166.

93 J. Korczak, *Listy i rozmyślenia...*, s. 84.

94 A. Gurycka, *Korczakowskie inspiracje...*, Warszawa 2002, s. 104.

95 J. Korczak, *Sam na sam z Bogiem. Modlitwy...*, s. 9.

Badając etyczne aspekty religijności Korczaka, dochodzimy do stwierdzenia, że jednym z możliwych sposobów rozumienia religijności Korczaka jest uczucie religijne i praktyka dawania świadectwa swojej wiary, będące przejawem szczególnej wrażliwości. Wykazano, że Korczak był człowiekiem o wyjątkowej etyczno-metafizycznej wrażliwości wykluczającej wszelkie religijne dogmatyzmy. A to powoduje, że jego myśl znakomicie wpisuje się w filozofię dialogu reprezentowaną przez Lévinasa, dla którego etyka wrażliwości na innego jest filozofią pierwszą, ale także – pomimo różnic pomiędzy tymi dwoma filozofami – koresponduje w pewnych wątkach myśli Bubera na temat wrażliwości metafizyczno-etycznej jako otwartości na świat i ludzi, będącej przeciwieństwem konsumpcyjnego i egoistycznego odniesienia do Boga.

Zestawienie dzieł Korczaka z filozofią dialogu umożliwia pogłębioną analizę myśli i dzieła Korczaka, wnoszącą nową wartość do wiedzy o Starym Doktorze jako humaniście, pedagogu, twórcy i przede wszystkim myślicielu, a zarazem ukonkretnienie wysoce abstrakcyjnych i przez to trudno dostępnych nie tylko znawcom spuścizny Korczaka refleksji Lévinasa i Bubera.

Bibliografia

- Arnon J., *Korczakowskie pojęcie wiary*, „Więź” 1979, nr 6.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992.
- Buber M., *On Judaism*, red. N. Glatzer, trans. E. Jospé, Schocken Books, a division of Random House, 1967, https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-137-07671-7_12, (dostęp: 30.07.2019).
- Dębnicki K., *Korczak z bliska*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1985.
- Emmanuel Lévinas. *Filozofia. Teologia. Polityka*, red. Adam Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006.
- Falkowska M., *Kalendarz życia, działalności i twórczości Janusza Korczaka*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1989.
- Gurycka A., *Korczakowskie inspiracje*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2002.
- Hansel J., *Filozofowanie w przeczuciu hitleryzmu*, przeł. D. Adamski, [w:] *Emmanuel Lévinas: Filozofia, Teologia, Polityka*, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, przeł. Janusz Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Ignera B., *Czynnik religijny w działalności wychowawczej Janusza Korczaka*, [w:] *Wartości pedagogiki Janusza Korczaka*, red. P. Poręba, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1979.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

- Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Janusz Korczak w *getcie*. *Nowe źródła*, red. A. Lewin, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1992.
- Korczak J., *Dziecko salonu*, [w:] *Janusz Korczak. Dzieła*, t. 1, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1992.
- Korczak J., *Józki, Jaśki i Franki*, [w:] *Dzieła*, t. 5, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1997.
- Korczak J., *Kiedy znów będę mały*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1983.
- Korczak J., *Listy i rozmyślenia palestyńskie*, wyb. i oprac. B. Wojnowska, Agencja Edytorska Ezop, Warszawa 1999.
- Korczak J., *Marzenie*, [w:] „Czytelnia dla Wszystkich” 1901, nr 20, 16, [w:] *Janusz Korczak. Dzieła*, t. 3, cz. 1, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1994.
- Korczak J., *O „Czytelni” (Pogadanka)*, 1901, nr 36, 27 VI, [w:] *Dzieła*, t. 3 (cz. 1), Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1994.
- Korczak J., *Pamiętnik*, [w:] *Janusz Korczak. Pisma z czasu wojny (1939–1942)*, Międzynarodowe Stowarzyszenie im. Janusza Korczaka, Muzeum Warszawy i IBL PAN, Warszawa 2021.
- Korczak J., *Prawidła życia*, [w:] *Janusz Korczak. Dzieła*, t. 11, cz. 1, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2003.
- Korczak J., *Rozwój idei miłości bliźniego*, [w:] *Janusz Korczak. Dzieła*, t. 3, cz. 1, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1994.
- Korczak J., *Sam na sam z Bogiem. Modlitwy tych, którzy się nie modlą*, Agencja Edytorska EZOP, Warszawa 1993.
- Korczak J., *Senat szaleńców. Humoreska ponura*, [w:] *Janusz Korczak. Dzieła*, t. 10, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1994.
- Korczak J., *Spowiedź motyla*, [w:] *Dzieła*, t. 6, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1996.
- Korczak J., *Uparty chłopiec*, [w:] *Dzieła*, t. 12, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1998.
- Kirchner M., *Von Angesicht zu Angesicht. Janusz Korczak und das Kind*, Dieck, Heinsberg 1997.
- Kownacka M., *Sadzonki pelargonii*, [w:] *Wspomnienia o Januszu Korczaku*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1989.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *La compréhension de spiritualité dans les cultures française et allemande*, „Cités” 2006, 25.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994.
- Lévinas E., *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo ATEXT, Gdynia 1991.

- Lévinas E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, „Esprit” 1934, nr 26.
- Lichten J., *Janusz Korczak – Żyd polski*, „Więź” 1983, nr 3.
- Ługowska J., *Baśń w twórczości Korczaka*, [w:] *Janusz Korczak. Pisarz – wychowawca – myśliciel*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1997.
- Mencwel A., *Etos lewicy*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Migasiński J., *W stronę fenomenologii niezjawiskowej. Fragmenty pewnej historii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.
- Newerly I., *O Januszu Korczaku*, [w:] *Janusz Korczak. Życie i dzieło. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej (Warszawa, 12–15 października 1978 r.)*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1982.
- Newerly I., *Wstęp do „Pamiętnika”*, [w:] J. Korczak, *Wybór pism*, t. IV, Nasza Księgarnia, Warszawa 1958.
- Newerly I., *Żywe wiązanie*, Czytelnik, Warszawa 1967.
- Starcewska K., Świadomość religijna Janusza Korczaka, [w:] *Janusz Korczak. Pisarz – wychowawca – myśliciel*, red. H. Kirchner, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1997.
- Szlązakowa A., *Janusz Korczak*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1978.
- Tagore R., *Źródła kultury Indii*, przeł. Wanda Dynowska, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020.
- Tarnowski J., *Janusz Korczak dzisiaj*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990.
- Turian, *Nasz Święty*, „Więź” 1979, nr 6.
- Twardowski J., *O Januszu Korczaku*, „Więź” 1972, nr 6.
- Wojnowska B., *Wczesna publicystyka Janusza Korczaka (1898–1911)*, [w:] *Janusz Korczak. Pisarz – wychowawca – myśliciel*, red. H. Kirchner, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1997.
- Wojnowska B., *Inna twarz Korczaka. Szkice o dwoistej tożsamości (i nie tylko)*, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2023.

Streszczenie

Autorka dokonuje filozoficznej refleksji nad dziełem Korczaka. Tekst ukazuje życie i twórczość Korczaka w kontekście autorskiej filozofii wrażliwości etyczno-metafizycznej.

Celem artykułu jest zbadanie etycznych aspektów religijności Janusza Korczaka rozumianej jako uczucie religijne i praktyka dawania świadectwa swojej wiary w zestawieniu z pojęciem wrażliwości.

Tezą jest stwierdzenie, że Korczak był człowiekiem o wyjątkowej etyczno-metafizycznej wrażliwości, wykluczającej wszelkie religijne dogmatyzmy. A to powoduje, że jego myśl koresponduje z filozofią dialogu reprezentowaną przez Lévinasa, dla którego etyka wrażliwości na Innego – człowieka i Boga – jest filozofią pierwszą.

Słowa kluczowe: Korczak, Lévinas, Buber, wrażliwość, etyka, religijność, Bóg

Anna Kamińska-Malandain – filozofka. Adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Redaktorka merytoryczna czasopisma „Edukacja Etyczna”. Kierownik Korczakowskiego Zespołu Badawczego w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych. Wykłada filozofię, filozofię dialogu, etykę, socjologię moralności. Prowadzi również zajęcia monograficzne o życiu i dziele Janusza Korczaka. Główny obszar zainteresowań naukowych: antropologia filozoficzna, etyka i filozofia dialogu. Zajmuje się także filozoficzną kwestią wrażliwości i zobojętnienia w kontekście współczesnej alienacji człowieka oraz filozofią pedagogiki.

Abstract

The author reflects philosophically on Korczak's work. The text presents Korczak's life and creativity in the context of the author's ethical-metaphysical sensitivity philosophy.

The article aims to examine the ethical aspects of Janusz Korczak's religiosity, understood as religious feelings and the practice of bearing witness to one's faith, in comparison with the concept of sensitivity.

The thesis is that Korczak was a person of exceptional ethical-metaphysical sensitivity, excluding all religious dogmas. This makes his thought correspond with the philosophy of dialogue represented by Lévinas, for whom ethics of sensitivity towards the Other – both human and God – is the primary philosophy.

Keywords: Korczak, Lévinas, Buber, sensitivity, ethics, religiosity, God

Anna Kamińska-Malandain – Philosopher. Assistant professor at the Institute of Journalism and International Relations of the Commission of National Education University in Krakow. Substantive editor of the journal “Ethical Education”. Head of the “Korczak Research Team” at the Institute of Journalism and International Relations. She gives lectures on philosophy, the philosophy of dialogue, ethics, and the sociology of morality. She also conducts monographic classes on the life and work of Janusz Korczak. Main area of scientific interest: philosophical anthropology, ethics and philosophy of dialogue. She also deals with the philosophical issue of sensitivity and indifference in the context of contemporary human alienation and the philosophy of pedagogy.

JÓZEF KOŻUCHOWSKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Elbląg
Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku
ORCID: 0000-0001-6769-1473
DOI 10.24987/20838972.20.6

Transhumanizm a szacunek dla ludzkiego ciała

Ciało ludzkie to wyraz ducha¹

O transhumanizmie, modnym dzisiaj nurcie myślowym, powstaje coraz więcej publikacji w postaci książek, rozpraw, artykułów i wywiadów, systematycznie rośnie też liczba wygłaszanych na jego temat odczytów oraz referatów. We wszystkich tych analizach czy wystąpieniach podejmuje się wiele aspektów tego rodzaju refleksji filozoficznej. Wszelako, jak dotąd, nie zwrócono jeszcze baczniejszej uwagi na jeden z nich – na kwestię szacunku dla ludzkiego ciała w kontekście transhumanizmu. Celem niniejszych rozważań jest zatem próba odpowiedzi na pytanie, czy w transhumanistycznej wizji człowieka jest miejsce dla szacunku dla jego sfery cielesnej.

Specyfiką poniższych analiz jest także to, że prezentują one punkt widzenia bardzo cenionego w ostatnim czasie w Niemczech, za rozważny głos w tej kwestii, filozofa i lekarza Thomasa Fuchsa².

1 H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1960, s. 257.

2 Thomas Fuchs, ur. 29.09.1958 r. w Monachium, jest profesorem filozofii i medycyny, kierownikiem Katedry Filozoficznych Podstaw Psychiatrii i Psychoterapii im. Karla Jaspersa na Uniwersytecie w Heidelbergu. Ponadto jest kierownikiem sekcji Fenomenologiczne Podstawy Psychopatologii i Psychoterapii przy Klinice Psychiatrii Ogólnej w uniwersyteckiej klinice w Heidelbergu, przewodniczącym Niemieckiego Stowarzyszenia Antropologii Filozoficznej oraz redaktorem naczelnym wydawnictwa publikującego dzieła wszystkie Karla Jaspersa w Akademii Nauk w Heidelbergu. Ze szczególnie wielkim uznaniem i zainteresowaniem, a wręcz z zachwytem spotkała się jego czterokrotnie już wznawiana, opublikowana po raz pierwszy przez Suhrkamp Verlag w Berlinie w 2020 r. książka *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. W 2023 r. otrzymał

Człowiek i jego ciało

Według Thomasa Fuchsa trzeba wskazać zwłaszcza trzy charakterystyczne przejawy wizji człowieka wykreowanej przez transhumanistów. Niestety ujawniają one nieodzowność, ich zdaniem, gruntownego udoskonalenia, wręcz transformacji, a nawet nowego ukształtowania natury ludzkiej, a zwłaszcza jej warstwy cielesnej³. Tym swoim postulatem transhumaniści niejako uznają za trafne stwierdzenie Fiodora Dostojewskiego, że „bycie zwykłym człowiekiem z krwi i kości staje się coraz bardziej wadą”⁴.

Pierwszy z przejawów tej wizji skłania ku twierdzeniu, że chociaż ewolucja niejako z definicji oznacza proces postępującego zróżnicowania i optymalizacji życia, to jednak jej rezultat jest na każdym etapie przypadkowy. Nikt z nas tego nie chciał ani nie planował. Z tego powodu natura ludzka nie może być już postrzegana jako, by tak napisać, dana stała. Podlega ona naturalnym zmianom, a przy tym jest także poddana kształtowaniu przez nas samych.

Drugi z przejawów każe sądzić, że człowiek na swoim aktualnym poziomie rozwoju okazuje się zasadniczo niedoskonały. Rezultatem ewolucji jest, wedle oglądu transhumanistów, źle skonstruowany, wadliwy produkt, który powstał całkiem przypadkowo. Nasze postrzeganie jest podatne wszelkiego rodzaju złudzeniom i iluzjom, a nasze myślenie jest przeważnie stronnicze i zniekształcone przez przesady. Nasze wspomnienia są zwodnicze, a decyzje w dużej mierze irracjonalne. Przede wszystkim ułomne jest nasze ciało, podatne na zranienia, skazane na starzenie się i niedołożnienie. Krótko mówiąc, największym wyzwaniem, jakie stawia nam natura, jest nasza śmiertelność. Natura ludzka jest nie tylko zmienna, lecz również potrzebuje pod każdym względem optymalizacji. To my osobiście powinniśmy brać odpowiedzialność za nasz dalszy rozwój, zamiast być zdany, jak było dotąd, na ślepe ewolucję i przypadek.

Zgodnie z kolei z trzecim przejawem zradykalizowanego obrazu człowieka cielesną egzystencję należy postrzegać w pierwszej kolejności już nie jako możliwość spełnionego życia, lecz nade wszystko jako ograniczenie personalnej wolności. Dlatego zwolennicy transhumanizmu coraz bardziej podkreślają, że nie do zaakceptowania jest pozosta-

Erich-Fromm-Preis (Nagrode Ericha Fromma) za obrone humanistycznego myslenia w obliczu czysto „naturalistyczno-scjentyistycznego sposobu widzenia czlowieka”.

3 T. Fuchs, *Lässt sich der Mensch verbessern?. Transhumanismus, Enhancement und das menschliche Glück*, „Imago Hominis” 2023, 30, zeszyt 2, s. 79.

4 Za T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen, Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Berlin, wyd. 4, 2022, s.71.

wanie w stanie zależności od cielesnych uwarunkowań lub procesów. Równoległe transhumaności propagują najróżniejsze formy ulepszenia i optymalizacji ciała, aż po przekształcanie ludzkiej natury z wykorzystaniem inżynierii genetycznej lub neurobiologii⁵.

Takie idee są upowszechniane pod pojęciem transhumanizmu od dwóch, a nawet trzech dziesięcioleci przede wszystkim w świecie anglo-amerykańskim. Zdaniem Thomasa Fuchsa transhumaności w genetyce, technologii komputerowej oraz w bio-⁶ i nanotechnologii widzą możliwość usuwania defektów i optymalizacji ludzkiej natury, ponieważ – ich zdaniem – każdy człowiek powinien mieć prawo do określania i poszerzania swoich psychofizycznych możliwości, w tym swojej płci, swojego wyglądu i swojej inteligencji stosownie do własnych życzeń⁷.

Z tą typową dla transhumanizmu **tendencją** w pewnym stopniu współbrzmi **postulat** optymalizacji ciała, będący – zdaniem Fuchsa – jednym z głównych przejawów współczesnej kultury⁸. Przy użyciu medycznych, kosmetycznych, sportowych i jakichkolwiek innych środków należy stylizować własne ciało i tak go optymalizować, aby uzyskać pożądaną atrakcyjność i prezencję⁹. Wszystko to świadczy o instrumentalnym traktowaniu własnego ciała. Ciało to towar, produkt i coś, co kształtujemy i ciągle kontrolujemy pod względem rozmaitych parametrów poprzez stosowanie najróżnorodniejszych środków. Z centrum uwagi znika takie ciało, jakim ono jest z natury, a także cielesne doznania, przeżycia, poruszenia, których doświadczamy, gdy coś do nas przemawia, dotyka nas, przejmuje, porusza i wzrusza. Są to całkiem inne formy cie-

5 Tamże, s.71–72; por. tenże, *Transhumanismus und Verkörperung*, „Scheidewege”, Jahresschrift für skeptisches Denken, hrsg. von der M. Himmelheber-Stiftung, 2020/2021, 50, S. Hirzel Verlag, s. 222–223; por. także: S. Gałęcki, *Ulepszenie czy przekształcenie natury*, [w:] *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Kraków 2018, s. 151–152.

6 T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung...*, s. 223; według Raya Kurtzweila szczególną rolę odgrywa biotechnologia, dzięki której będzie możliwa zmiana naszych genów, prowadząca do odmłodzenia tkanek naszego ciała i jego organów; por. G. Holub, *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek. Przeciw radykalnemu ulepszeniu*, [w:] *Ulepszenie człowieka...*, s. 99–100.

7 T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen...*, s. 72.

8 Tamże, s. 86; por. też: tenże, *Verteidigung des Menschen*, Interview, [http://Klinikum.um-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychiatrie/fuchs/Interview zu Verteidigung des Menschen 2021.pdf](http://Klinikum.um-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychiatrie/fuchs/Interview_zu_Verteidigung_des_Menschen_2021.pdf) (dostęp: 07.08.2023).

9 Instrumentalne podejście do swojego ciała rzuca się w oczy może najwyraźniej w tatuowaniu wielu części ciała: ramion, głowy, dłoni, nóg, warg, nosa itd., by w ten sposób zwrócić na siebie uwagę. Ciało służy temu celowi niczym plakat reklamowy. Podobnie też w modnej praktyce fitness często chodzi przede wszystkim o uczynienie swojego ciała bardziej atrakcyjnym.

lesności, w których absolutnie nie zaznacza się ludzka dominacja nad ciałem¹⁰. Chodzi tutaj przecież o rzeczy niewykreowane przez człowieka, ponieważ są one zdeterminowane od wewnątrz¹¹. Z tego powodu mają one charakter raczej cielesno-duchowy. Spostrzeżenie Fuchsa wydaje się nader trafne. W pierwszym bowiem, czyli instrumentalnym podejściu do cielesności, cała uwaga, mówiąc słowami Karola Wojtyły, kieruje się na zewnętrzny kształt ciała (ujawniający je jako materię i rzeczywistość widzialną). Ów kształt jest kreowany przez określony jego wygląd, co pociąga za sobą swoiste wrażenie, jakie człowiek wywiera, ale ten element nie wyczerpuje rzeczywistości ciała. Trzeba mieć na uwadze także rzeczywistość wewnętrzną ciała, czyli właściwą mu złożoność od wewnątrz¹². Ta strona jest wyrazem osoby.

Instrumentalizacja zewnętrznej strony cielesności może pociągać za sobą manipulację innymi ludźmi¹³. Tak dzieje się wówczas, gdy usiłujemy skierować uwagę otoczenia na to, jak się prezentujemy za sprawą swojej cielesności, dążąc do tego, by wytworzyć u innych ludzi określone o nas wyobrażenie. Tymczasem owo dążenie powinno mieć odmienny kierunek, wyznaczony przez kreatywne i bezinteresowne zwrócenie się ku ludziom i rzeczywiste spotkanie z nimi¹⁴. W tym bowiem zaznacza się specyfika cielesności w jej wewnętrznym wymiarze¹⁵.

Wracając do samego transhumanizmu, trzeba podkreślić, że radykalizuje on widzenie ludzkiego ciała, które jest coraz szerzej rozpowszechniane zarówno w naukach biologicznych, jak też w naukach o kulturze. Jest to, według Fuchsa, postrzeganie go jako czegoś całkiem odartego z podmiotowego znaczenia, czyli jako pewnego aparatu lub jak w naukach medycznych – organizmu, który zasadniczo podlega naszej swobodnej dyspozycji i manipulacji¹⁶.

Właśnie w takim sensie ważne dopowiedzenie o rozumieniu przez transhumanizm cielesności i jej pod pewnym względem bardziej skon-

10 T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen*, Interview...

11 Tak na przykład wzruszenie uczuciowe nie jest samo w sobie cielesne, ale wykazuje pewną zależność od ciała i jest z nim powiązanie; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, Lublin 1994, s. 242.

12 K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 241-242.

13 W przypadku takiej instrumentalizacji wewnętrzna strona cielesności jest ignorowana, czyli traktowana tak, jakby nie istniała.

14 Na przykład: silne ciało człowieka, połączone z odwagą, umożliwia obronę słabszych. To nakierowanie naszego ciała ku drugiemu człowiekowi sprawia również, że mężczyzna staje się ojcem dzięki kobiecie, a ta staje się matką dzięki mężczyźnie; por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 47-49.

15 T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen...*

16 Tamże, s. 73.

kretyzowanym postrzeganiu ukazuje się nam na przykładzie dwóch stanowisk, jakie są w tej kwestii charakterystyczne dla tego nurtu.

Pierwsze stanowisko – naturalistyczne – wychodzi, zdaniem Fuchsa, z założenia, że człowiek jest biologicznie zdeterminowany przez swoją cielesność. Geny, hormony i neurony kierują rozwojem naszej osobowości, jak i naszym usposobieniem, naszym społecznym zachowaniem, a nawet takie zachowania moralne, jak altruizm, pozwalają się wyjaśnić ewolucyjną strategią przetrwania. Więzy, miłość lub zaufanie są tylko epifenomenami biochemicznych procesów albo algorytmów organizmu.

Nauki przyrodnicze wyjaśniają mechanizmy tych determinacji, aby sterowanie nimi wziąć we własne ręce. Ritalin, oksytocyna, różne stymulatory lub dopalacze to dostępne środki zapewniające nam upragnione dobre samopoczucie i nastrój. Z tego tytułu oksytocyna, jako hormon niejako prosojalny, jest aktualnie głównym przedmiotem badań dotyczących możliwości stosowania go w terapii deficytów empatii lub nawet konfliktów w obrębie par ludzkich. Wymienione środki odgrywają też coraz większą rolę w procedurze psychiatrycznej zmierzającej do uzyskiwania „głębokiej stymulacji mózgu”, choćby w przypadku ciężkich depresji lub zaburzeń obsesyjno-kompulsywnych.

Drugie z tych stanowisk, określane jako „kulturowo-woluntarystyczne”, stanowi przeciwstawną orientację. Wychodzi zatem z założenia, że nie istnieje lub nie powinna istnieć żadna biologiczna determinacja jednostki. Inteligencja, osobowość, płeć i inne cechy cielesnej konstytucji mają ostatecznie swoje źródło wyłącznie w socjalizacji kulturowej i w innych socjalnych konstrukcjach. Dana z góry natura ciała jest tu albo negowana, albo przynajmniej widziana jako niepożądane ograniczenie wolności jednostki. Dlatego należy ją na nowo zaprojektować. Nie rodzimy się jako mężczyzna lub kobieta stworzeni do tych ról. Z tego rodzaju założenia wynikałyby zatem wolność do określania własnej płci. Konsekwencje sięgają aż po wyłonienie się utopijno-transhumanistycznych stanowisk sławiących przewyższenie cielesnej natury człowieka¹⁷. Warunkowałoby to spełnienie modernistycznego¹⁸ projektu emancypacyjnego.

17 Tamże, s. 74–75; relację między ciałem a duchem w transhumanizmie określa się też jako nowe wydanie manicheizmu z uwagi na ostre gnostyczne rozdzielanie materii i ducha; por. T.S. Hoffmann, *Human Enhancement Transhumanismus und andere Kopfgeburt der Lebensverweigerung*, „Imago Hominis” 2023, 30, Heft 2, s. 94.

18 Modernizm to nurt myślowy, który zaczął się w XVIII wieku wraz z oświeceniem i trwa do dzisiaj, i zdaniem Jürgena Habermasa, odciął się wprawdzie od transcendencji, czyli od Boga i religii, a tymczasem istotne swoje osiągnięcia zawdzięcza rodowodowi ze źródeł religijnych. Postmodernizm zaś to – według Habermasa – zaledwie jakiś fenomen wewnątrz modernizmu.

Oba stanowiska, niezależnie od tego, jak dalece się różnią, ostatecznie, w opinii Fuchsa, opierają się na tym samym założeniu, a mianowicie dualistycznym przeciwstawieniu ciała i ducha¹⁹ (dodajmy, że transhumanści poprzez swoje rozumienie ducha jako rezultatu materialnych procesów w mózgu tak naprawdę w zamaskowanej formie prezentują w tej kwestii pogląd o charakterze monistyczno-materialistycznym). W przypadku pierwszego stanowiska taki dualizm jest wyjaśniany jako całkowita determinacja ducha ludzkiego ze strony ciała. Natomiast w stanowisku drugim ów dualizm służy jako punkt wyjścia radykalnego **woluntaryzmu** ducha względem ciała. Paradoksalnie prowadzi to do podobnych konsekwencji – żądania ciągle postępującej manipulacji własną naturą cielesną. Wzorcowo wskazuje na to *Manifest cyborga (A Cyborg Manifesto)* Donny Haraway opublikowany przez nią w 1985 r. w „Socialist Review” (USA). U tej feministycznej filozofki metafora ta oznacza radykalne, feministyczne zerwanie z tradycyjną tożsamością płciową i z pojęciem ludzkiej natury. Jej zdaniem nie bez znaczenia jest to, że zarówno radykalny biologizm, jak też radykalny woluntaryzm, już w totalitarnych systemach XX wieku zostały zrealizowane w narodowym socjalizmie pod hasłem „Walki o byt”, a wcześniej były wzmiankowane u Nietzschego w pojęciu „płowej bestii”²⁰ (*blonder Bestie*) i akcentowane w *Manifestie Komunistycznym* poprzez żądanie nowego człowieka socjalistycznego, który uwalnia się od wszelkich naturalnych uwarunkowań i ograniczeń. Pod koniec XX wieku – jak dalej podkreśla też filozofka – wszyscy przeobraziliśmy się w chimery, teoretyczne i praktyczne hybrydy, zmontowane z maszyny i organizmu, krótko mówiąc – jesteśmy cyborgami.

Ludzie jednak, mówiąc słowami cytowanego przez Fuchsa filozofa Andy Clarka, ze swojej natury są cyborgami (*nature-born cyborgs*). Tak czy inaczej pomieszczenie techniki, mózgu i ciała nie stanowi, w opinii transhumanistów, najmniejszego problemu, ponieważ nasza cielesna natura jest przez nich rozumiana analogicznie do systemu technicznego²¹. Jesteśmy bowiem, w ich przeświadczeniu, maszynami przetwarzającymi informacje, nasza świadomość i osobowość to w istocie pewne programy i algorytmy. Postęp ma polegać na udoskonaleniu niedoskonałego (ułomnego) ciała przy użyciu technik infor-

19 T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen...*, s.74.

20 Jest to pewna metafora. Chodzi bowiem m.in. o postępowanie analogiczne do drapieżnych, bezwzględnych zwierząt.

21 T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung...*, s. 223.

matycznych i biotechnologii, by w końcu przekształcić je w produkt syntetyczny²².

Oba stanowiska w swojej dualistycznej jednostronności, jak stwierdza Fuchs, z pewnością nie czynią zadość naszej zasadniczej strukturze antropologicznej, mianowicie naszej cielesności. Nie jesteśmy ani biologicznymi maszynami, ani czystymi duchami, lecz w pierwszej kolejności bytami żywymi, czyli istotami cielesnymi wyposażonymi ponadto w duszę i ducha.

Niemiecki myśliciel i lekarz, wbrew temu, co głoszą transhumaniści, słusznie zaznacza, że bycie ciałem nie jest czymś dla nas zewnętrznym, lecz jest podstawą naszej egzystencji w tej mierze, że nasze odczuwanie, postrzeganie, myślenie i działanie jest zawsze sposobem cielesnie spełniającym się życia. Oczywiście ludzie są jednocześnie istotami zdolnymi do odnoszenia się do swojej cielesności, to znaczy formułowania świadomego lub instrumentalnego doń stosunku. Jednocześnie nie mogą swojej cielesności ani ignorować, ani jej podważać (jak stanowczo domagają się tego transhumaniści), lecz raczej ją kształtować i pielęgnować zgodnie ze swoim wyobrażeniem o dobrym życiu²³. Ludzie bowiem to byty, które jednoczą w sobie wymiar biologiczny i kulturowy (są jednością biologiczno-kulturową). Wymiar kulturowy własnej cielesnej natury należy do ich struktury antropologicznej – konkluduje niemiecki myśliciel²⁴. Ta jednak relacja do własnej cielesności, zdaniem transhumanistów, otwiera również możliwość jej radykalnej, a zatem organicznej zmiany przy użyciu narzędzi biotechnologicznych²⁵. W opinii transhumanistów fakt, że przebieg ewolucji wyłonił w tej formie ludzki organizm, nie wystarczy jeszcze, by usprawiedliwić czy uzasadnić taką jego postać. Taka próba wiązałaby się z popełnieniem błędu naturalistycznego, polegającego na tym, że o tym, jak powinno być, wnioskuje się na podstawie tego, jak jest. Według trafnej konstatacji Fuchsa każda jednak tego rodzaju próba zmiany ludzkiego organizmu, czyli jego radykalnego przekształcenia, proponowana przez pewnych intelektualistów jawi się jako wątpliwa korzyść, gdyż byłaby nierozłącznie związana z częściową lub nawet cał-

22 T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen...*, s. 110.

23 T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung...*, s. 223–224

24 Człowiek jest istotą kulturotwórczą i jako całość cielesno-duchowa dba o własne ciało, o jego doskonalenie i sposób prezentacji. Dlatego je rozwija, ozdabia, usprawnia, kształtuje, zwraca uwagę na ubiór.

25 T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen...*, s. 76.

kowitą destrukcją tegoż organizmu i zachwianiem jego tożsamością. Ponadto jest ona utopijna i naznaczona sprzecznościami²⁶.

W dalszej perspektywie tak znani technoutopiści, jak Hans Morawec, Ray Kurzweil, Nick Bostrom i inni, proponując bardziej zradykalizowaną wizję transhumanizmu, postulują fuzję człowieka i maszyny. Utworzone w następstwie takiej procedury cyborgi mogłyby, ich zdaniem, dać początek następnemu etapowi ewolucji, do dzisiaj jeszcze niewyobrażalnego szczytu inteligencji i oczekiwań życiowych.

Takie utopie, zdaniem niemieckiego uczonego, mają filozoficzne wsparcie w teoriach funkcjonalistycznych, według których duch ludzki składa się ostatecznie z czystej informacji, z algorytmów i pewnej struktury danych²⁷. Rzeczywiście transhumaniści utożsamiają ducha z informacjami²⁸ wytwarzanymi przez mózg i danymi nam w postaci algorytmów i liczb. W rezultacie stanie się możliwy transfer własnego ducha wyłącznie w postaci informacji na inne substraty czy nośniki. Moglibyśmy chociażby podłączać nasze mózgi do komputera, a nasze starcze ciała do cna uwalniać od skóry i kości, by w końcu osiągnąć cyfrową nieśmiertelność. Informacje bowiem, w opinii transhumanistów, można przekazywać, gdyż nie są one związane z określoną bazą cielesną. Mogą one mieć jako podłoże nie tylko mózg, lecz również zewnętrzne protezy, magazyny pamięci lub odpowiednio przystosowany system komputerowy²⁹.

Zakłada się więc tutaj możliwość uwolnienia się od ciała. Kruchość człowieka nigdzie bowiem nie ujawnia się z taką oczywistością, jak w przypadku cielesności. Zwolennicy transhumanizmu odbierają niemal jak zniewagę fakt, że się starzejemy i w ten sposób, jak twierdzą, zostajemy zdradzeni przez własne ciało. Nieprzypadkowo zatem niejako kielkuje u nich myśl, że stalibyśmy się istotami w pełni wolnymi, gdyby okazało się możliwe pozbycie się własnego ciała³⁰. Owszem, możemy to sobie wyobrazić, ponieważ jesteśmy istotami o naturze duchowej – trafnie zauważa Fuchs. Nie jest jednak możliwe, abyśmy mogli naśladować ptaki, wznosząc się swobodnie w powietrze, rozpościerając skrzydła i szybując. Wszak przywiązanie się do wspomnianego wyobrażenia może sprawić, że będziemy się czuć źle w swoim ciele, ponieważ miałyby ono ograniczać nas i naszą wolność. Zresztą przywiązanie to nie byłoby

26 Tamże, s. 111.

27 Tamże, s. 72.

28 Na treść informacji składają się wszelkie zmysłowe i duchowe procesy, czyli to wszystko, o czym myślimy, co spostrzegamy, czego doznajemy.

29 T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen...*, s. 72–73.

30 T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen*, Interview...

przypadkowe. Cieszenie się nieograniczoną wolnością jest bowiem odwiecznym pragnieniem człowieka. Zdaniem Fuchsa prowadzi to dzisiaj do tego, że nadzieję uwolnienia się w ogóle od ziemskiej egzystencji niosącej ze sobą śmierć wiąże się z rozwojem sztucznej inteligencji i z perspektywą zmiany ciała za sprawą inżynierii genetycznej.

Z takim postrzeganiem przez transhumanistów miejsca i rangi cielesności w bycie ludzkim łączy się błędne widzenie ducha. Owszem, nasza zdolność do fantazjowania i swobodnego poruszania się w duchowej przestrzeni nasuwa myśl, że w ogóle mogłoby istnieć coś takiego, jak czysty duch. Duch ten, jako składający się z liczb, z informacji, z danych matematycznych, rzekomo pozwolilby się jakoś wydobyć z ciała, by zostać przeniesiony na bardziej trwały nośnik informacji. Słusznie jednak Fuchs uznaje to za niedorzeczność. Nasze myślenie jest tylko określoną funkcją żyjącego bytu. Duch ludzki istnieje wyłącznie w ciele. Ażeby móc myśleć, musimy najpierw żyć, a do tego potrzebne są wszelkie biologiczne i biochemiczne procesy przebiegające w ciele i w mózgu. Te zaś nie pozwalają się przedstawić jako algorytm lub informacja³¹. Poza tym idea, zgodnie z którą można by ducha jakoby kopiować, jest skutkiem całkowitego niezrozumienia tego, czym on jest. Duch nie jest zbiorem, czy też pewną ilością informacji pozwalających się zapisać (zmagazynować) na komputerze i istniejących mocą tego urządzenia. W klasycznym bowiem rozumieniu (m.in. św. Tomasz z Akwinu czy Robert Spaemann) duch to byt samoistny, istniejący w sobie, czyli substancja, podmiot aktów duchowej natury (duchowy rodzaj rzeczywistości), niepoddający się technicznej operacji kopiowania.

Transhumanizm zasadniczo ignoruje także antynomiczną strukturę naszej egzystencji, która – będąc cielesną i doczesną – ma charakter biegunowy. Transhumaniści chcą pozbyć się tej biegunowości, jak i nieodłącznie z nią związanych sprzeczności, sądząc, jak już stwierdzono, że może istnieć czysty duch, a także m.in. nieprzerwane i niczym niezmacone szczęście, wiedza bez zapomnienia i życie bez śmierci. Wszakże, podobnie jak nie da się rozdzielić w naszej cielesnej egzystencji ducha od ciała, tak również nie jest możliwa przyjemność w oderwaniu od cierpienia, życie wykluczające śmierć, wolność bez żadnych ograniczeń. Zdaniem Fuchsa ta niedająca się usunąć dialektyka cielesnej egzystencji pozwala się rozjaśnić w obrazie, który – według niego – zalicza się do najpiękniejszych fragmentów słynnego dzieła Kanta Krytyka czystego rozumu: „Lekki gołąb, podczas gdy w swobodnym locie tnie powietrze, którego opór czuje, mógłby sobie wyobrazić, że w przestrzeni wolnej

31 Tamże.

od powietrza udałoby się mu jeszcze lepiej latać”³². Nawet zatem gołębie potrzebują oporu powietrza do swojego ruchu i aby się wznieść wbrew sile ciężenia, pozostają jednocześnie na nią zdani. Ruch jest bowiem czymś cielesnym i tym samym podlega dialektyce cielesnej egzystencji. To zatem, co ujawnia się jako opór, utrudnienie lub cierpienie, jest faktycznie warunkiem rozwoju i pomyślnego rezultatu podejmowanego wysiłku. Dotyczy to ostatecznie wszelkich zjawisk życiowych. Nie możemy pozostawać przy jednym biegunie egzystencji, odrywając się od drugiego. Nawet nasza świadomość, ażeby mogła istnieć, potrzebuje materialności i ciężaru ciała. Trans- i posthumanistyczne utopie nie chcą wszakże uznać takiej kondycji ludzkiej, nie godząc się z jej ograniczeniami i sprzecznościami. Konsekwencją takiego jej postrzegania jest negacja owej kondycji. Daje temu wyraz Robert Ettinger, jeden z twórców tej utopii, który w swojej książce *Man Into Superman* sformułował jej program z całą jego radykalnością. Stwierdził on bowiem że „ludzkość sama w sobie jest chorobą” i dlatego „należy nas od niej uleczyć”. Powinno się pokazać, że gatunek *homo sapiens* „jest tylko nieudanym początkiem”. Człowiek powinien „rozpoznać jasno siebie jako błąd”.

Według słusznego przeświadczenia T. Fuchsa pozbycie się człowieka przez człowieka to bezsensowne przedsięwzięcie. Istnieją cielesno-afektywne uwarunkowania naszej egzystencji, umożliwiające nam tak elementarne wartości, jak: narodziny, pragnienie, ból, przyjemność i śmierć. Lepiej jest żyć niż nie istnieć, bliskość jest lepsza niż odrzucenie, a miłość lepsza aniżeli nienawiść. Wszakże bez zakorzenienia naszych życzeń i wartości w ludzkiej naturze, której integralnym elementem jest cielesność, zagubilibyśmy ramy orientacji, które naszemu życiu użyczają znaczenia i sensu³³.

Fuchs, wyjaśniając nieodzowność i doniosłość ludzkiej cielesności, posługuje się również metaforą z dziedziny muzykologii, stwierdzając, że jak melodia nie tkwi w materii klawiatury instrumentu i nie da się wyjaśnić samym naciskaniem klawiszy, chociaż bez użycia instrumentu nie może zabrzmieć, tak człowiek bez mózgu i ciała nie jest w stanie wyrazić bogactwa swojego świadomego życia, myślenia, odczuwania i swoich przeżyć³⁴.

Z materialistami nie można, jak twierdzi Fuchs, wejść w dialog, argumentując, że temu stanowisku przeciwstawi się abstrakcyjnego, pozbawionego związków z ciałem, czystego ducha. Chodzi raczej o to,

32 Za T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen...*, s.112.

33 T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung...*, s. 239.

34 Za M. Nestor, *Verteidigung des Menschen*, www.naturrecht.ch, s. 3 (dostęp: 7.08.2023).

aby opisać – jak podkreśla Fuchs – „że i jak” ludzka osoba jest jednością duszy i ciała. Widzenie człowieka jako osoby zakłada, że sama osoba jest obecna w swoim ciele, że odczuwa ze swoim ciałem i w nim postrzega oraz w nim się wyraża i działa. Jeżeli spotykamy się z sobą jako ludzie, to wtedy nie spotykają się li tylko mózgi. Tak dzieje się w każdym procesie życiowym. Każda osoba ludzka działa w świecie realnym nie jako mózg, lecz jako samodeterminujący się organizm, będący nierozdzieloną jednością ciała i duszy. Kontakt międzyludzki nie jest kontaktem mózgów, lecz relacją ludzi jako istot mających ciało. Innymi słowy, oznacza to np., że nasza dłoń nie jest kawałkiem mięsa, lecz ożywioną częścią żyjącego organizmu. Rozumiemy innych ludzi nie dzięki teorii ducha – zauważa Fuchs – lecz intuicyjnie na podstawie ich cielesnych znaków, ich gestów i zachowania. Już kilka tygodni po urodzeniu dzieci rozpoznają emocjonalne stany matki lub ojca, tak że percypują i odczuwają ich melodyczność, rytmikę i dynamikę w swoim ciele³⁵.

W ten sposób również komunikacja cyfrowa zakłada zawsze, że mamy do czynienia z żywym człowiekiem, złożonym z ciała i z krwi. „Odczuwające ciało” bierze udział również w wirtualnej przestrzeni. I tak zatem w kinie nie tylko neurony mojego ciała za pośrednictwem „teorii ducha” analizują to, co się odbywa na zewnątrz mojej głowy na ekranie. Jeżeli wirtualny wspinacz na ekranie w trakcie burzy śnieżnej odpada ze ściany, wtedy reagujemy całym naszym ciałem³⁶.

To widzenie człowieka jako jedności ciała i duszy, które nie postrzega materialistycznie ducha jako wyższej aktywności nerwów ani nie wychodzi z abstrakcyjnego jego pojmowania jako pozbawionego powiązań z ciałem, Fuchs nazywa „cielesną antropologią”. Jest to zresztą widzenie człowieka, które znał już Arystoteles i opisywał jako żyjący i świadomy siebie organizm. Fuchs zgadza się nie tylko z takim rozumieniem problemu ciała i duszy, ale i z fundamentalną antropologią Adolfa Portmanna czy z obrazem człowieka zarysowanym przez Alfreda Adlera w psychologii indywidualnej, akcentującym jedność ciała i duszy, a także z neoanalizą, jak również z psychosomatycznymi badaniami Franza Alexandra, Thura Uexküll'a i innymi, by wymienić tylko kilku najbardziej doniosłych myślicieli³⁷.

35 T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen...*, s.12–13.

36 Tamże, s. 13.

37 M. Nestor, *Verteidigung des Menschen...*, s. 3–4.

Czy ciało ludzkie zasługuje na szacunek?

Pojęcia „szacunek”, „uznanie”, „cześć”, „poważanie”, docenienie, ściśle się ze sobą łączą, gdyż szacunek to cześć, poważanie, uznanie dla czegoś (np. dla cnót³⁸, nauki, przeszłości, osiągnięć cywilizacji) lub kogoś, czyli człowieka, również dla siebie samego³⁹. Szacunek jesteśmy winni każdemu członkowi ludzkiej społeczności. Istnieje bowiem ogólna podstawa i powszechna zgoda uzasadniająca taką postawę, w równym stopniu obowiązująca wszystkich. Jest nim godność osobowa, **właściwa bez wyjątku każdemu człowiekowi, związana z faktem bycia człowiekiem. Godność człowieka istnieje bowiem tam, gdzie istnieje człowiek. Należy ją respektować, a kto nie szanuje godności, traci też własną godność, oczywiście nie w sensie najbardziej fundamentalnym, czyli bytowym, lecz moralnym**⁴⁰.

Mówimy jednocześnie o pewnym stopniowaniu szacunku w zależności od wartości posiadanych przez człowieka, któremu ma on być okazywany. Niektóre z tych wartości (m.in. wiek) nie zależą od człowieka, inne zaś są wynikiem jego wysiłku i pracy. Spośród nich szacunkiem powinny być otaczane przede wszystkim zalety charakteru⁴¹, a potem inne wartości, takie jak wiedza lub umiejętności pozyskane w jakiejś dziedzinie⁴². Niemniej również w tym wypadku postrzegamy podstawę do okazywania szacunku każdemu człowiekowi. Szacunek bowiem winien opierać się na stałym założeniu, zgodnie z którym wszyscy ludzie mają jakieś zalety, których może nie zauważa się na pierwszy rzut oka. Nieprzypadkowo zatem skłonność do szacunku harmonizuje z pokorą, dzięki której w każdym człowieku szuka się najpierw tego, co dobre, **i co zasługuje na pochwałę**⁴³.

Dlaczego należy odnosić się z szacunkiem, czyli z respektem i uznaniem, również do ludzkiego ciała? Otóż nasze ciało nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do naszej osoby ani nie jest zewnętrznym zjawiskiem towarzyszącym naszej egzystencji. Ciało nie jest rzeczą, czy też

38 R. Spaemann, *Granice O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2006, s. 440–441.

39 Tamże, s. 535.

40 Tamże, s. 379.

41 Z tego tytułu, jak podkreśla św. Tomasz, osoby odznaczające się wybitną cnotą zasługują na poważanie bardziej aniżeli rodzice; por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tom 20, *Cnoty społeczne*, przeł. i w objaśnienia zaopatrzył o. F. Bednarski, Londyn 1972, zag. 102, art. 3, s. 27.

42 J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, tom II – *Etyka szczegółowa*, cz. II, Lublin 1995, s. 136–138; por. także T. Zadykowicz, *Szacunek*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1391.

43 Tamże, s. 137.

jakimś instrumentem, którym dysponujemy. Niestety tendencja do takiego (instrumentalnego) traktowania ciała zadomowiła się w nowoczesnej mentalności. Trzeba tu odnotować znamienny paradoks. Mentalność ta jest chętnie pojmowana materialistycznie ale tak naprawdę jest spirytualistyczna. Dla niej własne ciało to nie wyraz ducha, lecz czysta materia⁴⁴. Ciało można używać tak jak innych materialnych przedmiotów. Natomiast spirytualizm ujawnia się tutaj szczególnie w nastawieniu, że ciało to nie integralna część naszej osoby, tylko rzeczywistość zewnętrzna i całkowicie obca, jako coś, co usprawiedliwia instrumentalne jej traktowanie. Ludzie jednak nie są czysto duchowymi, czy też przede wszystkim transcendentalnymi podmiotami⁴⁵, które mają do dyspozycji nadający się do ewentualnego ulepszenia instrument w postaci ciała⁴⁶.

Według transhumanistów ciało ludzkie to w gruncie rzeczy najmniej udany element natury ludzkiej i z tego względu nie zasługuje na szacunek. Niemniej nawet wtedy, gdyby zostało udoskonalone w wyniku określonych procedur technologicznych, jak utrzymują przedstawiciele umiarkowanej wersji transhumanizmu, jego ranga się nie zmieni. Takie ciało również nie mogłoby posiadać żadnej godności. Owszem, potrzebujemy ciała, ażeby wchodzić w relacje ze światem i ze sobą nawzajem. Należy je jednak traktować niczym rzecz i używać jak instrumentu. Właściwa godność przypada wyłącznie osobie, ale ta jest niczym innym niż naszym „Ja”, czyli samoświadomością.

Nie ma też chyba wątpliwości, że nie inaczej, a nawet bardziej niepokojąco może przedstawiać się kwestia szacunku dla ciała w bardziej radykalizowanej wizji transhumanizmu nazywanej **mind uploading**, a zakładającej fuzję ducha i maszyny oraz transfer/kopiowanie owego ducha. Zdaniem Fuchsa **fantazja** tej idei jest wyrazem ukrytego lekceważenia, a nawet pogardy dla życia i ludzkiego ciała. Jest ona bowiem równoznaczna z postrzeganiem ludzkiego ciała jako czegoś, czego nie tylko nie potrzebujemy, lecz mamy uznawać wręcz za balast. Uwolnienie ducha z materialnego ciała to wyzwolenie, które obiecują technoutopiści teraźniejszości. Tym samym ostatecznie są oni, według słusznego przeświadczenia Fuchsa, epigonami neoplatońskiej i gnostyckiej nauki o ciele jako grobie lub „więzieniu duszy”. Gnostycy późnej starożytności widzieli w samowolnym stworzeniu świata i człowieka przez demiurga

44 R. Spaemann, *Wer hat wofür Verantwortung?*, [w:] tenże, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Suutgart 2001, s. 234-235.

45 Według Kanta transcendentalny podmiot to byt istniejący w sobie niedostępny dla bezpośredniego poznania.

46 R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Stuttgart, 1989, s. 220.

(rodzaj przeciwboga) odłączenie od prapoczątkowego boskiego światła. W życiu ziemskim czysta dusza człowieka, czyli *pneuma*, jest połączona z obcą jej co do istoty, złą materią ciała. Połączenie to poniża duszę, czyniąc ją nieczystą. Duch może się jednak uwolnić od ciała dzięki moralnemu oczyszczeniu i ascezie. Wtedy powraca do świata *pleromy*, czyli sfery światła i boskości.

Oczywiście w wizji transhumanistycznej czysty duch nie składa się z *pneumy*, lecz ze struktury danych i z informacji. Jako czysta forma i struktura niezależna od substratu (podłoża materialnego) ma on oderwać się pryncypialnie od ciała i zostać przeniesiony do innego substratu. Ta funkcjonalistyczna idea⁴⁷ oddziela ostro matematyczną esencję (charakterystyczną treść, istotę) ducha od jego egzystencji, przyznając pierwszeństwo esencji. Wszakże czystej informacji brakuje elementu decydującego o egzystencji, a mianowicie konkretnej indywidualności – jak słusznie zauważa Fuchs⁴⁸. Dodajmy, że nie może być to duch ludzki w klasycznym rozumieniu, w którym nie sprowadza się on do elementu esencjalnego (istoty). Duch bowiem w **tym ujęciu** to niekompletna substancja, istniejąca osoba duchowa. Poza tym informacja może być swobodnie wymieniana i dowolnie przenoszona, ale właśnie ta zaleta jest jednocześnie jej brakiem. Informacja bowiem nie tylko nie zna żadnej indywidualnej perspektywy, ale też nie znajduje **żadnego właściwego dla ducha ludzkiego miejsca, którym nie może być nic innego niż ludzkie ciało. Transhumaniści, zdaniem Fuchsa, chcieliby być zrodzeni z idei, ale projekt taki jest z gruntu jałowy. Matematyka nie wykreuje żadnego człowieka.**

Duch ludzki nie istnieje w czystej postaci, lecz w konkretnych sposobach wyodrębnionej egzystencji, a ta potrzebuje ciała. Duch ten jest bytem żyjącym i dlatego w martwych algorytmach i scalonych układach komputera nie mógłby funkcjonować. Tylko jako istoty dysponujące ciałem odczuwamy i zarazem wiemy, co jest dobre i złe, przyjemne i nieprzyjemne. Wyłącznie cielesne bycie w świecie umożliwia nam wolność, którą posiadamy w doczesnej egzystencji. Jest to możliwe i tak się dzieje, ponieważ ciało jest medium naszego spełnionego życia oraz wszelkiego naszego odczuwania, myślenia, chcenia i działania. Transhumaniści jednak naszą wolność widzą w inny sposób. Z ich radykalnie neognostycznej perspektywy duch musi zostać uwolniony

47 Idea ta może być tak określona, czyli jako funkcjonalistyczna, ponieważ dusza w trans humanizmie to rodzaj funkcji, a nie substancja i byt istniejący własnym istnieniem.

48 T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen...*, s. 109.

od ciała, ponieważ jesteśmy uwięzieni w przypadkowy tylko sposób w śmiertelnym medium.

Wbrew temu jednak, co sądzą transhumaniści, idea cielesności oznacza, że ciało nie jest żadnym więzieniem, a duch to nie anioł, lecz obie te realności są nierozzerwalnie z sobą splecione – słusznie stwierdza Fuchs. Duch ludzki nigdy nie uwolni się od organicznego ciała, by zostać przeniesionym do komputera. Nasze świadome doznawanie, podobnie jak i nasza osobowa tożsamość, **są zakorzenione w ciele. Cielesna i tym samym śmiertelna indywidualność to cena, jaką trzeba zapłacić, ażeby móc doświadczyć możliwości i wolności oraz cudu doczesnej egzystencji**⁴⁹. Nasze ciało nie jest też jakimś narzędziem czy neuronalnie zdeterminowanym aparatem, niemającym nic wspólnego z osobą ludzką, lecz przeciwnie – jest sposobem, w jaki ona istnieje⁵⁰.

Godność ciała⁵¹ płynie z istotowego powiązania z samą osobą. W ciele bowiem osoba się wyraża i jest ono wyrazem całej naszej egzystencji oraz osobowego bytowania. Trzeba też podkreślić, że to dzięki ciału urzeczywistnia się osoba ludzka. Instrumentalne potraktowanie ciała oznacza także instrumentalizację samej osoby, stanowiącej jedną całość cielesno-duchową⁵². Z tego tytułu bezwzględny szacunek dla drugiego człowieka istotnie oznacza uszanowanie jego cielesno-organicznego sposobu bytowania⁵³. Kto zatem nie szanuje ludzkiego ciała, nie okazuje tym samym respektu dla samej osoby. **Należy zatem bronić naszej cielesności**, jak również naszej cielesnej natury wbrew tendencji do podważania jej godności i pozbawiania wartości – akcentuje Fuchs. Wprowadzie cielesność sama z siebie nie daje tego, co może nam zapewnić dobre i spełnione życie, niemniej zawiera lepszy punkt oparcia dla takiej egzystencji niż wszelkie technicznie wytworzone szczęście. To, że my wszyscy w taki czy w inny sposób jesteśmy istotami niedoskonałymi, zranionymi i skoń-

49 Tamże, s. 110.

50 T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung...*, s. 221; również ingerencja w geny ludzkie dowodzi, że narusza się par excellence godność naszego ciała, negując ją.

51 Godność rozumiana jest tutaj klasycznie, czyli wskazuje na wyjątkową pozycję człowieka wśród innych bytów, co zakłada, że musi on być zawsze postrzegany jako cel we wszystkich swych działaniach, a nigdy jako tylko środek; por. R. Spaemann, *Das Natürliche und Vernünftige. Essayx zur Anthropologie*, Monachium, Zurych 1987, s. 35.

52 R. Spaemann, *Personen Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 2019, s. 251.

53 T. Fuchs, *Die Würde des menschlichen Leibes*, w: http://Samlung-prinzkorn.de/fileadmin/zpm/psychiatrie/fuchs/Wuerde_des_Leibes-pdf (dostęp: 7.08.2023.).

czonymi, czyni nas dopiero ludźmi. Dlatego akceptujemy swoją ludzką kondycję i jej nieuniknioną niedoskonałość⁵⁴.

Zakończenie

Spośród bogatych treściowo i cenionych w Niemczech analiz filozofa i lekarza Thomasa Fuchsa na temat transhumanizmu w artykule zarysowano dotąd nieomawiany szerzej wątek dotyczący szacunku dla ludzkiego ciała w wykreowanej przez ten nurt myślowy wizji człowieka. Fuchs, jakkolwiek nie wypowiadał się bezpośrednio o szacunku dla ludzkiej cielesności, to jednak *implicite* w swoich tekstach dość jednoznacznie dał do zrozumienia, że ma właśnie na myśli taką postawę.

W dalszych rozważaniach o transhumanizmie warto nadal przywoływać myśl Fuchsa z tego względu, że jego interesujący dorobek z obszaru badań nad tym zagadnieniem, odwołujący się nie tylko do filozofii, ale i współczesnej medycyny, zasługuje na analizę zwłaszcza takich kwestii, jak m.in., po pierwsze, radykalna wersja transhumanizmu, kryjąca się pod nazwą *mind uploading* (transferu/kopiiowania umysłu) i jej sprzeczności; po drugie, czy transhumanizm to ulepszenie, czy też destrukcja człowieka⁵⁵; po trzecie zaś wizja ciała u transhumanistów, na którą można by spojrzeć krytycznie z perspektywy zarówno fenomenologicznej, jak czyni to Fuchs w swoich pracach (*Verteidigung des Menschen, Das Gehirn – ein Beziehungsorgan Eine phänomenologisch – ökologische Konzeption*) albo Ernst Wilhelm Hengstenberg, a także metafizycznej Roberta Spaemanna, Josefa Piepera lub Mieczysława Alberta Krąpca.

54 T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen...*, s. 113. Akceptować, zgodnie z tym, co twierdzi prof. B. Wald, nie znaczy chcieć zmienić naszą naturę w sposób proponowany przez transhumanistów, lecz ufać, że przed nami rzeczywiście otwiera się perspektywa uszczęśliwiającej przyszłości, przewyższająca naturalne możliwości naszej aktualnej ludzkiej kondycji. Przyszłości takiej jednak wbrew temu, co sądzą trans humaniści – nie jesteśmy w stanie sami wykreować. Może ona bowiem nam być dana jedynie jako dar. W każdym razie wszyscy chrześcijanie mają nadzieję, że ich życie nie kończy się z chwilą śmierci, spodziewając się zmartwychwstania umarłych. Na podstawie rozmowy autora artykułu z Bertholdem Waldem w październiku 2023 r.

55 Użyte tu słowo „ulepszenie” nawiązuje do kluczowego dla transhumanizmu wyrażenia *enhancement*, które w polskiej literaturze przedmiotu tak właśnie, jako „ulepszenie”, zwykło się tłumaczyć.

Bibliografia

- Fuchs T., *Die Würde des menschlichen Leibes*, http://Samlung-prinzkorn.de/fileadmin/zpm/psychiatrie/fuchs/Wuerde_des_Leibes-pdf (dostęp: 7.08.2023).
- Fuchs T., *Lässt sich der Mensch verbessern?. Transhumanismus, Enhancement und das menschliche Glück*, „Imago Hominis” 2023, 30, Heft 2.
- Fuchs T., *Transhumanismus und Verkörperung*, „Scheidewege”; Jahresschrift für skeptisches Denken, hrsg. von der M. Himmelheber-Stiftung, 2020/2021, 50, S. Hirzel Verlag.
- Fuchs T., *Verteidigung des Menschen Grundfragen, Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Suhrkamp Verlag, Berlin 4 Auflage 2022.
- Fuchs T., *Verteidigung des Menschen*, Interview, <http://Klinikum.um-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychiatrie/fuchs/Interview> (dostęp: 7.08.2023).
- Gałecki S., *Ulepszenie czy przekształcenie natury*, [w:] *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018.
- Hengstenberg H.-E., *Philosophische Anthropologie*, Zweite Auflage, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960.
- Hoffmann T.S., *Human Enhancement Transhumanismus und andere Kopfgeburtten der Lebensverweigerung*, Imago Hominis, Band 30, Heft 2, 2023.
- Holub G., *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek. Przeciw radykalnemu ulepszeniu*, [w:] *Ulepszenie człowieka Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1990.
- Moritz N., *Verteidigung des Menschen*, www.naturrecht.ch (dostęp: 7.08.2023).
- Spaemann R., *Das Natürliche und Vernünftige. Essayx zur Anthropologie*, Piper, München, Zürich 1987.
- Spaemann R., *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989.
- Spaemann R., *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006. Niem.: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001.
- Spaemann R., *Personen Versuche über den Unterschied zwischen „etwas” und „jemand”*, Klett-Cotta, Stuttgart 2019.
- Spaemann, *Wer hat wofür Verantwortung?*, [w:] tenże, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handels* atuttgart Klett-Cotta, Stuttgart 2001; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tom 20 – *Cnoty społeczne*, przełożył i w objaśnienia zaopatrzył o. F. Bednarski, Veritas, Londyn 1972.
- Wożyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, tom II/2, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.

Zadykowicz T., *Szacunek*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013.

Transhumanizm a szacunek dla ludzkiego ciała

Streszczenie

W artykule poszukiwano przede wszystkim odpowiedzi na pytanie: „Czy transhumanistyczna koncepcja człowieka zakłada szacunek dla ludzkiej cielesności?”. Omówiono rozważania niemieckiego myśliciela Thomasa Fuchsa, z których jednoznacznie z filozoficznego i medycznego punktu widzenia wynika, że zarówno w umiarkowanej, jak i w radykalnej wersji modnego dziś nurtu filozoficzno-światopoglądowego wyklucza się okazywanie respektu dla tego konstytutywnego elementu osoby ludzkiej. Ciało bowiem, według transhumanistów, jako odarte z podmiotowego wymiaru, to zwykła rzecz, aparat i instrument, a w radykalnej ich wizji więzienie dla ducha ludzkiego. Z powyższego względu należy się ciała pozbyć, a w najlepszym wypadku można dowolnie się nim posługiwać, łącznie z dokonywaniem jego radykalnej transformacji przy użyciu narzędzi biotechnologii i inżynierii genetycznej.

Słowa kluczowe: transhumanizm, T. Fuchs, filozofia, szacunek, ludzkie ciało, biotechnologia

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.

Transhumanism and respect for the human body

Abstract

The article seeks primarily to answer the question whether the transhumanist concept of man assumes respect for human corporeality. The considerations of the German thinker Thomas Fuchs were discussed, which clearly show from a philosophical and medical point of view that both in the moderate and in the radical versions of the philosophical and worldview trend that is fashionable today, showing respect for this constitutive element of the human person is excluded. The body, according to transhumanists, as stripped of its subjective dimension, it is an ordinary thing, an apparatus and an instrument, and in their radical vision, a prison for the human spirit. For the above reason, the body must be disposed of, and at best, it can be used freely, including radical transformation using the tools of biotechnology and genetic engineering.

Keywords: transhumanism, T. Fuchs, philosophy, respect, human body, biotechnology

Fr. Ph.D. Józef Kożuchowski – PhD in theology, habilitated doctor of humanities in the field of philosophy (Faculty of Humanities of the Nicolaus Copernicus University in Toruń, 2018), lecturer of metaphysics and philosophical anthropology at the Higher Theological Seminary in Elbląg, academic teacher of philosophy and logic at the Higher School of Social and Economics in Gdańsk, parish priest Saint Jadwiga the Queen in Kmiecin (Elbląg diocese), author of eight books, over a hundred scientific articles and several dozen popular science articles, deals with metaphysics, philosophical anthropology, bioethics and contemporary German philosophy, mainly the thought of Robert Spaemann, Josef Pieper, Hans Eduardo Hengstenberg and Thomas Fuchs.

DARIUSZ ADAMCZYK

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0002-3083-559X

DOI 10.24987/20838972.20.7

Sexual contacts: Disintegrating Influence on Personality of a Person with Disabilities. Ethical – Moral Assessment: Responsible Support

Sexuality is the key factor of the human nature of every human being including a human person with disabilities. It should not be omitted or ignored. Sexuality constitutes the gift that every person receives. The gift is both a challenge and a task. Every human person is called to fulfil this gift and task throughout the whole life¹.

A human person created to the image and likeness of God (*Gen.* 1:26–27) experiences their human nature as a sexual being, a man or a woman². This basic truth results in every human person being called to love. Thus a personal love should become the basis for perceiving human sexuality and all issues related to it. The integral concept of a human person does not allow for viewing love as sexual impulse or emotional feeling and experience solely. Human love is a deeply personal experience. It engages the mind and free will. Human love realizes itself in a spiritual sphere. It also concerns people with mental deficiencies as they also have a human spiritual sphere³. Intellectual deficiencies diminish moral responsibility

1 S. Rosik, *Wzniosłość moralna czystości seksualnej*, [w:]: *Człowiek. Miłość. Rodzina. „Humanae vitae” po 30 latach*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 195–221; A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologiczno-moralne*, Katowice 2009, s. 366; J. Augustyn, *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, Kraków 2015, s. 33–35.

2 E.G. Skóra, *Seksualność człowieka jako mężczyzny i kobiety na tle Starego Testamentu*, „*Fides et Ratio*” 2014, 4, 20, s. 6–23.

3 U. Dudziak, *Znaczenie seksualności*, <http://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/znaczenie-seksualnosci/> (dostęp: 29.08.2018).

of a particular person for their actions, including those of sexual nature. Such deficiencies, however, do not relieve a person of the task to manage their freedom within the scope their possibilities allow it⁴.

Modern world ideas of experiencing one's own sexuality often result from utilitarian, hedonistic or consumptive approach towards human sexuality. It sometimes occurs that they are against an authentic good of a human person. Some sexual behaviours lead to disintegration of personality. They impede or even disallow a personal exchange of the gift of the body in the spirit of reciprocal love⁵.

Proper ethical-moral assessment of sexual activity appears essential so that a person with disabilities could form a proper attitude towards sexual activities in their life and so that the persons surrounding them could support their personal development. Such assessment should be based on anthropological foundations within the perspective of an integral vision of a human person⁶. Thus it is requisite to refer to the Absolute so as to provide supporting or assisting activities which would be fully humanitarian⁷.

To understand the issue, it is worth discussing on sexual contacts which exert a disintegrating impact on personality of persons with disabilities. The analysis will include sexual contacts between heterosexual persons, homosexual behaviour, and the issue of sexual assistance to persons with disabilities which is connected with prostitution. The ethical-moral assessment of such contacts will be provided together with the educational perspective of responsible support for persons with disabilities in this regard.

Extramarital sexual intercourse

Integral understanding of human sexuality means that a sexual intercourse constitutes the sign of a complete devotion of a person in love realised in marriage. Extramarital sexual contacts are a serious moral disorder. They are defined as fornication. "*Fornication* is carnal union between an unmarried man and an unmarried woman. It is gravely contrary to the dignity of persons and of human sexuality which is naturally ordered to the good of spouses and the generation and education of

4 A.F. Dziuba, *Z antropologii stworzenia i płciowości człowieka*, [w:] *Człowiek. Miłość. Rodzina. „Humanae vitae” po 30 latach*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 247-271; A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 366-367.

5 A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 167.

6 Tamże, s. 169.

7 J. Pięgsa, *Człowiek – istota moralna. Teologia moralna fundamentalna*, Opole 2002, s. 164; J. Augustyn, *Inicjacja seksualna...*, Kraków – Ząbki 1995, s. 21-23.

children. Moreover, it is a grave scandal when there is corruption of the young”⁸.

Extramarital sexual intercourse reflects internal perplexity of a person. Since this act performed within the corporeal sphere seems to suggest a complete devotion of a person. However, there is a lack of such devotion within the spiritual sphere as there is no marital consent, which is the celebrated decision of the role⁹.

God opposes extramarital sexual intercourse in the sixth commandment (*Ex.* 20:14; *Deut.* 5:18). This restriction is repeated by Jesus Christ during his conversation with a rich youth (*Matt.* 19:18) and during His sermon on the Mount (*Matt.* 5:27–32). This restriction contained in Jesus’ preaching also includes the restriction on the wish of carnal connection with someone who is not one’s spouse. “You have heard that it was said, ‘You shall not commit adultery. ‘But I say to you, everyone who looks at a woman with lust has already committed adultery with her in his heart” (*Matt.* 5,27j.). From the moral point of view, even the adultery “in one’s heart” is an offence¹⁰.

Sexual contacts also include caresses defined as petting. It is the kind of sexual contacts when persons involved stimulate sexually one another, as often as not, to attaining the full sexual fulfilment. Petting preserves sexual egoism and domination of carnal sphere in one’s psychic. Such sexual contacts are limited to feelings and sensations. However, they are not an integral experience concentrated on the whole person as such. Such behaviour often preserves the practice of self-abuse. Petting should be differentiated from the forms of caresses. The difference is that tenderness expresses felt love in its nature not carnality¹¹.

The practice of chastity seems obligatory for every human person. It is the result of the appropriate understanding of love. It also concerns persons with disabilities. The opinion that they are not bound with ethical-moral standards would prove discriminatory for them. A sexual act performed within marriage expresses, acknowledges and strengthens the unity of spouses. It is a sexual activity open to procreation in its nature. Extramarital sexual contacts result in perplexity as they sepa-

8 *Catechism of the Catholic Church* 1994, 2353.

9 A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 184.

10 A. Marcol, *Etyka życia seksualnego*, Opole 1998, s. 100; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne*, Kielce 2006, s. 100.

11 W. Póltawska, *Przygotowanie do małżeństwa*, [w:] *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1978, s. 21–72; M. Królczyk, *Problem kryzysu czystości seksualnej i sposoby jej przezwyciężania*, Kraków 2008, s. 211–212.

rate sexual activity from marriage. Thus it is also separated from procreation function. Extramarital sexual contacts are not usually open to procreation¹² (Congregation for the Doctrine of the Faith 1995a, 7). It is especially visible in case of persons with mental deficiency¹³.

Sexual assistance – prostitution

A crucial moral problem in terms of sexual activities exerting a disintegrating impact on personality of a person with disabilities is the practice of taking advantage of paid sexual services by such persons¹⁴. The issue of prostitution is strictly connected with suggestion for sexual assistance to persons with disabilities. It is put into the context of modern moral confusion. It is the effect of reductionist anthropological concepts and the attitude towards the phenomenon of human sexuality resulting from them. Sexual assistance refers to deformed vision of love which considers human sexuality to be limited to carnal-impulse dimension or carnal-emotional one. Sexual activity within such vision of love becomes separated from full personal love which can be realized between a man and a woman within marriage solely. Every extramarital sexual activity is a deep moral disorder. Since it is in opposition to integral vision of personal love¹⁵.

Sexual assistance is explained with humanistic reasons by its supporters. However, willingness to support a person with disabilities cannot justify morally base means, which prostitution is, to be applied. Being inconsistent with the approach of chastity, sexual assistance may provide temporary satisfaction, however, it ultimately results in deep personal disintegration. What may seem the means for social integration of a person with disabilities, it culminates in an ultimate loss of internal harmony experienced by such person¹⁶.

Sexual assistance to persons with disabilities constitutes a disguised form of prostitution. The use of semantic definitions or of the euphe-

12 Paweł VI, *Encyklika Humanae vitae*, Rzym 1968, s. 11-12; Congregation for the Doctrine of the Faith 1995a, 7; K.W. Meissner, *Funkcje pćciowości*, „Katecheta” 1999, 3, s. 20-26.

13 Z. Izdebski, *Postawy Polaków wobec seksualności osób niepełnosprawnych ruchowo i intelektualnie*, [w:] *Seksualność osób z niepełnosprawnością intelektualną – uwalnianie od schematów i uprzedzeń*, red. J. Głódkowska, A. Giryński, Warszawa 2005, s. 42-43; A. Firkowska-Mankiewicz, *Problemy seksualności osób z niepełnosprawnością intelektualną przebywających w instytucjach opiekuńczych – z doświadczeń francuskich*, [w:] *Życie emocjonalne i rodzinne osób z niepełnosprawnością intelektualną w aspekcie seksualności*, red. A. Firkowska-Mankiewicz, Warszawa 2003, s. 47.

14 C.A. Diserens, F. Vatré, *Accompagnement érotique et handicaps. Au désir des cors, réponses sensuelles avec Coeur*, Lyon 2006, s. 79-80.

15 A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 190-192.

16 A. Marcol, *Etyka życia seksualnego...*, s. 202.

mistic “sexual assistance” changes nothing. All these and other language manipulations only constitute the element of ethical relativism and of moral permissiveness¹⁷.

It is worth noting that prostitution, even in the form of sexual assistance, violates the dignity of a person who participates in it becoming the subject of satisfaction of sexual pleasures, what is more, it also violates the dignity of a person who pays for such services. “Prostitution does injury to the dignity of the person who engages in it, reducing the person to an instrument of sexual pleasure. the one who pays sins gravely against himself: he violates the chastity to which his Baptism pledged him and defiles his body, the temple of the Holy Spirit”¹⁸.

St. Paul writes: “The body, however, is not for immorality, but for the Lord, and the Lord is for the body; God raised the Lord and will also raise us by his power. Do you not know that your bodies are members of Christ? Shall I then take Christ’s members and make them the members of a prostitute? Of course not! (Or) do you not know that anyone who joins himself to a prostitute becomes one body with her? For “the two”, it says, “will become one flesh”. But whoever is joined to the Lord becomes one spirit with him. Avoid immorality. Every other sin a person commits is outside the body, but the immoral person sins against his own body. Do you not know that your body is a temple of the holy Spirit within you, whom you have from God, and that you are not your own? For you have been purchased at a price” (1 Cor. 6: 15–20).

It needs to be observed that prostitution is pathology on a social level. Such practice is associated with immense stigmatization. “Prostitution is a social scourge. It usually involves women, but also men, children, and adolescents. (The latter two cases involve the added sin of scandal). While it is always gravely sinful to engage in prostitution, the imputability of the offense can be attenuated by destitution, blackmail, or social pressure”¹⁹. However, the belief that such behaviour has become acceptable appears to be common²⁰.

Those who assist a person with disabilities in taking advantage of such kind of sexual contacts also participate in the sin of prostitution.

17 A. Bartoszek, *Towarzystwo osobom niepełnosprawnym w odpowiedzialnym przeżywaniu seksualności*, [w:] *Miłość, płciowość, płodność: aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Morciniec, Opole 2007, s. 95j.

18 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2355.

19 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2355.

20 M. Jędrzejko, *Między seksualnością a prostytucją*, [w:] *Prostytucja jako problem społeczny, moralny i zdrowotny*, red. M. Jędrzejko, Pułtusk – Warszawa 2006, s. 14.

Assistance in such practice is of hideous nature. When a person with disabilities being under someone's charge requests enabling them the contact with a prostitute, person being in charge has the right and the moral obligation to refuse and oppose such request. Since there should be no cooperation in wrongdoing. Nonetheless, it is worth justifying the refusal and the opposition by means of indicating elusive benefits potentially arising from both prostitution and sexual assistance²¹.

Homosexual contacts

Another phenomenon belonging to sexual activities disintegrating personalities of persons with disabilities is homosexual behaviour. "Homosexuality refers to relations between men or between women who experience an exclusive or predominant sexual attraction toward persons of the same sex. It has taken a great variety of forms through the centuries and in different cultures. Its psychological genesis remains largely unexplained"²².

The truth of two sexes being complementary results from the integral anthropological vision. It enables a complete union of corporeity, psychic and spirit of two persons in marriage. Homosexual behaviour may not be included in such perspective. Homosexual orientation itself is deeply disordered. However, realising this orientation by means of homosexual activity is morally wrong²³.

The concept of human sexuality should be founded on integral anthropological vision. In accordance with a thorough perception of a human person, a sexual act becomes morally acceptable only within marriage since it is the sign and the place itself of professing the love between the spouses. Furthermore, every sexual act becomes open in its nature to conception of a new human being. Such moral norm is based on the fact of two persons of different sexes being complementary. It enables building genuine love of two persons in carnal, psychic and spiritual dimensions. The crucial element of such integral love constitutes fertility and natural openness to it, which is possible only in the marital relation-

21 A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologiczno-moralne*, Katowice 2009, s. 197-199.

22 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2357; J. Augustyn, *Inicjacja seksualna. Przewodnik w rozpoznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Kraków - Ząbki 1995, s. 209-211; A. i M. Niemyscy, *Trudności sfery seksualnej człowieka*, [w:] M. i W. Grabowscy, *Zanim wybierzesz... Przygotowanie do życia w rodzinie - podstawy wychowania seksualnego*, Warszawa 1998, s. 153.

23 J. Augustyn, *Inicjacja seksualna...*, s. 203-205; A. i M. Niemyscy, *Trudności sfery seksualnej...*, s. 152; A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 200.

ship of two persons²⁴. The truth on mutual completion of two persons of opposite sex and on the notion of fertility resulting from it has been confirmed by God's revelation in *Gen. 1:27-28*: "God created man in his image; in the divine image he created him; male and female he created them. God blessed them, saying: "Be fertile and multiply [...]"²⁵.

Thus the truth on human sexuality is fundamental to provide ethical-moral assessment of homosexuality. However, it seems essential to draw attention to differentiating between homosexual proneness and activity when conducting such assessment. Homosexual disposition includes sexual desire directed at persons of the same sex. They are often of psychic background resulting from social conditions. It needs to be indicated that such disposition is only a tendency or orientation and remain in the sphere of desire and imagination lacking, however, sexual activity. Whereas homosexual activity includes particular acts of sexual nature between the persons of the same sex. Homosexual activity may result from homosexual disposition, however, they may be conditioned by social environment or sexual needs. It may occur while alcohol intoxication or as a result of isolation from persons of the opposite sex in various kinds of detention facilities²⁶.

According to *Catechism of the Catholic Church*: "The number of men and women who have deep-seated homosexual tendencies is not neg-

24 K. Ostrowska, *Sens ludzkiej seksualności*, [w:] *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie. Wychowanie seksualne*, red. E. Materski i in., Sandomierz 1997, s. 43-48.

25 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986; D. Adamczyk, *Biblijno-teologiczna perspektywa seksualności człowieka*, „Communio” 2027, 2(158), s. 13-28.

26 J. Augustyn, *Homoseksualizm a miłość*, Kraków 1997, s. 28-29; J. Prusak, *Homoseksualizm z perspektywy Kościoła katolickiego*, [w:] *Męska rozmowa. Chrześcijaństwo a homoseksualizm*, red. K. Jabłońska, C. Gawryś, Warszawa 2003, s. 25.

On differentiating between homosexual acts and disposition, see: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej Persona humana* (29.12.1975), [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, przeł. Z. Zimowski, J. Królikowski, Biblos, Tarnów 1995, p. 8; Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytuczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości. Zasadnicze cechy wychowania seksualnego* (1.11.1983), [w:] *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, red. K. Lubowiecki, Wydawnictwo „M”, Kraków 1999, p. 101; Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* (1.10.1986), [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, przeł. Z. Zimowski, J. Królikowski, Biblos, Tarnów 1995; Kongregacja Nauki Wiary, *„Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych Omosexualità, (24.07.1992)”*. In: *W trosce o pełnię wiary*.

ligible. This inclination, which is objectively disordered, constitutes for most of them a trial. They must be accepted with respect, compassion, and sensitivity. Every sign of unjust discrimination in their regard should be avoided. These persons are called to fulfil God's will in their lives and, if they are Christians, to unite to the sacrifice of the Lord's Cross the difficulties they may encounter from their condition"²⁷.

The Holy Bible includes unequivocal moral assessment of homosexual acts. The provision of Moses Law says: "You shall not lie with a male as with a woman; such a thing is an abomination (*Lev. 18:22*) and continues: "If a man lies with a male as with a woman, both of them shall be put to death for their abominable deed; they have forfeited their lives" (*20:13*).

St. Paul also includes homosexuality into the list of wrongdoings: "Do you not know that the unjust will not inherit the kingdom of God? Do not be deceived; neither fornicators nor idolaters nor adulterers nor boy prostitutes nor practicing homosexuals nor thieves nor the greedy nor drunkards nor slanderers nor robbers will inherit the kingdom of God" (*1 Cor. 6:9 j.*; cf. *Gen. 1:26-28*; *1 Tim. 1:10*).

Thus the Holy Bible contains a decidedly negative assessment of homosexual acts²⁸. Preaching of the Church refers to the biblical tradition.

Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994. Translated by and elaboration Zygmunt Zimowski and Janusz Królikowski, Biblos, Tarnów 1995; Papieska Rada ds. Rodziny, Ludzka płciowość: prawda i znaczenie (8.12.1995), <https://docplayer.pl/7177322-Papieska-rada-ds-rodziny-ludzka-plciowosc-prawda-i-znaczenie-wskazania-dla-wychowania-w-rodzynie-institut-studiow-nad-rodzina-lomianki-1996.html> (dostęp: 29.08.2018). p. 104; Kongregacja Nauki Wiary, Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi (3.06.2003), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html (dostęp: 29.08.2018); Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, Instrukcja dotycząca kryteriów rozeznawania powołania ich do seminariów i dopuszczania do święceń (4.11.2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kedukacji/instrukcja-seminaria_04112005.html (dostęp: 29.08.2018).

27 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2358.

28 P. Landwójtowicz, *Duszpasterska troska Kościoła katolickiego o osoby homoseksualne*, [w:] *Miłość, płciowość, płodność: aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Morciniec, Opole 2007, s. 102-104; M. Machinek, *Małżeństwo – inaczej? Tło i skutki społeczne prawnej legalizacji związków homoseksualnych*, „Collectanea Theologica” 2003, 3, s. 107.

“Basing itself on Sacred Scripture, which presents homosexual acts as acts of grave depravity, tradition has always declared that “homosexual acts are intrinsically disordered.” They are contrary to the natural law. They close the sexual act to the gift of life. They do not proceed from a genuine affective and sexual complementarity. Under no circumstances can they be approved²⁹.

Thus it should be stated that any homosexual activity constitutes the activity internally deeply disordered. However, the sole homosexual disposition, as disordered as it may be³⁰, is frequently independent of the will of a given person. In such cases, a person does not take moral responsibility for appearance of such disposition³¹.

A person with homosexual disposition, regardless of the source of such disposition, is called to live in chastity. “Homosexual persons are called to chastity. By the virtues of self-mastery that teach them inner freedom, at times by the support of disinterested friendship, by prayer and sacramental grace, they can and should gradually and resolutely approach Christian perfection”³² (cf. Congregation for the Doctrine and the Faith 1995b).

The moral assessment of homosexuality should constitute the starting point to form a suitable assistance of spiritual-psychic nature to a person experiencing such disposition including a person with disabilities. It is essential to support the person in remaining in chastity. In some cases, such assistance will aim at therapy for persons with homosexual disposition so as to reconstruct their sexuality towards heterosexual disposition³³. Religious faith serves the key role in relieving of

29 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2357; J. Augustyn, *Inicjacja seksualna...*, Kraków – Ząbki 1995, s. 211–212; P. Landwójtowicz, *Duszpasterska troska...*, s. 104–105.

30 On objective disorder of homosexual disposition, see: Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych*. *Omosessualità* (24.07.1992), p. 10.

31 J. Augustyn, *Inicjacja seksualna...*, Kraków – Ząbki 1995, s. 2011–2012; A. i M. Niemyscy, *Trudności sfery seksualnej...*, s. 152–153; J. Prusak, *Homoseksualizm z perspektywy Kościoła katolickiego...*, s. 25; A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 205–206.

32 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2359; cf. Congregation for the Doctrine and the Faith; J. Augustyn, *Inicjacja seksualna...*, Kraków – Ząbki 1995, s. 212–214.

33 More on such therapy, see: K. Kowalski, *Courage*, [w:] *Wyzwolenie w Chrystusie jako zasada działań pastoralnych wobec osób o orientacji homoseksualnej*, red. I. Chłopkowska, Krościenko 2000, s. 78–85; R. Cohen, *Wyjść na prostą*, Kraków 2005; G.J.M. van der Aardweg, *Walka o normalność. Przewodnik do (auto)terapii*

sexual impulse felt towards persons of the same sex as well as of other sexual addictions³⁴.

The society has the right to be acquainted with the proper moral assessment of homosexual behaviour. It is crucial so that the phenomenon of homosexuality would not endanger social morality, moral confusion would not enter human consciousness, and young people would not be exposed to wrong concept of sexuality and marriage³⁵ (Congregation for the Doctrine and the Faith 2018, 5).

Educational perspective of responsible assistance

A person with disabilities is a sexual being. They are called, like every other person, to live in an integrally understood love. The means to fulfil such love is the practice of chastity. This value is the effect of the nature of a human person and of their personal structure. The practice of chastity constitutes a safe means for experiencing one's sexuality for every human person. A person with disabilities should likely follow this practice, however, they need assistance of persons surrounding them. The closest persons in the family, the school staff as well as the employees of specialized institutions should motivate persons with disabilities to follow it. Since chastity contributes to a deep personal experience of love. It enables a person a constant process of integration of one's sexuality. The endeavour to integrate oneself and one's sexuality should be of permanent character due to disposition of a person to evil and egoism, which hinder mature love³⁶.

Given the perspective of forming clear interpersonal relationships, it needs to be constantly reminded that sexual activity does not seem only the source of pleasure yet, most of all, it is the space for responsible interpersonal relationships which, in turn, requires emotional and spiritual maturity. Thus the first emotional relationships should not be overestimated. Since they can be of temporary character or an ordinary

homoseksualizmu, Warszawa 2007; Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie*, p. 104.

34 P. Kieniewicz, *Homoseksualizm*, [w:] *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2005, s. 216–216; P. Landwójtowicz, *Duszpasterska troska Kościoła katolickiego...*, s. 101–115.

35 Congregation for the Doctrine and the Faith 2018, 5; A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 2012–213.

36 A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 166–167.

mistake. Thus sexual contacts entered into before marriage always occur in the state of some immaturity³⁷.

Sexual education should aim at mastering skills to take multiple responsibilities for another persons and for the formed family. Such attitude will become the confirmation of the ability to create the community of love within marriage, which will be approved by sexual intercourse. Nonetheless, modern sexualisation of the society supports neither persons with disabilities nor without in mature experience of one's sexuality. Premarital chastity constitutes responsible preparation for accepting either entering into marriage or remaining unmarried as the life path. Experiencing love within friendship, tenderness and affection without entering into sexual activity strengthens the subjectivity of a person through maintaining internal order in terms of sexuality. Premarital chastity does not contribute to any form of incompleteness of a person³⁸.

The experience of love assumes improvement of the value of chastity in oneself, which forms a person and enables them to practise responsible love. A young person especially needs sexual education while following the way of chastity so as to responsibly develop the sphere of sexuality. This issue concerns both persons with and without disabilities. The parents should especially undertake such responsibility. They, in turn, have the right to expect assistance from specialists, doctors, psychologists, tutors, religious teachers or the clergy. Apart from such assistance, the parents of children with disabilities should be supported by employees of institutions caring for disabled³⁹.

Preventive measure programmes aiming at preventing against the effects of sexual behaviour in the form of becoming infected with diseases by means of sexual intercourse or teenage pregnancy fail to bring desirable effects as they are based on the so called sexual freedom and they are frequently limited to promoting contraceptives. However, it is worth indicating the programmes and actions supporting making decisions on sexual restraint until entering into marriage. Since life in chastity seems the best prevention against HIV infection as well as other diseases caught by means of sexual intercourse, and against the unplanned teenage pregnancy. These kinds of programmes should be advocated for

37 M. Pokrywka, *Stosunki przedmałżeńskie – dar czy przywłaszczenie?*, [w:] *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2005, s. 178; J. Troska, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 1998, s. 25; M. Królczyk, *Problem kryzysu czystości seksualnej...*, s. 153.

38 A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 188.

39 Tamże, s. 367.

and the financial means should be spent on them. Since they serve authentic, integral development of person. It is also the investment in the health of the society⁴⁰.

The whole process of sexual education and of assistance to young people is fundamentally based on emphasising spiritual and moral values of human sexuality. It is the means for shaping human freedom, which is not acting arbitrarily or wilfully yet, rather it is the reality based on truth. The complete coherence of all pedagogical endeavours would be an ideal strategy⁴¹.

In accordance with the Church doctrine, a person may experience one's own sexuality in two ways: either in marriage or in remaining unmarried. Remaining unmarried includes sexual restraint. Persons with disabilities cannot be an exception in this case. The same alternative is available for them. Thus the aim at educational assistance to persons with disabilities should be preparing them for responsible life in marriage and family or for positive experience of remaining unmarried⁴².

It is essential that both persons with disabilities themselves and persons assisting them involved in pedagogical activities were aware of integral concept of marriage. They should know that marriage constitutes the irretrievable bond of a man and woman open to give birth to and raise the offspring. Christian perspective perceives it as the community of persons of natural and supernatural dimension. Human capabilities and talents are vital in this aspect yet supernatural dimension when God's grace blesses human love is also essential. Such deep vision of marriage should be available to every person with disabilities⁴³.

Being open to God's grace allows for overcoming all problems of marriage and family life including those resulting from disability. However, responsible reflection of one's own situation and capability to enter into marriage seems of crucial significance. Persons who, for various reasons, do not enter into marriage are not deemed to continue in the state of existential failure. Since the core feature of human nature is neither entering into marriage nor sexual activity itself⁴⁴.

The condition of remaining unmarried does not mean any form of life or social deficiency. Nevertheless the condition of remaining unmarried may result in experiencing life nonfulfillment and suffering connected with such emotion. Such situation requires that a person with disabil-

40 M. Królczyk, *Problem kryzysu czystości seksualnej...*, s. 159–160.

41 A. Bartoszek, *tamże*.

42 A. Bartoszek, *Towarzystwo osobom niepełnosprawnym...*, s. 97–98.

43 *Tamże*, s. 369.

44 *Tamże*, s. 369–370.

ities be surrounded with the community of persons in which they will be able to experience love and tenderness. It also concerns the wholly capable persons who remain unmarried⁴⁵. The discovery of the idea of remaining unmarried in its theological dimension may prove supportive to persons remaining in such condition regardless of the reasons to find the joy and the meaning of life.

Conclusions

Extramarital sexual contacts including homosexual behaviour and any sexual abuse may not be in accordance with the complete vision of human sexuality and with love in marriage understood integrally. Such actions constitute moral offence and they violate the human dignity of persons both with or without disabilities. Moral responsibility for the discussed behaviour depends on the level of consciousness of a given person. The type and the degree of mental deficiency also constitute highly significant factors. The crucial role is placed on the need of a sensible assistance to persons with disabilities and to all young persons. Such assistance should support the formation of integral sexuality. It should support those who need it to overcome behaviour disintegrating their sexuality and to strengthen the notion of chastity which results from personal nature of human person⁴⁶.

Chastity constitutes the positive means for experiencing one's sexuality while such attitude results in mature love. Constant integration of one's personality in the corporeal, psychic and spiritual spheres occurs through such actions. That is how, with the assistance of mind and will, continuous management of impulse-corporeal sphere happens. The chastity method opposes the activities which result in moral disorder and disintegrate human personality⁴⁷.

In accordance with a deepened anthropological concept, the nature of human sexuality is not based only on positive experience of corporeal-emotional character. Sexuality sphere is meant for strengthening marital love and for passing on life. However, the activities including extramarital sexual intercourse, homosexual activity, masturbation, sexual abuse of another person or sexual abuse of children fail to strengthen love. They constitute the actions opposing the deepest

45 Tamże, s. 98.

46 A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 233; W. Póltawska, *Czystość jako zadanie wychowawcze*, „Studia nad Rodziną” 1997, 1, s. 113-122; J. Augustyn, *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, Kraków 2015, s. 81-94.

47 A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 368.

nature of human person and they become a serious moral disorder. Their supporters omit spiritual, that is the most personal, dimension of human love⁴⁸.

All forms of sexual abuse of persons with or without disabilities oppose personal dignity and integrity of a human person⁴⁹. Such attitude results in a decisive disapproval of the so called sexual assistance to persons with disabilities. Such opposition does not refer to the fact of disability however, to the fact of extramarital sexual relationship of those persons.

The same moral obligation concerns all persons. Sexual ethics norms are the effects of truth on personal dignity of every human person including a person with disabilities. All ethical restrictions concerning sexual nature defend dignity of a human person, irretrievability of marriage and the holiness of life since conception. Such system of ethical norms protects persons with disabilities against discrimination.

Affirmation of human nature includes affirmation of human sexuality. Since every human person is a sexual being. Moral norms of sexual ethics do not negate the truth of human sexuality. Those norms benefit a person and protect human sexuality. Their ultimate aim is to serve the deepest good of human person and of the society⁵⁰.

Love understood personalistically constitutes the base of particular moral norms. Its subject are both persons with disabilities and the persons surrounding them. Only a deep understanding of love shows sexual activity to be confirming and strengthening the community of two

48 Tamże.

49 Z. Lew-Starowicz, *Przemoc seksualna*, Warszawa 1992; D. Mejnartowicz, *O tym się nie mówi. Problem wykorzystywania seksualnego osób z upośledzeniem umysłowym*, „Bardziej Kochani” 1999, 3, s. 10–13; A. Widera-Wysoczańska, *Proces zdrowienia osób, które doznały urazu w dzieciństwie*, [w:] *Postępy psychoterapii. Wybrane zagadnienia teoretyczne*, red. L. Gapik, Poznań 1999, s. 102–112; G. Fluderska, M. Sajkowska, *Problem krzywdzenia dzieci. Postawy i doświadczenia dorosłych Polaków. Raport z badań*, Fundacja Dzieci Niczyje, Warszawa 2001; A. Staręga, *Niepełnosprawni a przemoc seksualna*, „Niebieska Linia” 2003, 4, s. 6–17; M. Zielenajenek, *Wykorzystanie seksualne – trauma nadużycia czy trauma ujawnienia?*, [w:] *Ukryte piętno. Zagrożenia rozwoju w okresie dzieciństwa*, red. A. Brzezińska, S. Jabłoński, M. Marchow, Poznań 2003, s. 223–243; J. Wyżyńska, *Jak chronić dzieci przed molestowaniem seksualnym – poradnik nie tylko dla rodziców*, Poznań 2007; A. Lechowska, *Przemoc seksualna wobec dzieci z niepełnosprawnością intelektualną*, „Dziecko Krzywdzone” 2008, 1, s. 120–127; M. Karwacka, *Przemoc seksualna wobec osób z niepełnosprawnością intelektualną*, „Interdyscyplinarne Konteksty Pedagogiki Specjalnej” 2013, 2, s. 57–74.

50 A. Bartoszek, *Seksualność osób niepełnosprawnych...*, s. 373.

persons open to new life. Restraining from extramarital sexual activity protects love against its violation and distraction. Supernatural aspect is also vital here. Openness to God's grace empowers a person to fulfil ethical-moral principles⁵¹.

Bibliografia

- Aardweg, van der, G.J.M.. *Walka o normalność. Przewodnik do (auto)terapii homoseksualizmu*, Fronda, Warszawa 2007.
- Adamczyk D., *Biblijno-teologiczna perspektywa seksualności człowieka*, „Communio” 2007, 27, 2(158).
- Adamczyk D., *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne*, Jedność, Kielce 2006.
- Augustyn J., *Homoseksualizm a miłość*, WAM, Kraków 1997.
- Augustyn J., *Inicjacja seksualna. Przewodnik w rozpoznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Wydawnictwo „M” and Apostolicum, Kraków – Ząbki 1995.
- Augustyn J., *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, WAM, Kraków 2015.
- Bartoszek A., *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologiczno-moralne*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009.
- Bartoszek A., *Towarzystwo osobom niepełnosprawnym w odpowiedzialnym przeżywaniu seksualności*, [w:] *Miłość, płciowość, płodność: aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Morciniec, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007.
- Cohen R., *Wyjść na prostą. Rozumienie i uzdrawianie homoseksualizmu*, przeł. A. Jankowiak, Wydawnictwo Światło-Życie, Kraków 2005.
- Diserens C.A., Vatré F., *Accompagnement érotique et handicaps. Au désir des cors, réponses sensuelles avec Coeur*, Chronique sociale, Lyon 2006.
- Dudziak U., *Znaczenie seksualności*, <http://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/znaczenie-seksualnosc/> (dostęp: 29.08.2018).
- Dziuba A.F., *Z antropologii stworzenia i płciowości człowieka*, [w:] *Człowiek. Miłość. Rodzina. „Humanae vitae” po 30 latach*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, RW KUL, Lublin 1999.
- Firkowska-Mankiewicz A., *Problemy seksualności osób z niepełnosprawnością intelektualną przebywających w instytucjach opiekuńczych – z doświadczeń francuskich*, [w:] *Życie emocjonalne i rodzinne osób z niepełnosprawnością intelektualną w aspekcie seksualności*, red. A. Firkowska-Mankiewicz, APS, Warszawa 2003.
- Fluderska G., Sajkowska M., *Problem krzywdzenia dzieci. Postawy i doświadczenia dorosłych Polaków. Raport z badań*, Fundacja Dzieci Niczyje, Warszawa 2001.

51 Tamże, s. 374.

- Grabowscy M. i W. i in., *Zanim wybierzesz... Przygotowanie do życia w rodzinie – podstawy wychowania seksualnego*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 1998.
- Izdubski Z., *Postawy Polaków wobec seksualności osób niepełnosprawnych ruchowo i intelektualnie*, [w:] *Seksualność osób z niepełnosprawnością intelektualną – uwalnianie od schematów i uprzedzeń*, red. J. Głodkowska, A. Giryński, Wydawnictwo APS, Warszawa 2005.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1986.
- Jędrzejko M., *Między seksualnością a prostytutką*, [w:] *Prostytucja jako problem społeczny, moralny i zdrowotny*, red. M. Jędrzejko, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor, Pułtusk – Warszawa 2006.
- Karwacka M., *Przemoc seksualna wobec osób z niepełnosprawnością intelektualną*, „Interdyscyplinarne Konteksty Pedagogiki Specjalnej” 2013, 2.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
- Kieniewicz P., *Homoseksualizm*, [w:] *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja dotycząca kryteriów rozoznawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń* (4.11.2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kedukacji/instrukcja-seminaria_04112005.html (dostęp: 29.08.2018).
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytuczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości. Zasadnicze cechy wychowania seksualnego* (1.11.1983), [w:] *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, red. K. Lubowiecki, Wydawnictwo „M”, Kraków 1999.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej Persona humana* (29.12.1975), [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, przeł. Z. Zimowski, J. Królikowski, Biblos, Tarnów 1995.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych* (1.10.1986), [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, przeł. Z. Zimowski, J. Królikowski, Biblos, Tarnów 1995.
- Kongregacja Nauki Wiary, „*Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych Omosessualità*, (24.07.1992)”. In: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*. Translated by and elaboration Zygmunt Zimowski and Janusz Królikowski, Biblos, Tarnów 1995.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi* (3.06.2003), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html (dostęp: 29.08.2018).

- Kowalski K., *Courage*, [w:] *Wyzwolenie w Chrystusie jako zasada działań pastoralnych wobec osób o orientacji homoseksualnej*, red. I. Chłopkowska, Instytut im. ks. Franciszka Blachnickiego, Krościenko 2000.
- Królczyk M., *Problem kryzysu czystości seksualnej i sposoby jej przezwyciężenia*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008.
- Landwójtowicz P., *Duszpasterska troska Kościoła katolickiego o osoby homoseksualne*, [w:] *Miłość, płciowość, płodność: aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Morciniec, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007.
- Lechowska A., *Przemoc seksualna wobec dzieci z niepełnosprawnością intelektualną*, „Dziecko Krzywdzone” 2008, 1.
- Lew-Starowicz Z., *Przemoc seksualna*, Wydawnictwo Jacek Santorski & CO, Warszawa 1992.
- Machinek M., *Małżeństwo – inaczej? Tło i skutki społeczne prawnej legalizacji związków homoseksualnych*, „Collectanea Theologica” 2003, 3.
- Marcol A., *Etyka życia seksualnego*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1998.
- Meissner K.W., *Funkcje płciowości*, „Katecheta” 1999, 3.
- Mejnartowicz D., *O tym się nie mówi. Problem wykorzystywania seksualnego osób z upośledzeniem umysłowym*, „Bardziej Kochani” 1999, 3.
- Niemyscy A. i M., *Trudności sfery seksualnej człowieka*, [w:] Grabowscy M. i W. i in., *Zanim wybierzesz... Przygotowanie do życia w rodzinie – podstawy wychowania seksualnego*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 1998.
- Ostrowska K., *Sens ludzkiej seksualności*, [w:] *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie. Wychowanie seksualne*, red. E. Materski i in., Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1997.
- Papieska Rada ds. Rodziny., *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie* (8.12.1995), <https://docplayer.pl/7177322-Papieska-rada-ds-rodziny-ludzka-plciowosc-prawda-i-znaczenie-wskazania-dla-wychowania-w-rodzinie-instytut-studiow-nad-rodzina-lomianki-1996.html> (dostęp: 29.08.2018).
- Paweł VI, *Encyklika Humanae vitae*, Rzym 1968.
- Piegsa J., *Człowiek – istota moralna. Teologia moralna fundamentalna*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 2002.
- Pokrywka M., *Stosunki przedmałżeńskie – dar czy przywłaszczenie?*, [w:] *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przestanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Póltawska W., *Czystość jako zadanie wychowawcze*, „Studia nad Rodziną” 1997, 1, 1.
- Póltawska W., *Przygotowanie do małżeństwa*, [w:] *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1978.
- Prusak J., *Homoseksualizm z perspektywy Kościoła katolickiego*, [w:] *Męska rozmowa. Chrześcijaństwo a homoseksualizm*, red. K. Jabłońska, C. Gawryś, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2003.
- Rosik S., *Wzniosłość moralna czystości seksualnej*, [w:] *Człowiek. Miłość. Rodzina. „Humanae vitae” po 30 latach*, red. J. Nagórny, K. Jeżyńska, RW KUL, Lublin 1999.

- Skóra E.G., *Seksualność człowieka jako mężczyzny i kobiety na tle Starego Testamentu*, „Fides et Ratio” 2014, 4, 20.
- Staręga A., *Niepełnosprawni a przemoc seksualna*, „Niebieska Linia” 2003, 4.
- Troska J., *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Papieski Wydział Teologiczny, Poznań 1998.
- Widera-Wysoczańska A., *Proces zdrowienia osób, które doznały urazu w dzieciństwie*, [w:] *Postępy psychoterapii. Wybrane zagadnienia teoretyczne*, red. L. Gapik, Interfund, Poznań 1999.
- Wyżyńska J., *Jak chronić dzieci przed molestowaniem seksualnym – poradnik nie tylko dla rodziców*, Media Rodzina, Poznań 2007.
- Zielona-Jenek M., *Wykorzystanie seksualne – trauma nadużycia czy trauma ujawnienia?*, [w:] *Ukryte piętno. Zagrożenia rozwoju w okresie dzieciństwa*, red. A. Brzezińska, S. Jabłoński, M. Marchow, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2003.

Kontakty seksualne wpływające na osobowość niepełnosprawnych. Ocena etyczno-moralna – ku odpowiedzialnemu wsparciu

Streszczenie

Artykuł dotyczy kontaktów seksualnych, które wpływają dezintegrująco na osobowość osób niepełnosprawnych, w perspektywie etyczno-moralnej. Ukazane jest zjawisko pozamałżeńskich kontaktów seksualnych między osobami różnych płci, zachowania homoseksualne, a także zagadnienie towarzyszenia erotycznego dla osób niepełnosprawnych, co ściśle wiąże się z prostytutką. Zaprezentowano także kierunek działalności wychowawczej wobec osób niepełnosprawnych, w kontekście odpowiedzialnego wsparcia dla tych osób, celem pomocy w budowaniu integralnej wizji ich własnej seksualności.

Słowa kluczowe: pozamałżeńskie kontakty seksualne, zachowania homoseksualne, towarzyszenie erotyczne, prostytutka, wychowanie seksualne

Dariusz Adamczyk – dr hab. Professor Uczelni Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Sexual contacts: Disintegrating Influence on Personality of a Person with Disabilities. Ethical – Moral Assessment: Responsible Support

Abstract

The article deals with sexual contacts, which have a disintegrating effect on the personality of people with disabilities, from an ethical and moral perspective. The phenomenon of extramarital sexual contacts between persons of different sexes, homosexual behavior, as well as the issue of erotic companionship for people with disabilities, which is closely related to prostitution, is shown. Also presented is the direction of educational activities towards people with disa-

bilities, in the context of responsible support for these people, with the aim of helping them build an integral vision of their own sexuality

Keywords: Extramarital sexual relations, homosexual behavior, erotic companionship, prostitution, sex education

Dariusz Adamczyk – Ph.D. Professor at the University of the Commission of National Education in Krakow

DANUTA KABAT-RUDNICKA

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0003-4776-4481

DOI 10.24987/20838972.20.8

Podstawy etyczne w świecie postwestfalskim – nowy rodzaj wspólnoty politycznej

Uwagi wprowadzające

W literaturze przedmiotu coraz częściej pojawia się odwołanie do nowej ery – ery postwestfalskiej, a wraz z nią do nowej wspólnoty politycznej – elementu konstytuującego tę nową rzeczywistość międzynarodową¹. Zmiana, o jakiej tutaj mowa, nie tylko dotyczy sceny międzynarodowej, gdzie obok państw coraz liczniejszą grupę stanowią podmioty niepaństwowe, lecz także, a może przede wszystkim, głównych podmiotów, jakimi są państwa narodowe czy nieco inaczej ujmując – wspólnoty polityczne, w jakich funkcjonują współczesne społeczeństwa. W związku tym pojawia się pytanie: „Czy istotnie mamy do czynienia z nową jakością, z porządkiem postwestfalskim, a co za tym idzie – z nowym rodzajem wspólnoty politycznej, dla której najlepszy przykład stanowi Unia Europejska?”

Każdy konflikt, w tym pełnoskalowa wojna, jest porażką dla społeczności międzynarodowej, stąd też podejmowane są wysiłki na rzecz rozwiązywania sporów międzynarodowych na drodze negocjacji, dobrych usług, arbitrażu, dyplomacji czy dialogu, dla których forum stanowią m.in. organizacje międzynarodowe. Chcielibyśmy więc postrzeżać rze-

1 Jedną z bardziej znanych pozycji jest książka Andrew Linklatera, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Cambridge 1998; zob. też: L.H.M. Ling, *The Dao of World Politics Towards a Post-Westphalian, Worldist International Relations*, Londyn – Nowy York 2014; B. Doboš, *New Middle Ages. Geopolitics of Post-Westphalian World*, Cham 2020; M. Belov (red.), *Global Constitutionalism and Its Challenges to Westphalian Constitutional Law*, Oxford 2018.

czywistość międzynarodową poprzez te podejścia teoretyczne, które zorientowane są na zmianę i postęp, na współpracę i dobro wspólne, które stawiają na konsensus (podejście solidarystyczne), nie zaś na te, które podkreślają niezależność wspólnot politycznych (podejście pluralistyczne), gdzie obok państw jest miejsce na podmioty niepaństwowe – organizacje międzynarodowe, przede wszystkim zaś świat, w którym ma miejsce upodmiotowienie jednostki.

Celem tego artykułu jest zastanowienie się nad etycznymi podstawami społeczności międzynarodowej i wspólnot politycznych ją konstytuujących oraz udzielenie odpowiedzi na następujące pytania badawcze: „Co stanowi *differentia specifica* porządku postwestfalskiego i czy możemy zasadnie twierdzić, że ta nowa rzeczywistość międzynarodowa jest naszym udziałem oraz czy istotnie mamy do czynienia z nowym rodzajem wspólnoty politycznej?”. Twierdzi się bowiem, że wraz z pojawieniem się nowych, niepaństwowych aktorów na arenie międzynarodowej, którzy nierzadko przejmują funkcje dotychczas zarezerwowane dla państw, a przynajmniej skutecznie z nimi konkurują, weszliśmy w erę postwestfalską. Takim niepaństwowym aktorem jest Unia Europejska (dalej: UE), a zwłaszcza Unia po ostatniej rewizji traktatowej. Hipoteza badawcza sprowadza się do twierdzenia, że istotnie mamy do czynienia z nową rzeczywistością – światem postwestfalskim *in statu nascendi* i z charakterystycznym dla niej nowym rodzajem wspólnoty politycznej. Artykuł ma charakter deskryptywny i eksplanacyjny.

Nowa rzeczywistość międzynarodowa – świat postwestfalski

Tym, co wskazuje na to, że mamy do czynienia z nową rzeczywistością, jest m.in. pojawienie się na arenie międzynarodowej coraz większej liczby podmiotów niepaństwowych. Te nowe podmioty to organizacje międzynarodowe, organizacje szczególnego typu, o charakterze integracyjnym, niepaństwowe wspólnoty polityczne, które nierzadko konkurują z państwami narodowymi. Co równie ważne, tę nową rzeczywistość charakteryzują nie tylko nowe formy współpracy czy wspólnoty politycznej, lecz także nowe formy relacji, postaw i wartości oraz nowe koncepcje obywatelstwa i lojalności, które wiążą władze subpaństwowe, państwowe i ponadnarodowe w postwestfalskiej społeczności międzynarodowej².

W świecie postwestfalskim państwa nie tylko zrywają z tradycyjnymi postawami odwołującymi się do suwerenności, lecz rezygnują z wielu

2 A. Linklater, *The Transformation...*, s. 8.

suwerennych praw, z kolei rządy międzynarodowe, które stanowią integralny element tej nowej rzeczywistości, nie zakładają już przywiązania do suwerenności, terytorialności, narodowości i obywatelstwa³. Co więcej, porządek postwestfalski istnieje tak długo jak państwa, a przynajmniej te najbardziej liczące się, opowiadają się za rządami konstytucyjnymi, politykami deliberatywnymi, dobrobytem społecznym oraz uniwersalnymi przekonaniami moralnymi szanującymi różnice kulturowe⁴. Przynależność do międzynarodowej społeczności postwestfalskiej wiąże się również ze zobowiązaniem do poszerzania granic wspólnoty politycznej, tak aby zarówno członkowie, jak i nieczłonkowskie mogli być zrzeszeni na równych prawach w ponadnarodowym obywatelstwie, *ergo* porządek postwestfalski zrywa więź łączącą suwerenność z obywatelstwem i umiędzynarodawia walkę z bezprawnym wykluczeniem⁵.

Jednakże ta pozytywna narracja odnosząca się do porządku postwestfalskiego, który charakteryzuje pokój, potęgę i rozwój oraz poszanowanie dla praw człowieka i walkę z bezprawnym wykluczeniem, jest przeciwstawiana innej narracji, gdzie porządek postwestfalski jawi się jako świat zorganizowany wokół sił rynkowych, z coraz większą polaryzacją społeczną i obszarami ubóstwa, z upadającymi strukturami rządu i z mechanizmami kontrolnymi zdominowanymi przez coraz bardziej wyrafinowaną technologię pozostającą w dyspozycji elit służących interesom biznesu i finansów⁶. Co więcej, w porządku postwestfalskim, który charakteryzuje wielość współistniejących równoległe (sub)porządków, klasyczne wojny – wojny westfalskie znajdują się w fazie schyłkowej, co jednak nie oznacza, że zostały (lub zostaną) wyeliminowane (*vide* wojna w Ukrainie), na znaczeniu zyskują zaś wojny postwestfalskie – wojny gospodarcze i informacyjne.

Nowy rodzaj wspólnoty politycznej

Zdaniem Andrew Linklatera wspólnota polityczna w tradycyjnym tego słowa znaczeniu (wspólnota westfalska) swoje istnienie zawdzięcza temu, iż więź, jaka łączy obywateli z państwem, nie rozciąga się na osoby spoza wspólnoty (państwa), innymi słowy wspólnota polityczna trwa, ponieważ jest wykluczająca, a co więcej – kształtuje swoją toż-

3 Tamże, s. 167.

4 Tamże, s. 169.

5 Tamże, s. 175.

6 Zob. R. Falk, *Revisiting westphalia, discovering post-westphalia*, „The Journal of Ethics” 2002, 6, 4, s. 331–332.

samość poprzez podkreślanie różnic pomiędzy członkami społeczności a obcymi⁷, *ergo* chodzi o te więzi społeczne, które łączą i dzielą zarazem.

Spółczeństwa, a wraz z nimi wspólnoty polityczne podlegają ciągłym zmianom, a ich granice moralne raz ulegają poszerzeniu, innym zaś razem zawężeniu, stąd też zyskuje na znaczeniu etyka kosmopolityczna, która kwestionuje moralne znaczenie granic narodowych. I właśnie z uwagi na to, że raz mamy do czynienia z działaniami na rzecz bardziej otwartych (włączających), innym zaś razem bardziej zamkniętych społeczeństw, rośnie znaczenie perspektywy etycznej, która pochyła się nad deficytami moralnymi, które ujawniają się wówczas, gdy obywatele przywiązują większą wagę, niż jest to zasadne, do różnic pomiędzy współobywatelami a obcymi⁸.

Również globalizacja i fragmentaryzacja, które zdają się być nieodłącznym elementem współczesnego świata, nie tylko podważają tradycyjne koncepcje społeczeństwa, lecz także umniejszają znaczenie granic narodowych. I nie jest niczym szczególnym pojawienie się nowych form wspólnoty politycznej⁹, a co za tym idzie nowych koncepcji obywatelstwa, które wiążą władze i lojalności na wszelkich możliwych poziomach (subpaństwowym, państwowym i ponadnarodowym) w postwstfalskiej społeczności międzynarodowej. Zdaniem Andrew Linklatera to w Europie Zachodniej, gdzie przyszłość nowoczesnego państwa z jego unikalnym połączeniem suwerenności, terytorialności, obywatelstwa i nacjonalizmu jest poddawana w wątpliwość, wyłonią się nowe formy wspólnoty i obywatelstwa¹⁰.

Istotnie, wraz z wejściem w życie traktatu z Maastricht, który ustanowił UE – byt polityczny będący zarazem forum dla współpracy państw w ramach tzw. wysokich polityk – oraz instytucję obywatelstwa europejskiego, a dokładniej obywatelstwa Unii, ze wszystkimi przynależnymi obywatelom państw członkowskich prawami, powstała wspólnota polityczna nowego typu, gdzie ma miejsce poszerzanie moralnych granic wspólnot politycznych ją konstytuujących, tj. państw członkowskich¹¹. I tak, na obszarze stanowiącym przestrzeń operacyjną prawa unijnego

7 Zob. A. Linklater, *The Transformation...*, s. 1.

8 Tamże, s. 2.

9 Zob. też R.B.J. Walker, S. H. Mendlovitz (red.), *Contending Sovereignties. Redefining Political Community*, Boulder – London 1990.

10 A. Linklater, *The Transformation...*, s. 32.

11 To poszerzanie moralnych granic miało miejsce już wcześniej wraz z realizacją programu wspólnego rynku i urzeczywistnieniem jednej z czterech swobód, jaką jest wolny przepływ osób oraz wraz z zawarciem układu z Schengen (14 czerwca 1985 r.) pomiędzy pięcioma państwami (Belgią, Niemcami, Francją, Luksemburgiem i Holandią), które zgodziły się na stopniowe znoszenie kontroli na granicach

co do zasady nie ma granic, co jednak nie oznacza, że granice pomiędzy państwami członkowskimi zostały całkowicie wyeliminowane, co więcej, co jakiś czas granice są „przywracane”; nie oznacza też, że ta nowa, postwestfalska wspólnota polityczna nie stawia żadnych granic wobec świata zewnętrznego. Mamy bowiem wolny przepływ osób w ramach Unii (obcokrajowców będących zarazem obywatelami Unii), lecz już niekoniecznie osób (obcokrajowców) z państw trzecich, tj. spoza Unii¹². Nadto, co jakiś czas pojawia się dyskusja nad statusem osób przebywających legalnie na terytorium Unii, a nawet przyjmowane są regulacje prawne, co jednak nie oznacza, że tzw. długotrwali rezydenci nabywają prawa porównywalne z tymi, jakimi cieszą się obywatele Unii¹³, nie oznacza też otwarcia się Unii na osoby z państw trzecich. Z drugiej jednakże strony – jak zauważa Wojciech Sadurski – związek pomiędzy obywatelstwem a stałym zamieszkiwaniem¹⁴ jest elementem odchodzenia od tradycyjnego rozumienia obywatelstwa jako prerogatywy państwa narodowego i kategorii, która nie poddaje się stopniowaniu, tj. która nie dopuszcza stanów pośrednich pomiędzy posiadaniem i brakiem obywatelstwa¹⁵.

Powiedzieć należy, że pojawienie się wspólnoty politycznej nowego typu, a wraz z nią transnarodowego obywatelstwa, nieodłącznie wiąże się naruszaniem czy nieco inaczej ujmując – z wkraczaniem w suwerenne prawa państw narodowych. Stąd też ta innowacja w stosunkach międzynarodowych jest jak dotąd ograniczona do państw Europy, a dokładniej państw UE. Państwa są bowiem bardziej skłonne przyjąć rozwiązania, które nie pociągają za sobą naruszania, czy też wkraczania w ich suwerenne prawa, a coś dopiero ustanawiania konkurującego obywatelstwa – obywatelstwa transnarodowego, innymi słowy będą raczej opowiadać się za pluralistyczną społecznością państw, ewentualnie za solidarystyczną społecznością narodów¹⁶. Postwestfalska wspólnota po-

i na wprowadzenie swobody poruszania się dla wszystkich obywateli państw-stron, innych państw członkowskich oraz niektórych państw spoza UE.

12 Podobnie też E. Kveinen, *Citizenship in a Post-Westphalian Community: Beyond External Exclusion?*, „Citizenship Studies”, 6, 1, 2002, s. 21–35.

13 Zob. Dyrektywa Rady 2003/109/WE z dnia 25 listopada 2003 r. dotycząca statusu obywateli państw trzecich będących rezydentami długoterminowymi (Dz.U. L 16 z 23.01.2004).

14 Jest to związane z tzw. uwspólnotowaniem polityki wizowej, azylowej i imigracyjnej (w tym dot. legalnych rezydentów) oraz innych polityk związanych ze swobodnym przepływem osób w oparciu o postanowienia traktatu z Amsterdamu (Dz.U. C 340 z 10.11.1997).

15 W. Sadurski, *Obywatelstwo europejskie*, „Studia Europejskie” 2005, 4, s. 40.

16 Podejścia o jakich tutaj mowa wypracowane zostały na gruncie szkoły angielskiej zob.: A. Linklater, H. Suganami, *The English School of International Rela-*

lityczna jest, rzec można, trzecią drogą obok rozwiązań pluralistycznych stawiających na wolność i równość niezależnych wspólnot politycznych i solidarystycznych stawiających na konsensus co do celów moralnych, gdzie poszukuje się równowagi pomiędzy uniwersalnością i różnorodnością i gdzie ma miejsce poszerzanie moralnych granic wspólnot. Co więcej, w takiej wspólnocie społeczeństwa nie będą przyjmować postawy konfrontacyjnej, lecz będą współpracować na rzecz zmiany, która zagwarantuje poszanowanie dla pluralistycznych i solidarystycznych porządków międzynarodowych, *ergo* dialog i zgoda zastąpią dominację i siłę¹⁷.

Unia Europejska – postwestfalska wspólnota polityczna

Unię Europejską możemy postrzegać jako wielkie laboratorium, gdzie zachodzą procesy mające na celu ustanowienie coraz ściślejszego związku pomiędzy narodami Europy¹⁸, to szczególny eksperyment, gdzie z jednej strony mamy do czynienia z integracją oraz poszerzaniem i pogłębianiem przestrzeni operacyjnej prawa unijnego, z drugiej natomiast ze współpracą międzyrządową w obszarze tzw. wysokich polityk. Co więcej, Unia to przede wszystkim wspólnota gospodarcza, ale też wspólnota prawa, wspólnota polityczna oraz wspólnota bezpieczeństwa, to również wspólnota wartości, przestrzeń, gdzie obecne są rządy prawa, demokracja, poszanowanie dla praw człowieka, tożsamości i kultur narodowych, to także władza cywilna i normatywna.

Niezależnie od tego, co zostało powiedziane, Unia nie przestaje być organizacją międzynarodową, choć szczególną i wyjątkową z uwagi na to, że charakteryzują ją elementy, które wykraczają poza te tradycyjnie przypisywane organizacjom międzynarodowym, co sprawia, że bywa różnie definiowana. Odwołując się do źródła władzy, UE jest postrzegana jako związek (unia) państw oraz organizacja międzynarodowa, natomiast jeśli idzie o wykonywanie władzy, bywa określana jako *polity*, federacja, a nawet – jak chcą niektórzy – państwo *in statu nascendi*. Lecz niezależnie od tego, jak ją zdefiniujemy, Unia jest nowym aktorem na arenie międzynarodowej, nowym podmiotem stosunków międzyna-

tions. A Contemporary Reassessment, Cambridge 2006; B. Buzan, *From International to World Society? English School Theory and the Social Structure of Globalisation*, Cambridge 2004; B. Buzan, L. Schouenborg, *Global International Society. A New Framework for Analysis*, Cambridge 2018.

17 A. Linklater, *The Transformation...*, s. 8.

18 Zob. preambuła do TUE, art. 1 zd. 2 TUE oraz preambuła do TFUE (Dz.Urz. UE C 202 z 7.06.2016).

rodowych, nowatorskim sposobem prowadzenia polityki, słowem – jest postwestfalską wspólnotą polityczną.

Unia to także wielopoziomowy system rządzenia, który charakteryzuje wielość lojalności i gdzie ani władza subnarodowa, ani też narodowa, a tym bardziej ponadnarodowa, nie roszczą sobie prawa do absolutnej suwerenności. To nowy rodzaj wspólnoty politycznej, gdzie państwa dzielą władzę z innymi podmiotami i gdzie ustanawia się transnarodowe obywatelstwo i tym samym instytucjonalizuje postęp w zakresie uniwersalności i różnorodności.

W Unii Europejskiej, wcześniej zaś we Wspólnocie, uwagę zwracają wolności gospodarcze, a wśród nich wolny przepływ osób. I właśnie z uwagi na element osobowy czy inaczej – wymiar ludzki integracji europejskiej, Unia nie tylko rozwija wymiar społeczny¹⁹ czy praw podstawowych²⁰, lecz także obywatelski, co umożliwi obywatelstwo europejskie wraz z prawami politycznymi, jakie są udziałem obywateli państw członkowskich.

Obywatelstwo w postwestfalskiej wspólnocie politycznej

W państwach narodowych obywatelstwo odgrywa kluczową rolę, rzecz można, iż jest podstawowym instrumentem w polityce włączania i wykluczania, a co za tym idzie – w kształtowaniu tożsamości narodowych poprzez podkreślanie różnic pomiędzy członkami wspólnoty a obcymi. Obywatelstwo z jednej strony wiąże się z przywilejami społecznymi i prawami obywatelskimi, co więcej, realizuje prawo każdego do wolności i równości, z drugiej natomiast poprzez tworzenie odrębnych wspólnot ogranicza wolności innych.

Wspólnotą polityczną funkcjonującą równolegle do państw, zdaniem niektórych również w układzie hierarchicznym (wertikalnym)²¹, jest Unia Europejska – organizm polityczny pochodny państw, szczególnie

19 Zob. Karta Wspólnotowa Podstawowych Praw Socjalnych Pracowników przyjęta w Strassburgu 9 grudnia 1989 roku, [w:] *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, przeł. i oprac. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, wyd. III, Toruń 1996; zob. też Europejski filar praw socjalnych, <https://op.europa.eu/webpub/empl/european-pillar-of-social-rights/en> (dostęp: 30.10.2023).

20 Karta Praw Podstawowych (Dz.Urz. UE C 202 z 7.06.2016).

21 Zob. D. Kabat-Rudnicka, *Zasada federalna a integracja ponadnarodowa. Unia Europejska między federalizmem dualistycznym a kooperatywnym*, Kraków 2010; zob. też C. Kreuder-Sonnen, B. Zangl, *Which post-Westphalia? International organizations between constitutionalism and authoritarianism*, „European Journal of International Relations” 2015, 21, 3, s. 569, 570.

rodzaj regionalnej organizacji międzynarodowej o charakterze integracyjnym. I chociaż państwa pozostają suwerenami traktatów, nie zmienia to faktu, że Unia wykonuje niektóre kompetencje, tradycyjnie przynależące państwom. Taką kompetencją jest obywatelstwo. Wraz z traktatem ustanawiającym UE ustanowione zostało obywatelstwo europejskie, które uzupełnia, lecz nie zastępuje obywatelstwa państw członkowskich²².

Obywatelstwo UE, nazywane też europejskim, zostało ustanowione traktatem z Maastricht w 1993 roku²³. Można zadać pytanie: „Dlaczego wprowadzona została instytucja obywatelstwa europejskiego: czy po to by »domknąć« deficyt demokracji, czy dlatego że polityki, które są decydowane przez przedstawicieli państw członkowskich w Radzie UE i przedstawicieli narodów w Parlamencie Europejskim (dalej: PE), stanowią o prawach i obowiązkach obywateli państw członkowskich, a co więcej – nierzadko mają charakter redystrybucyjny, czy może dlatego, by ułatwić przemieszczanie się obywateli, gwarantując należne im prawa, czy w końcu po to, by ustanowić jeszcze jeden symbol przynależności do Unii kształtujący tożsamość UE?”. Przyczyny mogą być też bardziej prozaiczne. Zdaniem Wojciecha Sadurskiego obywatelstwo było próbą zaznaczenia nowego etapu integracji europejskiej, tj. integracji politycznej, oraz reakcją na wyzwania, z jakimi integracja ta musiała się mierzyć²⁴, było też sposobem na legitymizację Unii w oczach obywateli²⁵, jak również odpowiedzią na zmiany dokonujące się w państwach i owstanie nowych struktur, tożsamości i lojalności, opartych w większej mierze na wzajemnym poszanowaniu praw niż na więzach etnicznych czy kulturowych²⁶.

Postanowienia dotyczące obywatelstwa są dość rozbudowane. Z faktu posiadania obywatelstwa Unii wynika prawo do swobodnego przemieszczania się i przebywania na terytorium państw członkowskich, głosowania i kandydowania w wyborach do PE i w wyborach lokalnych w państwie członkowskim, w którym dana osoba ma miejsce zamieszkania, korzystania na terytorium państwa trzeciego, w którym państwo członkowskie, którego jest obywatelem, nie ma swojego przedstawicielstwa

22 Art. 9 zd. 2 TUE stanowi: „Obywatelem Unii jest każda osoba mająca obywatelstwo Państwa Członkowskiego. Obywatelstwo Unii ma charakter dodatkowy w stosunku do obywatelstwa krajowego i nie zastępuje go”, podobnie stanowi art. 20 ust. 1 TFUE: „Ustanawia się obywatelstwo Unii. Obywatelem Unii jest każda osoba mająca obywatelstwo Państwa Członkowskiego. Obywatelstwo Unii ma charakter dodatkowy w stosunku do obywatelstwa krajowego, nie zastępując go jednak”.

23 Zob. tyt. 2, cz. II Traktatu o Unii Europejskiej (Dz.U. C 191 z 29.7.1992).

24 W. Sadurski, *Obywatelstwo...*, s. 32.

25 Tamże, s. 34.

26 Tamże, s. 43.

z ochrony dyplomatycznej i konsularnej każdego z pozostałych państw członkowskich, kierowania petycji do PE, odwoływania się do Europejskiego Rzecznika Praw Obywatelskich oraz zwracania się do instytucji i organów doradczych Unii w jednym z języków traktatów i otrzymywania odpowiedzi w tym samym języku²⁷. Dodać należy, że postanowienia dotyczące obywatelstwa znajdują się tuż obok postanowień traktujących o niedyskryminacji²⁸.

Pomimo tego, iż nie są to jedynie uprawnienia symboliczne to – zdaniem Andrew Linklatera – przedmiotowe regulacje przedstawiają wąską (czy też płytką) koncepcję obywatelstwa, która co prawda ustanawia międzynarodowe społeczeństwo obywatelskie, lecz nie wiąże się z aktywnym członkostwem we wspólnocie politycznej, co z kolei potwierdzałoby szerszą (czy też głębszą) koncepcję obywatelstwa, zaś każdej próbie zmiany tej sytuacji stać będzie na przeszkodzie suwerenność, terytorialność, narodowość i obywatelstwo konstytuujących wspólnot politycznych²⁹.

Rzec więc można, iż mamy tutaj do czynienia z tradycyjnym rozumieniem obywatelstwa (i nie może być inaczej chociażby dlatego, że Unia jest bytem pochodnym państw), które jest nierozdzielnie związane z państwem narodowym i które stanowi element jego tożsamości. Jednakże czy w związku ze zmianami, jakie zachodzą na arenie międzynarodowej, m.in. pod wpływem procesów integracyjnych i pojawieniem się nowych, liczących się aktorów na arenie międzynarodowej, przede wszystkim zaś ze zmianami, jakie zachodzą w społeczeństwach europejskich, nie należałoby przyjąć nieco innego rozumienia obywatelstwa, które jest oparte na poszanowaniu dla praw i wolności, dla wspólnych wartości i instytucji demokratycznych, tj. obywatelstwa, które pozwala na aktywne uczestnictwo i czerpanie z wielu, często zachodzących na siebie wspólnot? Taką zmianą, choć symboliczną, w podejściu do instytucji obywatelstwa jest uznanie dla praw rezydentów, praw, które jednakże nie są równoważne tym, jakie przynależą obywatelom UE, co więcej – są to prawa ekonomiczne i socjalne, nie zaś prawa polityczne.

27 Art. 20 ust. 2 TFUE.

28 Zob. część II TFUE – *Niedyskryminacja i obywatelstwo Unii*.

29 A. Linklater, *The Transformation...*, s. 199–200. Można jednakże argumentować, że obywatelstwo UE wymyka się wąskiemu rozumieniu, jako że obywatele-obcokrajowcy UE, choć nie posiadają pełni praw politycznych, to jednak mogą uczestniczyć w procesach demokratycznych, nie posiadają też pełni praw socjalnych, co nie oznacza, że nie są czynione wysiłki na tym polu, co równie ważne, mogą skutecznie odwoływać się do sądów pozapaństwowych (międzynarodowych).

Uwagi końcowe

Wspólnoty polityczne, z jakimi mamy do czynienia obecnie (państwa narodowe), są wynikiem rozwoju historycznego. Pojawiły się na pewnym etapie rozwoju społeczeństw, co oznacza, iż mogą zostać zastąpione przez inne w przyszłości. Dziś, wraz z procesami globalizacji i fragmentaryzacji i ze zmianami, jakie im towarzyszą, kwestionowana jest władza państw³⁰, pojawiają się też nowe podmioty, postwestfalskie wspólnoty polityczne, autonomiczne byty – jeśli nawet nie (quazi-)suwerenne³¹ – miejsce dla nowego obywatelstwa, obywatelstwa poza państwem narodowym, które godzi to, co uniwersalne, z tym, co partykularne³².

Europa nie tylko dała początek nowoczesnemu państwu, lecz jest też miejscem, gdzie eksperymentuje się z nową wspólnotą polityczną – wspólnotą postwestfalską, stanowiącą znaczący krok w ewolucji społeczności międzynarodowej i poddającą w wątpliwość takie elementy porządku westfalskiego, jak jedna, wyłączna władza kontrolująca określone terytorium i podleganie jej oraz szczególna więź łącząca obywateli i suwerena, która wyklucza obcych³³. Taką postwestfalską wspólnotą jest UE, gdzie wykonywana jest więcej niż jedna (quazi-)suwerenna władza³⁴, stąd też obywatele podlegają czy inaczej ujmując – wywodzą swoje prawa z kilku konkurencyjnych źródeł władzy. Co więcej, obywatele państw członkowskich posiadają takie same prawa, w tym prawa polityczne wywodzone z obywatelstwa UE, mogą też odwoływać się do pozapaństwowych instytucji sądowniczych (sądy unijne oraz sąd Europejskiej Konwencji Praw Człowieka).

Istotnie w postwestfalskiej wspólnocie politycznej, jaką jest UE, nastąpiło poszerzenie moralnych granic państw, przy czym to otwarcie dotyczy obywateli UE, obywateli konkretnej wspólnoty, klubu 27 państw, nie zaś obywateli państw trzecich. Tutaj w grę wchodzić mogą regulacje

30 Więcej na temat tego, jak zmienia się państwo narodowe zob. T. Lansford, *Post-Westphalian Europe? Sovereignty and the Modern Nation-State*, „International Studies” 2000, 37, 1, s. 1–15.

31 Zob. D. Kabat-Rudnicka, *Autonomy or sovereignty: the case of the European Union*, „International and Comparative Law Review” 2020, 20, 2, s. 73–92.

32 Rafał Wonicki wskazuje na jeszcze inną możliwość godzenia uniwersalnych norm etycznych z wartościami danego społeczeństwa, tj. tego, co uniwersalne, z tym, co partykularne, jaką jest obywatelstwo kosmopolityczne w wersji umiarkowanej, zob. R. Wonicki, *O potrzebie kosmopolitycznego obywatelstwa*, „Zoon Politikon” 2010, s. 73–83.

33 Są to również elementy charakterystyczne dla klasycznej doktryny suwerenności, zob. A. Linklater, *Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian State*, „European Journal of International Relations” 1996, 2, 1, s. 95.

34 Zob. D. Kabat-Rudnicka, *Autonomy...*

międzynarodowe, które jednak nie przysporzą praw porównywalnych z tymi, jakie są udziałem obywateli UE.

Zdaniem Linklatera struktury postwestfalskie, które charakteryzuje wielość władz i lojalności, muszą oddzielić obywatelstwo od suwerenności, narodowości i terytorialności, co więcej – nie będzie możliwe przejście do szerszej (głębszej) koncepcji obywatelstwa tak długo, jak tożsamości narodowe będą kluczowe dla wspólnot politycznych³⁵. Istotnie, nadal tożsamości narodowe są fundamentalne dla wspólnot politycznych, co nie stoi na przeszkodzie kształtowaniu się nowej, rzecz można, konkurencyjnej tożsamości – tożsamości europejskiej³⁶.

Jak dotąd Europa wydaje się najlepszym miejscem dla rozwoju nowych form współpracy i nowej wspólnoty politycznej, UE może zaś dostarczać rozwiązań pozwalających na godzenie roszczeń do uniwersalności i różnorodności.

Bibliografia

- Alexandrescu M. (red.), *Citizens of the European Union. Status, Identity and Beyond*, Presa Universitară Clujeană, Clujeană 2023.
- Belov M. (red.), *Global Constitutionalism and Its Challenges to Westphalian Constitutional Law*, Hart, Oxford 2018.
- Buzan B., *From International to World Society? English School Theory and the Social Structure of Globalisation*, CUP, Cambridge 2004.
- Buzan B., Schouenborg L., *Global International Society. A New Framework for Analysis*, CUP, Cambridge 2018.
- Europejski filar praw socjalnych, <https://op.europa.eu/webpub/empl/european-pillar-of-social-rights/en> (dostęp: 30.10.2023).
- Doboš B., *New Middle Ages. Geopolitics of Post-Westphalian World*, Springer, Cham 2020.
- Dyrektywa Rady 2003/109/WE z dnia 25 listopada 2003 r. dotycząca statusu obywateli państw trzecich będących rezydentami długoterminowymi (Dz.U. L 16 z 23.01.2004).
- Falk R., *Revisiting westphalia, discovering post-westphalia*, „The Journal of Ethics” 2002, 6, 4.
- Kabat-Rudnicka D., *Autonomy or sovereignty: the case of the European Union*, „International and Comparative Law Review” 2020, 20, 2.
- Kabat-Rudnicka D., *Zasada federalna a integracja ponadnarodowa. Unia Europejska między federalizmem dualistycznym a kooperatywnym*, Lettra-Graphic, Kraków 2010.

35 A. Linklater, *The Transformation...*, s. 200.

36 Więcej nt. obywatelstwa i tożsamości europejskiej zob. M. Alexandrescu (red.), *Citizens of the European Union. Status, Identity and Beyond*, Clujeană 2023.

- Karta Praw Podstawowych (Dz.Urz. UE C 202 z 7.06.2016).
- Karta Wspólnotowa Podstawowych Praw Socjalnych Pracowników przyjęta w Strassburgu 9 grudnia 1989 roku, [w:] *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, przeł. i oprac. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, wyd. III, wyd. COMER, Toruń 1996.
- Kreuder-Sonnen C., Zangl B., *Which post-Westphalia? International organizations between constitutionalism and authoritarianism*, „European Journal of International Relations” 2015, 21, 3.
- Kveinen E., *Citizenship in a Post-Westphalian Community: Beyond External Exclusion?*, „Citizenship Studies” 2002, 6, 1.
- Lansford T., *Post-Westphalian Europe? Sovereignty and the Modern Nation-State*, „International Studies” 200, 37, 1.
- Ling L.H.M., *The Dao of World Politics Towards a Post-Westphalian, Worldist International Relations*, Routledge, Londyn – Nowy York 2014.
- Linklater A., *Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian State*, „European Journal of International Relations” 1996, 2, 1.
- Linklater A., *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Polity Press, Cambridge 1998.
- Linklater A., Suganami H., *The English School of International Relations. A Contemporary Reassessment*, CUP, Cambridge 2006.
- Sadurski W., *Obywatelstwo europejskie*, „Studia Europejskie” 2005, 4.
- Traktat o Unii Europejskiej (Dz.U. C 191 z 29.7.1992).
- Traktat o Unii Europejskiej i Traktat o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej (Dz.Urz. UE C 202 z 7.06.2016).
- Traktatu z Amsterdamu (Dz.U. C 340 z 10.11.1997).
- Walker R.B.J., Mendlovitz S.H. (red.), *Contending Sovereignties. Redefining Political Community*, Lynne Rienner Publishers, Boulder – London 1990.
- Wonicki R., *O potrzebie kosmopolitycznego obywatelstwa*, „Zoon Politikon” 2010.

Podstawy etyczne w świecie postwestfalskim – nowy rodzaj wspólnoty politycznej

Streszczenie

W literaturze przedmiotu coraz częściej pojawia się odwołanie do nowej ery – ery postwestfalskiej, a wraz z nią do nowej wspólnoty politycznej – wspólnoty postwestfalskiej. W związku z tym nasuwają się pytania, co sprawia, że zasadne staje się odwoływanie do porządku postwestfalskiego i – co stanowi jego *differentia specifica* oraz co odróżnia ten nowy rodzaj wspólnoty politycznej od państw narodowych – wspólnot politycznych, jakie zamieszkują współczesne społeczeństwa.

Celem artykułu jest zastanowienie się nad etycznymi podstawami społeczności międzynarodowej i wspólnot politycznych ją konstytuujących. Rozważania koncentrują się wokół takich kwestii, jak: porządek postwestfalski, który umiędzynarodawia walkę z bezprawnym wykluczeniem; postwestfalska wspólnota

polityczna, która umożliwia poszerzanie moralnych granic wspólnot politycznych (państw narodowych); obywatelstwo transnarodowe, które godzi to co uniwersalne z tym co partykularne.

I nawet jeśli nadal mamy do czynienia z porządkiem westfalskim, gdzie głównymi podmiotami są państwa narodowe, nie zmienia to faktu, że obecne są elementy nowego porządku – porządku postwestfalskiego z charakterystycznym dla niego nowym rodzajem wspólnoty politycznej, dla której najlepszy przykład stanowi Unia Europejska.

Słowa kluczowe: porządek postwestfalski, wspólnota postwestfalska, Unia Europejska, obywatelstwo, wykluczenie

Danuta Kabat-Rudnicka – prawnik i politolog, profesor uczelni; zainteresowania naukowe koncentrują się wokół takich zagadnień, jak: federalizm, konstytucjonalizm, sądownictwo konstytucyjne i międzynarodowe, organizacje międzynarodowe, prawo międzynarodowe, prawo europejskie, polityki Unii Europejskiej, międzynarodowe stosunki polityczne, teoria stosunków międzynarodowych, etyka w stosunkach międzynarodowych, systemy polityczne, bezpieczeństwo międzynarodowe. Autorka dwóch monografii: *Zasada federalna a integracja ponadnarodowa. Unia Europejska między federalizmem dualistycznym a kooperatywnym* (Kraków 2010), *Konstytucjonalizacja Unii Europejskiej a sądownictwo konstytucyjne – wielopoziomowa współpraca czy rywalizacja?* (Warszawa 2016).

Ethical foundations in the post-Westphalian world – a new type of political community

Abstract

The literature frequently alludes to a new era – the post-Westphalian era, and concomitantly, to a novel political community – the post-Westphalian community. Therefore, questions arise regarding the rationale behind referring to the post-Westphalian order, its *differentia specifica*, and what distinguishes this innovative political community from nation-states – the political entities that inhabit contemporary societies.

The article aims to contemplate the ethical underpinnings of the international community and the political communities that constitute it. Discussion revolves around issues such as: the post-Westphalian order, which internationalises efforts to counteract unlawful exclusion; the post-Westphalian political community, which facilitates the expansion of moral boundaries of political communities (nation-states); and transnational citizenship, which reconciles the universal with the particular.

Even though we are still dealing with the Westphalian order, where nation-states are the primary actors, it does not change the fact that elements of a new order are present – the post-Westphalian order with its innovative political community, the best example of which is the European Union.

Keywords: post-Westphalian order, post-Westphalian community, European Union, citizenship, exclusion

Danuta Kabat-Rudnicka – lawyer and political scientist, university professor; research interests revolve around issues such as: federalism, constitutionalism, constitutional and international courts, international organisations, international law, European law, European Union politics, international political relations, theory of international relations, ethics in international relations, political systems, international security; author of two monographs: *Zasada federalna a integracja ponadnarodowa. Unia Europejska między federalizmem dualistycznym a kooperatywnym* (Kraków 2010), *Konstytucjonalizacja Unii Europejskiej a sądownictwo konstytucyjne – wielopoziomowa współpraca czy rywalizacja?* (Warszawa 2016).

ZBIGNIEW ORBIK

Politechnika Śląska
ORCID: 0000-0001-7092-1567

BOGDAN PLISZKA

Politechnika Śląska
ORCID: 0000-0002-3021-905X

DOI 10.24987/20838972.20.9

Kilka uwag o problematyce zmiany społecznej

Wstęp

Pojęcie zmiany, jej istoty oraz mechanizmów nią rządzących są jednym z kluczowych problemów nauki od samych jej początków sięgających starożytnej Grecji¹. W greckiej filozofii odnosiło się ono do zagadnienia *arche* i mechanizmów rządzących przemianami podstawowego składnika świata. Ujawniły się przy tym już na tym wczesnym etapie filozoficznego myślenia o świecie podstawowe kontrowersje w ujęciu zmiany, a nawet w akceptacji jej istnienia. Eleaci, na czele z Parmenidesem, negowali zmienność jako wewnętrznie sprzeczną, podczas gdy Heraklit z Efezu uczynił z niej podstawową cechę rzeczywistości. Dyskusje dotyczące zmiany odnalazły swoją kontynuację w następnym okresie rozwoju filozofii w poglądach m.in. takich myślicieli, jak Platon czy Arystoteles, ale także w późniejszych chronologicznie teoriach *sensu stricte* naukowych.

Wydaje się, że można dostrzec pewien bezpośredni związek pomiędzy filozoficznymi próbami ujęcia zmiany, a jej naukowymi teoriami. Karl Popper wyróżnia dziesięć wielkich „programów metafizycznych”, które można rozumieć jako najogólniejsze ramy teoretyczne opisu rzeczywistości. Są to: 1) wszechświat Parmenidesa, 2) wtomizm (Demokryt i atomiści nowożytni), 3) program geometryzacji (pitagorejczycy,

1 G. Watson, *The Problem of the unchanging in Greek Philosophy*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie” 1985, 27, s. 57.

Platon, Euklides), 4) esencjalizm i potencjalizm (Arystoteles), 5) fizyka renesansowa, 6) mechanistyczna teoria świata (Hobbes, Descartes, Boyle), 7) dynamistyczna koncepcja rzeczywistości (Newton, Leibniz, Kant, Boscovich), 8) teoria pól siłowych (Faraday, Maxwell), 9) zunifikowana teoria pola (Reaman, Einstein, Schrodinger), 10) statystyczna interpretacja mechaniki kwantowej (Born)². Teorie powyższe można, jak się wydaje, zredukować do dwóch podstawowych modeli teoretycznych, które zdominowały filozofię grecką i znalazły swoje rozwinięcie w nowożytnej nauce³.

Model I występuje w dwóch wariantach: (I_A) modelu atomistycznego, w którym podstawową kategorią jest pojęcie ilości, a zmiana jest traktowana jako ruch, ten natomiast ujmowany jest jako zmiana miejsca w przestrzeni; (I_B) modelu dynamicznego, w którym kluczową rolę odgrywa pojęcie jakości. W tym ostatnim zmiana ujmowana jest jako zmiana jakościowa, ruch natomiast jako przejście z potencji do aktu. Przykładami teorii modeli I_A są koncepcje Demokryta i Epikura, z nowszych natomiast – teorie Galileusza, Kartezjusza, Locke’a czy Newtona. Model I_B znajduje swoją egzemplifikację w czasach starożytnych w koncepcji Arystotelesa, w epoce nowożytnej dochodzi do głosu w XX-wiecznych teoriach naukowych.

Model II posiada swoją reprezentację w trzech wariantach: (II_A) modelu deterministycznego opartego na pojęciu konieczności (w tym ujęciu wszelkie zdarzenia traktuje się jako z góry zdeterminowane); (II_B) modelu indeterministycznego, zgodnie z którym światem rządzi prawdopodobieństwo i przypadek; (II_C) modelu teleologicznego, odwołującego się do pojęcia celu (gr. *télos*). Zgodnie z ostatnim modelem wszystkie zdarzenia stanowią realizację jakiegoś celu. Model II_A łączy się w większości przypadków z modelem I_A , natomiast model I_B powiązany jest często z modelem II_C , czasami natomiast pozostaje w korelacji z modelem II_B . W starożytności model II_A reprezentowany jest przez doktrynę Demokryta, ale nie Epikura. Ten ostatni bowiem jest pierwszym przedstawicielem indeterminizmu wśród greckich filozofów. Model ten znalazł swoją reprezentację w naukowym atomizmie nowożytnym (m.in. Galileusza, Keplera, Boyle’a, Newtona). Modele typu II_{2I} lub II_{2II} są reprezentowane przez mechanikę kwantową. Za kluczową opozycję pojęciową w teoriach zmiany należy uznać opozycję determinizm – indeterminizm.

2 K.R. Popper, *Quantum theory and the schism in physics*, t. 3, Londyn 1992.

3 D. Sfondoni-Mentzou, *Models of Change: A Common Ground for Ancient Greek Philosophy and Modern Science*, [w:] *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, Dordrecht 1990, s. 149–169.

Pomimo długiej historii sporu tych stanowisk kwestia wyboru któregoś z nich, jako opisującego świat, wydaje się ciągle sprawą otwartą⁴.

Zarysowany powyżej w wielkim skrócie przegląd zmagania się filozofii i nauki europejskiej z problematyką zmiany znalazł także swoje odbicie w próbach zrozumienia zmian zachodzących w sferze życia społecznego. Poniżej dokonuje się przeglądu najważniejszych, zdaniem autorów, teorii zmian społecznych stosowanych również do wyjaśniania przemian społecznych zachodzących po upadku komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej.

Upadek komunizmu a teorie zmian społecznych

Socjologia jest nauką o dosyć dobrze ugruntowanej metodologii badań. Zmiany społeczne są zjawiskami wielowymiarowymi i jako takie wymagają zastosowania odpowiednio wyrafinowanych narzędzi badawczych (teorii). Teorie socjologiczne, jakkolwiek nie dorównują jeszcze precyzją zaksjomatyzowanym teoriom stosowanym w naukach przyrodniczych (zwłaszcza fizyce), cechuje nieustanny rozwój. Ten stan rzeczy nie jest zresztą jakąś słabością socjologii, lecz wynikiem faktu, iż jest ona jedną z nauk społecznych, co stawia przed nią pewne trudności i ograniczenia w dążeniu do doskonałości metodologicznej właściwej naukom przyrodniczym⁵.

Teorie społeczne, *resp.* socjologiczne, w większym stopniu od teorii formułowanych w naukach przyrodniczych, zależne są od czasów, które opisują. Szczególne znaczenie dla dokonujących się w socjologicznym opisie zmian społecznych mają okresy przełomów społecznych. Można tutaj wskazać np. na wiek XIX, kiedy dokonano się przejście od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego. Powstały wówczas teorie oparte na idei rozwoju kierunkowego i koniecznych praw historii, takie jak materializm historyczny, ewolucjonizm czy teorie modernizacji⁶. Ważnym, przełomowym momentem w kształtowaniu się teorii zmian społecznych był upadek komunizmu w Europie. Doprowadził on do przeformułowania teoretycznych ujęć dokonujących się zmian. Pojawiły się koncepcje w większym stopniu uwzględniające elementy indeterministyczne w rozwoju społeczeństw: dostrzegające wielokierunkowy roz-

4 C. Werndl, *Determinism and indeterminism. The Oxford handbook of philosophy of science*, Oksford 2016, s. 210–232.

5 J. Szmátka, *Problem aksjomatyzacji teorii socjologicznych*, „Studia Socjologiczne” 2011, 1(200), s. 157–182.

6 P. Sztompka, *Teorie zmian społecznych a doświadczenia polskiej transformacji*, „Studia Socjologiczne” 1994, 1(132), s. 9–17.

wój historii i jej nieprzewidywalny w szczegółach przebieg. Zanim przejdziemy do próby ich charakterystyki, spróbujemy zastanowić się, które ze sformułowanych wcześniej teorii socjologicznych dają się, chociażby w niewielkim zakresie, zastosować do opisu dokonujących się po przełomie postkomunistycznym zmian.

Piotr Sztompka⁷ wskazuje na pojawiającą się trudność wiążącą się z samą periodyzacją opisywanego przełomu, Czytamy:

Przedmiotem teoretycznej interpretacji można bowiem uczynić trzy różne okresy, a każdy z nich wymaga nieco odmiennych narzędzi interpretacyjnych. Dla zrozumienia okresu „heroiczno-romantycznego” lat 1980–1989 przydatne okazały się m.in.: teorie zachowania zbiorowego i ruchów społecznych, teorie alienacji i relatywnej deprivacji, teorie legitymizacji i delegitymizacji władzy, *equilibrium* i *disequilibrium* systemów i wiele innych. Okres „euforyczny” roku 1989 ilustruje szereg mechanizmów socjologicznych rozpoznanych nie najgorzej przez teorie rewolucji czy porewolucyjnej anomii. Najtrudniej natomiast ująć w jakieś ramy teoretyczne okres trzeci: radykalnej transformacji ustrojowej po roku 1989, w której toku właśnie się znajdujemy. Występuje tu daleko idąca dezorientacja teoretyczna, poczucie zagubienia w gąszczu wydarzeń. Towarzyszy nam nieustannie „syndrom niespodzianki”: coraz to nowe zdziwienia, zaskoczenia, zagadki.

Od momentu, kiedy wspomniany socjolog pisał te słowa, upłynął wystarczająco długi okres czasu, aby pokusić się o próbę sformułowania dalszej części zacytowanej analizy.

Teoretyczne wyjaśnienie zmian, jakie dokonały się w państwach bloku wschodniego, nie jest łatwym zadaniem. Dowodzi tego fakt, że żadnej teorii socjologicznej nie udało się przewidzieć upadku komunizmu. Nie znaczy to oczywiście, że są one bezużyteczne. Wręcz przeciwnie, analizy socjologiczne pozwalają na zrozumienie wielu dokonujących się zmian o charakterze społecznym. Interesującą interpretację zmian dokonujących się w państwach postkomunistycznych proponuje teoria modernizacji w różnych jej wersjach. Paradygmat modernizacyjny zakładał wyjaśnienia o charakterze ewolucyjnym, funkcjonalnym i teleologicznym. Teorie modernizacji zakładały, że rozwój społeczny przebiega od społeczeństw tradycyjnych ku realizacji społeczeństwa zmodernizowanego (nowoczesnego) na wzór społeczeństw zachodnich (rozwój kierunkowy). Przeżywały one pewien kryzys w latach 60. XX wieku, głównie pod wpływem krytyki wysuniętej wobec koncepcji modernizacji przez reprezentantów postmodernizmu. Do renesansu tych teorii doszło w latach

7 Tamże, s. 10.

90. pod wpływem zmian dokonujących się w dynamicznie industrializujących się państwach Azji oraz przede wszystkim przewrotu, jaki dokonał się w państwach bloku wschodniego⁸. Zwolennicy tzw. nurtu neomodernizacyjnego, który wyłonił się w wyniku dyskusji prowadzonych w obrębie paradygmatu modernizacyjnego, zwracają szczególną uwagę na znaczenie społeczeństwa obywatelskiego w procesie dokonujących się zmian⁹.

Inny wybitny przedstawiciel neomodernizmu, Edward Tiryakian¹⁰ wskazuje na potrzebę przeformułowania, głównie pod wpływem zmian zachodzących w państwach byłego obozu socjalistycznego, też dotyczących czynników zmian społecznych, które teoria modernizacji dostrzegła w jednym wyłącznie elemencie. Zdaniem tego socjologa zmiany generowane są przez rozmaite czynniki natury ekonomicznej, politycznej, technologicznej, ale także aspiracje i wartości mas. W podejściu tym można dostrzec istotną zmianę polegającą na przesunięciu punktu ciężkości analiz z ewolucjonistycznego i historycystycznego w kierunku orientacji podmiotowej. Dokonał się tym samym odwrót od mechanistycznego pojmowania zmiany społecznej¹¹. Zdaniem autorów tego tekstu jest to ważny wkład przedstawicieli teorii modernizacji w jej wersji neomodernizacyjnej w zrozumienie mechanizmów rządzących zmianą społeczną.

Innym ważnym aspektem teorii neomodernizacyjnych jest krytyka europocentryzmu. Ten punkt widzenia był podzielany powszechnie przez przedstawicieli teorii modernizacji. Szemu'el Noach Eisenstadt¹² podkreśla, że modernizacja jest procesem o charakterze uniwersalnym, mogącym przybierać rozmaite formy. Zanegował on identyczność terminów, takich jak modernizacja, nowoczesność i westernizacja. Istnieje w tym ujęciu wiele nowoczesności niedających się sprowadzić do określonego wzorca kulturowego. Zdaniem wspomnianego uczonego podstawowym terminem jest „nowoczesność”, którą traktuje jako odmienną, nieznaną wcześniej formę cywilizacji, odpowiednik tego, co nazywa „światową religią”¹³. Sama kategoria „wielości nowoczesności” jest

8 W. Musiał, *Nowe teorie modernizacji: próby konceptualizacji globalnych procesów zmiany*, Kraków 2008.

9 J.C. Alexander, *Critical reflections on reflexive modernization*, „Theory, Culture & Society” 1996, 13(4), s. 133–138.

10 E.A. Tiryakian, *Modernisation: Exhumetur in pace (Rethinking macro-sociology in the 1990s)*, „International Sociology” 1991, 6(2), s. 165–180.

11 W. Musiał W., *Nowe teorie modernizacji...*

12 S.N. Eisenstadt, *Multiple modernities*, Wiesbaden 2017, s. 1–30.

13 J.C. Alexander, *Modern, anti, post, and neo: How social theories have tried to understand the „new world” of „our time”*, „Zeitschrift für Soziologie” 1994, 23(3), s. 92

kategorią uniwersalną mającą zastosowanie nie tylko do czasów obecnych. Eisenstadt zwraca uwagę, że proces przekształceń nowoczesności zainicjowany został w Europie. Za podstawową kategorię europejskiego modelu kulturowego uznaje on wartość „autonomii jednostki”. Wartość ta znalazła ugruntowanie w chrześcijaństwie oraz pojawiających się w kulturze europejskiej systematach filozoficznych¹⁴. Umożliwiło to włączenie do porządku społecznego, politycznego i ekonomicznego mas ludzi. Odejściem od modelu nowoczesności były, jego zdaniem, narodowy socjalizm oraz komunizm. Modyfikacje miały miejsce także w krajach Bliskiego i Dalekiego Wschodu oraz w Afryce. Wypracowane tam rozmaite formy nowoczesności przechodziły głębokie przeobrażenia dokonujące się pod wpływem poszczególnych tradycji historycznych i sposobów ich włączenia do nowoczesnego systemu światowego¹⁵.

Specyficzny charakter miały, zdaniem Eisenstadta, zmiany zachodzące w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Społeczeństwa tych krajów były częściowo zmodernizowane albo modernizujące się. Ich aspiracje dotyczyły dorównania poziomowi modernizacji społeczeństw wyżej rozwiniętych państw zachodnich. Zdaniem uczonego w społeczeństwach tych położono nacisk na, jak to określił, „jakobińskie, ideologiczne i instytucjonalne elementy nowoczesności”¹⁶. Zmiany dokonujące się w państwach bloku wschodniego przebiegały w dwóch etapach. W pierwszym zostały one poddane oddziaływaniu komunistycznej wersji centralnie sterowanej nowoczesności, aby następnie, po przełomie, zostać poddanym procesom globalizacji. Co interesujące, Eisenstadt zakłada, że przed upadkiem komunizmu państwa satelickie Związku Radzieckiego nie były zupełnie zacofane, lecz cechował je pewien poziom modernizacji.

Dalszym motorem przemian zachodzących w krajach byłego obozu socjalistycznego są, w prezentowanym ujęciu, procesy globalizacji. Osłabiają one instytucjonalne, ideologiczne i symboliczne podstawy państw narodowych. W wyniku tego pojawiają się nowe formy społecznego i politycznego wyrazu potrzeb i interesów, które Eisenstadt określa jako postmodernistyczne, wielokulturowe, fundamentalistyczne i etniczne. Głównym skutkiem oddziaływania tych ruchów jest, zdaniem Eisenstadta, zmniejszanie się roli państw narodowych. Ich funkcje, w coraz większym stopniu, przejmują międzynarodowe organizacje i korporacje.

14 J. Blicharz, *Dyskusje na temat znaczenia autonomii jednostki osoby jako wartości aksjologicznej*, „Przegląd Prawa i Administracji” 2011, 87, s. 11–19.

15 S.N. Eisenstadt, *Multiple modernities...*

16 S.N. Eisenstadt (red.), *Comparative civilizations and multiple modernities*, t. 1, Lejda 2003, s. 694.

Znaczenie państw narodowych jako czynnika sprzyjającego lub hamującego rozwój procesów modernizacyjnych jest jednak ciągle duże.

Inną koncepcją wyjaśniającą dokonujące się w państwach postkomunistycznych zmiany jest tzw. socjologia historyczna. Ma ona swoje źródło w anglosaskich naukach społecznych. Jest to interesująca perspektywa umożliwiająca uchwycenie mechanizmów rządzących zarówno samym przełomem antykomunistycznym (na gruncie polskim powstanie „Solidarności”), jak i wyjaśniającym dalsze zmiany społeczne następujące już po jego zaistnieniu.

Agnieszka Kolasa-Nowak¹⁷ wskazuje na trzy korzyści płynące z zastosowania tej perspektywy badawczej. Po pierwsze, umożliwia ona prowadzenie badań natury socjohistorycznej, co wobec rosnącego dystansu czasowego do omawianych wydarzeń staje się koniecznością. Po drugie, może inspirować badania systematyczne prowadzone nad aktualnie dziejącymi się procesami poprzez odniesienie ich do perspektywy historycznej. Po trzecie, stwarza szansę na umiejscowienie wydarzeń polskiej transformacji ustrojowej w perspektywie wydarzeń europejskich. W ostatnim przypadku chodzi zarówno o odniesienia faktyczne, jak i stworzenie teoretycznych ram dla wyjaśnienia dokonujących się zmian.

Socjologia historyczna opiera się na dwóch podstawowych założeniach: 1) ontologicznym dotyczącym ewolucyjnej, dynamicznej i wielokierunkowej natury bytu społecznego; 2) metodologicznym stwierdzającym możliwość badania struktury tego bytu w makroskali i długich okresach czasu. Socjologia historyczna łączy w sobie specyfikę dwóch dziedzin: socjologii oraz historii. Analizy socjologiczne pozwalają na uchwycenie, za pomocą narzędzi badawczych wypracowanych przez socjologię, istoty poddawanych analizie zjawisk społecznych. Metody nauk historycznych umożliwiają rekonstrukcję nawet odległych w czasie wydarzeń oraz odnajdywanie łączących je związków, co pozwala na możliwie pełną rekonstrukcję opisywanych procesów. Perspektywa socjologii historycznej umożliwia także, jak żadna inna, odnoszenie wydarzeń historycznych do aktualnych oraz ukazanie ich w szerszym kontekstach społecznym i dziejowym. W tej koncepcji teoretycznej istotną rolę w wyjaśnianiu zjawisk społecznych odgrywają czas, w którym występują, okres ich trwania oraz tempo, w jakim zachodzą.

Socjologia historyczna pozwala na formułowanie tez o wysokim stopniu ogólności, co umożliwia wyznaczenie trajektorii badanych procesów, a dokonuje się najczęściej w oparciu o analizy porównawcze. Jest to w rzy-

17 A. Kolasa-Nowak, *Socjologia historyczna polskich zmian społecznych. Od powstania Solidarności do transformacji systemowej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio I – Philosophia-Sociologia” 2016, 40(2), s. 19–35.

padku badania zjawisk społecznych wartościowa metoda. Zjawiska społeczne bowiem kształtują się często jako efekt dynamicznego oddziaływania rozmaitych struktur społecznych, za którymi kryją się, jako ich aktorzy, działający ludzie dążący do realizacji swoich celów. Cele ich działań wyznaczone są przez akceptowane przez działające podmioty wartości, a realizacja ich dokonuje się za pośrednictwem dostępnych materialnych i kulturowych środków. U podstaw socjologii historycznej leży trafne, zdaniem autorów tego artykułu, przekonanie, że nasz sposób życia i myślenia jest w jakiejś mierze zdeterminowany modelami życia poprzednich pokoleń.

Współcześni socjologowie historyczni nie tworzą w próżni, lecz odwołują się do klasyków socjologii. Przewijają się tutaj szczególnie dwa nazwiska: Max Weber i Karol Marks¹⁸. Nie znaczy to oczywiście, że inni wybitni socjologowie czy historycy są im obcy. Odwołują się chociażby do nurtu historyzmu niemieckiego reprezentowanego przez takich m.in. historyków, jak Edward Gibbon, Leopold von Ranke czy Theodor Mommsen. Cechą charakterystyczną ich opisu historycznego było odnoszenie odległych czasowo epok do stanu społeczeństw im współczesnych. Opisując np. stan współczesnych państw, odnoszono go do różnych okresów starożytnego Rzymu jako pewnego modelu teoretycznego. Powstanie i rozwój socjologii jako odrębnej dyscypliny naukowej w XIX wieku przyczyniły się do udoskonalenia stosowanych metod. Miejsce analogii z historią starożytną zajęły teorie socjologiczne, które umożliwiały bardziej wnikliwą analizę i lepsze zrozumienie zachodzących procesów. Chociaż dzieje socjologii historycznej związane są z rozwojem historyzmu niemieckiego i niemieckiej socjologii, to obecnie jest to nurt rozwijający się głównie w Stanach Zjednoczonych.

Wydaje się, że socjologia historyczna jest w stanie w stopniu większym (bardziej kompleksowym) niż inne perspektywy teoretyczne, które odnajdujemy w socjologii, udzielić wartościowych wyjaśnień procesów występujących w państwach byłego bloku wschodniego. Przykładem może być książka amerykańskiego socjologa Davida Osta zatytułowana *Kłęska „Solidarności”: gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*¹⁹. Poszukując przyczyny pewnego załamania się mitu „Solidarności”, wspomniany autor pisze:

okres postkomunizmu zapoczątkował artykulację różnic klasowych, a świat polityki, ze względu na dziedzictwo strukturalne, jak i bieżące

18 B. Cymbrowski, *Od historyzmu do socjologii historycznej. Szkic o metodologii*, [w:] *Socjologia historyczna. Wokół wyzwań teoretycznych i praktyki badawczej*, red. B. Cymbrowski, K. Frysztacki, Opole 2015, s. 61-75.

19 D. Ost, *Kłęska „Solidarności”: gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, Warszawa 2007.

mody ideologiczne, nie potrafił jej przetworzyć. W rezultacie rodzące się konflikty klasowe wyrażały się w nie w postaci konfliktów dotyczących interesów, ale tożsamości. Utorowało to drogę antyliberalnej kulturze, która ciąży od tamtej pory nad procesem demokratyzacji w Polsce²⁰.

W przypadku analiz poświęconych procesom społecznym zachodzącym w Polsce, ale także innym państwom byłego obozu socjalistycznego, wydaje się, że niezbędne jest uwzględnianie także historycznej perspektywy. Zmiana systemowa, jaka się w tych krajach dokonała, jej indywidualny kształt w poszczególnych przypadkach, mają bowiem swoje źródło w procesach zachodzących w tych społeczeństwach jeszcze przed upadkiem komunizmu. W wypadku Polski analizy domagają społeczne i kulturowe uwarunkowania procesów zachodzących w okresie PRL-u.

Jest to dyscyplina przeżywająca w obecnym czasie swoisty renesans. Warto tutaj wspomnieć o książce *The Social Origins of Democracy and Dictatorship*, która zapoczątkowała rozwój socjologii historycznej w Stanach Zjednoczonych po II wojnie światowej²¹. Książka Barringtona Moore'a odwoływała się do Marksowskiego opisu rewolucji. Szczególnie szybki rozwój socjologii historycznej w USA nastąpił w latach 70. i 80. W Polsce ważną książką z tej dziedziny była praca Władysława Kwaśniewicza²². Autorki słynnej książki *Remaking Modernity: Politics, History and Sociology*²³ wyróżniły w rozwoju socjologii historycznej trzy fazy. Pierwsza zaczyna się wraz z powstaniem socjologii w XIX wieku i trwa do lat 50. wieku XX. Druga obejmuje lata 80. i 90. XX wieku, przeważają w niej wyjaśnienia odwołujące się do paradygmatu wypracowanego przez Marksa. Trzecia zaczyna się wraz z początkiem lat 90. i trwa do dziś. Cechuje ją odejście od eurocentryzmu i koncentracja na badaniach kulturowych, społeczeństwie obywatelskim i ruchach społecznych. Socjologię historyczną charakteryzuje także interdyscyplinarny charakter. Wpisuje się ona dobrze we współczesne rozumienie nauki nie jako zbioru odrębnych wysp, na których tworzą swoje teorie przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych, ale jako całości, gdzie poznanie jej części jest warunkiem *sine qua non* sukcesu poznawczego wyrażającego się w rozumieniu zasad rządzących ową całością. Świat społeczny, pomimo jego specyfiki, jest przecież częścią większej całości i jego pełne zrozumienie

20 Tamże, s. 365.

21 B. Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston 1966.

22 W. Kwaśniewicz, *Przeciw lekceważeniu historycznego punktu widzenia w badaniach socjologicznych*, „Studia Socjologiczne” 1982, (1-2), s. 5-30.

23 J. Adams, E.S. Clemens, A.S. Orloff, *Remaking Modernity: Politics, History and Sociology*, Durham NC 2005.

wydaje się możliwe jedynie przy założeniu unifikacyjnego paradygmatu nauki.

Ostatnią perspektywą badawczą zmian społecznych, na którą chcieliby zwrócić uwagę autorzy prezentowanego tekstu, jest kulturowa teoria zmian. Za jej prekursora uznać należy Alexisa de Tocqueville'a²⁴. Jego badania w tym zakresie były następnie kontynuowane przez takich uczonych, jak Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Robert Bellah i inni. Jest ona przejawem zwrotu kulturowego, który dokonał się w naukach społecznych. Jego istotą było przesunięcie akcentów poznawczych ze struktur społecznych w kierunku zmian dokonujących się w sferze wartości. W teorii tej zakłada się, że to właśnie sfera aksjologiczna jest motorem przemian w pozostałych elementach życia społecznego. Zmiany zachodzące w niej mogą posiadać wieloaspektowy charakter. Andrzej Słaboń ujmuje tę kwestię w następujących słowach:

Przemiany w sferze wartości mogą polegać na zmianie samego sposobu rozumienia danych wartości, jak również na zmianie relacji i powiązań występujących między różnymi ich typami. Inny wymiar tego obszaru problemowego stanowi charakter relacji między sferą wartości i działaniami społecznymi – w jaki sposób wartości kształtują działania aktorów społecznych, a jednocześnie jak te działania zwrótnie wpływają na przyjęte systemy i sposoby wartościowania²⁵.

Nietrudno zauważyć, że wymaga to zastosowania różnych narzędzi badawczych oraz ujmowania zachodzących procesów nierzadko w długiej perspektywie czasu. Utrudnia to, jak się wydaje, prowadzenie tego typu badań oraz stawia wysokie wymagania przed badaczami.

Ważnym komponentem tej teorii są rozważania dotyczące samych wartości, ich natury, statusu ontologicznego, rodzajów czy hierarchii²⁶. Wymaga ona zatem wiedzy filozoficznej. Niezbędne są także badania psychologiczne dotyczące mechanizmów kształtowania się wartości. Ujmując rzecz najkrócej, kulturowa teoria zmian zakłada podejście interdyscyplinarne. Oczywiście pojawia się tutaj także cały szereg wątpliwości, których ze względu na przeglądowy charakter tego artykułu autorzy nie są w stanie analizować w szczególach i w sposób krytyczny. Warto wspomnieć, że najpoważniejszym zarzutem jest sama zasadność włączania rozważań

24 A. de Tocqueville, *Democracy in america*, t. 10, Waszyngton 2003.

25 A. Słaboń, *Przewartościowania społeczne – u podstaw kulturowej teorii zmian*, „Zarządzanie Publiczne” 2017, 1(39), s. 57.

26 N.A. Jones, S. Shaw, H. Ross, K. Witt, B. Pinner, *The study of human values in understanding and managing social-ecological systems*, „Ecology and Society” 2016, 21(1); J. Mariański, *Socjologia moralności*, Lublin 2006; S. Nowak, *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia socjologiczne” 2011, 1(200), s. 261–278.

natury aksjologicznej, *resp.* filozoficznej, do analiz socjologicznych. Wydaje się jednak, że zarówno z powodów historycznych (wspólnej drogi, jaką w swoim rozwoju przeszły socjologia i filozofia), jak i z powodów merytorycznych (zazębiania się problematyki obu dyscyplin) zarzut ten upada. Jeżeli chodzi natomiast o główne wymiary czy konteksty kształtowania się kultury społeczeństw, to należy wskazać na trzy podstawowe: narodowy, regionalny i globalny. W różnych społeczeństwach, na różnych etapach ich historycznego rozwoju siła ich oddziaływania była i jest różna.

Zadajmy na koniec tych rozważań pytanie o motywy wyboru konkretnej teorii zmiany społecznej do prób wyjaśnienia zachodzących w społeczeństwach procesów. Decydującym czynnikiem wydają się być indywidualne preferencje badaczy, ugruntowane oczywiście w fakcie przynależności do określonego nurtu czy szkoły socjologicznej. Poza tym jednak wybór określonej perspektywy teoretycznej, za pomocą której usiłuje się wyjaśnić zachodzące w społeczeństwie zmiany, podyktowany jest także w dużej mierze epoką, w której przyszło funkcjonować uczonemu. Jak ujął to Sztompka: „Wielkie teorie są dziećmi wielkich czasów”²⁷. Zarysowane perspektywy teoretycznego ujęcia problematyki zmian społecznych są oczywiście jednymi z wielu istniejących w obrębie socjologii. Stanowią one, w opinii autorów, interesujące narzędzia pozwalające na głębsze zrozumienie mechanizmów rządzących skomplikowanymi procesami zmian społecznych, także tych zachodzących w krajach postkomunistycznych.

Podsumowanie

Zmiana jako pewna istotna cecha rzeczywistości jest przedmiotem refleksji sięgającej początków narodzin europejskiej kultury w czasach starożytnej Grecji. Już wówczas ujawniły się dwie przeciwstawne koncepcje dotyczące samego faktu istnienia zmiany jako takiej. Autorem pierwszej jest Parmenides. Wedle tego filozofa to, co istnieje – byt – musi być niezmienne, zmiana natomiast jest jedynie złudzeniem, któremu podlegają nasze zmysły. Zdaniem Heraklita z Efezu z kolei zmiana stanowi najgłębszą naturę rzeczywistości (gr. *panta rhei*). Wydaje się, że obie te opozycyjne wobec siebie teorie znalazły, w pewnym stopniu, odzwierciedlenie w nauce współczesnej, dla której problem zmiany jest ciągle jednym z kluczowych²⁸.

Wyłaniające się w filozofii starożytnej, a następnie rozwijane w czasach nowożytnych w postaci naukowej koncepcje zmiany można podzie-

27 P. Sztompka, *Teorie zmian społecznych...*, s. 9.

28 K. Popper, J. Mejer, A. Petersen, *The world of Parmenides: essays on the Presocratic enlightenment*, Londyn 2013.

lić na dwie podstawowe kategorie. W obrębie pierwszej wyróżnić dają się dwie dalsze odmiany, w drugiej trzy. Zarysowujące się teoretyczne modele zmiany stanowią egzemplifikację przeciwstawnych dwóch stanowisk postaci: determinizm – indeterminizm.

Upadek komunizmu na przełomie lat 80. i 90., interpretowany przez niektórych uczonych jako upadek ostatniej alternatywy dla politycznych i ekonomicznych modeli świata zachodniego, wzbudził zainteresowanie przedstawicieli paradygmatu modernizacyjnego. Teorie modernizacyjne wypracowane po II wojnie światowej wydawały się dość dobrze wyjaśniać zachodzące wówczas zmiany o charakterze politycznym, ekonomicznym, społecznym i kulturowym. Miały one przy tym charakter interdyscyplinarny, gdyż obok socjologów swój udział w ich rozwoju zaznaczyli także politolodzy i ekonomiści²⁹. Przy zastosowaniu do zmian zachodzących w państwach byłego obozu socjalistycznego ich moc wyjaśniająca okazała się niewystarczająca. Zmusiło to reprezentantów tego nurtu do podjęcia prób sformułowania nowych teorii modernizacji. Ich efektem były m.in. teoria neomodernizacji oraz koncepcja wielości modernizacji. Obie te teorie odeszły jednak daleko od paradygmatu modernizacyjnego. Dokonała się we wspomnianych teoriach istotna zmiana sposobu postrzegania zmian dokonujących się w społeczeństwach. Jak trafnie ujął to Wojciech Musiał: „koncepcję przechodzenia od społeczeństw tradycyjnych do nowoczesnych zastąpiono ostrożnym założeniem pluralizmu kulturowego i politycznego oraz multilinearności”³⁰. Najważniejszym rezultatem był wniosek, że podmiotami zmian społecznych nie muszą być jedynie elity. Prowadziło to do zaakcentowania dominującej roli społeczeństwa obywatelskiego oraz modernizacji jako procesu o charakterze globalnym w różnorodnych jego formach i przejawach.

Interesującą próbą teoretycznego ujęcia zmian społecznych jest socjologia historyczna. Łączy ona pozytywizm, z którego wyrosła socjologia, z historyzmem. Stosowana w niej metoda historyczno-porównawcza nie daje się zredukować ani do metod ilościowych stosowanych przez socjologię w jej wersji pozytywistycznej, ani do jakościowych akceptowanych przez historyzm. Perspektywa socjologii historycznej pozwala na uchwycenie zmian dokonujących się w społeczeństwach w perspektywie

29 W. Rostow, *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*, [w:] J. Roberts, A. White (red.), *From modernization to globalization: Perspectives on development and social change*, Oksford 2000, s. 100–109.

30 W. Musiał, *Nowe teorie modernizacji...*, s. 63.

historycznej. Wydaje się to szczególnie uzasadnione w przypadku analiz procesów dokonujących się w społeczeństwach postkomunistycznych.

Kulturowa teoria zmian jest kolejną perspektywą badawczą o znacznym stopniu siły wyjaśniania zmian społecznych. Jest to koncepcja z dominującym udziałem analiz socjologicznych, jednak o charakterze interdyscyplinarnym. Motorem zmian w tym ujęciu są zmiany w moralnej kondycji ludzi, wyznawanych przez nich systemach wartości i motywacji do ich realizacji. Bourdieu mówi o potencjale kulturowym społeczeństwa, którego przekształcenia są źródłem zmian społecznych³¹. Inni badacze używają innych określeń, jednak chodzi im zawsze o stanowiącą podstawę zmian społecznych sferę wartości i symboli.

Bibliografia

- Adams J., Clemens E.S., Orloff A.S., (Eds.). *Remaking Modernity: Politics, History and Sociology*, Duke University Press, Durham NC 2005.
- Alexander J.C., *Critical reflections on reflexive modernization*, „Theory, Culture & Society” 1996, 13(4).
- Alexander J.C., *Modern, anti, post, and neo: How social theories have tried to understand the „new world” of „our time”*, „Zeitschrift für Soziologie” 1994, 23(3).
- Blicharz J., *Dyskusje na temat znaczenia autonomii jednostki osoby jako wartości aksjologicznej*, „Przegląd Prawa i Administracji” 2011, 87.
- Bourdieu P., *The logic of practice*, University Press, Stanford 1990.
- Cymbrowski B., *Od historyzmu do socjologii historycznej. Szkic o metodologii*, [w:] *Socjologia historyczna. Wokół wyzwań teoretycznych i praktyki badawczej*, red. B. Cymbrowski, K. Frysztacki, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2015.
- Eisenstadt S.N. (red.), *Comparative civilizations and multiple modernities*, t. 1, Brill, Lejda 2003.
- Eisenstadt S.N., *Multiple modernities*, Routledge, Wiesbaden 2017.
- Jones N.A., Shaw S., Ross H., Witt K., Pinner B., *The study of human values in understanding and managing social-ecological systems*, „Ecology and Society” 2016, 21(1).
- Kolasa-Nowak A., *Socjologia historyczna polskich zmian społecznych. Od powstania Solidarności do transformacji systemowej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio I – Philosophia-Sociologia” 2016, 40(2).
- Kwaśniewicz W., *Przeciw lekceważeniu historycznego punktu widzenia w badaniach socjologicznych*, „Studia Socjologiczne” 1982, (1–2).
- Mariański J., *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Moore B., Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Beacon Press, Boston 1966.

31 P. Bourdieu, *The logic of practice*, Stanford 1990.

- Musiał W., *Nowe teorie modernizacji: próby konceptualizacji globalnych procesów zmiany*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Nowak S., *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne” 2011, 1(200).
- Ost D., *Kłęska „Solidarności”: gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, Warszawskie Wydawnictwo Muza, Warszawa 2007.
- Popper K.R., *Quantum theory and the schism in physics*, t. 3, Psychology Press, Londyn 1992.
- Popper K., Mejer J., Petersen A., *The world of Parmenides: essays on the Presocratic enlightenment*, Routledge, Londyn 2013.
- Rostow W., The stages of economic growth: a non-communist manifesto. In J. Roberts & A. White (Eds.), *From modernization to globalization: Perspectives on development and social change*, Blackwell, Oksford 2000.
- Sfendoni-Mentzou D., *Models of Change: A Common Ground for Ancient Greek Philosophy and Modern Science*, [w:] *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, Springer, Dordrecht 1990.
- Slaboń A., *Przewartościowania społeczne – u podstaw kulturowej teorii zmian*, „Zarządzanie Publiczne” 2017, 1(39).
- Szmatka J., *Problem aksjomatyzacji teorii socjologicznych*, „Studia Socjologiczne” 2011, 1(200).
- Sztompka P., *Teorie zmian społecznych a doświadczenia polskiej transformacji*, „Studia Socjologiczne” 1994, 1(132).
- Tiryakian E.A., *Modernisation: Exhumetur in pace (Rethinking macrosociology in the 1990s)*, „International Sociology” 1991, 6(2).
- Tocqueville De A., *Democracy in America*, t. 10, Regnery Publishing, Waszyngton 2003.
- Watson G., *The Problem of the unchanging in Greek Philosophy*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie” 1985, 27.
- Werndl C., *Determinism and indeterminism. The Oxford handbook of philosophy of science*, Oxford University Press, Oksford 2016.

Kilka uwag o problematyce zmiany społecznej

Streszczenie

Analiza zagadnienia zmian społecznych jest jednym z największych teoretycznych wyzwań stojących przed socjologią. Autorzy artykułu stawiają sobie za cel dokonanie przeglądu najważniejszych, ich zdaniem, aspektów socjologicznej refleksji poświęconej problematyce zmian społecznych. Starają się także umiejscowić rozważania socjologiczne w szerszej – filozoficznej perspektywie. Wskazuje się na trzy perspektywy teoretyczne, *resp.* teorie wyjaśniające zmiany społeczne: teorie modernizacji, socjologię historyczną oraz kulturową teorię zmian. Artykuł ma charakter przeglądu. Analizy skupiają się głównie na wybranych aspektach tych teorii, usiłujących wyjaśniać zmiany dokonujące się po upadku systemu komunistycznego w Europie.

Słowa kluczowe: teorie zmian społecznych, teorie modernizacji, socjologia historyczna, kulturowa teoria zmian

Zbigniew Orbik – doktor habilitowany, profesor PŚ, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Bogdan Pliszka – doktor, adiunkt w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych PŚ, socjolog oraz politolog. Studia na Uniwersytecie Śląskim.

A few Remarks on the Issue of Social Change

Abstract

The analysis of the issue of social change is one of the greatest theoretical challenges facing sociology. The authors of the article aim to review the most important, in their opinion, aspects of sociological reflection devoted to the issue of social changes. They also try to place sociological considerations in a broader - philosophical perspective. There are three theoretical perspectives, *resp.* theories explaining social changes: theories of modernization, historical sociology and the cultural theory of change. The article is a review. The analyzes focus mainly on selected aspects of these theories that try to explain the changes taking place after the collapse of the communist system in Europe.

Key words: theories of social change, theories of modernization, historical sociology, cultural theory of change

Zbigniew Orbik – habilitated doctor, professor of the Silesian University of Technology, a philosopher. He earned habilitation in philosophy from Jagiellonian University.

Bogdan Pliszka – doctor, assistant professor at the Department of Applied Social Sciences of the Silesian University of Technology, a sociologist and political scientist. He earned a PhD in political science from the University of Silesia.

EWA ALBIŃSKA

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0000-3955-8760

DOI 10.24987/20838972.20.10

Etyka społeczna i polityczna a kierunki rozwoju zrównoważonego

Wprowadzenie

Nadrzędnym celem dla tworzenia określonych koncepcji rozwojowych w każdej sferze działalności ludzkiej jest zagwarantowanie jakości życia oraz możliwości jej wdrażania. W związku z tymi potrzebami funkcjonowanie ludzi w rzeczywistości społecznej może zostać sprowadzone do egoistycznego oraz roszczeniowego „chcienia” albo do odpowiedzialnego partycypowania i współdziałania dla dobra wspólnoty.

Rozwój społeczno-gospodarczy ukierunkowany na jakość życia oraz wspólne dobro jest współcześnie przedmiotem sporu politycznego, także publicystycznego. Zapewnienie bowiem ludziom tych dwóch wartości, wiąże się z realizacją potrzeb (indywidualnych oraz zbiorowych) zgodnie z hierarchią ich rangi, ograniczeniami, społecznym uświadamianiem. Ponadto oznacza to, że rozwój należy jednocześnie rozpatrywać w trzech perspektywach: społecznej, gospodarczej oraz przyrodniczej. W każdej z wymienionych płaszczyzn realizuje się przyszłość społeczeństwa (w wymiarze lokalnym i globalnym, także w wymiarze jednostkowym i zbiorowym).

Gdy pomiędzy wymienionymi perspektywami dochodzi do niezrównoważenia, w jej efekcie ograniczona zostaje jakość życia oraz „uszczuplone” dobro wspólne. Można wyróżnić różne przypadki tego zjawiska. Najbardziej znaczące są sytuacje, gdy dochodzi do dominacji jakości życia typu „mieć” nad wartościami charakteryzującymi jakość życia typu „być”. Wówczas wiodąca kategoria dobrobytu materialnego (i związane z nią nadkonsumpcja oraz realizacja potrzeb luksusowych) przyczynia

się do osłabienia płaszczyzny społecznej („bogaty, ale nieszczęśliwy” – „bogaty, ale duchowo ubogi”), a ponadto – do nasilenia zjawisk związanych z niszczeniem przyrody.

Celem artykułu jest zaprezentowanie przyczynowo-skutkowego zestawienia wybranych zagadnień, m.in.: etycznych, ekonomicznych, politologicznych, prawnych, warunkujących w różnym stopniu jakość życia ludzi, także rozwój ukierunkowany na równoważenie potrzeb gospodarczych ze społecznymi i przyrodniczymi. Analizy będą dotyczyły m.in.: 1) definiowania jakości życia, strategii poprawy jakości życia, etyki społecznej, sfery publicznej, politycznej, etyki ekonomii, życia gospodarczego; 2) wskazania na podstawy rozumienia rozwoju zrównoważonego w perspektywie legislacyjnej oraz zmian w jego definiowaniu; 3) przybliżenia wyznaczników rozwoju zrównoważonego, ukierunkowanych na strategię poprawy jakości życia; 4) odniesienia charakterystyki rozwoju zrównoważonego do etyki społecznej oraz politycznej; 5) zwrócenia uwagi na preferowane kierunki rozwoju społeczno-gospodarczego oraz ich konsekwencje.

W artykule przyjmuje się następującą hipotezę badawczą: „współczesne międzynarodowe trendy rozwoju zrównoważonego w praktycznym zastosowaniu nie zabezpieczą jakości życia ludzi, ponieważ są w sprzeczności z zasadami etyki społecznej oraz politycznej”.

Jej zweryfikowanie umożliwi udzielenie odpowiedzi na następujące pytania szczegółowe:

1. Jak jest rozumiana jakość życia?
2. Czy zasady etyki społecznej uwzględniane w rozwoju zrównoważonym mają charakter obligatoryjny?
3. Czy w rozwoju zrównoważonym respektowane są zasady etyki politycznej?
4. Czy zasady etyki ekonomii korzystnie oddziałują na rozwój społeczno-gospodarczy?
5. Czy nowe ujęcie rozwoju zrównoważonego będzie mieć skutki polityczne, społeczne, gospodarcze, przyrodnicze?
6. Czy praktyczne wdrożenie idei rozwoju zrównoważonego zagwarantuje ludziom (w wymiarze jednostkowym, grupowym, zbiorowym) dobrą jakość życia?

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

Jakość życia oraz strategia poprawy jakości życia

Zdefiniowanie jakości życia nie jest łatwe. Problematyczne może być określenie „życia”, podobnie termin „jakość” jest niejednoznaczny. Najczęściej, podczas analizy wyrażenia „jakość życia”, uwzględnia się kryteria biologiczne oraz osobowe.

Rozbudowaną definicję jakości życia zaproponował Tadeusz Biesaga¹. Wynika z niej, że jest to przyjęty standard funkcjonowania człowieka (w wymiarze: biologicznym, psychicznym, osobowościowym, społecznym oraz ekonomicznym), na podstawie którego ma nastąpić rozstrzygnięcie, kto powinien żyć, a kto nie jest wart życia. Jednocześnie o człowieczeństwie istoty ludzkiej ma decydować posiadanie określonych własności. Ich brak staje się przesłanką usprawiedliwiającą wykluczenie konkretnego człowieka z grona ludzi oraz pozbawienie jego prawa do życia².

Propagatorzy zasady jakości życia proponują różne katalogi cech życia fizycznego, także osobowego, uznając, że są one kryteriami (przesłankami) bycia człowiekiem, osobą, podmiotem w rzeczywistości społecznej³. W zależności od uznania (lub nie) człowieka za osobę ludzką, przyjęcia wartości życia indywidualnego człowieka, godności osobowej (również osobistej), dopasowuje się elementy świadczące o jakości życia. Jan Paweł II w *Encyklice „Evangelium vitae”*⁴, określił te dwie sytuacje jako „kulturę (cywilizację) życia” oraz jej przeciwieństwo – „kulturę (cywilizację) śmierci”.

Warto zastanowić się, czy w społeczeństwie dobrobytu, mentalności hiperkonsumpcyjnej, kreowaniu skrajnych wartości (oraz postaw) ekologicznych, jakość życia jest traktowana w wymiarze przedmiotowym, materialnym, przyjemnościowym, w typie „mieć” czy jednak według wartości „być”?

Warto zadać sobie – podobnie jak filozofowie ze starożytnej Grecji – następne pytanie badawcze: „Co to znaczy dobre życie?”. Od ok. 25 wieków ludzie nie przestają udzielać na nie odpowiedzi, które są rozbieżne. Różne wizje dobrego, jakościowego życia generowały (i generują) odmienne strategie poprawy jakości życia.

1 T. Biesaga, *Jakość życia*, [w:] *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 218.

2 Sytuacje wskazujące na cechy życia itp. od strony regulacji prawnych, także ich następstwa, zaprezentowała m.in. E. Albińska; zob. E. Albińska, *Etyczne skutki prawnej definicji dziecka*, „Edukacja Etyczna” 2022, 19, s. 144–182.

3 T. Biesaga, *Jakość życia...*, s. 219.

4 Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2009, s. 543–638.

Można – dla uproszczenia – przyjąć kilka perspektyw: materialną, hedonistyczną, eudajmonistyczną, religijną, ekologiczną itp. W perspektywie materialnej, dobre życie = bogactwo. Podobnie będzie w utylitarystycznym, hedonistycznym oraz eudajmonistycznym: dobre życie = użyteczność (egoistyczna) + przyjemność (przeważnie zmysłowa) + szczęście (najczęściej materialne). W ujęciu religijnym natomiast dobre życie = rozum + wolna wola + odpowiedzialność. Przykładowo, w chrześcijaństwie nagrodą za dobrze przeżyte życie jest wieczna szczęśliwość po śmierci (czyli bytowanie przed obliczem Boga). Z kolei w ogólnej perspektywie ekologicznej dobre życie = czyste powietrze, woda oraz gleba + bezpieczne organizmy żywe + równoważenie potrzeb ludzi z potrzebami przyrody. Niekoniecznie będzie to życie na wysokim poziomie rozwoju gospodarczego, z rosnącymi możliwościami konsumpcyjnymi itd., pozwalające zagwarantować każdemu człowiekowi wszystkie zachcianki.

Niezbędne jest zwrócenie uwagi na słowo „strategia”. Najczęściej termin ten jest rozumiany jako sposób postępowania służący osiągnięciu określonego celu, stosowany świadomie i konsekwentnie⁵. Ponieważ analizy przeprowadzane w tym artykule dotyczą m.in. zagadnień politycznych, warto zdefiniować „strategię polityczną”. To subiektywny sposób interpretacji przez elity polityczne obiektywnych zmian, zjawisk, procesów, które zachodzą zarówno w otoczeniu społecznym, gospodarczym, również przyrodniczym, systemu politycznego, w wymiarze krajowym, jak i międzynarodowym⁶.

Należy przyjąć, że proponowane przez decydentów krajowych oraz międzynarodowych strategie poprawy jakości życia będą determinowane przez przyjęty w społeczeństwie model bogactwa, dobrobytu, konsumpcji, także rozwoju (m.in. zrównoważonego) i postępu. Ponadto, znaczenie będą miały propagowana m.in. przez społeczne środki przekazu (tradycyjne i nowe) etyka utylitarystyczna czy uznany interes gospodarczy, polityczny, społeczny itp. Na ile strategie takie mogą być kreowane (modyfikowane) za pośrednictwem zasad etyki społecznej, politycznej czy innych propozycji? W dalszej części artykułu zostanie podjęta próba odpowiedzi na powyższe pytania.

Definiowanie etyki społecznej oraz etyki politycznej

Obiektywne odczuwanie dobrostanu, dobrego i jakościowego życia czy dobra wspólnego, może być chwilowe, „ulotne”, ale może także stać się

⁵ *Strategia*, [w:] *Praktyczny Słownik Współczesnej Polszczyzny*, t. 40, red. H. Zgólkowa, Poznań 2003, s. 326.

⁶ Tamże.

trwalszym stanem, dostrzegalną rzeczywistością społeczną. Jeśli pojęcie dobra wspólnego, podobnie jakości życia ludzi, będzie rozumiane tylko jako zadanie państwa, należy zwrócić uwagę na dwie sytuacje: 1) wąskie ujęcie – państwo opiekuńcze, wykorzystując swoje możliwości instytucjonalne, będzie zabiegać o to, by wszyscy ludzie mogli się rozwijać, zatem zagwarantuje ochronę prawną oraz bezpieczeństwo, pomoc i wsparcie społeczne; 2) szersze ujęcie – przekazanie państwu wszystkich funkcji zapewniających ludziom rozwój, co wywołuje interwencjonizm państwowy, kompetencje totalne państwa „zagarną” cały obszar społecznej realizacji wartości, naruszają osobową godność ludzi⁷.

Ustalenie właściwości, także podmiotów (m.in. decyzyjnych) odpowiedzialnych za realizację strategii poprawy jakości życia oraz ustalenie kierunków rozwoju społeczno-gospodarczego (w tym, rozwoju zrównoważonego), jest możliwe za pośrednictwem reguł (zasad) etyki społecznej, politycznej, gospodarczej itd.

Etyka społeczna zajmuje się normowaniem społecznych zachowań ludzi. Bada oraz ustala normy moralne decydujące o całokształcie życia społecznego. Najczęściej etykę społeczną określa się jako naukę filozoficzną, która formułuje reguły moralne porządkujące dziedzinę życia społecznego; również jako subdyscyplinę filozoficzną, zmierzającą do sformułowania podstawowych zasad oraz na nich opartych ocen i norm moralnych, ważnych w sferze relacji zachodzących między podmiotami społecznymi oraz działań podejmowanych przez te podmioty⁸.

Jeżeli ogólne normy moralne zostaną zastosowane do analizy działań ludzi, to powstaje etyka społeczna. W jej zakresie formułowane są zasady dotyczące życia społecznego. Szczególne znaczenie w kontekście dokonywanych w niniejszym artykule analiz ma następująca zasada: istnieje obiektywny ład moralny (zespół powszechnych oraz niezmiennych ocen i nakazów, normujących podstawowe, najbardziej zasadnicze oraz istotne kategorie relacji i działań ludzkich), który opiera się na rozumnej naturze człowieka⁹. To z tej rozumnej natury (przyrody i człowieka) wyłania się świat obiektywnych wartości moralnych, który dopełnia porządek moralnych imperatywów („prawo naturalne”) i jest realizowany w świecie realnym (rzeczywistości społecznej).

Obok etyki społecznej w literaturze przedmiotu stosowane jest inne określenie – „etyka sfery publicznej”. Sfera przeważnie jest rozumiana

7 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 45–46.

8 T. Ślipko, SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, *Etyka społeczna*, Kraków 2005, s. 13–14.

9 Tamże, s. 21–22.

jako dziedzina, która obejmuje określony typ zjawisk, działań, także warstwa, grupa społeczna, również środowisko społeczne. Z kolei określenie „publiczna” wskazuje na powszechną dostępność, przeznaczenie dla wszystkich ludzi, ponadto – funkcjonowanie w sposób oficjalny, z udziałem społeczeństwa, także określonej zbiorowości, w miejscu ogólnodostępnym.

Sfera publiczna stanowi zatem dziedzinę życia należącą do wszystkich (konkretnych mieszkańców, grup społecznych, społeczeństwa kraju, państwa). To przestrzeń polityczna, obszar działań społecznych, także emocji społecznych, miejsce ścierania się wartości wolności oraz wartości obowiązku, ponadto – to kwintesencja pojęcia dobra wspólnego¹⁰.

Częścią sfery publicznej jest polityka. Arystoteles wskazywał, że polityka stanowi swoistą kontynuację etyki, a uprawiana przez ludzi rozumnych zmierza ku dobru. Polityka nie stanowi bowiem obszaru wolnego od wartości, także od moralności. Polityka musi być inspirowana przez wartości, które stają się jej ramami (zasadami, normami).

W rozważaniach o polityce oraz etyce nie można pominąć koncepcji Maxa Webera. Zwracając uwagę na znaczenie etyki w polityce, wprowadził on kategorie „polityków okazjonalnych” oraz „polityków zawodowych”¹¹. Okazjonalnymi politykami są wszyscy obywatele, którzy uczestniczą w działaniach o charakterze politycznym, najczęściej w wyborach, także w referendum¹². Z kolei politycy zawodowi dzielą się na dwie podgrupy, to: 1) parlamentarzyści, którzy są politykami „dodatkowo”, podejmują działalność polityczną „w razie potrzeby”; 2) właściwi politycy zawodowi (m.in. parlamentarzyści w kraju oraz w Parlamencie Europejskim), którzy są aktywni w polityce z powodów materialnych lub ideowych (patriotycznych)¹³. Tymczasem Weber stwierdza, że istnieją dwa typy uprawiania polityki: albo żyje się dla polityki, albo z polityki¹⁴. Ponadto rozróżnia dwa typy ustosunkowania (postawy) wobec polity-

10 J. Itrich-Drabarek, *Wstęp*, [w:] *Etyka sfery publicznej*, red. J. Itrich-Drabarek, Warszawa 2017, s. 7.

11 M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Warszawa – Kraków 1998.

12 Wybory z dnia 15 października 2023 r. pokazały, że w Polsce nie brakuje polityków okazjonalnych. Potwierdza to bardzo wysoka frekwencja wyborcza (prawie 74%). Jednocześnie zdumiewająco niska była frekwencja referendalna (ok. 42%), co może świadczyć o podatności społeczeństwa na manipulacje przedwyborcze, w których przedstawiciele części ugrupowań partyjnych „zabronili” obywatelom wyrażenia swojego głosu w ważnych dla kraju sprawach społecznych, gospodarczych, także dotyczących bezpieczeństwa.

13 B. Markiewicz, *Co to znaczy być politykiem zawodowym*, [w:] *Etyka i polityka*, red. E.M. Marciniak, T. Moidawa, K.A. Wojtaszczyk, Warszawa 2001, s. 22.

14 M. Weber, *Polityka...*, s. 64.

ki: 1) etyka przekonań – politycy kierują się przekonaniem, intencjami, wartościami, ideami, których podstawa znajduje się w moralności, ich działania mają przynieść pozytywny skutek; 2) etyka odpowiedzialności – politycy przyjmują moralną odpowiedzialność za skutki swoich działań, fundamentem tej postawy są skutki, konsekwencje podejmowanych działań politycznych¹⁵.

W polityce występuje potrzeba budowania porządku społecznego, z jednoczesnym niwelowaniem sprzeczności interesów, konfliktów. To generuje konieczność formułowania na potrzeby polityki odpowiednich kryteriów etycznych. Zatem działalność polityczna wymaga określonego zestawu cech etycznych, które dadzą – w poczuciu obywateli – gwarancję dobrej polityki¹⁶. Z tego powodu obszar refleksji nad moralnymi podstawami polityki został nazwany etyką polityczną.

Etyka polityczna zajmuje się metodycznym badaniem relacji pomiędzy polityką a moralnością. Szczególnie zwraca uwagę na: pozytywne cele polityki, pożądane sposoby zachowań ludzkich w działalności politycznej, reflektowanie zasad oraz norm działania i porządku politycznego¹⁷. Ponadto, w obszarze analiz, etyka polityczna pyta o: 1) ustawy oraz instytucje, które sprzyjają (lub nie) porządkowaniu rzeczywistości społecznej, także zapewnieniu moralności w życiu zbiorowym; 2) moralne kwalifikacje obywateli oraz polityków niezbędne dla działania instytucji (etos obywatelski, etos urzędniczy); 3) relacje pomiędzy principiami, normami etycznymi a sytuacjami społecznymi, politycznymi¹⁸.

15 S. Mocek, *Etyka i polityka w optyce socjologicznej. Wcielenie politycznego diabła*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuca, Kraków 2005, s. 166.

16 Najczęściej wskazuje się na następujące cechy etyczne (tzw. cnoty polityczne): wierność wyznawanym zasadom i wartościom, lojalność, roztropność, niepodatność na korupcję, niepoślugiwanie się intrygami, tolerancję wobec innych światopoglądów, uczciwość, kompetencje, rozsądek, mądrość, inteligencję, kulturę osobistą, altruizm, chęć współpracy, zaangażowanie, odpowiedzialność; por. B. Wojciszke, *Grzech czy porażka? Moralne i sprawnościowe kategorie w potocznym rozumieniu świata społecznego*, [w:] *Psychologia rozumienia zjawisk społecznych*, red. B. Wojciszke, M. Jarymowicz, Warszawa – Łódź 1999, s. 16; zob. także B. Dziemidok, *Dylematy etyczne polityków*, [w:] *Etyka i polityka*, red. E.M. Marciniak, T. Mołdawa, K.A. Wojtaszczyk, Warszawa 2001, s. 32–33.

17 B. Sutor, *Etyka polityczna...*, s. 11–13.

18 Tamże, s. 53–54, 60.

Etyka życia gospodarczego oraz etyka ekonomii

W kontekście dotychczasowych rozważań warto odnieść się do etyki życia gospodarczego¹⁹ – części etyki społecznej. Dyrektywy skutecznego gospodarowania ustalone przez ekonomię społeczną podlegają ocenie etycznej²⁰. W podstawowych założeniach etyki życia gospodarczego znajdują się zagadnienia dotyczące m.in.: 1) procesu gospodarczego (w tym – potrzeb gospodarczych i środków ich zaspokajania, prawa do rozwoju); 2) etyki posiadania (np. prawa własności, struktury własności, problematyki bogactwa); 3) oszczędzania i konsumpcji; 4) rozwoju gospodarczego a ochrony środowiska przyrodniczego²¹.

Józef Majka dokonuje ciekawego zestawienia trzech pojęć stosowanych w analizach zagadnień dziedziny gospodarczej: „rozwój”, „postęp”, „wzrost”²². W odniesieniu do rozwoju zwraca uwagę, że rozwój społeczny dotyczy zmian we współżyciu społecznym ludzi. Te zmiany nie sumują się w życiu społecznym jako trwałe dorobek ludzkości, lecz muszą być stale wypracowywane na nowo przez poszczególnych ludzi w ich codziennym wysiłku (m.in. zawodowym). Tak rozumiany rozwój odróżnia od postępu społecznego, czyli naukowego, technicznego oraz kulturowego dorobku ludzkości. Postęp społeczny w swojej istocie nie ma charakteru ilościowego i zależy od wysiłków konkretnych ludzi (jakości ich pracy), dlatego może być ujmowany jednocześnie ilościowo i jakościowo, gdyż sumuje się i narasta. Z kolei wzrost charakteryzuje przemiany gospodarcze, czyli osiągnięcia społeczne, których efekty (wyniki) są mierzone w wartościach gospodarczych (np. PKB).

Pomiędzy postępow społecznym a wzrostem gospodarczym występuje ścisła zależność. Okazuje się, że dobrobyt ekonomiczny w pewnych warunkach może stać się determinantą hamującą rozwój społeczny (w tym moralny), także istnienie środowiska przyrodniczego, gdyż wykorzystuje znaczące ilości różnych zasobów przyrody (np. energetycznych, wody, drzewnych itd.). W konsekwencji może przyczynić się do zahamowania postępu kulturowo-cywilizacyjnego²³.

Podobnymi zagadnieniami zajmuje się etyka ekonomii. Tomasz Kwarciński podaje przykładowe pytania, na które etyka ekonomii próbuje znaleźć odpowiedź: „Czy zanieczyszczenia przemysłowe należy prze-

19 Szczegółowe analizy w tym zakresie znajdują się m.in. w publikacjach: C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 574–700; J. Piwoarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. II, Kraków 2011.

20 T. Ślipko, SJ, *Zarys etyki...*, s. 17.

21 J. Majka, ks., *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982.

22 Tamże, s. 38–40.

23 Tamże, s. 39.

syłać do krajów rozwijających się?”, „Kiedy wzrost nierówności przestaje być sprawiedliwy?”, „Czy formułowanie teorii ekonomicznych jest niezależne od wartości?”²⁴. W ramach etyki ekonomii zwraca się uwagę np. na: 1) funkcję dobrobytu społecznego (czyli uporządkowanie sytuacji społecznych pod względem dobrobytu); 2) niepewność (m.in. zdarzenia nieprzewidywalne – tzw. zjawisko Czarnych Łabędzi²⁵ oraz „antykruchłość” – teza, że długookresowe strategie dzisiaj już nie działają²⁶); 3) ryzyko; 4) współczynnik Giniego²⁷; 5) zasadę Pigou-Daltona²⁸.

Ekonomiści to osoby specjalizujące się w zakresie inżynierii społecznej. Są aktywni w sektorze polityki publicznej. Przykładowo, dokonują analizy kosztów i korzyści, która obejmuje metody oceny decyzji publicznych, np. w zakresie inwestycji ekologicznych. Ważny jest dla nich dobrobyt osoby, który jest określany na podstawie tzw. dobrego położenia. Ekonomiści mierzą dobrobyt poprzez stopień zaspokojenia preferencji poszczególnych ludzi. Zgodnie z zasadą Pigou-Daltona przekształcenie pewnego rozkładu dóbr, gdzie transferuje się jakieś dobra od tych, którzy mają więcej do tych, którzy mają mniej, jest – przy zachowaniu niezmienności innych warunków – preferowane moralnie. Natomiast indeks Giniego może dać zafałszowany obraz dystrybucji dochodów oraz nierówności majątkowych.

Od etyki społecznej oraz politycznej, także etyki życia gospodarczego i etyki ekonomii, odróżnia się ekonomię społeczną i ekonomię normatywną. Ekonomię społeczną przeważnie traktuje się jako naukę normatywną, której zadaniem jest formułowanie odpowiedzi na kwestie dotyczące gospodarowania, które zagwarantuje osiągnięcie optymalnych korzyści gospodarczych²⁹. Z kolei ekonomia normatywna próbuje oceniać poszczególne działania ekonomistów w zawężonej perspektywie.

24 T. Kwarciański, *Biorąc etykę poważnie – wprowadzenie do polskiego wydania*, [w:] D.M. Hausman, M.S. McPherson, D. Satz, *Etyka ekonomii. Analiza ekonomiczna, filozofia moralności i polityka publiczna*, Kraków 2017, s. 5.

25 Analiza zdarzeń nieprzewidywalnych została przeprowadzona w publikacji: N.N. Taleb, *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, przeł. O. Siara, Poznań 2020.

26 N.N. Taleb, *Antykruchłość. Jak żyć w świecie, którego nie rozumiemy*, przeł. O. Siara, Poznań 2020.

27 W ekonometrii współczynnik Giniego nazywany jest wskaźnikiem nierówności społecznej, współczynnik ten stosowany jest do liczbowego wyrażania nierównomiernego rozkładu dóbr; zob. <https://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do> (dostęp: 15.10.2023).

28 Transfery poprawiające dobrobyt tych, którzy są gorzej sytuowani, oraz obniżające dobrobyt lepiej sytuowanych o tę samą wartość poprawiają wynik społeczny.

29 T. Ślipko, SJ, *Zarys etyki...*, s. 17.

To inaczej polityka ekonomiczna. W strukturze etycznej ekonomii normatywnej warto zwrócić uwagę m.in. na następujące kwestie: 1) przyjmuje się, że ekonomiści powinni oceniać rezultaty (skutki); 2) w kontekście rezultatów znaczenie mają konsekwencje dla pojedynczych ludzi; 3) dobrobyt należy utożsamić ze stopniem zaspokojenia preferencji (m.in. poziomu konsumpcji); 4) w relacji pomiędzy dobrobytem a oceną rezultatów zwraca się uwagę na rynkową wycenę oraz koncepcje Parety³⁰; 5) pojęcia etyczne są ważne, ale nie stanowią przedmiotu zainteresowania ekonomii³¹.

Ponieważ szczególną rangę w działalności gospodarczej, społecznej, politycznej, zaczyna się przypisywać idei rozwoju zrównoważonego, w dalszej części artykułu zostanie przybliżona perspektywa legislacyjna takiego rozwoju³².

Początki idei rozwoju zrównoważonego w perspektywie legislacyjnej

Wiodącym przedmiotem dyskusji na temat rozwoju są relacje zachodzące pomiędzy trzema kategoriami: jakością życia, rozwojem społeczno-gospodarczym oraz instrumentami rozwoju (społecznymi, ekonomicznymi, instytucjonalnymi, prawnymi itp.)³³. Wymienione kategorie stały się punktem wyjściowym w konstrukcji pojęcia rozwoju zrównoważonego.

Określenie „zrównoważony rozwój” (*sustainable development*) zostało opracowane i wprowadzone do światowego słownictwa przez międzynarodowe gremia ONZ. Po raz pierwszy termin ten został użyty na konferencji w Sztokholmie (1972), skonkretyzowany zaś na III Sekcji

30 Optymalność (efektywność) w ujęciu Pareta – sytuacja jest optymalna lub efektywna, jeśli nie jest możliwe lepsze zaspokojenie preferencji żadnej jednostki bez naruszenia preferencji innego człowieka.

31 Ponieważ analizy w zakresie ekonomii społecznej i ekonomii normatywnej znacznie wykracza poza przyjętą objętość tekstu, zostaną one pominięte w niniejszym artykule. Ciekawe analizy na ten temat przeprowadził m.in. Marcin Gorazda, zob.: Tenże, *Filozofia ekonomii*, Kraków 2014; D.M. Hausman, M.S. McPherson, D. Satz, *Etyka ekonomii. Analiza ekonomiczna, filozofia moralności i polityka publiczna*, Kraków 2017, s. 70–71.

32 Z powodu ograniczonej objętości artykułu zostaną pominięte inne perspektywy, np. ideologiczna, chrześcijańskiej nauki społecznej.

33 T. Borys (red.), *Wskaźniki zrównoważonego rozwoju*, Warszawa–Białystok 2005, s. 23.

Zarządzającej Programu Ochrony Środowiska Narodów Zjednoczonych (UNEP, 1975).

W raporcie Komisji ONZ *Nasza wspólna przyszłość*³⁴, opracowanym pod kierunkiem Gro Harlem Brundtland, za trwałe i zrównoważony rozwój uznano rozwój społeczny i gospodarczy, który zapewni zaspokojenie potrzeb współczesnego społeczeństwa bez naruszania możliwości zaspokojenia potrzeb przyszłych pokoleń. Formuła „trwałego rozwoju” objęła w raporcie cztery elementy: 1) trwałość ekologiczną; 2) rozwój ekonomiczny; 3) sprawiedliwość społeczną w obrębie każdego pokolenia oraz między pokoleniami; 4) trwałe, zrównoważony i sprawiedliwy rozwój.

Wykorzystując wymienione czynniki, podano w raporcie równanie matematyczne na rozwój zrównoważony: $a + b + c = d$. Z równania wynika, że istotą rozwoju zrównoważonego jest zapewnienie trwałej poprawy jakości życia obecnych i przyszłych pokoleń, poprzez kształtowanie właściwych proporcji między kapitałem przyrodniczym, ludzkim i ekonomicznym³⁵. Zatem rozwój zrównoważony to nie tylko określona działalność gospodarcza czy praktyczna ochrona środowiska przyrodniczego, ale także jakość zorganizowania społeczeństwa. W ten sposób określenie rozwoju, eksponowane dotychczas w naukach ekonomicznych, społecznych oraz technicznych, zostało rozszerzone na płaszczyznę przyrodniczą, także refleksję filozoficzną i etyczną.

Przyjęto, że podstawowymi cechami gospodarki trwałego i zrównoważonego rozwoju mają być m.in.³⁶: poprawa stanu zdrowotnego i wyżywienia społeczeństwa, właściwy dostęp do zasobów naturalnych, ochrona ekosystemu Ziemi, wzrost realnego dochodu, aktywność obywateli, eliminowanie działań wojennych.

Powyzszą ideę zrównoważonego rozwoju rozwinięto na Szczycie Ziemi – czyli II Konferencji Narodów Zjednoczonych do Spraw Ochrony Środowiska i Rozwoju pt. *Środowisko i Rozwój* (Rio de Janeiro, 1992). W uchwalonej *Deklaracji z Rio w sprawie środowiska i rozwoju* wymieniono dwie wiodące zasady rozwoju trwałego i zrównoważonego (samopodtrzymującego). Stanowią je: zasada sprawiedliwości i zasada nieprzekraczania granic³⁷. Pierwsza z nich uznaje konieczność podtrzymywania

34 *Nasza wspólna przyszłość, Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju, pod kierunkiem G.H. Brundtland, Warszawa 1991.*

35 B. Piątek, *Koncepcja rozwoju zrównoważonego i trwałego Polski, Warszawa 2002, s. 27.*

36 S. Kozłowski, *Ekorozwój. Wyzwanie XXI wieku, Warszawa 2000, s. 61–63, 80 i n.*

37 T. Borys (red.), *Wskaźniki zrównoważonego rozwoju, s. 45 i n.*

równości pokoleniowej w dostępie do środowiska przyrodniczego. Przyjmując prawo do rozwoju, zwraca uwagę na właściwe egzekwowanie potrzeb obecnych i przyszłych pokoleń ludzi. Korzystanie ze środowiska odnosi do sprawiedliwości międzypokoleniowej, międzyregionalnej oraz międzygrupowej. Ponadto zasada ta uwzględnia równoważenie szans pomiędzy potrzebami człowieka i potrzebami (możliwościami) przyrody³⁸. Natomiast zasada nieprzekraczania granic skupia się na podtrzymywaniu wydolności środowiska. Określając granice odporności przyrody na czynniki antropopresji, odnosi się do praktycznych regulacji życia społeczno-gospodarczego. Zgodnie z tą zasadą ingerencja człowieka w środowisku, wywołująca emisję zanieczyszczeń musi być zrekompensowana (np. w formie kar pieniężnych). Rekompensaty są wymagane przede wszystkim w sytuacjach przekraczających zdolność asymilacyjną przyrody do niwelowania skutków jej degradacji.

Obok powyższych zasad w *Deklaracji z Rio* sformułowano także 27 przyszłych praw i obowiązków, które miały doprowadzić społeczeństwa do osiągnięcia zrównoważonego rozwoju i lepszej jakości życia. Kwestie praktycznego wdrażania zaleceń o charakterze społecznym i gospodarczym zostały dodatkowo przedstawione przez uczestników Szczytu Ziemi w *Globalnym Programie Działań – Agendzie 21*.

Dokument *Agenda 21* stanowi rozwinięcie zasad przyjętych w *Deklaracji z Rio*. Jak dotąd jest jedynym kompleksowym globalnym programem działań na rzecz współpracy w dziedzinie rozwoju zrównoważonego i ochrony środowiska. Zawiera on zalecenia dla rządów i organizacji międzynarodowych przewidziane do realizacji w latach 1993–2000 (rozszerzone do 2025 roku).

W 1997 roku Rada Europy przyjęła traktat (tzw. *Traktat Amsterdamski*), w którym zrównoważony rozwój stał się jednym z priorytetów Unii Europejskiej. W dokumencie przyjęto, że podstawowymi cechami gospodarki trwałego i zrównoważonego rozwoju mają być m.in.: poprawa stanu zdrowotnego i wyżywienia społeczeństwa, właściwy dostęp do zasobów naturalnych, ochrona ekosystemu Ziemi, wzrost realnego dochodu, aktywność obywateli. W międzynarodowych oraz unijnych regulacjach w zakresie rozwoju zrównoważonego podkreśla się także konieczność prowadzenia działalności gospodarczej z poszanowaniem dóbr przyrody. Z powyższego wynika, że rozwój zrównoważony to nie

³⁸ Tak sformułowana zasada rozwoju zrównoważonego została powtórzona w *Drugiej polityce ekologicznej państwa* z 2000 roku (zasada czwarta, a także zasada druga tej polityki), zob.: *Druga polityka ekologiczna państwa*, MŚ, Warszawa 2000; zob. także: https://archiwum-wige.wp.mil.pl/plik/file/zmiany_klimatu/theme-uploadfiles-00e310cf16854a37b3517b2ad6b70443iipep.pdf (dostęp: 16.05.2024).

tylko określona działalność gospodarcza czy praktyczna ochrona środowiska przyrodniczego, ale także jakość zorganizowania społeczeństwa.

W zaprezentowanych dokumentach zaznaczone są prawa człowieka. Poszczególne generacje praw człowieka, pierwsza – prawa i wolności osobiste, druga – prawa polityczne, trzecia – prawa ekonomiczne, socjalne, kulturalne, są ważnymi podstawami dla realizowania celów rozwoju zrównoważonego. Nakreślają one sposób myślenia o życiu, człowieku, jego godności, znaczeniu przyrody itd.

Współcześnie obserwuje się liczne rozbieżności w recepcji oraz interpretacji praw człowieka, także tych odnoszących się do relacji człowiek (społeczeństwo) – przyroda. Poniżej przeanalizowane zostaną prawa oraz obowiązki człowieka, w których przedmiotem jest środowisko przyrodnicze.

Prawa i obowiązki w zakresie ochrony środowiska przyrodniczego

W legislacyjnych analizach idei zrównoważonego rozwoju trzeba uwzględnić prawa człowieka. Prawa człowieka odnoszą się do realizacji zaspokojenia jego potrzeb życiowych. Z idei praw człowieka wynika realizacja prawa ochrony środowiska.

Deklaracja z Konferencji w Sztokholmie głosi, że „każdy człowiek ma podstawowe prawo do odpowiednich warunków życia w środowisku o takiej jakości, która pozwala żyć godnie i w dobrobycie, i ponosi odpowiedzialność za ochronę i zachowanie środowiska dla przyszłych pokoleń”³⁹.

Trzecia zasada *Deklaracji z Rio* podaje, że prawo do rozwoju musi być realizowane tak, żeby sprawiedliwie połączyć rozwojowe i środowiskowe potrzeby obecnych i przyszłych generacji. Dokument podkreśla konieczność zaniechania przestarzałych stereotypów obowiązujących dotychczas w życiu społeczno-gospodarczym, odchodzenia w rozwoju cywilizacyjnym od kryteriów ekonomicznych jako wiodącego elementu eliminowania zasady wolnego handlu⁴⁰.

Należy uznać, że prawo człowieka do środowiska przyrodniczego ma jednocześnie charakter indywidualny i zbiorowy. Generalnie każdy człowiek ma prawo do⁴¹: a) odpowiedniej jakości żywności i leków niez-

39 W. Radecki, *Prawa i obowiązki obywatela w dziedzinie ochrony środowiska*, Warszawa 1991, s. 17.

40 S. Kozłowski S., *Przyszłość ekorozwoju*, Lublin 2005, s. 263.

41 E. Albińska, *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym. Zarys problematyki ekologii społecznej*, Lublin 2005, 274–275.

grążących zdrowiu; b) korzystania z czystego powietrza, wolnego od spalin i innych zanieczyszczeń; c) korzystania z czystej wody rzek, jezior, mórz itp., niezatrutowanych przez przemysł, ścieki miejskie; d) ciszy, niezakłóconej przez samochody, maszyny fabryczne, samoloty.

Obok wymienionych praw człowieka trzeba wspomnieć o obowiązkach w zakresie ochrony środowiska przyrodniczego. Zasadniczo, większość powinności zawartych w przepisach o ochronie środowiska (uszerzeganymi w dziewięciu kategoriach) jest adresowana do podmiotów gospodarczych. Jednak oczekuje się ich realizacji także od indywidualnych osób. W grupie tych działań można przykładowo wymienić⁴²: obowiązek racjonalnego gospodarowania zasobami przyrodniczymi, obowiązek przywracania zdegradowanych elementów środowiska do stanu właściwego, obowiązek dbałości o walory przyrodnicze i krajobrazowe środowiska.

W podobnym tonie wypowiadał się Józef Majka⁴³, który z zasady powszechnej sprawiedliwości ludzkiej wyprowadził pięć grup obowiązków. Należą do nich następujące zobowiązania: 1) udostępnienie wszystkim ludziom dóbr i bogactw Ziemi niezbędnych do ich utrzymania i rozwoju; 2) racjonalna i oszczędna gospodarka zasobami w skali globalnej, z uwzględnieniem potrzeb także przyszłych pokoleń; 3) stworzenie (w skali każdego kraju i w skali globalnej) racjonalnego systemu ochrony środowiska przed skażeniem, w celu zabezpieczenia zasobów oraz życia i zdrowia ludzi żyjących współcześnie, jak również przyszłych pokoleń; 4) asceza konsumpcji, czyli ograniczenie produkcji i konsumpcji dóbr szkodliwych dla życia i zdrowia; 5) ciągła racjonalizacja i humanizacja stosunku człowieka do środowiska.

Wspólnym mianownikiem przejawów troski o środowisko przyrodnicze, chęci stworzenia człowieka (społeczeństwa) ekologicznego nie jest faktyczna potrzeba ochrony środowiska i jego zasobów, ale dobrobyt materialny, który ma zagwarantować rosnący poziom życia (konsumpcję, PKB). Zauważalne jest bowiem, że bogate kraje świata niechętnie podejmują starania i aktywności w dziedzinie ochrony środowiska przyrodniczego. Bojąc się konsekwencji, negatywnego wpływu na tempo rozwoju (szczególnie wzrostu) gospodarczego, są skłonne uczestniczyć w projekcie „rozwój zrównoważony” pod warunkiem, że będą z tego mieć konkretne zyski (polityczne, finansowe itp.).

Oprócz tego zaskakujące są debaty pomiędzy politykami, ekonomistami, badaczami itp. decydentami czy publicystami, w których zauwa-

42 W. Radecki, *Prawa i obowiązki obywatela...*; E. Albińska, *Człowiek w środowisku...*, s. 286.

43 J. Majka, ks., *Etyka życia...*, s. 329.

żalny jest brak zgody m.in. w kwestii zmian klimatycznych, degradacji środowiska przyrodniczego, także – co należy zrobić (w poszczególnych państwach, również globalnie), by powstrzymać antropogeniczny proces niszczenia przyrody oraz sprzęgniętego z nim pogarszania jakości życia ludzi.

Wygodne życie, luksus, konsumpcja, samozadowolenie, brak zobowiązań itd. stają się wyznacznikami współczesnego człowieka. Czy praktyczne propozycje rozwojowe, w których znajdują się zrównoważone wyznaczniki na polepszenie jakości życia, umożliwią ich zrealizowanie? Próba odpowiedzi na tak postawione pytanie znajduje się w następnej części artykułu.

Spółeczno-gospodarcze wyznaczniki rozwoju zrównoważonego a strategia poprawy jakości życia

Idea zrównoważonego rozwoju pojawiła się na forum światowym w kontekście kryzysu ekologicznego, systemu wartości, społeczeństwa konsumpcji. Od 1969 roku obserwuje się, że zagwarantowanie ludzkości dalszego postępu, zapewnienie wyższego standardu życia są uwarunkowane złożonymi czynnikami ekologicznymi (łącznie z gospodarczymi i społecznymi).

Uwzględniając dotychczasową perspektywę, rozwój zrównoważony można rozpatrywać jako strategię poprawy jakości życia w granicach wyznaczonych przez odporność systemu przyrody na antropopresję. Strategia ta obejmuje wymienione wcześniej trzy płaszczyzny, stanowiące podstawowe wyznaczniki rozwoju zrównoważonego. Czyli grupę wyznaczników ekonomicznych, społecznych oraz środowiskowych⁴⁴. Wskaźniki z pierwszej grupy skupiają się na konieczność dążenia do rozwoju gospodarczego. Należą tutaj przede wszystkim: zmiany modelu konsumpcji i produkcji, zasoby oraz mechanizmy finansowe, współpraca międzynarodowa. W wymiarze społecznym wyznaczniki rozwoju zrównoważonego sprowadzają się do zagwarantowania ładu społecznego poprzez zaspokajanie potrzeb ludzi oraz zapewnienie im równych szans rozwoju. Są to m.in. wskaźniki: zdrowia publicznego, bezrobocia, ubóstwa, wykluczenia społecznego, starzenia się społeczeństwa. Z kolei wyznaczniki środowiskowe diagnozują problemy środowiskowe oraz określają metody ich rozwiązania w perspektywie długiego okresu czasu. Są to przykładowo wskaźniki:

44 T. Borys (red.), *Wskaźniki zrównoważonego rozwoju...*

zmian klimatycznych, zagrożenia bioróżnorodności, odpadów, degradacji gleb itp.

Obok wymienionych wyznaczników do determinantów poprawy jakości życia należy zaliczyć świadomość społeczno-ekologiczną, a także system wartości. W przypadku świadomości znaczenie mają zachowania społeczne i rynkowe, kreowanie potrzeb. Sformułowana została m.in. teza, że poziom rozwoju gospodarczego społeczeństwa wpływa na stan jego świadomości ekologicznej. Natomiast hierarchia wartości jest określana na podstawie postaw, sądów, wyboru kryteriów wartościowania. Przeważnie w krajach wysoko rozwiniętych gospodarczo docenia się realizację potrzeb niematerialnych (duchowych, walorów przyrodniczych). Z kolei dla społeczeństw biednych większą rangę zyskują potrzeby socjalno-bytowe.

Należy podkreślić, że zasadniczym celem rozwoju zrównoważonego jest stała poprawa życia społeczeństwa przy odpowiednim ukształtowaniu ludzkich zachowań w środowisku przyrodniczym. W ten sposób realizację rozwoju zrównoważonego zapewni zastosowanie w polityce każdego państwa szeregu zasad. W literaturze przedmiotu podkreśla się praktyczne znaczenie 17 zasad polityki ekologicznej. W tej obszernej grupie zaleceń znajdują się m.in. zasady: a) równorzędności polityki ekologicznej, gospodarczej i społecznej; b) harmonizacji (równowagi) procesów gospodarczych z procesami przyrodniczymi; c) likwidacji zanieczyszczeń u źródła (program czystszej produkcji, zamknięte obiegi technologiczne, stosowanie recyklingu, instalowanie urządzeń ochronnych wychwytyjących i neutralizujących zanieczyszczenia); d) powszechności ochrony, wykluczającej jakiegokolwiek odstępstwa od obowiązku podejmowania przedsięwzięć ochronnych; e) jednakowego prawa wszystkich podmiotów (osób prawnych i fizycznych) do korzystania ze środowiska; f) uspołecznienia w procesie kreowania oraz realizacji polityki ekologicznej państwa (wiąże się z nią stworzenie warunków do kształtowania świadomości i wrażliwości ekologicznej, budowania kultury i etyki zachowań wobec środowiska oraz edukacji ekologicznej); g) odpowiedzialności sprawcy („zanieczyszczający płaci”, „wspólnej odpowiedzialności”).

Można zauważyć, że wdrażanie rozwoju zrównoważonego jest warunkowane następującymi czynnikami: świadomością (również edukacją) ekologiczną społeczeństwa i jego gotowością do partycypacji w zarządzaniu krajem, humanizacją gospodarki, ekologizacją procesów gospodarczych uzależnionych od środowiska, zapewnieniem ekologiczno-ekonomicznej efektywności użytkowania zasobów przyrody, analizowaniem ekologicznych skutków zamierzonej działalności gospodarczej na etapie jej programowania i zapobieganiem skutkom negatywnym.

Wymienione zasady realizowane w ramach polityki ekologicznej, także czynniki rozwoju zrównoważonego, zapewne przyczynią się do poprawy jakości życia. Wymuszają one wprowadzenie szeregu zmian w życiu społecznym, politycznym, gospodarczym. W życiu politycznym oraz gospodarczym zmiany będą dotyczyły: dynamizacji stosunków międzynarodowych, utrzymania ładu społecznego, wzrostu dobrobytu, uwzględniania wpływu każdej inwestycji i działalności na środowisko przyrodnicze. Natomiast w funkcjonowaniu społeczeństwa modyfikacje obejmą przede wszystkim: poziom konsumpcji, wiedzy i aktywności społecznej. Dodatkowo, świadomość społeczna oraz preferowany system wartości będą wpływać na uznanie wartości przyrody i jej zasobów, integrowanie polityki społecznej, gospodarczej i ekologicznej, realizację koncepcji sprawiedliwości oraz pomocniczości.

Czy rozwój zrównoważony, w którym przyjmuje się określone zasady i normy, może być uznany za dobrą (korzystną) strategię poprawy jakości życia ludzi? Niekoniecznie. Czy zatem w ujęciu ogólnym rozwój taki jest korzystny dla jakości życia innych organizmów, ekosystemów, biosfery? Przyjmuje się, że tak.

W wymiarze zewnętrznym, działalność polityczna nie jest nastawiona bezpośrednio na dobro wspólne, prawa ludzkie, poprawę jakości życia ludzi, sprawiedliwość. Celem polityki jest natomiast realizacja interesów ugrupowań społecznych, partii politycznych, państwa. Ponadto, w dobie globalizacji nie można zapominać, że ponadnarodowi i pozapaństwowi aktorzy globalni (m.in. korporacje wielonarodowe, organizacje międzynarodowe, światowe lobby gospodarcze, europejskie interesy polityczne itd.) są zainteresowani uczestniczeniem w nowych strategiach rozwojowych. To strategie uwzględniające zrównoważenie różnych potrzeb, oczekiwań, możliwości, również konkurencyjności biznesowej, konfliktów militarnych, kompromisów, sfer wpływów. W tym celu, kreowany jest nowy model rozwoju zrównoważonego: liberalno-lewicowy, materialistyczno-konsumpcyjny, hedonistyczny, biocentryczny, dehumanizacyjny. Będący jego podstawą relatywizm szczególnie jest widoczny w nowych propozycjach, m.in. ONZ oraz UE, w zakresie definiowania, określania celów oraz strategii rozwoju zrównoważonego.

Strategia rozwoju zrównoważonego

Polityka ochrony środowiska w Polsce oraz prawo w tym zakresie są coraz bardziej dostosowywane do polityki krajów UE. Efektywna współpraca międzynarodowa pozwala na wykorzystanie doświadczeń zdobytych przez inne kraje. Jednocześnie uznanie w 1997 roku w Polsce rozwo-

ju zrównoważonego za zasadę konstytucyjną wymusiło skonstruowanie 16 wojewódzkich strategii rozwoju zrównoważonego. Ich przygotowanie i praktyczne zastosowanie pokazało słabą znajomość paradygmatu rozwoju zrównoważonego na wojewódzkim (także powiatowym i gminnym) poziomie zarządzania.

Zawężając pojęcie rozwoju zrównoważonego do poziomu gminy, należy wyodrębnić trzy sfery: lokalny ekosystem, lokalną społeczność i gospodarkę. Efektem rozwoju lokalnego będzie wówczas proces tworzenia na szczeblu gminy nowych wartości: miejsc pracy, usług i dóbr zaspokajających lokalny i ponadlokalny popyt, także kreowanie nowych i poprawa istniejących walorów użytkowych oraz przyrodniczych gminy. Oznacza to również tworzenie korzystnych warunków dla lokalnej gospodarki wraz z zapewnieniem ładu przestrzennego (przyrodniczego) i społecznego.

Od kilkudziesięciu lat realizowane są próby opracowania wzorcowej koncepcji (strategii) rozwoju zrównoważonego na poziomie gminy. Ze szczególnym zainteresowaniem obserwuje się także praktykę wdrażania strategii takiego rozwoju. Należy podkreślić, że ochrona środowiska przyrodniczego jest jednym z elementów składających się na zakres działania gminy. Funkcjonowanie gminy obejmuje różne sfery życia społecznego, co uwzględnia się w gminnych opracowaniach strategiczno-planistycznych. Opracowania takie łączą na szczeblu lokalnym przede wszystkim współzależności społeczne, ekonomiczne i przestrzenne, zaś w mniejszym stopniu wymogi ekologiczne.

Znaczna część podejmowanych działań, realizowanych strategii rozwoju zrównoważonego, programów ochrony środowiska, edukacji ekologicznej itp. jest jednak nieprzemyślana, pozorowana. Przeważnie ma charakter fakultatywny, bierny, nieefektywny, nieodpowiedzialny. Najczęściej strategią takie były (i niestety są nadal) kojarzone z wąsko rozumianą ochroną środowiska⁴⁵. Podobna sytuacja występuje w odniesieniu do strategii regionalnych.

W strategii rozwoju zrównoważonego ważne jest dążenie do osiągnięcia trwałego rozwoju społecznego i gospodarczego poprzez wyko-

45 Strategia rozwoju zrównoważonego zawiera szereg celów, trudnych do realizacji w Polsce. Są to m.in.: 1) reforma polityki rolnej, 2) nowa polityka wodna, 3) zminimalizowanie ruchu samochodowego i urbanizacji, 4) utworzenie sieci obszarów chronionych, 5) edukacja ekologiczna. W tym miejscu można podkreślić, że praktyczne wdrażanie rozwoju zrównoważonego w gminie jest determinowane kilkoma czynnikami, przede wszystkim: stanem równowagi między gospodarką, środowiskiem i społeczeństwem oraz świadomością (również edukacją) ekologiczną władz samorządowych i mieszkańców, ich gotowością do partycypacji w zarządzaniu gminą. Należy dodać, że strategia rozwoju zrównoważonego zostanie zre-

rzystanie geograficznego położenia regionu oraz jego walorów przyrodniczych. Wskazane jest, by w priorytetach rozwojowych znalazła się m.in. poprawa kondycji ekologicznej środowiska, zaś ochrona środowiska powinna być preferowanym kierunkiem inwestycji. Chcąc zapewnić właściwą realizację strategii rozwoju zrównoważonego, należy spełnić przynajmniej dwa warunki. Pierwszy łączy się z trafnym określeniem, w jaki sposób warunki geopolityczne można wykorzystać do praktycznego zastosowania idei rozwoju zrównoważonego. Warunek drugi dotyczy konieczności zrozumienia rangi społeczności lokalnej podczas konstruowania, a potem wdrażania celów strategii rozwoju zrównoważonego⁴⁶.

Realizacja strategii rozwoju zrównoważonego odnosi się w praktyce do reorganizacji w wymiarze lokalnym (gminnym) oraz krajowym m.in.

alizowana przez gminę tylko wówczas, gdy użyte zostaną odpowiednie narzędzia prawne, ekonomiczne i organizacyjne. Należą do nich przede wszystkim: efektywna struktura organów zarządzających ochroną środowiska, mechanizmy ekonomiczne wymuszające i wspierające działalność inwestycyjną służącą ochronie przyrody, skuteczne prawo ekologiczne wraz z systemem kontroli jego przestrzegania. Dobre współrzędzenie zapewni gminie sprawna administracja, partnerstwo w rozwiązywaniu problemów oraz efektywna współpraca między władzami a mieszkańcami. Podstawą dialogu społecznego powinno być ponadto sprawne zarządzanie strategiczne wspólnymi celami na przyszłość i wreszcie wspólna odpowiedzialność za jakość życia i jakość środowiska. Szczególnie poprawnie skonstruowane plany rozwoju zrównoważonego na poziomie gminy wpłyną na jakość środowiska oraz świadomość ekologiczną mieszkańców, w konsekwencji zaspokoją ich potrzeby. Natomiast prawidłowe ułożenie relacji społeczeństwa i gospodarki względem przyrody rozwiąże także lokalne problemy ochrony środowiska oraz zagwarantuje stabilizację ekonomiczną gminy.

⁴⁶ Mieszkańcy powinni odczuwać korzyści oraz dumę z faktu egzystencji np. na terenie objętym ochroną prawną. W tym celu wskazane będzie zorganizowanie mechanizmów gospodarczych pozwalających na zagwarantowanie społeczności lokalnej odpowiedniego poziomu dobrobytu. Przykładowo, realizacja funkcji turystyczno-wypoczynkowej nie powinna ograniczać się tylko do udostępnienia przybyszom szlaków turystycznych czy bazy noclegowej z lokalnymi atrakcjami. Ważne jest kreowanie takich form wypoczynku i ruchu turystycznego, które nie kolidują z funkcją ochrony zasobów przyrodniczych. Jednocześnie należy umożliwić realizację działalności gospodarczej zgodnej z koniecznością ochrony przyrody i ekonomicznie opłacalnej. Pozytywną formą będzie zorganizowanie np. turystyki skierowanej do konkretnych odbiorców (dzieci, rodzin, osób samotnych itp.), konkurencyjnej względem innych form rekreacji. Funkcję turystyczno-wypoczynkową można oczywiście połączyć z funkcją naukowo-dydaktyczną, kulturową itp. Inną ciekawą propozycją może być stworzenie np. gospodarstwa biodynamicznego czy gospodarstwa ekologicznego połączonego z promowaniem regionalnego budownictwa, strojów, obyczajów, upraw rolnych oraz przygotowywania potraw i przetworów. Podobnie obszary przygraniczne mogą stać się wzorcowymi terenami dla praktycznej realizacji założeń rozwoju zrównoważonego. Oczywiście rzeczywista realizacja rozwoju

następujących dziedzin: wzrostu lesistości, ochrony terenów wodno-błotnych, poprawy stanu czystości wód powierzchniowych, produkcji bezpiecznej żywności, ustabilizowania ruchu samochodowego, ograniczenia rozprzestrzeniania się urbanizacji.

Peter Singer stworzył w 1979 roku podwaliny pod tzw. „etykę praktyczną”, którą określał jako „utilitaryzm preferencyjny”⁴⁷, nazywany inaczej „utilitaryzmem ekonomicznym”. Trzy lata wcześniej opublikował on inną książkę – *Wyzwolenie zwierząt* – dającą podstawy etyki uwzględniającej prawa zwierząt. W publikacji zawarł tezę, że bycie „istotą ludzką” w aspekcie biologicznym nie wiąże się z prawem do wyjątkowego traktowania człowieka ani z jego absolutnym prawem do życia. Ponadto, proponuje tzw. indykatory „bycia osobą” (np.: samoświadomość, samokontrola, empatia, zdolność komunikacji, ciekawość)⁴⁸. Taki sposób rozumowania uniemożliwiają przypisanie człowiekowi godności oraz uznania go za osobę ludzką, co ma praktyczne konsekwencje (np. aborcję, eutanazję, eugenikę). Przenosi się to na etykę interesu. Przekonania dotyczące utilitaryzmu preferencyjnego, Singer uzyskał dzięki poglądom Jeremy’ego Benthama oraz Johna Stuarta Milla. W tej odmianie utilitaryzmu dąży się do maksymalnego oraz nieograniczonego realizowania preferencji, czyli życzeń ocenianych wg ustalonych punktów widzenia⁴⁹. Kolejnym skutkiem poglądów Singera stały się modyfikacje w definiowaniu oraz określaniu celów rozwoju zrównoważonego.

Zmiany w definicji rozwoju zrównoważonego

W latach 80. XX wieku, wraz z rozwojem ruchu ekologicznego, szczególnie ukierunkowanego na ekologię głęboką, biocentryzm, ekofeminizm

zrównoważonego ma mieć miejsce nie tylko w pasie przygranicznym, ale także na terenie państw graniczących ze sobą. Wiele założeń znajdujących się w strategii rozwoju zrównoważonego przygotowanej na potrzeby obszaru pogranicza może zostać zrealizowanych przez społeczność lokalną, dlatego niewłaściwe jest pomijanie lub marginalizowanie wpływu społecznego mieszkańców tego obszaru. Wdrażanie strategii rozwoju zrównoważonego będzie można uznać za efektywne, gdy społeczności lokalne będą mogły przedstawić swoje pomysły, postulaty oraz zgłosić wątpliwości i oczekiwania, które zostaną uwzględnione w praktyce, przynosząc konkretne korzyści przede wszystkim ludziom mieszkającym na tym terenie. Przedstawiając społeczności lokalnej różne formy aktywności społeczno-gospodarczej, dostosowanej do wymogów funkcjonowania obszaru przygranicznego, można umożliwić im poprawę sytuacji ekonomicznej i jednocześnie usprawnić praktyczne realizowanie zasad rozwoju zrównoważonego.

47 P. Singer, *Practical ethics*, Cambridge 1979.

48 Bohdanowicz, *Od etyki godności osoby do etyki interesu...*, s. 102

49 P. Singer, *Practical ethics...*

itp. orientacje, zaczęto zmieniać sposób patrzenia na potrzebę ochrony środowiska przyrodniczego, rozwój zrównoważony, edukację ekologiczną, budowanie społeczeństwa ekologicznego. Przedstawiane propozycje zachęcały do odmiennego sposobu myślenia, przyjmowania moralnych nakazów, praktycznego wdrażania konkretnych programów, strategii itd. Zaczęto przenosić akcenty określone w zasadach etyki społecznej i jej części – etyki życia gospodarczego, także etyki politycznej, na światopogląd oraz ideologie spójne z biocentryzmem, bioregionalizmem, innymi radykalnymi nurtami ekologicznymi⁵⁰.

Taką zmianę kierunków w rozwoju zrównoważonym umożliwiły m.in. wcześniejsze poglądy materialistów, marksistów, także liberałów. Warto zwrócić uwagę na liberałów, którzy uznali, że „Ziemia jest komfortowym statkiem kosmicznym”, na którym wspólnie pracują szczęśliwi członkowie załogi. Jednocześnie, autorzy tej metafory uznali, że zasoby świata powinny być wspólne oraz, że każdy powinien mieć do nich dostęp. Garrett Hardin zauważył, że pokusa szybkiego i krótkoterminowego zysku doprowadzi do zaniku potrzeby dobrowolnego ograniczania się (ponieważ „zasoby Ziemi są niewyczerpywane”, niczym „niekończący się róg obfitości”), czego następstwem jest szybko następująca dewastacja, degradacja, kryzys (nawet katastrofa, upadek cywilizacji). Ten proces Hardin nazwał „tragedią wspólnego pastwiska”. W odpowiedzi na liberalny obraz sformułował w 1974 roku metaforę „Ziemi jako szalupy ratunkowej”⁵¹. Krytycy tzw. etyki szalupy ratunkowej zwrócili uwagę na niehumanitarność, niemoralność, brak współczucia, empatii⁵².

Na podstawie definicji z raportu Brundtland oraz określeń występujących w literaturze przedmiotu należy przyjąć, że koncepcja zrównoważonego rozwoju oznacza taki przebieg rozwoju społecznego, gospodarczego i infrastruktury na danym terenie, który nie narusza w istotny i nieodwracalny sposób środowiska przyrodniczego. Podstawową siłę sprawczą tak rozumianego rozwoju zrównoważonego stanowią mechanizmy rynkowe, prawa rządzące zachowaniami społecznymi oraz prawa związane z warunkami przyrodniczymi. W ujęciu pragmatycznym rozwój ten będzie rezultatem pozytywnych zmian w poziomie rozwoju społecznego i gospodarczego, które nie naruszają jakości środowiska przyrodniczego.

Zgodnie z rozwiązaniami przyjętymi na „Szczycie Ziemi” w Rio de Janeiro w 1992 roku poszczególne państwa uczestniczące w konferen-

50 Interesujący obraz sytuacji w tym zakresie przedstawił Dawid Peterson del Mar; zob. tenże. *Ekologia*, przeł. J. Karłowski, Poznań, 2010, s.167–193.

51 G. Hardin, *Living on a lifeboat*, „BioScience” 1974,24(10), s. 561–568.

52 B. Dupre, *Etyka szalupy ratunkowej*, [w:]: tegoż, *Etyka. 50 idei, które powinnyeś znać*, Warszawa 2021, s. 225–228.

cji zobowiązały się do opracowania modeli krajowych oraz lokalnych strategii rozwoju zrównoważonego. Ich podstawę stanowiły założenia dotyczące: dbałości o środowisko przyrodnicze, ekonomicznego postępu oraz kształtowania świadomości ekologicznej społeczeństwa wraz z edukowaniem ekologicznym. Dodatkowo zwrócono uwagę na potrzebę uwzględnienia inicjatyw oddolnych, dających podstawę społecznościom lokalnym do zmodyfikowania dotychczasowych kierunków rozwojowych oraz stylu życia na „ekologiczne”, czyli zgodne z zasadami rozwoju zrównoważonego. Tak sformułowane założenia w zakresie rozwoju zrównoważonego przejęła Unia Europejska.

Rozwój zrównoważony stanowi obecnie podstawową regułę stosunków międzynarodowych. Należy do kanonu polityki Unii Europejskiej. W preambule Konstytucji Unii Europejskiej znajduje się następujący zapis: „Unia dąży do wspierania zrównoważonego i samopodtrzymującego rozwoju [...]”⁵³. Konstytucja UE zwraca zatem uwagę na dwie cechy rozwojowe: zrównoważenie i samopodtrzymywanie. Uwzględnia je przy określaniu celów rozwojowych Unii. Tym samym europejska dyrektywa konstytucyjna oznacza, że Polska ma działać na rzecz zrównoważonego rozwoju Europy i świata. Oprócz tego w dziedzinie ochrony środowiska Polska powinna posługiwać się zasadą rozwoju zrównoważonego (samopodtrzymującego).

Koncepcja rozwoju zrównoważonego ma wprowadzić równowagę w poszanowaniu środowiska przyrodniczego, antropogenicznego (w tym ekonomicznego) oraz ludzkiego. W większości interpretacji terminu „rozwój zrównoważony” autorzy koncentrują się na przedsięwzięciach, których celem będzie ochrona środowiska przy utrzymaniu określonego tempa wzrostu gospodarczego. Inne ujęcia przyjmują postulaty ograniczenia wzrostu produkcji materialnej. Konsekwencją obydwu typów definicji rozwoju zrównoważonego są idee społeczeństwa poszanowania zasobów naturalnych (przyrody, środowiska), uwzględniające tzw. „kodeksy rozwoju zrównoważonego”.

Dokumenty, apele, strategie, które wzywają ludzi do przeciwdziałania dewastacji środowiska przyrodniczego, powstrzymania kryzysu społeczno-ekologicznego, wdrożenia rozwoju zrównoważonego będą miały sens wówczas, gdy będą dotyczyć nie tylko elementów zewnętrznego otoczenia (ograniczenia eksploatacji dóbr, recyklingu, edukacji ekologicznej itp.), ale przede wszystkim sfery moralno-społecznej ludzi. Kolejna część artykułu zwraca uwagę na propozycje dotyczące kierunków rozwoju zrównoważonego oraz ich różnicowanych i połączonych skutków.

53 T. Borys (red.), *Wskaźniki zrównoważonego rozwoju...*, s. 57–58.

Proponowane kierunki rozwoju zrównoważonego oraz ich skutki polityczne, społeczne, gospodarcze i przyrodnicze

Na podstawie regulacji prawnych oraz dokumentów z zakresu polityki ekologicznej można wskazać główne kierunki działań Unii Europejskiej na rzecz rozwoju zrównoważonego⁵⁴. Stanowią je m.in.: 1) racjonalne gospodarowanie zasobami środowiska przyrodniczego (jako podstawa rozwoju społeczno-gospodarczego oraz życia biologicznego ludzi na Ziemi); 2) ochrona i poprawa jakości środowiska (ze szczególnym uwzględnieniem ochrony zdrowia człowieka przed zagrożeniami i uciążliwościami); 3) zachowanie stanu przyrody (ochrona zachowawcza, konserwatorska); 4) ochrona środowiska przed nadzwyczajnymi zagrożeniami (np.: awariami obiektów, katastrofami, klęskami żywiołowymi).

Niezależnie od specyfiki poszczególnych krajów polityka rozwoju zrównoważonego / ochrony środowiska realizowana jest w ramach Unii Europejskiej z wykorzystaniem określonych strategii. Zazwyczaj mamy do czynienia z dwoma głównymi kierunkami polityki: z jednej strony – zwiększanie możliwości produkcyjnych i absorpcyjnych środowiska, natomiast z drugiej strony – zmniejszenie szkodliwej presji wywieranej na środowisko przez gospodarkę. Odpowiadają im następujące modelowe strategie:

1) zagospodarowania przestrzennego, z szerokim uwzględnieniem ochrony przyrody i jej zasobów (Polska);

2) zmian w strukturze produkcji – wypieranie technologii „brudnych” przez technologie mniej szkodliwe dla środowiska przyrodniczego. W ten sposób integruje się podejście ukierunkowane na konsumenta z przyjazną dla środowiska modernizacją technologii produkcyjnych (kierunek ten jest silnie reprezentowany przez niemieckie instytuty badawcze, np. w Heidelbergu i Wuppertalu);

3) zmian w strukturze konsumpcji – zmierza do zmniejszenia ilości odpadów oraz produktów negatywnie wpływających na otoczenie (kraje UE);

4) obustronnych korzyści (strategia podwójnie wygrywająca) – została spopularyzowana przez organizacje międzynarodowe. Przykładem działań przynoszących dwustronne korzyści jest eliminowanie z życia gospodarczego nieefektywnych subwencji wspierających nadmierne użytkowanie zasobów przyrody;

5) inwestycji zintegrowanych (recykulacji) – ma na celu ograniczenie szkodliwego oddziaływania na środowisko przyrodnicze poprzez

⁵⁴ R. Paczuski, *Prawo ochrony środowiska Unii Europejskiej w zarysie*, Toruń 1999, s. 128.

tworzenie produkcyjnych obiegów zamkniętych (odpad w jednym procesie produkcji/konsumpcji staje się surowcem w innym procesie);

6) nakładów – to propozycja obniżenia w wymiarze globalnym wodochłonności, materiałochłonności i energochłonności w krajach najbardziej rozwiniętych gospodarczo.

Oprócz wymienionych wyżej strategii warto zwrócić dodatkową uwagę na dwie międzynarodowe propozycje w zakresie rozwoju zrównoważonego: „mnożnik 4” oraz „Weberian State 4.0”.

Weizsäcker i Lovins przedstawili w 1995 roku koncepcję mnożnika 4. Mnożnik 4 oznacza podwójny dobrobyt oraz dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów przyrodniczych poprzez wzrost produktywności materiałów. Można to zobrazować jako np.: uzyskanie z jednej baryłki ropy naftowej czterokrotnie więcej bogactwa. Autorzy koncepcji udowadniali (na podstawie 50 przykładów nowych technologii, które szczegółowo przedstawili), że najpóźniej do 2015 roku konieczne będzie przyjęcie proponowanych rozwiązań technicznych, także ekonomicznych oraz filozoficznych⁵⁵.

Mnożnik 4 stanowi rozwinięcie idei zrównoważonego rozwoju, jako konkretna propozycja. Jej podstawowym założeniem jest konieczność wzrostu produktywności zasobów, m.in.: w budownictwie (np. okna izolujące), redukcji zużycia energii (np. żarówki energooszczędne, oszczędności wody (np. zastosowanie tzw. szarej wody do splukiwania toalet), w transporcie (np. transport szynowy)⁵⁶.

Koncepcja „Weberian State 4.0”⁵⁷ to propozycja funkcjonowania administracji publicznej w odniesieniu do zrównoważonego rozwoju regionalnego oraz edukacji ekologicznej. Fundamentalną podstawę tej koncepcji stanowi prawo rozwoju zrównoważonego. Jednocześnie, poprzez zastosowanie administracji inteligentnej, wpisuje się ona w warunki czwartej rewolucji przemysłowej. Specyfiką powyższej propozycji jest zwrócenie szczególnej uwagi na potrzebę rozwoju obszarów wiejskich, w tym aktywizacji lokalnych społeczności.

Skutki zaproponowanych przedsięwzięć oraz innowacji są w dużej mierze korzystne społecznie, politycznie, także gospodarczo i przyrodniczo. Jednak przyjęte 27 lat temu praktyczne wdrażanie rozwoju zrównoważonego w różnych sektorach działalności gospodarczej i życia społecznego ludzi na świecie nie zostało powszechnie zaakceptowane i zrealizowane.

55 S. Kozłowski, *Założenia mnożnika cztery*, [w:] *Wokół mnożnika cztery*, red. S. Kozłowski, Z. Wróblewski, Lublin 2000, s. 7.

56 Tamże, s. 8–10.

57 M. Szewczak, I. Szewczak, *Zrównoważony rozwój regionalny a koncepcja Weberian State 4.0*, Lublin 2020.

W Polsce rozwój zrównoważony jest normą konstytucyjną, W *Konstytucji RP* z 1997 roku paradygmat rozwoju zrównoważonego został zapisany w art. 5. Oznacza to, że zrównoważony rozwój powinien być wprowadzony na wszystkich poziomach zarządzania krajem. Ważnym instrumentem zarządzania polityką rozwoju regionalnego jest obecnie, przyjęta w 2017 roku, *Strategia na rzecz Odpowiedzialnego Rozwoju do roku 2020 (z perspektywą do 2030 r.)*.

Wejście Polski do Unii Europejskiej wiązało się z licznymi trudnościami gospodarczymi, napięciami społecznymi itp. Odsuwały one na dalszy plan realizowanie rozwoju zrównoważonego (bazującego na personalizmie). W zamian wzrosło zainteresowanie konsumpcjonizmem, bogaceniem się, osłabła wola polityczna w kwestii ochrony środowiska. Należy również wspomnieć o braku odpowiedzialnej edukacji ekologicznej społeczeństwa na wszystkich szczeblach nauczania. Zasada rozwoju zrównoważonego stała się instrumentem retorycznym, którym zaczęto posługiwać się (i tak samo jest dzisiaj), gdyż tego oczekiwała Unia Europejska⁵⁸.

W dominującym w Polsce dyskursie na temat polityki ochrony środowiska, polityki rozwoju zrównoważonego obecne są dwie grupy poglądów: 1) neoliberalizm, 2) postkolonializm. W pierwszym przypadku liczy się prymat polityki wzrostu, w oparciu o instrumenty wolnego rynku (szczególnie – przestrzeń negocjacji w zakresie prywatnych preferencji) oraz dyktat Brukseli (Berlina, Paryża, także Moskwy)⁵⁹. W drugiej sytuacji Polska jest traktowana (np. w UE) jako państwo rozwijające się (gospodarczo „niedorozwinięte”), postkolonialne, którym „należy opiekować się”, narzucając rozwiązania niekorzystne dla kraju (korzystne dla Niemiec, Francji)⁶⁰.

Rozwiązań w kwestiach związanych z kryzysem społeczno-ekologicznym powinniśmy szukać we wszystkich sferach funkcjonowania społeczeństwa. Powszechnie przyjmuje się, że strategia rozwoju zrównoważonego zostanie zrealizowana wówczas, gdy użyte zostaną odpowiednie narzędzia prawne, ekonomiczne i organizacyjne. Należą do nich przede wszystkim⁶¹: efektywna struktura organów zarządzających ochroną środowiska, mechanizmy ekonomiczne wymuszające i wspierające działalność inwestycyjną służącą ochronie przyrody, skuteczne prawo eko-

58 E. Bandyk, *Ekologia polityczna dla Polski, czyli w stronę zielonego okrągłego stołu*, [w:] *Ekologia. Przewodnik krytyki politycznej*, Warszawa 2009, s. 427–428.

59 Przejawami wspomnianego dyktatu są m.in.: cele rozwoju zrównoważonego, pakiet klimatyczno-energetyczny.

60 E. Bandyk, *Ekologia polityczna dla Polski...*, s. 428.

61 M. Nowicki, *Strategia ekorozwoju Polski*, Warszawa 1993, s. 145.

logiczne wraz z systemem kontroli jego przestrzegania. Do wiodących instrumentów społeczno-gospodarczych zrównoważonego rozwoju należą: a) reforma prawa ekologicznego, b) kontrola przestrzegania prawa, c) mechanizmy ekonomiczne (gromadzenie funduszy na ochronę środowiska, system bodźców ekonomicznych, d) współpraca z zagranicą, e) działalność organizacji rządowych i pozarządowych.

Coraz częściej ryzyko środowiskowe, szczególnie zależność rozwoju społeczno-gospodarczego od paliw kopalnych, staje się ryzykiem ekonomicznym. Wyczerpywanie się zasobów węgla, ropy naftowej, innych surowców, coraz wyższy koszt ich wydobycia (i finalnie cena detaliczna), ponadto system handlu emisjami wraz z wygórowanymi limitami oraz rosnącymi cenami uprawnień do emisji dwutlenku węgla, przyspieszają proces transformacji gospodarki oraz społeczeństwa w kierunku rozwoju zrównoważonego. Tworzone są sytuacje, w których podatki ekologiczne, technologie środowiskowe, alternatywne źródła energii, usługi ekologiczne, ekobiznes, zielone miejsca pracy itp. stają się codziennością.

Polityka wraz z regulacjami prawnymi mają zagwarantować odpowiednie cele rozwojowe oraz ramy działania. Nie można w nich pomijać regulacji w zakresie ryzyka dla zdrowia, praw socjalnych, ochrony środowiska. Określanie wyznaczników, norm, poziomów zrównoważonego rozwoju, odpowiedzialne korzystanie z zasobów przyrody, wprowadzanie ograniczeń w ich eksploatacji, poprawianie jakości życia ludzi (także przyrody) nie może pomijać principów wskazanych w etyce społecznej i politycznej.

Charakterystyka rozwoju zrównoważonego w aspekcie etyki społecznej oraz politycznej

W drugiej połowie ubiegłego stulecia uwidoczniły się konsekwencje niezrównoważonego rozwoju. Był to rozwój zasobochłonny, ekstensywny i nieefektywny. Generował on proces wzmożonej degradacji środowiska przyrodniczego, hamując jednocześnie możliwości gospodarki narodowej, także możliwości związane z aspektami rozwoju społecznego (m.in. pielęgnowanie wartości duchowych). Odpowiedzią na niekorzystne zmiany powszechnie obserwowane w warunkach życia człowieka było pojawienie się idei związanych z równoważeniem walorów ekonomicznych i społecznych w odniesieniu do przyrody – koncepcja rozwoju zrównoważonego.

Dzisiaj istnieją skuteczne sposoby oraz środki wprowadzania ekologicznych (zrównoważonych) wymogów do prawodawstwa, działalności politycznej, ekonomii gospodarki rynkowej, edukacji itd. Można zasto-

sować podatek środowiskowy, przepisy dotyczące odpadów, recyklingu, reglamentowania wody pitnej, korzystania z pojazdów samochodowych. Dodatkowo można przyjąć konkretne zakazy, np. dotyczące wytwarzania lub używania określonych produktów (plastikowych słomek, azbestu, samochodów spalinowych itp.). Wymienione przykładowe środki i regulacje wybierają politycy, dostosowując je (w różnym stopniu) do realiów ekonomicznych, społecznych oraz przyrodniczych. Politycy mogą także popierać (lub nie) inwestycje proekologiczne, dążyć do rozwiązania problemów środowiskowych, modyfikować potrzeby dalszego rozwoju technicznego, odchodzić od nadprodukcji, wprowadzać innowacje prośrodowiskowe, promować biodynamiczną uprawę roślin, rolnictwo ekologiczne itd.

Powyższe oznacza, że problematyka rozwoju zrównoważonego może być rozpatrywana z różnej perspektywy badawczej. Szczególną rangę ma perspektywa odnoszona do polityki ekologicznej w wymiarze etyki społecznej oraz politycznej. W dziedzinie polityki ekologicznej realizującej strategię rozwoju zrównoważonego uwidacznia się bowiem wzajemna zależność pomiędzy etyką indywidualną a grupową, również między etyką społeczną i polityczną.

Obowiązek dbałości o przyrodę wyrażony został m.in. w *Konstytucji RP*. Oznacza on m.in., że wszyscy mieszkańcy kraju muszą odpowiedzialnie wypełniać przypisane im role i zobowiązania. To odpowiedzialność za: 1) siebie, swoje słowa, podjętą aktywność (rodzinną, towarzyską, zawodową); 2) drugiego człowieka (w rodzinie, po sąsiedzku); 3) zwierzęta (domowe i gospodarskie); 4) uprawy rolne, leśne, w przydomowych ogródkach; 5) zgromadzony majątek (ruchomości oraz nieruchomości); 6) sposób odpoczywania biernego i aktywnego (rekreacyjnego, turystycznego) w domu, poza nim; 7) najbliższą okolicę, także miejsca odległe, w których przebywamy itd.

Obecnie trwa czwarta rewolucja przemysłowa, którą charakteryzuje m.in. komputeryzacja życia, rozpowszechnienie technik informatycznych, rozwój biotechnologii oraz inżynierii genetycznej. Generuje ona różne szanse przyspieszenia tempa wzrostu, rozwoju społeczno-gospodarczego. Z drugiej strony pogłębia się współczesny kryzys społeczno-ekologiczny, sprzęgnięty z kryzysem wartości i przekonań określających sens życia i sposób bycia we wszechświecie. Wymienione sytuacje (rewolucja internetowa, kryzysy) stanowią zagrożenia, wywołując „destrukcję człowieczeństwa”. Dlatego – zdaniem Benedykta XVI – elementem nie tylko użytecznym, ale koniecznym dla zapewnienia jakości życia, zbudowania dobrego społeczeństwa oraz prawdziwego, integral-

nego (zrównoważonego) rozwoju ludzkiego staje się przyjęcie wartości chrześcijańskich (uniwersalnych wartości etycznych).

Aktywność społeczna na rzecz rozwoju zrównoważonego jest wolą działania dla dobra wspólnego (w tym – dla dobra środowiska przyrodniczego). Postawę tę ma dopełniać sprawiedliwość społeczna, solidarne współdziałanie, odpowiedzialność, społeczny dialog i kompromis, wzajemne zrozumienie, życzliwość⁶². Szczególnym przejawem aktywności społecznej powinna być zasada pomocniczości ściśle powiązana z zasadą solidarności.

Podsumowanie

Analizy przeprowadzone w artykule uprawniają do przyjęcia tezy, że „współczesne międzynarodowe trendy rozwoju zrównoważonego, w praktycznym zastosowaniu nie zabezpieczą jakości życia ludzi, ponieważ są w sprzeczności z zasadami etyki społecznej oraz politycznej”.

Jej zweryfikowanie umożliwiło udzielenie odpowiedzi na przyjęte w artykule pytania szczegółowe. W związku z tym należy stwierdzić:

1. Jakość życia człowieka jest uwarunkowana m.in. ogólną jakością życia, materialnymi warunkami egzystencji, poczuciem zdrowia fizycznego i psychicznego, stopniem bezpieczeństwa, poziomem rozwoju społeczno-gospodarczego, możliwościami technologicznymi. Propozycje ONZ w zakresie pomiaru warunków życia ludzi, także określenie jakości ich życia, przeważnie ograniczają się do trzech grup mierników: 1) trwania życia ludzkiego, z oszacowaniem warunków życia; 2) poziomu dochodu narodowego, z trendami rozwojowymi; 3) możliwości konsumpcyjnych różnych dóbr (materialnych i niematerialnych), łączonych z zadowoleniem.

W trosce o jakość życia państwa zostały zobligowane do stworzenia struktur politycznych, ekonomicznych i prawnych, dających gwarancję realizacji prawa człowieka do środowiska przyrodniczego, podobnie pozostałych praw gospodarczych, społecznych i socjalnych. Dlatego uznano, że konieczne jest ukształtowanie modelu rozwoju społeczno-gospodarczego (zrównoważonego), który nie będzie niszczyć środowiska przyrodniczego. Przyjęto także, że poprzez wyeliminowanie zagrożeń związanych z kryzysami społeczno-gospodarczymi i jednocześnie minimalizowanie szkód ekologicznych możliwe będzie zagwarantowanie bezpiecznego rozkwitu cywilizacyjnego.

62 St. Kowalczyk, ks., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 206.

Jednostronne, materialne potraktowanie jakości życia ludzi przyczynia się do narastania różnic w warunkach życia, także w możliwościach rozwojowych między krajami, nie likwidując problemu wykluczenia (społecznego, cyfrowego itp.), marginalizacji społecznej, migracji ekonomicznych itd. „Lekarstwem” ma być nowy model człowieka. Podstawowym wyznacznikiem człowieka (np. ekologicznego) będzie styl życia oparty na: wstrzemięźliwości, samoograniczeniu (do niezbędnego minimum) konsumpcji dóbr materialnych, hedonizmie, różnorodności (światopoglądów, wartości, potrzeb, doznań, ale także np. płci). Niestety, odpowiedzialność oraz szacunek (dla drugiego człowieka) są pomijane lub marginalizowane. Tymczasem odpowiedzialność za człowieka i za przyrodę kształtuje się w rodzinie, następnie w szkole, społeczności lokalnej, na poziomie narodowym i ogólnoludzkim. Szczególna odpowiedzialność za środowisko przyrodnicze oraz przyjęte kierunki rozwoju społeczno-gospodarczego znajduje się po stronie ludzi.

2. Praktyczne rozwiązania w wymiarze przyrodniczym, społecznym i gospodarczym, mające na celu poprawienie jakości życia ludzi oraz ekologicznego (zrównoważonego) rozwoju i wzrostu gospodarczego, nie wystarczą, jeżeli nie będzie się uwzględniać zasad personalizmu i odpowiedzialności. Oznacza to odejście od doraźności potrzeb i celów. W zamian niezbędne jest kształtowanie w społeczeństwie postaw i związanych z nimi hierarchii wartości, rozwijanie świadomości ekologicznej, uwzględnianie w integralnym rozwoju jednostki i społeczeństwa zasady sprawiedliwości oraz pomocniczości.

Ważna jest postawa szacunku dla przyrody. Jednocześnie zwraca się uwagę, że bezmyślność, dowolność w korzystaniu z zasobów przyrody, również krótkowzroczność i nieodpowiedzialność nie przyczynią się do wyeliminowania zagrożeń w środowisku przyrodniczym. Działania prowadzące do dbałości o przyrodę, wskazane w zasadach etyki społecznej, mają jedynie charakter fakultatywny. Są one traktowane wybiórczo, czasami dopasowywane do przyjętego trendu liberalno-lewicowego. Nakazuje się np. poszanowanie wszelkiego życia (holizm), ale jednocześnie odmawia się godności człowiekowi oraz zagwarantowanego prawa do życia.

Uwzględniając zasady oraz normy etyczne, należy zauważyć, że: 1) zasady (principia) to ogólne orientacyjne wytyczne, ponieważ nie są one konkretnymi dyrektywami działań, mogą być traktowane fakultatywnie; 2) normy są bardziej obligatoryjne, gdyż dotyczą poszczególnych dziedzin i obszarów społecznych, jednak nie wskazują konkretnie, co w danej sytuacji należy czynić, gdyż mają zróżnicowaną obowiązy-

walność, są zmienne, dopuszczają naruszenie (tzw. kontratyty w prawie karnym), a sposób ich realizacji jest uzależniony sytuacyjnie⁶³.

3. Władza jest zobowiązana do respektowania prawa, które sama ustanowiła. Prawem związany jest także suweren, do czasu, aż w sposób przewidziany w tekście obowiązującej konstytucji nie zostanie ono zmienione⁶⁴. Należy zauważyć, że zasady rozwoju zrównoważonego zostały uwarunkowane ideologicznie, m.in. przez silny nurt ekologizmu, także przez relatywizm, interesy ekonomiczne i polityczne. Zatem potrzebny jest powrót do refleksji politycznej dotyczącej pojęć „dobra wspólnego” i „odpowiedzialności”. Należy respektować zasady „personalizmu”, „solidarności” oraz „retynizacji”. Ta ostatnia zasada dotyczy sieci wzajemnych powiązań i zwraca uwagę na konieczność łącznego traktowania trzech czynników rozwoju (m.in. zrównoważonego): gospodarczego, społecznego i przyrodniczego.

4. John Stuart Mill stwierdził, że ekonomia polityczna interesuje się zjawiskami społecznymi, będącymi konsekwencją ludzkiej potrzeby bogacenia się. Tym samym abstrahuje od innych potrzeb, motywacji itd.⁶⁵ Zdaniem Williama Stanleja Jevonsa wybory konsumpcyjne na rynku mają służyć maksymalizacji szczęścia jednostki. Ekonomisci mają podtrzymywać maksymalizowanie tej szczęśliwości⁶⁶. Tymczasem dobrobyt nie może być mierzony tylko wskaźnikami produkcji oraz konsumpcji czy wyprowadzanego z nich jednowymiarowego, materialnego poziomu szczęścia.

Zasady etyki ekonomii mogłyby korzystnie oddziaływać na rozwój społeczno-gospodarczy. Wobec dominacji ekonomii w życiu publicznym, z jednoczesnym marginalizowaniem kwestii społecznych oraz działań mających na celu dbałość o środowisko przyrodnicze, dostrzega się jednak szereg działań pozorowanych, nawet postawy pozerstwa, hipokryzji. Jeśli producent chce sprzedać produkt „na topie” z zawyżoną ceną, płaci za umieszczenie na opakowaniu przedrostków „eko-”, „bio-” oraz wyrazów „bezglutenowy”, „ekologiczny”, „zgodny ze zrównoważonym rozwojem”⁶⁷. Jednocześnie skład takich produktów, podobnie – sposób

63 B. Sutor, *Etyka polityczna...*, s. 60–62.

64 R. Paczuski, *Ochrona środowiska. Zarys wykładu. Z uwzględnieniem obowiązującego porządku prawnego od dnia uzyskania przez Polskę członkostwa w Unii Europejskiej*, Bydgoszcz 2008, s. 59.

65 J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej*, Warszawa 1966.

66 W.S. Jevons, *The Theory of Political*, Macmillan and Co., Londyn 2011, <http://www.econlib.org/library/YPDBooks/Jevons/jvnPE.html> (dostęp: 18.10.2023).

67 Przykładem obłudy w postępowaniu jest np. finansowanie przez Bank Światowy gigantycznych projektów, które niszczą środowisko przyrodnicze, stwierdza

ich przygotowania, transportowania itp., nie spełniają standardów bezpieczeństwa i ochrony środowiska.

Dotychczasowe koncepcje ekonomiczne są nieodpowiednie, wzajemnie się wykluczają oraz są niewystarczające dla świata i poszczególnych państw, które muszą radzić sobie z kryzysem społeczno-ekologicznym, zmianami klimatycznymi, nierównościami społecznymi, gospodarczymi, także z pandemią, wojnami, innymi problemami i wyzwaniem społeczno-gospodarczo-przyrodniczymi.

5. Zasadę zrównoważonego rozwoju w pierwotnym ujęciu Gro Harlem Brundtland należy rozumieć jako zasadę pragmatyczną, ale także etyczną. Na jej wymiar etyczny wskazują m.in. zasady sprawiedliwości oraz pomocniczości. Liberalno-lewicowe kierunki rozwoju zrównoważonego oraz wykorzystane w związku z tymi propozycjami teorie ekonomiczne przyjmują założenia, które nie uwzględniają wspomnianych zasad, dlatego nie przyczynią się do zabezpieczenia jakości życia ludzkiego oraz jakości środowiska przyrodniczego. Zagadnienie rozwoju zrównoważonego jest w nich traktowane jako kolejny scenariusz na „podbój świata”⁶⁸. Zmianie uległy kierunki transferu dóbr, przyjętego w ekonomicznej zasadzie Pigou-Daltona. Przekształca się bowiem i transferuje dobra środowiskowe (np. drewno tropikalne, wodę pitną, cenne gatunki roślin i zwierząt, kruszec jubilerski, nośniki energii – węgiel, ropę naftową) od tych, którzy mają mniej (m.in. kraje Trzeciego Świata, kraje Europy Środkowo-Wschodniej) do tych, którzy mają więcej (USA, Zachodnia Europa), i jest to preferowane społecznie, politycznie, gospodarczo.

Za pośrednictwem działalności gospodarczej oraz ekonomicznych modeli rozwojowych realizowane jest zjawisko neokolonializmu⁶⁹, sprzęgnięte z ekologizmem⁷⁰ oraz ekstremizmem ekologicznym⁷¹. Widoczne jest to szczególnie w sferach: 1) transformacji energetycznej – odejście od paliw kopalnych, to jednocześnie uzależnienie od metali rzadkich oraz energetyki jądrowej⁷²; 2) rewolucji cyfrowej – urzędzenia

się wówczas, że jest to projekt, inwestycja o „harmonijnym rozwoju”; zob. M. Gell-Mann, *Kwark i jaguar. Przygody z prostotą i złożonością*, Warszawa 1996, s. 449.

68 Szacuje się, że ok. 85% zasobów świata (planety Ziemia) należy do jednej dziesiątej populacji ludzkiej. Jednocześnie, uboższa połowa ludzkości posiada jedynie 1% globalnego bogactwa.

69 Polski postkolonialny neoliberalizm wpisuje się w nową koncepcję zrównoważonego rozwoju.

70 *Ekologizm*, red. M. Marczevska-Rytko, D. Maj, Lublin 2016.

71 E. Posłuszna, *Ekstremizm ekologiczny. Źródła – przejawy – perspektywy*, Warszawa 2012.

72 Metale rzadkie, np. kobalt, ind, wolfram itp., stały się niezbędne do budowania samochodów elektrycznych, paneli słonecznych itp. Koszty ich pozyskania

mobilne itp., „nowinki” technologiczne gwarantujące stałe łącze online, również potrzebują metali rzadkich, ponadto wywołują uzależnienia cyfrowe (fonoholizm, sieciholizm itp.⁷³); 3) ukrytej oraz wymuszonej konsumpcji – „mody na ekologię”⁷⁴, zmiany nawyków żywieniowych, także stosowania w żywności, kosmetykach oraz lekach, niebezpiecznych (toksycznych, rakotwórczych) dodatków chemicznych⁷⁵; 4) przemiany ekologicznej w społeczeństwach, rozumianej zgodnie z koncepcją liberalno-lewicową – polityka klimatyczna staje się przymusowym dyktatem, np. wykorzystywanym wobec państw UE⁷⁶.

6. Polityczna roztropność nakazuje odpowiedzialność oraz inicjatywę – trzeba harmonizować ekologiczne innowacje z wymogami ekonomiczno-socjalnymi⁷⁷. Kluczem do skutecznej polityki ochrony środowiska przyrodniczego jest m.in. edukacja ekologiczna, umożliwiająca zmianę w materialnej i hedonistycznej hierarchii wartości, ascezę konsumpcji, oszczędne gospodarowanie zasobami planety. Dobrym kierunkiem w działalności politycznej na rzecz rozwoju zrównoważonego, gwarantującego dobrą jakość życia, będzie umożliwienie np.: 1) partycypacji społecznej, dobrowolnych inicjatyw „oddolnych”, na rzecz ochrony środowiska „małych ojczyzn”; 2) wychowania oraz edukowania ekologicznego wszystkich grup wiekowych oraz zawodowych.

Pewnym „antidotum”, ciekawą propozycją dla poprawy powyższej sytuacji jest koncepcja „ekonomii obwarzanka” Kate Raworth, w której autorka zwraca uwagę na możliwości zaspokajania potrzeb ludzkich

i wykorzystania (środowiskowe, gospodarcze, geopolityczne) będą jeszcze wyższe niż pozostanie przy dotychczasowych modelach społeczeństwa przemysłowego. Zwrócił na to uwagę Guillaume Pitron; zob. tenże, *Wojna o metale rzadkie. Ukryte oblicze transformacji energetycznej i cyfrowej*, przeł. A. Bilik, Warszawa 2018.

73 Obraz fuzji technologii internetowych oraz odnawialnych źródeł energii przedstawia Jeremy Rifkin; zob. tenże, *Trzecia rewolucja przemysłowa. Jak lateralny model władzy inspiruje całe pokolenie i zmienia oblicze świata*, przeł. A. Olesiejuk, K. Różycka, Katowice 2012. Na problem nowych technologii, sztucznej inteligencji itp. zagadnienia, w kontekście konsekwencji społecznych, gospodarczych, przyrodniczych itd., uwagę zwrócił Klaus Schwab; zob. tenże, *Czwarta rewolucja przemysłowa*, przeł. A.D. Kamińska, Warszawa 2018.

74 T. Schlossberg, *Ukryta konsumpcja. Wpływ na środowisko, z którego nawet nie zdajesz sobie sprawy*, przeł. A. Halbersztat, Warszawa 2021.

75 M. Adams, *Ukryte toksyny. Żywność, która truje*, tłum. M. Nowak, Kraków 2017; M. Schimmelpfennig, *Niebezpieczne kosmetyki. Jak uniknąć nowotworów, bezpłodności, chorób tarczycy, przedwczesnego starzenia i innych dolegliwości*, Białystok 2019.

76 R. Zawadzki, *Odnawialne źródła władzy. Polityka klimatyczna jako oręż podboju świata*, Warszawa 2023.

77 B. Sutor, *Etyka polityczna...*, s. 353.

z uwzględnieniem możliwości przyrodniczych planety Ziemia⁷⁸. Niezbędna stanie się strategia umiaru – ograniczania ekspansji, potrzeb, konsumpcji, odejścia od masowej produkcji, przyjęcia postawy *no waste*, zastosowania recyklingu. Na nowo trzeba będzie zdefiniować i określić preferencje wartości „mieć” oraz „być”.

W pierwszej wersji idei rozwoju zrównoważonego, przedstawionej przez Brundtland, została zwrócona uwaga na trzy jego warunki, zapewniające wspólny dobrostan ludzkości, dobrą strategię poprawy jakości życia. Pierwszy warunek dotyczy podstawy społecznej⁷⁹ – to tutaj są wyznaczane najważniejsze potrzeby życiowe, które w swoim rozwoju powinni mieć zaspokojone wszyscy ludzie. Warunek drugi odnosi się do środowiska przyrodniczego – pułapu ekologicznego⁸⁰, granic obciążenia ziemskiej przyrody antropogenicznymi zanieczyszczeniami, różnymi formami dewastacji w skali lokalnej, regionalnej i globalnej. Warunek ostatni wskazuje na granice gospodarcze – poza które chęć realizowania nieskończonego postępu ekonomicznego nie powinna wykraczać, by zagwarantować bezpieczną przestrzeń społeczną i ekologiczną.

Czy przedstawione wnioski końcowe wskazują na kres ludzkich możliwości rozwojowych? Czy informują o konieczności zatrzymania postępu, gospodarczego wzrostu, konsumpcji? Niekoniecznie. Redefinicja postrzegania miejsca człowieka (społeczeństwa) w relacjach ze środowiskiem przyrodniczym może stać się początkiem nowego ukierunkowania rozwoju na: jakość życia (ludzi i przyrody), dobro wspólne (uformowane przez naturę i wypracowane antropogenicznie), równoważenie potrzeb i możliwości społecznych, gospodarczych oraz przyrodniczych, przeciwdziałanie sytuacjom konfliktowym oraz destrukcyjnym na linii człowiek – przyroda.

Środowisko przyrodnicze jest wspólną własnością wszystkich pokoleń mieszkańców Ziemi. By zachować to naturalne otoczenie i zapewnić

78 K. Raworth, *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*, przeł. A. Paszkowska, Warszawa 2021.

79 Podstawa społeczna to 12 kryteriów rozwojowych, opracowanych na podstawie priorytetów społecznych, które zostały wymienione w *Celach Zrównoważonego Rozwoju ONZ* na 2015 rok.

80 Pułap ekologiczny tworzy dziewięć granic możliwości planety Ziemia: zmiana klimatu, zakwaszenie oceanów, zanieczyszczenia chemiczne, przeżyźnienie (azotem i fosforem) zbiorników wodnych, nadmierny pobór wody słodkiej (szczególnie w przemyśle), przekształcenie gruntów rolnych (np. zaasfaltowanie, zabetonowanie), utrata bioróżnorodności, zanieczyszczenie powietrza, dziura ozonowa. Granice te zostały zaproponowane przez międzynarodową grupę naukowców, którzy zajmują się systemami Ziemi, pod kierownictwem Johana Rockströma oraz Willa Steffena; zob. K. Raworth. *Ekonomia obwarzanka...*, s. 279.

dobrą jakość życia kolejnym generacjom ludzi, Jan Paweł II zachęcał do ascezy konsumpcji, dobrowolnych wyrzeczeń, sprawiedliwości międzypokoleniowej, odpowiedzialności za przyszłe pokolenia mieszkańców planety⁸¹. Obecnie wskazuje się dodatkowo na konieczność ochrony i ulepszenia środowiska przyrodniczego, także na potrzebę przekazania go następnym pokoleniom w stanie względnej czystości. Papież Franciszek wypowiedział podczas orędzia na Światowy Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia w dniu 1 września 2019 roku m.in. takie słowa: „Ziemia nie jest dobrem, które można zmarnować, ale dziedzictwem, które należy przekazać”⁸².

Bibliografia

- Adams M., *Ukryte toksyny. Żywność, która truje*, tłum. M. Nowak., Wydawnictwo Esprit, Kraków 2017.
- Albińska E., *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym. Zarys problematyki ekologii społecznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Albińska E., *Etyczne skutki prawnej definicji dziecka*, „Edukacja Etyczna” 2022, 19.
- Bendyk E., *Ekologia polityczna dla Polski, czyli w stronę zielonego okrągłego stołu*, [w:] *Ekologia. Przewodnik krytyki politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Biesaga T., *Jakość życia*, [w:] *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszala, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2005.
- Bohdanowicz A., *Od etyki godności osoby do etyki interesu. Peter Singer i jego próby zmiany paradygmatu etycznego*, [w:] *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Lublin 2001.
- Borys T. (red.), *Wskaźniki zrównoważonego rozwoju*, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Warszawa – Białystok 2005.
- Bukowski Z., *Pojęcie zrównoważonego rozwoju w prawie międzynarodowym, unijnym i polskim*, [w:] *Regionalne strategie rozwoju zrównoważonego*, red. S. Kozłowski, Białystok 2004.

81 Poczynając od Soboru Watykańskiego II z 1965 roku, w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spe*, w encyklikach papieskich: *Redemptor hominis* (1979), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991), *Evangelium vitae* (1995), *Fides et ratio* (1998), także w adhortacjach, m.in. *Christifideles laici* (1988) i innych dokumentach.

82 Papież Franciszek, *Nasza matka Ziemia. Chrześcijańska lektura wyzwania wobec środowiska naturalnego*, wstęp patriarchy ekumeniczny Bartłomiej, Niepokalanów 2020; zob. także encykliki Franciszka: *Laudato Si'* (2015) – dotycząca troski o wspólny dom; *Fratelli tutti* (2020) – na temat przyjaźni społecznej; postsynodalna adhortacja apostolska Franciszka *Querida Amazonia* (2020) – dotycząca m.in. ekologii integralnej; Papież Franciszek, *Nasza matka Ziemia...*

- Cele Zrównoważonego Rozwoju*, <https://www.eca.europa.eu/pl/sustainable-development-goals> (dostęp: 5.05. 2024).
- Dupre B., *Etyka szalupy ratunkowej*, [w:], tegoż, *Etyka. 50 idei, które powinny nieś znać*, PWN, Warszawa 2021, s. 225–228.
- Dziemidok B., *Dylematy etyczne polityków*, [w:] *Etyka i polityka*, red. E.M. Marciniak, T. Mołdawa, K.A. Wojtaszczy, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001.
- Ekologiczny „Okrągły stół” po trzech latach. Raport*, InRE, Warszawa 1993.
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”. O braterstwie i przyjaźni społecznej*, Wydawnictwo M, Kraków 2020.
- Franciszek, *Encyklika „Laudato Si’”. W trosce o wspólny dom*, Wydawnictwo M, Kraków 2015.
- Franciszek, *Nasza matka Ziemia. Chrześcijańska lektura wyzwania wobec środowiska naturalnego*, wstęp patriarchy ekumenicznego Bartłomieja. Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2020.
- Franciszek, *Postsynodalna Adhortacja Apostolska „Querida Amazonia”. Do Ludu Bożego i wszystkich ludzi dobrej woli*, Wydawnictwo M, Kraków 2020.
- Gell-Mann M., *Kwark i jaguar. Przygody z prostotą i złożonością*, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1996.
- Gorazda M., *Filozofia ekonomii*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, <https://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do> (dostęp: 15.10.2023).
- Hardin G., *Living on a lifeboat*, „BioScience” 1974, 24(10).
- Integracja polityki sektorowych Unii Europejskiej z polityką ekologiczną. Jak Unia Europejska traktuje ekorozwój*, Instytut na rzecz Ekorozwoju, Warszawa 2000.
- Itrich-Drabarek J., *Wstęp*, [w:] *Etyka sfery publicznej*, red. J. Itrich-Drabarek, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2017.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2009.
- Jednolity Akt Europejski* (Dz.U. 2004 nr 90 poz. 864/5 ze zm.)
- Jevons W.S., *The Theory of Political Economy*, Macmillan and Co., Londyn 2011, <http://www.econlib.org/library/YPDBooks/Jevons/jvnPE.html> (dostęp: 18.10.2023).
- Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej wraz z wyjaśnieniami*, Instytut Wydawniczy EuroPrawo, Warszawa 2009.
- Keating M., *Szczyt Ziemi. Globalny Program dDziałań. Napisana potocznym językiem wersja dokumentu Agenda 21 i innych porozumień przyjętych w Rio*, Agencja Informacyjna „GEA”, Warszawa 1994.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483).
- Kowalczyk St., ks., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- Kozłowski S., *Ekologiczne problemy przyszłości świata i Polski*, Dom Wydawniczy „Elipsa”, Warszawa 1998.

- Kozłowski S., *Ekorozwój. Wyzwanie XXI wieku*, PWN, Warszawa 2000.
- Kozłowski S., *Ochrona środowiska: Unia Europejska – Polska*, Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus” przy Prezydium PAN, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2003.
- Kozłowski S., *Polityka ekologiczna państwa 1989–2000 – ujęcie historyczne*, [w:] *Polityka ekologiczna III Rzeczypospolitej*, red. A. Papuziński, Wydawnictwo Uczelniane Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2000.
- Kozłowski S., *Polskie i europejskie idee ekorozwoju na progu XXI wieku*, [w:] *Hipoteza ekologii uniwersalistycznej*, red. J.L. Krakowiak, J.M. Dołęga, Biblioteka Dialogu, Warszawa 1999.
- Kozłowski S., *Przyrodnicze kryteria gospodarki przestrzennej*, „Ekologia Humanistyczna” 1996, 6.
- Kozłowski S., *Przyszłość ekorozwoju*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Kozłowski S., *Rio – początek ery ekologicznej*, Wydawnictwo Akapit Press, Łódź 1993.
- Kozłowski S., *Strategia zrównoważonego rozwoju Unii Europejskiej i jej implikacje dla Polski*, „Biuletyn PKE” 2004
- Kozłowski S., *Założenia mnożnika cztery*, [w:] *Wokół mnożnika cztery*, red. S. Kozłowski, Z. Wróblewski, Zakład Ekologii KUL, Lublin 2000.
- Kozłowski S., *Zrównoważony rozwój w pięć lat po Rio*, „Człowiek i Przyroda” 1998.
- Kwarciański T., *Biorąc etykę poważnie – wprowadzenie do polskiego wydania*, [w:] D.M. Hausman, M.S. McPherson, D. Satz, *Etyka ekonomii. Analiza ekonomiczna, filozofia moralności i polityka publiczna*, Copernicus Center Press, Kraków 2017.
- Majka J., ks., *Etyka życia gospodarczego*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.
- Marczewska-Rytko M., Maj D. (red.), *Ekologizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2016.
- Markiewicz B. *Co to znaczy być politykiem zawodowym*, [w:] *Etyka i polityka*, red. E.M. Marciniak, T. Mołdawa, K.A. Wojtaszczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001.
- Mill J.S., *Zasady ekonomii politycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Mocek S., *Etyka i polityka w optyce socjologicznej. Wcielenie politycznego diabła*, [w:] *Etyka i polityka*, red. D. Probuca, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005.
- Nasza wspólna przyszłość*, Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju, pod kier. G. Brundtland, PWE, Warszawa 1991.
- Nowicki M., *Strategia ekorozwoju Polski*, Agencja Reklamowo-Wydawnicza A. Grzegorzczak, Warszawa 1993.
- Our Common Future*, World Commission on Environment and Development, Oxford – New York 1987.

- Paczuski R., *Ochrona środowiska. Zarys wykładu. Z uwzględnieniem obowiązującego porządku prawnego od dnia uzyskania przez Polskę członkostwa w Unii Europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2008.
- Paczuski R., *Prawo ochrony środowiska Unii Europejskiej w zarysie*, TNOiK, Toruń 1999.
- Paczuski R., *Prawo ochrony środowiska. Stan prawny na dzień 30 września 2000*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2000.
- Peterson del Mar D., *Ekologia*, przeł. J. Karłowski, Zysk i S-ka, Poznań 2010.
- Piątek B., *Koncepcja rozwoju zrównoważonego i trwałego Polski*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Pitron G., *Wojna o metale rzadkie. Ukryte oblicze transformacji energetycznej i cyfrowej*, przeł. A. Bilik, Wydawnictwo Kogut, Warszawa 2018.
- Piwowarczyk J., ks., *Katolicka etyka społeczna*, t. II, Wydawnictwo ANTYK, Kraków 2011.
- Polityka ekologiczna państwa*, URM, Warszawa 1991.
- Posłuszna E., *Ekstremizm ekologiczny. Źródła - przejawy - perspektywy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.
- Radecki W., *Prawa i obowiązki obywatela w dziedzinie ochrony środowiska*, Fundacja Ekologiczna „Silesia”, Warszawa 1991.
- Raworth K., *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*, przeł. A. Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2021.
- Rifkin J., *Trzecia rewolucja przemysłowa. Jak lateralny model władzy inspiruje całe pokolenie i zmienia oblicze świata*, przeł. A. Olesiejuk, K. Różycka, Wrocławska Drukarnia Naukowa, Katowice 2012.
- Sadowski A., *Rozwój zrównoważony jako proces społeczny*, [w:] *Obszary badań nad trwałym i zrównoważonym rozwojem*, red. B. Poskrobko, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok 2007.
- Schimmelpfennig M., *Niebezpieczne kosmetyki. Jak uniknąć nowotworów, bezpłodności, chorób tarczycy, przedwczesnego starzenia i innych dolegliwości*, Wydawnictwo Vital, Białystok 2019.
- Schlossberg T., *Ukryta konsumpcja. Wpływ na środowisko, z którego nawet nie zdajesz sobie sprawy*, przeł. A. Halbersztat, Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2021.
- Schwab K., *Czwarta rewolucja przemysłowa*, przeł. A.D. Kamińska, Wydawnictwo Studio EMKA, Warszawa 2018.
- Singer P., *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 1975.
- Skrzypczak R., *Wstęp*, [w:] *Encykliki i adhortacje Ojca Świętego Benedykta XVI*, Wydawnictwo AA, Kraków 2019.
- Strategia*, [w:] *Praktyczny Słownik Współczesnej Polszczyzny*, t. 40, red. H. Zgółkowska, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 2003.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów

- Społecznych, Warszawa 1985.
- Sutor B., *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Kontrast Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1994.
- Szewczak M., Szewczak I., *Zrównoważony rozwój regionalny a koncepcja Weberian State 4.0*, TN KUL, Lublin 2020.
- Ślipko T., SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, *Etyka społeczna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Środowisko a rozwój Polski. *Deklaracja ekorozwoju*, Politechnika Białostocka, Warszawa – Białystok 1990.
- Taleb N.N., *Antykruchomość. Jak żyć w świecie, którego nie rozumiemy*, przeł. O. Siara, Zysk i S-ka, Poznań 2020.
- Taleb N.N., *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, przeł. O. Siara, Zysk i S-ka, Poznań 2020.
- Uchwała nr 8 Rady Ministrów z dnia 14 lutego 2017 r. w sprawie przyjęcia Strategii na rzecz Odpowiedzialnego Rozwoju do roku 2020 (z perspektywą do 2030 r.); M.P. 2017 poz. 260.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, Wydawnictwo Znak, Warszawa-Kraków 1998.
- Wojciszke B., *Grzech czy porażka? Moralne i sprawnościowe kategorie w potocznym rozumieniu świata społecznego*, [w:] *Psychologia rozumienia zjawisk społecznych*, red. B. Wojciszke, M. Jarymowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Łódź 1999.
- Zawadzki R., *Odnawialne źródła władzy. Polityka klimatyczna jako oręż podboju świata*, Fronda, Warszawa 2023.
- II Polityka Ekologiczna Państwa*, dokument przyjęty przez Radę Ministrów w czerwcu 2000 r. i Sejm RP w sierpniu 2001 r., https://archiwum-wige.wp.mil.pl/plik/file/zmiany_klimatu/theme-uploadfiles--00e310cf16854a37b3517b2ad6b70443iipep.pdf (dostęp: 28.04.2024).

Etyka społeczna i polityczna a kierunki rozwoju zrównoważonego

Abstrakt

W artykule zwraca się uwagę na zagadnienie etyki społecznej oraz etyki politycznej w kontekście rozwoju zrównoważonego, realizowanego w Polsce od II połowy XX wieku oraz w I połowie XXI wieku. Rozważania odnoszą się m.in. do kwestii: 1) jakości życia i strategii jej poprawy, 2) określenia etyki społecznej oraz etyki politycznej, 3) definiowania etyki życia gospodarczego i etyki ekonomii, 4) rozumienia rozwoju zrównoważonego w perspektywie legislacyjnej, 5) wyodrębnienia wyznaczników rozwoju zrównoważonego w odniesieniu do strategii poprawy jakości życia, 6) przybliżenia zmian w definiowaniu rozwoju zrównoważonego, 7) charakterystyki rozwoju zrównoważonego w aspekcie etyki społecznej oraz politycznej, 8) wskazania na proponowane kierunki rozwoju społeczno-gospodarczego oraz ich skutki. Przedstawione w artykule analizy w szczególny sposób uwzględnią regulacje prawne oraz literaturę przedmiotu.

Słowa kluczowe: etyka ekonomii, etyka polityczna, etyka sfery publicznej, etyka społeczna, etyka życia gospodarczego, jakość życia, rozwój zrównoważony, strategia poprawy jakości życia, strategia rozwoju zrównoważonego

Ewa Albińska – jest doktorem socjologii, magistrem prawa oraz magistrem ochrony środowiska. Pracuje w Katedrze Metodologii Badań i Komunikacji Społecznej, w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, specjalizując się w zagadnieniach dotyczących rozwoju zrównoważonego, prawa ochrony środowiska, edukacji ekologicznej, świadomości ekologicznej, zdrowia oraz rolnictwa ekologicznego.

Social and political ethics and directions of sustainable development

Abstract

The article draws attention to the issue of social ethics and political ethics in the context of sustainable development, implemented in Poland since the second half of the 20th century and in the first half of the 21st century. The considerations concern, among others, to the issues: 1) quality of life and strategies for its improvement, 2) determining social ethics and political ethics, 3) defining the ethics of economic life and ethics of economics, 4) understanding sustainable development from a legislative perspective, 5) separating the determinants of sustainable development in relation to strategy improving the quality of life, 6) approximating changes in defining sustainable development, 7) characteristics of sustainable development in the aspect of social and political ethics, 8) indicating the proposed directions of socio-economic development and their effects. The analyzes presented in the article will take particular account of legal regulations and the literature on the subject.

Keywords: economic ethics, political ethics, ethics of the public sphere, social ethics, ethics of economic life, quality of life, sustainable development, strategy for improving the quality of life, strategy for sustainable development

Ewa Albińska – is a doctor of sociology, a master of law and a master of environment protection. She works as academic teacher at the Department of research Methodology and Social Communication, at the institute of Sociology at the University of the National Education Commission in Krakow, specializing in issues related to sustainable development, law of environment protection, ecological education, ecological awareness, health and ecological agriculture.

MARZENA KALETA

Uniwersytet Jagielloński, Szkoła Doktorska Nauk Społecznych,
Nauki Socjologiczne
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3844-4795>
DOI 10.24987/20838972.20.11

Wyzwania etyczne w badaniu karier kryminalnych kobiet – perspektywa nauk społecznych

Celem artykułu jest refleksja naukowa nad dylematami etycznymi, jakich może doświadczyć badacz, podejmując się przeprowadzenia badań jakościowych z kobietami, które charakteryzuje kariera kryminalna. Dylematy etyczne, o których będzie traktował ten artykuł, dotyczyć będą procesu badawczego w sposób całościowy, począwszy od sformułowania problemów badawczych, poprzez gromadzenie danych, po ich analizę oraz interpretację, do publikowania wyników badań oraz ich prezentacji. Artykuł zwraca uwagę na kwestie niejednoznaczne podczas bezpośredniej interakcji z tak wrażliwą grupą, jaką są kobiety po wieloletniej karze pozbawienia wolności, które są w procesie readaptacji społecznej. Będą to dylematy etyczne oraz moralne, w których badaczowi trudno jednoznacznie określić, jakie działania powinien podjąć, aby nie naruszać zasad etyki badawczej, a zarazem zgromadzić rzetelne dane. Z tego względu badacz niejednokrotnie zmuszony jest do podejmowania decyzji i niejednoznacznych wyborów związanych z tym, na ile można prowadzić badania oraz realizować cele badawcze, nie łamiąc przy tym podstawowych standardów etycznych obowiązujących w naukach społecznych. Niniejsze rozważania mogą stanowić przyczynek do dalszej dyskusji.

Wprowadzenie: znaczenie reguł etycznych i dobrych praktyk w badaniu karier kryminalnych kobiet

Zasady i obawy natury etycznej leżą u podstaw wszystkich nauk, w których prowadzone są badania empiryczne, szczególnie tych związanych z gromadzeniem danych na temat żywych ludzi. Mogą pojawić się na etapie planowania, wdrażania oraz raportowania wyników¹. Ważnym jest, aby badacze byli świadomi problemów, jakie mogą pojawić się w toku prac badawczych – po to, aby z rozmysłem dokonywać implikacji określonych wyborów, ponieważ nie należy ignorować reguł etycznych i dobrych praktyk w badaniach naukowych.

Artykuł podejmuje tematykę etyki w badaniach jakościowych, które dotyczą karier kryminalnych kobiet i powiązanych z nią zagadnień, takich jak przestępczość. Aby jednak rozpocząć rozważania, należy nie tyle zdefiniować pojęcie etyki, lecz podjąć próbę opisanie roli badacza i badanych w procesie gromadzenia materiału empirycznego, ze szczególnym uwzględnieniem procedur prowadzenia badań społecznych, które są niezwykle istotne dla potwierdzenia wiarygodności zgromadzonych danych oraz ich istotności. Przestrzeganie określonych procedur pozwala zaplanować proces badawczy w taki sposób, aby ustrzec badacza przed popełnianiem błędów, tym samym pozwala na przewidywanie oraz eliminowanie potencjalnych nieprawidłowości już na etapie planowania oraz tego, co można zaliczyć do wad i cnót w prowadzeniu badań naukowych². Sytuacja badawcza wymaga doprecyzowania, czy konstruując narzędzie badawcze, w postaci np. kwestionariusza wywiadu, mogą znaleźć się w nim pytania, których badacz zadać nie powinien. Nie jest jednoznaczne to, czy istotna jest jedynie treść kierowanych pytań, czy jednak liczą się treść, forma i sposób ich zadawania przez badacza, a zatem ton i tembr głosu, a także tempo i częstotliwość kierowanych do respondentów pytań. Odpowiedzi na te i inne pytania stały się przyczyną podjęcia próby rozstrzygnięcia problemów etycznych w badaniach jakościowych karier kryminalnych kobiet.

Nie ulega wątpliwości, że warunkiem *sine qua non* prowadzonych badań społecznych jest obiektywizm badacza, który można uzyskać, realizując chociażby regułę bezstronności i neutralności. Przestrzeganie tych reguł zagrożone jest przez osobiste uprzedzenia oraz doświadczenia ba-

1 M. Mauthner i in., *Etyka w badaniach jakościowych*, Londyn 2002.

2 M. Hammersley, A. Traianou, *Etyka w badaniach jakościowych: kontrowersje i konteksty*, Londyn 2012, s. 36, https://books.google.pl/books?id=ISudEAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp: 25.08.2023).

dacza, które mogą mieć wpływ na analizę oraz interpretację wyników badań, a w konsekwencji na ich opis oraz prezentację. Nie ma wątpliwości co do tego, iż każdy posiada określone poglądy, opinie na dany temat, jakie mogą wyrażać się w reakcji na określone zachowania, informacje lub dane. Nie bez znaczenia jest sympatia lub antypatia w stosunku do badanych, jednak na ile to możliwe, należy się ich wyzbyć lub ukryć, aby nie miały wpływu na przebieg procesu badawczego. Można zatem wysnuć wniosek, iż nie istnieje idealna sytuacja badawcza, w której obiektywizm zostanie w pełni zachowany. Konieczne jest, aby każdy badacz dążył do pełnego obiektywizmu, aby habitus badacza nie miał wpływu na proces badawczy, jednak jest to niezwykle trudne. Jedynym sposobem na osiągnięcie takiego stanu jest stawianie czoła wartościowaniu oraz skonkretyzowanie jasno określonych założeń o wartościach³. Patrząc na przestępczość kobiet, można interpretować ich działania przez pryzmat historii życia lub motywacji, jakie zostaną ujawnione w toku badań, jednak nie w sposób oceniający. Będą to biografie badanych opisywane z perspektywy czasu, pod wpływem określonych konsekwencji czynów, jakich dokonały, oraz wniosków, do jakich docierają po wielu niejednokrotnie latach swojego życia. Już w tym momencie zaciera się granica obiektywizmu, ale obiektywizmu badanych. Badane mogłyby zupełnie inaczej opowiedzieć o swoim życiu kilka lat wcześniej, inaczej brzmieć będzie ich narracja dzisiaj i najprawdopodobniej opis ich biografii mógłby wyglądać zupełnie inaczej w przyszłości. Informacje uzyskane w badaniach jakościowych są subiektywne, gdyż pochodzą od samych badanych. Badacz podczas ich analizy i interpretacji powinien wystrzegać się jakichkolwiek krytyki, dążąc do opisu takiego stanu rzeczy, jaki został mu opowiedziany, opisany, przedstawiony, czyli do opisu faktów danych mu przez badanych. Nie ma jednak pewności, czy to wypełnia wszystkie warunki związane z etycznym podejściem do badanych i badań jako całości. Należy pamiętać, że w praktyce badawczej istnieją jedynie pewne ogólne wskazówki dotyczące postępowania w badaniach naukowych. Kodeksy, wytyczne oraz praktyczne zasady dotyczące badań są pomocne, jednak ostatecznie praktyka badawcza jest kwestią indywidualnej odpowiedzialności⁴. Praktyk etycznych nie można określić zupełnie *a priori*, ponieważ są one charakterystyczne dla kontekstu prowa-

3 Ch. Frankfort-Nachmias, D. Nachmias, *Metody badawcze w naukach społecznych*, Poznań 2001, s. 79

4 K.F. Punch, *Wprowadzenie do badań społecznych: podejście ilościowe i jakościowe*, Londyn 2005, s. 37, https://books.google.pl/books?id=O-vzPabc83HoC&printsec=frontcover&hl=pl&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp: 25.08.2023).

dzonych badań. Wymagają indywidualnej oceny, refleksyjności zależnej od rodzaju prowadzonych badań, tematyki oraz specyfiki badanej grupy. Wszelkie dylematy etyczne należałoby zatem oceniać na podstawie własnych doświadczeń, kontekstu, miejsca oraz czasu⁵. Warto tutaj dokonać rozróżnienia na strategie proaktywne oraz reaktywne, z których pierwsza polega na wnioskowaniu do komisji etycznych o etyczną ocenę projektu na etapie planowania i projektowania badań⁶, natomiast druga opiera się na reakcji badacza na nieprzewidziane pojawiające się w toku badań dylematy i wydarzenia. Brak jest jednomyślności co do tego, jak powinien brzmieć pełen zestaw zasad etycznych, który mógłby stanowić jednoznaczny drogowskaz w szeroko rozumianych badaniach społecznych. Z tego powodu trudno jest odnaleźć w literaturze jasne zasady dotyczące etyki badania karier kryminalnych kobiet. Ten artykuł ma na celu uzupełnienie tego braku.

Badania naukowe polegają na gromadzeniu informacji (danych) o ludziach, ale i od ludzi⁷, dlatego kwestie etyczne pojawiają się już na etapie definiowania problemu badawczego, stawiania celu, formułowania pytań badawczych, przez gromadzenie danych, a dalej ich analizę oraz interpretację, po pisanie, a także rozpowszechnianie prac naukowych obrazujących rezultaty przeprowadzonej procedury badawczej. Niezmiernie ważnym zadaniem badacza jest przewidywanie problemów etycznych, jakie mogą pojawić się w toku badań⁸. Pozwala to zaplanować procedurę badawczą w taki sposób, aby wyeliminować błędy natury etycznej, które mogłyby zakwestionować wyniki lub spowodować niekorzystne dla badacza oraz badanych skutki. Nie ma wątpliwości co do tego, że autorzy badań naukowych mają obowiązek troszczyć się o badanych, wzbudzać

5 R. Edwards, M. Mauthner, *Etyka i badania feministyczne: teoria i praktyka*, [w:] red. T. Miller, M. Birch, M. Mauthner, J. Jessop, *Etyka w badaniach jakościowych. Druga edycja*, Londyn 2002, s. 27, https://www.academia.edu/60588719/Ethics_and_Feminist_Research_Theory_and_Practice (dostęp: 25.08.2023).

6 R. Wiles, *What are Qualitative Research Ethics? The „What is?” Research Methods Series*, Londyn 2013, <http://dx.doi.org/10.5040/9781849666558> (dostęp: 25.08.2023).

7 K.F. Punch, *Wprowadzenie do badań społecznych: podejście ilościowe i jakościowe*, Londyn 2005, https://books.google.pl/books?id=OvzPabc83HoC&print-sec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp: 25.08.2023).

8 S.N. Hesse-Bieber, P. Leavy, *The practice of qualitative research*, Thousand Oaks 2006, https://books.google.pl/books?id=89-uds_qERkC&print-sec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=ethics&f=false (dostęp: 25.08.2023).

ich zaufanie celem zebrania jak najbardziej rzetelnych informacji, działać uczciwie, a także stronić od nadużyć i niestosowności⁹. Wątpliwości dotyczące kwestii etycznych mogą pojawić się szczególnie w pytaniach natury osobistej, przy potwierdzaniu autentyczności oraz wiarygodności gromadzonych danych, a także w sytuacji, kiedy badania prowadzone są z wykorzystaniem narzędzi i urządzeń elektronicznych oraz internetu. Dlatego swego rodzaju „kodeksy etyki” pojawiają się w zasadach postępowania badawczego stowarzyszeń bądź instytucji reprezentujących daną dziedzinę. Zachowanie etyczne będzie w związku z tym niczym innym, jak postępowaniem zgodnie z przyjętymi regułami.

Etyka jest „ogólnym terminem obejmującym różne sposoby rozumienia i badania życia moralnego”¹⁰. Skoncentrowana jest na perspektywie słusznego i właściwego postępowania. Nie można jednak oczekiwać, że „będzie źródłem norm absolutnych”¹¹. Etyka w badaniach naukowych to wyodrębniony dział etyki normatywnej, który ustala oraz uzasadnia reguły etyczne, jakich powinni przestrzegać badacze w toku prac naukowych¹². Przy czym zróżnicowanie owych reguł ukazuje różnice praktyk i metod badawczych wykorzystywanych w różnych dyscyplinach naukowych obrazujących różnoraki sposób uczestnictwa badanych w procesie badawczym (badany jako przedmiot lub podmiot badań, ukierunkowanie na możliwe szkody badanych, badany jako czynnik sprawczy itd.). Dzięki istnieniu ogólnych reguł naukowcy mają ograniczone możliwości uzasadniania swoich działań już na etapie prowadzenia badań, przez co po pierwsze przymusza się badaczy do diagnozowania trudności etycznych na etapie projektowania badań, po drugie chronią badanych (szczególnie w badaniach społecznych, socjologicznych czy terenowych) przed samowolnym, krzywdzącym działaniem. Z innej jednak strony utworzenie listy ogólnych etycznych ustaleń, dość ogólnych, niewąskich, ale też niezbyt szerokich, daje badaczom poczucie pewnej swobody w działaniu, nie powodując zbytnich ograniczeń. Zasady te są „wystarczająco przemyślane, bezpieczne i poparte autorytetem zbiorowym, aby

9 M. Israeli. Hay, *Research ethics for social scientist: Between ethical conduct and regulatory compliance*, Londyn 2006.

10 T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacó-rzyński, Warszawa 1996, s. 4.

11 R. Edwards, M. Mauthner, *Etyka i badania feministyczne...*, s. 25

12 W. Galewicz, *O etyce badań naukowych*, „Diametros” marzec 2009, 19, s. 48-57, https://diametros.uj.edu.pl/serwis/pdf/diam19_galewicz.PDF (dostęp: 25.08.2023).

nadawały się do wykorzystanie w większości sytuacji”¹³. Niemniej jednak rzeczywistość społeczna ciągle się zmienia, stymulując konieczność nieustannej analizy zasadności ogólnych reguł etycznych stanowiących fasadę refleksji etycznej, które dają poczucie kontroli nad niestabilnością i niepewnością.

Można odnieść wrażenie, że dążność do nauki wolnej od jakichkolwiek wartości marginalizuje ważność zasad etycznych chociażby ze względu na fakt, iż częściej finansowane są projekty badawcze, jakie nie dotyczą tak drażliwych kwestii, jak chociażby dyskryminacja ze względu na płeć czy rasę. Dążność do „czystej nauki” sprawia, że tematy mniej znaczące politycznie spychane są na margines, traktowane jako nisza badawcza¹⁴, dlatego pozyskanie środków na wdrożenie projektu badawczego jest zdecydowanie trudniejsze. Ten sam problem może dotyczyć badań kobiet, ich karier przestępczych, roli kobiet w społeczeństwie, kwestii gender, performatywności płci czy (re)produkowania bądź tworzenia nowych konstruktów związanych z kobiecością za pomocą aktów mowy oraz codziennych praktyk, w tym przypadku przestępczych. Znaczenie etyki w badaniach społecznych, socjologicznych, terenowych jest szczególnie istotne, gdyż dotyczą one żywych jednostek, ludzi, ich codziennego życia, przeszłych doświadczeń, a przez to mogą mieć wpływ na kształtowanie życia społecznego, a nawet kulturowego.

Włodzimierz Galewicz¹⁵ wyróżnia trzy grupy zasad należących do dobrych praktyk badawczych. Są nimi: „reguły badawczej rzetelności, reguły lojalności wobec uczestników i reguły pożyteczności wyników badawczych”¹⁶. Whitbeck¹⁷ podaje, iż wyłącznym powołaniem etyki w badaniach naukowych jest wytykanie nieuczciwości w nauce, która miałyby dotyczyć fabrykowania danych, fałszowania wyników oraz plagiatu. Choć podejście to wydaje się dość wąskie, to wcale takie nie jest. Naruszenie zasad rzetelności oznacza bowiem brak uczciwości, staranności oraz sumienności, a za tym także reguł etycznych w postępowaniu badawczym. Lojalność wobec uczestników badań znaczy ni mniej, ni więcej, jak sposób traktowania badanych, a co za tym idzie – niemożność

13 D. Rancew-Sikora, B. Cymbrowski, *Dylematy etyczne i ryzyko w badaniach terenowych*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2016, 12, 3, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-9e6eb368-1df5-4cd6-8b9c-350763ada2dd> (dostęp: 10.08.2023).

14 Tamże.

15 W. Galewicz, *O etyce badań naukowych...*

16 Tamże, s. 48.

17 C. Whitbeck, *Research Ethics*, w: *Encyclopedia of Applied Ethics*, t. 3, red. R. Chadwick, Academic Press, San Diego 1998, za W. Galewicz, *O etyce badań naukowych...*

wyrządzania komuś krzywdy, nieuprawnionej szkody psychicznej lub fizycznej, a także sprawiedliwe traktowanie badanych bez naruszania ich autonomii. Wartość, jaką niosą badania naukowe, służy najczęściej innym osobom niż te, które brały udział w badaniu, jak również nauce. Badacz mimo to jest poniekąd dłużnikiem badanych, dlatego winien otoczyć ich należytą troską, traktować z szacunkiem, zrozumieniem, bezstronnością, a więc być wobec nich lojalny. Ostatni element, jakim jest użyteczność wyników badań, nawiązuje do zapisów *Dobrych obyczajów w nauce*¹⁸ opracowanych przez Komitet Etyki w Nauce Polskiej Akademii Nauk, w których znajdował się zapis „1.10 – Świadomy potrzeb społecznych i organicznych środków, pracownik nauki powinien unikać podejmowania problemów o nikłej wartości poznawczej i zastosowawczej”. Co ciekawe, zasadę tę pominięto w kolejnym znacznie poszerzonym wydaniu. Trudno oceniać, jaki był powód. Można jedynie domniemywać, że zapis ten mógłby ograniczać wolność naukowych dociekań. Jeśli jednak powodem było ostatnie słowo – „zastosowawczej” – to usunięcie całego zapisu wydaje się chybione, bowiem dopuszcza praktykowanie badań wartościowych poznawczo, a nie – zastosowawczo i odwrotnie. Nauka, owszem, ma być wolna, jednak nieabsolutna. Trudno znaleźć usprawiedliwienie dla prowadzenia badań, jakie nie są użyteczne ani praktycznie, ani teoretycznie. Trudno też jednoznacznie ocenić, na ile reguła użyteczności wyników badań naukowych należy do zasad etycznych, gdyż nawet badania przeprowadzone w sposób rzetelny, sumienny, a więc etyczny, mogą w konsekwencji okazać się bezużyteczne. Zasadnym z punktu widzenia badań karier kryminalnych kobiet jest więc analiza takowych badań przez pryzmat wymienionych wyżej zasad oraz reguł etycznych, gdyż nie ma w literaturze jasnego rozstrzygnięcia, na ile będą one mogły znaleźć zastosowane w badaniach z udziałem kobiet, biorąc nie tylko płeć jako zmienną różnicującą, ale wyjątkowość tematu, jakim jest przestępczość. Pytaniem, na jakie trudno znaleźć odpowiedź, jest też kwestia przestrzegania etyki badań naukowych w kontekście ograniczeń, jakie może powodować¹⁹. Patrząc przez pryzmat teorii kryminologicznych, możemy wnioskować, że badacze doszukiwali się przyczyn kobiecej przestępczości w ich biologii, podczas gdy męskie zachowania

18 *Dobre obyczaje w nauce: zbiór zasad i wytycznych*, Komitet Etyki w Nauce przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1994, http://www.umed.lodz.pl/pl/doc/bio/dobre_obyczaje.doc (dostęp: 19.07.2023)

19 E. Murphy, R. Dingwall, *The Ethics of Ethnography*, [w:] red. P. Atkinson i in., *Handbook of Ethnography*, Londyn 2001, s. 340, <https://ethnography-workshop.files.wordpress.com/2014/11/murphy-dingwall-1994-the-ethics-of-ethnography-handbook-of-ethnography.pdf> (dostęp: 28.07.2023).

przestępcze tłumaczono czynnikami społecznymi²⁰. Nie jest jednak tak, że za działalnością przestępczą kobiet stoją jedynie czynniki genetyczne, obciążenia biologiczne, czynniki hormonalne lub jakiegokolwiek zaburzenia mózgowo. Mogą one występować u przestępczyń lub nie. Tę kwestię każdorazowo może wyjaśnić ocena poczytalności kobiet popełniających przestępstwa. Przyczyną podjęcia zachowań dewiacyjnych mogą być również czynniki społeczne. Nie można ich wykluczać. Zasadnym etycznie jest więc badanie karier kryminalnych kobiet, tak jak badaniom poddaje się mężczyzn. Być może dynamika karier kryminalnych kobiet będzie nieco różnić się od dynamiki przestępczości mężczyzn z uwagi na macierzyństwo i związane z nim obowiązki czy ograniczenia, jednak bez wątplenia kobiety zasługują na uwagę. Podobnie może zmieniać się struktura przestępczości kobiet wraz ze wzrostem świadomości, wykształcenia czy dostępu do nowych stanowisk i możliwości popełniania przestępstw. Wszystkie te i inne aspekty przestępczości kobiet powinny zostać zbadane. Nie jest etycznie pomijanie tak ważnej grupy społecznej w tak istotnym obszarze, jakim jest przestępczość, chociażby z uwagi na fakt, iż liczba osądzonych kobiet sukcesywnie wzrasta²¹. Dlatego celem powinno być stworzenie etyki genderowej.

Fundamenty etyczne w indywidualnych wywiadach pogłębianych

W tej części artykułu skupia uwagę na dylematach etycznych zogniskowanych wokół zasadności wykorzystania indywidualnych wywiadów pogłębianych jako takich, które pełniej zobrazują przebieg karier kryminalnych kobiet w procesie (re)konstruowania konstruktów kobiecości za pomocą aktów mowy oraz codziennych praktyk skupionych wokół działalności przestępczej kobiet.

Indywidualne wywiady pogłębione (IDI) pozwalają wnikać w podstawy, fundamenty narracji badanych, zwracając uwagę nie tylko na fakty, ale i na kontekst wydarzeń, które były udziałem narratorów²²,

20 K. Daly, *Feminist perspectives in criminology. A Review with gen Y in Mind*, [w:] E. McLaughlin, T. Newburn, *The SAGE handbook of criminological theory*, Londyn 2010, s. 225–246.

21 Zgodnie ze stanem ukazanym w *Rocznej Informacji Statystycznej za rok 2015* Centralny Zarząd Służby Więziennej, s.4., w jednostkach penitencjarnych przebywało łącznie 2551 kobiet (stan na dzień 31.12.2015 r.), natomiast 31.12.2022 r. – 3457, a zatem widać liczbowy wzrost osadzeń wśród grupy kobiet; <https://www.sw.gov.pl/strona/statystyka-roczna> (dostęp: 15.07.2023).

22 L. Sołoma, *Metody i techniki badań socjologicznych, wybrane zagadnienia*, Olsztyn 2002, s. 128–129.

ujawniając przy tym emocje oraz motywacje do wdrażania przez nich określonych wzorów zachowań. „Wywiady narracyjne koncentrują się na historiach opowiadanych przez badanych, na fabule i strukturze opowieści”²³. W każdej sytuacji narracja może być, po pierwsze, krótką historią dotyczącą określonych sytuacji, postaci lub wydarzeń; po drugie – bardziej rozbudowaną opowieścią dotyczącą pewnego aspektu życia badanych; po trzecie – narracją obejmującą całe dotychczasowe życie, od narodzin do chwili obecnej²⁴. Badani mają możliwość opowiedzenia własnej historii w preferowany przez siebie sposób, używając przy tym własnej formy, stylu oraz środków przekazu²⁵. Badacz ma przez to możliwość uchwycenia wszystkiego, co jest jednostkowe, tak wartości, jak przekonań czy przeżyć.

Indywidualne wywiady pogłębione karier kryminalnych kobiet posiadają wartość dodaną, którą jest m.in. możliwość dotarcia do struktur głębokich, ujawnienia emocji i przeżyć osób badanych. Wywiady pogłębione posiadają również wady. Nie ma bowiem danych dotyczących tego, w jaki sposób tworzą się, odtwarzają oraz funkcjonują wzory roli płci żeńskiej w karierach kryminalnych, dlatego trudno szukać informacji mogących służyć porównaniu. IDI nie dadzą także jasnego obrazu badanego zjawiska. Niemniej badania jakościowe zdecydowanie poszerzają horyzont poprzez ukazanie przyczyn popełniania przez kobiety przestępstw po ich konsekwencje w dalszym życiu, również po opuszczeniu zakładu karnego. Są to kwestie bardzo istotne, ponieważ karalność może być przyczyną marginalizacji, a dalej wykluczenia społecznego kobiet, które odbywały wieloletnią karę pozbawienia wolności. Temat wywiadów skierowany ku aktom przestępczym sprawia, że poruszamy się po niezwykle delikatnym gruncie poufności i anonimowości. W IDI ani my, będąc badaczami, nie jesteśmy anonimowi, ani badani nie są anonimowi. Brak anonimowości podczas wywiadów jest o tyle istotny, iż pozwala zbudować więź, szczególną relację działającą w obu kierunkach. Z jednej strony badany ma możliwość poznać osobę, w ręce której oddaje wiedzę o swoim życiu oraz w jakim celu zostanie ona wykorzystana, a przez to zdecydować, co i jak chce powiedzieć. Z drugiej strony badacz otrzymuje dar zaufania, iż wiedza, jaką zdobędzie w trakcie badania, zostanie wykorzystana zgodnie z celami badania, nie zostanie przekłamana oraz ujawniona osobom trzecim. Pod tym względem IDI wyróżniają się na tle

23 S. Kvale, *Prowadzenie wywiadów*, Warszawa 2012, s. 127.

24 N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, *Metody badań jakościowych*, Warszawa 2009, s. 17.

25 D. Jemielniak, *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, Warszawa 2012, s. 119.

innych rodzajów badań, bowiem zmniejsza się dystans dzielący badaczy i badanych, dając możliwość uzyskania pełniejszej, bardziej szczegółowej, a nie powierzchownej wiedzy na dany temat. Należy jednak dołożyć wszelkich starań, by na podstawie zgromadzonego materiału empirycznego nie można zidentyfikować respondentów i aby ci, działając w dobrej wierze, nie doznali żadnego uszczerbku, czuli się bezpiecznie nie tylko w trakcie badania, ale również po jego zakończeniu. Tajemnica zawodowa badacza musi dawać respondentom pełne poczucie dyskrecji oraz przekonanie, że świat, który otworzyli przed badaczem, zostanie uchroniony. Ponadto badani muszą zostać poinformowani jakie środki ostrożności zostaną podjęte celem zapewnienia poufności danych oraz jakie instytucje lub osoby będą miały do nich dostęp²⁶. Budowanie relacji opartej na uczciwości, szczerości, spójności, otwartości i pewnej dozie zaufania obu stron jest tym, co tworzy zestaw wartości, który z pewnością nie zostanie zanegowany przez świat nauki. Badacz powinien przyjąć rolę partnera w rozmowie, gdyż wywiad musi być dialogiem równych sobie stron. Tylko taka forma gwarantuje pełną otwartość i zrozumienie, a także pomimo subiektywnego postrzegania rzeczywistości przez badanego daje możliwość zgromadzenia materiału, który badacz może obiektywnie ocenić. Jest to niezwykle ważne z uwagi na to, że pozycja badacza niejako z zasady jest dominująca, ponieważ wkracza on w środowisko badanych. Warto podkreślić, że pozycja badacza, czy też wyrównanie poziomu komunikacyjnego, by być partnerem w dialogu dla respondenta nie wyklucza jednak tego, iż będzie on dla badanych liderem w owym wywiadzie.

Nade wszystko należy pamiętać, iż wywiad narracyjny nie kończy się w momencie wyłączenia dyktafonu. Niezmiernie ważną fazą wywiadów jest faza normalizująca, rozpoczynająca się po zakończonej narracji i odpowiedziach badanego na zadane mu pytania. Faza ta jest tak istotna, jak słuchanie i rejestrowanie wywiadu. Ideą wywiadu narracyjnego jest moralne przesłanie o tym, iż jest to autentyczne spotkanie z Innym²⁷. Ten moment pozwala badaczowi wychwycić kontekst opowieści badanych lub uzyskać informacje, jakie w toku narracji zostały pominięte (celowo lub nie). Badany poświęca czas i wysiłek (mentalny i emocjonalny) na opowiedzenie swojej historii, dlatego badacz winien poświęcić również swój czas, aby nadać interakcji znaczenia nie tylko w kontekście relacji badacz – badany, ale również jako spotkania. To także czas na utrwalenie budowanego przed i w trakcie wywiadu zaufania, rozmowę odnoszącą

26 M. Cowburn, L. Gelstrophe, A. Wahidin, *Research Ethics in Criminology Dilemmas, Issues and Solutions*, Routledge, Nowy Jork i Abingdon 2017.

27 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.

się do narracji badanego, która utwierdzić może narratora w przekonaniu o wadze tego, co powiedział, i jak uważnie został wysłuchany. Żadna z zasad etycznych nie nakazuje, aby w taki sposób kończyć wywiady, jednak intuicyjne wyczucie etyki oraz lojalności wobec badanych każą przyjąć taką postawę.

Obszary problemowe w badaniu karier kryminalnych kobiet

Praca badawcza rozpoczyna się od wskazania zagadnienia lub istotnego problemu. Hesse-Bieber i Leavy²⁸ sugerują, aby poddać go etycznej refleksji dla zapewnienia, że proces badawczy kieruje się zasadami, jakie wykraczają poza świadomą zgodę badanych. Refleksja powinna rozpocząć się od nazwania rodzaju etyki, jaka kieruje nie tylko życiem badacza, ale i jego pracą badawczą oraz dyscypliną, którą reprezentuje, a także gdzie rozpoczyna się i kończy zobowiązanie etyczne wobec badanych. Badanie karier kryminalnych kobiet, jakie odbywały wieloletnią karę pozbawienia wolności, a więc grupy wrażliwej, jest badaniem budowanym na modelu relacyjnym, w którym refleksyjność badawcza pozwala na podjęcie dialogu z własnym stanowiskiem etycznym, a w konsekwencji zmierzania się z własnymi przekonaniami, jakże ważnymi w dążeniu do obiektywizmu. Niezmiernie ważne jest, aby wziąć pod uwagę istotę problemu badawczego nie tylko dla samych badanych, ale i dla innych osób, środowiska naukowego, czy też społeczeństwa, z którego wyłoniona zostanie próba badawcza²⁹. Aby ustrzec się przed potencjalnymi błędami oraz ocenić wartość wyników, wskazane jest przeprowadzenie badania pilotażowego, które może ujawnić niezauważone na etapie planowania błędy projektu badań pod względem procedury pozyskiwania danych, ukazując jednocześnie te elementy procesu, które należy rozpatrywać nie tylko w kategoriach metodologicznych, ale również, a może przede wszystkim, etycznych.

Określenie głównego celu oraz sformułowanie pytań badawczych należy do obowiązków badacza, jednak przed przystąpieniem do badań autor zobowiązany jest przedstawić oraz wyjaśnić ów cel respondentom³⁰. Badacz jest odpowiedzialny nie tylko za to, co mówi, ale przede wszystkim za to, jak zrozumieją go badani. Niewłaściwe przekazanie

28 S.N. Hesse-Bieber, P. Leavy, *The practice of qualitative research...*, s. 107.

29 K.F. Punch, *Wprowadzenie do badań społecznych...*

30 S. Sarantakos, *Social research* (4th ed.), Nowy Jork 2005, <https://dokumen.pub/qdownload/social-research-4nbsped-0230295320-9780230295322.html> (dostęp: 19.08.2023).

tych informacji skutkuje wprowadzaniem w błąd respondentów. Każda wątpliwość badanego może niekorzystnie wpływać na przebieg wywiadu, a ostatecznie również na ilość i jakość zgromadzonego materiały empirycznego. Oświadczenie badanego o świadomej zgodzie wymaga, aby ten zrozumiał cel badania, swoją rolę, wkład, jaki wnosi w procedurę zbierania danych badawczych oraz wyraził dobrowolnie chęć udziału w badaniu³¹. Nietrudno wyobrazić sobie sytuację, w której wśród badanych kobiet bardzo dużą grupę będą stanowi te, które rozpoczęły swoją karierę przestępczą w bardzo młodym wieku, mogły przebywać w ośrodkach wychowawczych, skąd trafiały do zakładów karnych. Osoby karane mogły uchylać się od obowiązku szkolnego, nadużywać alkoholu, być uzależnione od narkotyków albo innych środków psychoaktywnych. Są to tzw. czynniki ryzyka, jakie mogą predykować podjęcie działalności przestępczej już we wczesnych latach młodzieńczych, jakie występują wspólnie lub niezależnie od innych czynników³². Skutkiem takiego biegu życia może być niskie wykształcenie. Małe możliwości percepcyjne oraz intelektualne mogą być przyczyną braku zrozumienia celu badania, w jakim mają wziąć udział. Niezwykle ważne staje się w tym miejscu umiejętność badacza dostosowania języka do możliwości badanych, nigdy odwrotnie.

Rozpoczęcie oraz realizacja projektu badawczego zależą w dużej mierze od tego, czy oraz na ile badani zaufają badaczowi w kwestiach dotyczących zobowiązań wobec nich. Kluczem do tego jest „praca nad zaufaniem”³³. Istotą tej pracy jest wypracowanie takiej relacji z badanymi, która da im poczucie braku zagrożenia lub wykorzystania, a także satysfakcję, a przy tym pozwoli badaczowi na zgromadzenie danych jak najwyższej jakości. Często też jest to praca ściśle związana z pracą emocjonalną³⁴. Praca nad zaufaniem rozpoczyna się na pierwszym spotkaniu z badanymi, trwa do momentu zakończenia badań. Jednakże bardzo często relacja zaufania musi być utrwalana do momentu publikacji lub

31 M. Israel, I. Hay, *Research ethics for social scientist...*, s. 61.

32 M. Łoś, A. Hawrot, Sz. Grzelak, A. Balcerzak, *Mapa czynników ryzyka i czynników chroniących młodzież przed zrachowaniami ryzykownymi. Raport I z badań NPZ.XI_17.2017*, Instytut Profilaktyki Zintegrowanej, Warszawa 2017, <https://www.ore.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/raport-i-mapa-czynnikow-ryzyka-i-chroniacych-mlodziez-przed-zachowaniami-ryzykownymi.pdf> (dostęp: 10.08.2023); red. W. Klaus i in., *Karierowicze kryminalni? Aktywność przestępcza w dalszych losach nieletnich*, Warszawa 2021.

33 A. Strauss i in., *Social Organization of Medical Work*, Chicago, Londyn 1985, s. 135–136.

34 A.R. Hochschild, *Zarządzenie mocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2009.

upowszechniania wyników badań na wypadek wystąpienia konieczności konsultowania ich z badanymi. Praca nad zaufaniem ma trzy wymiary: „praca nad minimalizowaniem poczucia zagrożenia badanych wynikającego z faktu uczestnictwa w badaniu, praca nad autentycznością relacji i nad definiowaniem roli badacza”³⁵. Takie podejście do zaufania wpisuje się w jego ogólną definicję: „zaufanie jest zakładem podejmowanym na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi”³⁶. Praca nad zaufaniem kobiet posiadających kryminalną przeszłość jest szczególnie istotna ze względu na tematykę badań, wrażliwość kobiet oraz chęć uzyskania szczerzej, niewymuszonej i swobodnej narracji. Badana grupa jest bardzo zróżnicowana, dlatego trudno wypracować jedną strategię budowania zaufania. Badacz powinien być czujny, traktować badane w sposób zróżnicowany, dostosowany do indywidualnych potrzeb kobiet. Elastyczność, a także spontaniczność w tym zakresie stają się przez to nieocenioną zdolnością. Praca ta będzie wymagać także różnej intensywności. Największym wyzwaniem wydaje się być zbudowanie zaufania podczas pierwszej interakcji, aby badane wyraziły chęć udziału w badaniu. Na dalszym etapie należy jednak zaufanie podtrzymywać, eliminując ryzyko wycofania zgody przez badane. Niemniej na badaczu spoczywa odpowiedzialność szukania kontaktu, wzbudzenia zaufania oraz utrzymania go zwłaszcza w grupach stygmatyzowanych lub zagrożonych marginalizacją, do jakich należą kobiety po odbyciu kary pozbawienia wolności. Kobiety te łatwiej zranić ze względu na mniej uprzywilejowaną pozycję społeczną³⁷. Należy jednak być czujnym i ostrożnym, aby relacja zaufania na poziomie badacz – badany nie przeniosła się na sferę prywatną, gdyż może być ona zbyt dużym ciężarem, dlatego zaleca się utrzymanie zaufania w ramach sytuacji badania.

Szerokim polem ujawnienia się trudności natury etycznej jest moment gromadzenia danych badawczych, który stwarza najczęściej pułapek. Rzeczą nadrzędną jest, aby podczas badania nie narażać badanych na niebezpieczeństwo, a grupy szczególnie wrażliwe obdarzyć wyjątkową troską i traktować z ostrożnością³⁸. Do takich grup należeć mogą

35 I. Ślęzak, *Praca nad zaufaniem. Etyczne, praktyczne i metodologiczne wyzwania w relacjach badacz – badani na przykładzie etnografii agencji towarzyskich*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2019, 14, 1, s. 142.

36 P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 69–70.

37 I. Ślęzak, *Praca nad zaufaniem...*, s. 143.

38 L. Hemmerman, *Researching the Hard to Reach and the Hard to Keep: Notes from the field on Longitudinal Sample Maintenance*, [w:] red. F. Shirani, S. Weller, *Conducting Qualitative Longitudinal Research: Fieldwork Experiences*, „Timescapes Working Paper Series” 2010, 2, <https://timescapes-archive.leeds>.

„niepełnoletni (w USA poniżej 19 roku życia), osoby niepoczytalne, ofiary przemocy i nieszczęśliwych wypadków, kobiety ciężarne lub płody, więźniowie, chorzy na AIDS”³⁹, a w opisywanym badaniu również były osadzone. Aby mieć pewność, iż badanie karier kryminalnych kobiet nie narusza w żadnym punkcie zasad etycznych, zaleca się młodym badaczom, studentom czy doktorantom, aby przed rozpoczęciem przeprowadzenia badań złożyli do komisji etycznej działającej przy uniwersytecie wnioski o wydanie opinii dotyczącej planu badawczego. Komisja oceni potencjalne ryzyko przeprowadzenia badań ze szczególnym uwzględnieniem szkód „fizycznych, psychicznych, społecznych, ekonomicznych lub prawnych”⁴⁰. Niestety studenci często nie mają zbyt dużego doświadczenia w prowadzeniu badań naukowych, dlatego mogą nie posiadać dostatecznie dużej wiedzy na temat etyki w badaniach. Studenci powinni mieć dostatecznie dużo okazji do doświadczania etyki poprzez udział w procesie gromadzenia danych, niemniej trudno o doświadczenie na początku badawczej drogi. Doświadczanie oraz obcowanie z różnymi badaniami oraz badanymi pozwala ukształtować określone pytania natury etycznej, jakie będą stanowić jasny drogowskaz, a nie zestaw abstrakcyjnych zasad czy wytycznych. Niejednokrotnie bowiem, myśląc o etyce, tłumaczy się, iż jest ona listą rzeczy, jakich nie wolno robić podczas gromadzenia danych badawczych, przez co badania są ograniczone⁴¹. Nic bardziej mylnego. Etyka pozwala młodym badaczom podjąć słuszne decyzje, ponieważ będą one miały wpływ na innych w sposób bezpośredni, np. podczas wywiadów i badań, w których dane gromadzone są poprzez interakcję z badanymi lub pośrednio po badaniach za pomocą gotowych opracowań czy raportów z badań. Dlatego konieczne jest, aby wybrać najlepszą z możliwych dróg dotarcia do wiedzy, co nie zawsze jest dla studentów jasne. Jest to szczególnie istotne, gdyż tak jak napisano wcześniej, postępowanie zgodne z etycznymi zasadami nie kończy się w momencie zebrania danych, ale na publikowaniu oraz upowszechnianiu zdobytej wiedzy. Jestem skłonna stanąć na stanowisku, iż nawet w momencie zakończenia procesu badawczego postępowanie etyczne

ac.uk/wp-content/uploads/sites/47/2020/07/WP2-final-Jan-2010.pdf (dostęp: 19.08.2023).

39 J.W. Creswell, *Projektowanie badań naukowych. Metody jakościowe, ilościowe i mieszane*, wyd. I, Kraków 2013, s. 109.

40 S.D. Sieber, *Planning ethically responsible research*, [w:] red. L. Bickman, D.J. Rog, *Handbook of applied social research methods*, Thousand Oaks, Kalifornia 1998, s. 127-156.

41 J. Bos, *Research Ethics for Students in the Social Sciences*, Holandia 2020, s. 31, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-48415-6> (dostęp: 19.08.2023).

i zobowiązanie względem badanych nadal trwa, chociażby z uwagi na to, iż często badacze powracają do badań, badanych, analizują zebrany materiał po upływie określonego czasu, dokonują analizy porównawczej itd. Wsparcie ze strony uniwersyteckich komisji etycznych jest nieocenione, gdyż z jednej strony wymusza na studentach zapoznanie się z wytycznymi, poszerzenie wiedzy dotyczącej etyki oraz zamysł nad planowanymi badaniami, z drugiej zaś – szczegółową analizę procesu badawczego w taki sposób, aby nie naruszać zasad etyki. Proces oswojenia z etyką w badaniach pozwala studentom na przemyślenie kwestii spornych oraz szczegółowe uzasadnienie niejasnych rozwiązań, co daje pewność, iż wiedza dotycząca etyki w planowanych badaniach naukowych została przez studentów dostatecznie zgłębiona oraz zrozumiana. Nie chodzi tylko o skonstruowanie odpowiednich procedur badawczych czy traktowania badanych z szacunkiem, choć jest to bardzo ważne. Etyka dotyczy m.in. rodzajów pytań czy przyjmowanych założeń. Obejmuje wpływ społeczeństwo oraz środowisko naukowe.

Świadoma zgoda na udział w badaniu stanowi warunek uczestnictwa. Formularz świadomej zgody winien być skonstruowany według najwyższych standardów⁴². Uczestnik badania może się wycofać na każdym etapie. Należy jednak pamiętać, że zgoda badanego nie upoważnia badacza do wykorzystywania zebranego materiału empirycznego w dowolny sposób. Informacje mogą być wykorzystywane zgodnie z założeniami procesu badawczego opracowanego na etapie projektowania. Pojawia się przy tym pytanie, czy zgoda powinna być podpisana przez badanego na początku, czy też na końcu badania. Można spotkać co do tej kwestii odmienne poglądy. Ogólna zasada mówi, że taką zgodę należy uzyskać od badanego na początku. Nigdy jednak nie wiadomo, w jakim kierunku potoczy się badanie, a w tym przypadku narracja badanego. Ani badacz, ani uczestnik nie wiedzą, jakie treści czy emocje zostaną ujawnione. Nie da się przewidzieć, jak daleko posunie się w swojej wypowiedzi narrator. Jeżeli zatem okaże się, iż badany oprócz informacji potrzebnych do opisanie danego zjawiska ujawni dodatkowe dane, można poprosić o podpisanie drugiej zgody z odpowiednią adnotacją już po zakończonym badaniu. Nie ma wówczas wątpliwości co do tego, że uczestnik badania z pełną świadomością wyraża zgodę na wykorzystanie jego narracji. Z etycznego punktu widzenia badacz ma wówczas pewność, że nie naruszył zasad, które mogłyby potencjalnie zostać uznane za nieetyczne.

Kodeks etyki socjologa, jaki został uchwalony w 2012 roku przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne, porusza także kwestię badania osób chorych psychicznie i fizycznie (pkt 15). Badacze powinni wziąć pod

42 Zob. S. Sarantakos, *Social research...*, s. 19.

uwagę sytuacje, w których uzyskanie zgody na udział w badaniu, jaka byłaby w pełni świadoma, może stanowić spore wyzwanie. Niejednokrotnie uzasadniony jest udział osób trzecich, będących pośrednikami. Konieczna jest przy tym dbałość, aby nie zakłócać relacji łączącej pośrednika z badanym. Nade wszystko nie należy pozyskiwać od osób trzecich danych na temat badanego, jakich sam nie chciał udzielić w trakcie badania. Często rzeczą dość trudną z uwagi na ochronę danych osobowych jest pozyskanie informacji o niepoczytalności uczestników badania. Nie ma gwarancji, iż osoby rekrutowane do badania udzielą prawdziwych informacji na temat swojego stanu zdrowia psychicznego. Istnieje ryzyko przeprowadzenia badania z osobą niepoczytalną, na co badacz nie ma wpływu, o ile nie uzyska tej wiedzy na etapie analizy, interpretacji oraz opisu wyników badań. Badacz może na etapie doboru próby poprosić o podanie informacji, jakie wykluczą osoby posiadające niechciane cechy, jednak nie można mieć pewności, na ile będą one wiarygodne. Chęć bycia wysłuchanym może skłonić przyszłych badanych do przekłamania informacji w kwestionariuszu weryfikacyjnym. W tym miejscu pojawia się pytanie o wartość, jaką ma badanie osoby niepoczytalnej, i kolejne – czy warto w ogóle takie osoby brać pod uwagę, przygotowując i prowadząc badania. Z jednej strony badanie osób niepoczytalnych zapobiega ich społecznej marginalizacji, stygmatyzacji czy stereotypizacji. Z drugiej jednak musimy pamiętać, iż naszym celem jest zgromadzenie takiego materiału empirycznego, który będzie wnosił do nauki wiedzę, jakiej w przypadku karier kryminalnych kobiet brakuje, a którą można wykorzystać. To kolejny aspekt etycznego wymiaru badań, który wskazuje na to, że zachowując wszelkie proporcje, musimy tak dobierać grupę badawczą, by unikać podobnych trudności czy dylematów. Eliminowanie z badań osób z zaburzeniami umysłowymi sprawia, że są traktowane przedmiotowo poprzez założenie, iż niezdolne są być równoprawnym partnerem interakcji⁴³. Wprost przeciwnie. Skoro podstawą etyki są tolerancja, zrozumienie, otwartość, brak uprzedzeń, to odsuwanie od możliwości wypowiedzenia się osoby niepełnosprawnej umysłowo nie jest zachowaniem etycznym. Zasadne więc jest oddanie głosu tym ludziom pomimo dzielących badanego i badacza różnic, jakie

43 J. Niedbalski, *Dylematy etyczne i problemy metodologiczne warsztatu badacza na przykładzie badań prowadzonych w środowisku osób z niepełnosprawnością intelektualną oraz niepełnosprawnością fizyczną*, „Studia Humanistyczne AGH” 2016, 15, 4, s. 42, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Humanistyczne_AGH/Studia_Humanistyczne_AGH-r2016-t15-n4/Studia_Humanistyczne_AGH-r2016-t15-n4-s35-51/Studia_Humanistyczne_AGH-r2016-t15-n4-s35-51.pdf (dostęp: 01.09.2023).

wynikają z nieporównywalnego stanu zdrowia i sprawności umysłowej. Pytania o zasadność i etyczność takich badań pojawiają się wówczas, kiedy badany jest silnie zaburzony psychicznie. Trudno jednak rozstrzygać kwestie etyczne na tym polu, ponieważ zależą od rodzaju badań prowadzonych z takimi osobami oraz od celów badań. Takie osoby mogą być nieprzewidywalne. Poczucie bezpieczeństwa w trakcie badań dotyczy nie tylko badanych, ale również badacza. Badacz nie może odczuwać zagrożenia, działać w nieznanym i niebezpiecznym dla siebie środowisku, dlatego koncepcja, by badania kobiet, które odbywały karę pozbawienia wolności, odbywały się poza murami zakładu karnego, jednak w ośrodkach lub instytucjach, jakie niosą pomoc byłym osadzonym, a przy tym stały na straży komfortu psychicznego obu stron.

Wśród kobiet biorących udział w badaniu, a przy tym należących do grup szczególnie wrażliwych, mogą również należeć osoby będące ofiarami przemocy. Można z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że w badanej próbie znajdują się takie osoby. Pojawiają się więc pewne wątpliwości co do tego, na ile etyczne jest powracanie do tak trudnej przeszłości. Być może coś, co badacz sam oceni jako „trudne”, „wrażliwe” czy „delikatne”, wcale takie nie jest dla osoby badanej. Nie można mierzyć ciężaru według własnych przekonań, według swoich możliwości i wrażliwości. Każda osoba jest inna, dlatego każda ma inną odporność psychiczną. Owszem, prowadzenie wywiadów narracyjnych w kontekście przestępczości czy karier kryminalnych może być tematem trudnym tak dla badacza, jak i dla badanych. Nie zmienia to jednak faktu, że to badany decyduje o tym, co chce powiedzieć, a co chce przemilczeć. Jest to autonomiczna decyzja respondenta. Badacz nie powinien podejmować decyzji, nakładając na zadawane pytania osobistego filtru nadinterpretacji. Najlepszym rozstrzygnięciem jest, by badacz prowadził pytania zgodnie z przyjętym planem i dopuścił możliwość wycofania go lub nieudzielenia odpowiedzi. W tym miejscu potykamy się o jedną zasadniczą kwestię. Czy badacz może badanego zapytać o wszystko, czy jednak są takie pytania, które paść nie powinny? Trudno jest zająć jednoznaczne stanowisko, ponieważ – tak jak wskazano wyżej – granice są płynne i nie sposób wyznaczyć ich przed rozpoczęciem badań. Przy czym nieuzyskanie odpowiedzi na pytanie nie powinno być traktowane jak porażka, ponieważ takową nie jest. Badany – odmawiając odpowiedzi – wyznacza granice, jakich nie chce przekroczyć, dlatego jedynie słusznym zachowaniem jest uszanowanie decyzji oraz odstąpienie od ponownej próby zadawania tego samego pytania w inny sposób. Czasem działanie badacza pod presją, np. czasu, może skutkować wykorzystywaniem różnych technik wywierania wpływu na badanych do ujawnia-

nia doświadczeń i emocji, którymi niekoniecznie chcieliby się dzielić lub nad którymi woleliby się zastanowić. Przebijanie warstwy ochronnej respondenta „koniem trojańskim”⁴⁴, aby dojść tam, gdzie badacz nie jest zapraszany, stanowi również naruszenie zasad etyki. Taka sama zasada dotyczy pytań uzupełniających. Jeśli po zakończonej narracji pojawia się pytania, należy je formułować w sposób jasny, prosty i klarowny⁴⁵, zgodnie z zasadą „od ogółu do szczegółu”, aby ostrożnie, bez pośpiechu, krok po kroku wprowadzać badanego w pytania bardziej szczegółowe i drażliwe. Doświadczony badacz rozpozna moment, którym powinien zakończyć zadawanie pytań. Nawet jeśli pytania zabrną zbyt daleko, badany decyduje o tym, co chce powiedzieć, co pominąć, ponieważ i na takie sytuacje badacz nie ma wpływu. Nie oznacza to jednak, że decyzja o prowadzeniu wywiadów w badaniach jakościowych pozostać ma bez refleksji badacza. Każdy zobowiązany jest moralnie do analizy tego, jakie tematy mogą wywołać zdenerwowanie u badanych, czy i na ile badania mogą wpływać na interpretację wyników⁴⁶ lub w jakim momencie dociekanie badawcze powinno zostać zakończone. Kariery kryminalne kobiet są tematem drażliwym, ponieważ dotyczą sfery intymnej, własnej tożsamości respondentek, doświadczeń, wewnętrznych przeżyć, a niejednokrotnie również cielesności. Badane podczas wywiadów mogą doświadczać różnych stanów emocjonalnych – od wstydu, zażenowania i strachu, po dumę. Narracje niezależnie od woli badacza będą oscylować na granicy tabu. Jednak najwłaściwszą postawą, jaką powinien przyjąć badacz, jest współdziałanie w roli współtwórcy procesu badawczego⁴⁷. Oznacza to ni mniej, ni więcej, jak pełną otwartość i zrozumienie czy poszanowanie prywatności. Natarczywość lub wszelkie próby usilnego przekroczenia granic narratorów przynoszą odwrotny skutek, powodując efekt wycofania i braku otwartości samych badanych. Takie działanie jest nieetyczne, niedopuszczalne moralnie. Zdarzyć się mogą również po stronie badacza takie zachowania, jak obcesowość czy dokuczliwość. Nie może dojść do sytuacji, kiedy w jakikolwiek sposób badacz próbuje pokazać rozmówcy, że wie więcej lub lepiej. Skoro tak jest, to w jakim celu prowadzone są badania. Takie negatywne, niekontrolowane poczynanie może wywołać złe samopoczucie lub zaniżenie samooceny respondentów, wycofanie zgody badanego na udział w badaniu oraz przerwanie wywiadu. Rzetelność i uczciwość nie godzą się z taką taktyką badawczą. Troska o badanych jest rzeczą nadrzędną, a minimalizowanie szkód

44 S. Kvale, *Prowadzenie wywiadów...*

45 Tamże.

46 Tamże.

47 J.W. Creswell, *Projektowanie badań naukowych...*

obowiązkiem. Podejmowanie prób negatywnej oceny badanego, dążenie do zakończenia wywiadu skutkują także odarciem swojej pracy oraz wysiłku badanego z szacunku, obiektywizmu oraz wartości poznawczej zgromadzonego materiału empirycznego.

Trudności etycznych dotyczących procesu gromadzenia danych może dostarczyć również kwestia identyfikacji badacza oraz instytucji, jaką reprezentuje. Podanie badanym tych informacji jest niezbędne w procesie badawczym, ponieważ może dojść do błędnego zrozumienia celu badania. Podczas badania grup wrażliwych (np. osób z upośledzeniem neurologicznym, byłych skazanych) problem ten jest wart szczególnej uwagi. Dodatkowo, kobiety opuszczające zakłady karne mogą źle odczytać badanie. Sytuacja badania opiera się na otwartości oraz intymności, które mogą być zwodnicze⁴⁸. Zaangażowanie badacza oraz aktywne słuchanie mogą w niektórych momentach przypominać rozmowę quasi-terapeutyczną. Nawet jeśli osoba prowadząca posiada takie kwalifikacje, wywiad badawczy nie jest polem do pracy terapeutycznej. Zaistnienie takiej sytuacji może sprawić, że nie zostaną zebrane dane badawcze zgodne z celami. Nawet gdyby udało się je uzyskać, istnieje ryzyko stronniczości i braku zachowania obiektywizmu badawczego podczas ich analizy i interpretacji. Wywiad nie powinien być też spotkaniem nakierowanym na cele pomocowe skierowane do tej grupy społecznej, ale zebraniem informacji celem ich analizy oraz opisu. Osoby po odbytej wieloletniej karze pozbawienia wolności mogą znajdować się w trudnej sytuacji, chociażby ze względu na sytuację socjalną lub obciążenie psychiczne spowodowane koniecznością readaptacji społecznej. Może zdarzyć się sytuacja, w której badane, wyrażając zgodę na udział w badaniu, będą próbowały wpłynąć na badacza, aby ten występował w ich imieniu celem poprawy ich sytuacji egzystencjonalnej lub pomocy w uzyskaniu określonych celów. Należy pamiętać, by zaznaczyć rolę, jaką pełni badacz oraz instytucja, jaką reprezentuje. W przypadku spotkań terapeutycznych należy wziąć pod uwagę nie kwestię etyki badawczej, ale konieczność zachowania poufności wynikającą z praktyki terapeutycznej czy Kodeksu Etyczno-Zawodowego Psychologa, co dodatkowo wyklucza możliwość upubliczniania treści narracji.

Gromadzenie danych badawczych jest niezwykle ważnym etapem procesu badawczego. Czynnikiem decydującym o pomyślności albo niepowodzeniu jest dobór uczestników badania. Zgromadzone informacje powinny pochodzić od osób, które faktycznie mają wiedzę lub doświadczenia związane z celem badania. Dobór próby badawczej, sposób jej

48 S. Kvale, *Prowadzenie wywiadów...*

doboru, zasady doboru oraz określenie grupy docelowej są czynnikami decydującymi o trafności badania.

Badanie karier kryminalnych kobiet jest trudnym badawczo wyzwaniem. Badacz, chcąc pozyskać jak najbardziej rzetelne dane, powinien zwrócić swoją uwagę na kobiety, które opuściły już zakłady karne. Wywiad narracyjny w tym przypadku polega na uzyskaniu od badanej jak największej ilości informacji o jej dotychczasowym życiu. Przeprowadzenie badania w warunkach izolacji więziennej obarczone jest trudnościami, jakie mogą wpływać na wiarygodność narracji. Wywiad, czy też inne badanie naukowe, w którym konieczna jest bezpośrednia interakcja badanego i badacza, wymusza w zakładach karnych obecność osób trzecich w postaci pracowników służby więziennej, tj. strażnika lub oddziałowego. Osoby te pozyskują jako słuchacze informacje o badanych. Istnieje w związku z tym ryzyko, iż badane odbywające karę pozbawienia wolności nie będą chciały rozmawiać, mogą powstrzymać się od rozwijania kwestii istotnych dla badania, przez co pojawić się może problem trafności i rzetelności całego procesu badawczego. Patrząc z punktu widzenia etyki, można mieć słuszne wątpliwości co do zachowania poufności oraz anonimowości badanych. Sprawą zupełnie inną, budzącą również wątpliwości natury etycznej, jest dobrowolność. Badacz bowiem nie ma gwarancji, iż badane wyraziły nieprzymuszoną chęć wzięcia udziału w badaniu. Nietrudno wyobrazić sobie sytuację, w której pracownicy zakładu karnego typują osoby do badania według własnych kryteriów, zachęcają je do udziału w zamian za określone korzyści lub w jakikolwiek inny sposób wpływają na treść ich wypowiedzi. Te i inne zagrożenia mogą pojawić się podczas prowadzenia badań w jednostkach penitencjarnych. Aby zatem uniknąć podobnych trudności, a przy tym stać na straży etyki badania karier kryminalnych, powinny być prowadzone z kobietami w warunkach wolnościowych, które samodzielnie zdecydują o wzięciu udziału w badaniu. Jeżeli badane będą przebywać w ośrodkach postpenitencjarnych prowadzonych przez instytucje pozarządowe ukierunkowane na szeroką pomoc readaptacyjną, należy uzyskać zgodę danego ośrodka na prowadzenie badań, a następnie skierować do potencjalnych badanych zapytanie o chęć udziału w badaniu⁴⁹. Trzeba dołożyć wszelkich starań, aby badanie nie naruszyło trybu funkcjonowania ośrodków oraz jego podopiecznych⁵⁰. Wiele ośrodków posiada wewnętrzne regulaminy, jakie przewidują zaistnienie podobnych sytuacji, dlatego konieczne jest zapoznanie się z nimi oraz ich przestrzeganie. Dodatkowym plusem doboru próby w taki sposób jest zróżnicowanie

49 J.W. Creswell, *Projektowanie badań naukowych...*

50 Tamże.

badanych, ponieważ kobiety przebywające w nich pochodzą z różnych części Polski, co wyeliminuje możliwość błędu w postaci terytorialności określonych rodzajów przestępstw oraz czynników sprzyjających karierom przestępczym. Zachowane zostaną różnorodność, a także wiarygodność i obiektywizm badania.

Często zdarza się, iż kobiety przebywające w takich miejscach mają obowiązek podjęcia pracy zarobkowej. Dlatego też badania powinny być realizowane w czasie wolnym od pracy, zaś dla tych badanych, które zdecydują się wziąć udział w badaniu w czasie pracy, i tym samym zrezygnują z części należnego im wynagrodzenia, może zostać przewidziana rekompensata. Grupa badawcza powinna zostać poinformowana o rekompensacie za poświęcony czas, aby uniknąć sytuacji, w której część kobiet nie wyrazi zgody na udział z troski o własną sytuację materialną. Zasadność rekompensaty dla uczestników badań może być niejednokrotnie sprawą wątpliwą, gdyż nie może być ona zachętą wywierającą jakąkolwiek formę przymusu⁵¹. W przypadku badań karier kryminalnych kobiet trudno jest jednoznacznie ocenić, na ile zasadne lub nie jest przekazywanie kobietom finansowej rekompensaty za udział w badaniu. Jeżeli badane po opuszczeniu zakładu karnego trafiły do jakiegokolwiek instytucji pomocowej, może to oznaczać (choć nie w każdym przypadku), że nie mają dokąd się udać, a przy tym nie posiadają środków finansowych dla zapewnienia sobie lokum. Dla takich kobiet pieniądze w jakiegokolwiek sumie będą stanowiły ogromną wartość, dlatego mogą zgodzić się na badanie celem uzyskania korzyści finansowych. Dla osoby, która spędziła wiele lat w izolacji więziennej, często bez wsparcia osób bliskich oraz (często) bez możliwości pracy w zakładzie karnym, każde fundusze stanowić będą zupełnie inną wartość niż dla osób, które nie odczuwały w więzieniu braku pieniędzy. Dlatego obowiązkiem badacza jest powstrzymanie się od jakichkolwiek prób wpływania za pomocą finansów na zgodę badanych. Zupełnie inna natomiast sytuacja jest ta, w jakiej faktycznie badane chcą z własnej nieprzymuszonej woli wziąć udział w badaniu, jednak ze względu na obowiązek pracy zarobkowej muszą zrezygnować z części swojego wynagrodzenia. W takich przypadkach rekompensata jest absolutnie zasadna i wskazana. Nie trudno przy tym uzyskać informacje o tym, która z przyszłych badanych pracuje bądź nie, ponieważ nie są to informacje chronione i można je uzyskać w ośrodkach, w których badacz ma zamiar przeprowadzić badanie. Po-

51 V. Morrow, *The Ethics of Social Research with Children and Families in Young Lives: Practical Experiences*, „Young Lives Working Paper Series” 2009, 53, <https://www.younglives.org.uk/sites/www.younglives.org.uk/files/YL-WP53-Morrow-EthicsOfResearchWithChildren.pdf> (dostęp: 15.07.2023).

zostaje jednak jeszcze jedna kwestia związana z tym problemem. Nie można dopuścić do sytuacji, kiedy osoby niepracujące, które nie poniosły strat finansowych w wyniku udziału w badaniu, czuły się w jakikolwiek sposób pominięte lub pokrzywdzone. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby i takie osoby otrzymały rekompensatę w takiej samej wysokości jak inne kobiety. Można potraktować wówczas te pieniądze jak podarunek po badaniu, wiedząc, że osoby niepracujące bardziej niż pracujące potrzebują tych pieniędzy. Będzie to gest szacunku i wdzięczności za poświęcony czas, a jednocześnie wyraz uznania za bezinteresowny wywiad.

Podstawowym obowiązkiem badacza jest zapewnienie poufności tak o samych badanych, jak i informacji, jakie zostają w toku procesu badawczego ujawnione. Procedury, które wyznaczają standardy archiwizacji danych, rozwiązują problem tylko częściowo, bowiem nie zawsze ukrycie tożsamości jest możliwe⁵². Nawet najmniejszy szczegół biografii badanych daje możliwość zidentyfikowania ich lub odnalezienia w internecie. Z drugiej jednak strony zmiana wszystkich szczegółów może doprowadzić do zmiany kontekstu znaczeniowego i wyjałowić go empirycznie⁵³. Innym zagrożeniem jest także sytuacja, w której zmiana detali przez badacza zostanie podyktowana zmianą kulturową i aktualnym kontekstem społecznym, co w zasadniczy sposób zmienić może sposób interpretacji narracji. Pojawić się może na tym etapie również inny problem etyczny. Nie zawsze badani chcą pozostać anonimowi. Badacz musi zatem pozwolić banalnym na zachowanie prawa do niezależności oraz własności wypowiedzi. Coraz częściej spotykane są sytuacje, w których uczestnicy badań chcą pozostać autentyczni i możliwi do zidentyfikowania, zaprzeczając tym samym regułą animizacji danych⁵⁴. Słusznym zabiegiem wydaje się więc konsultowanie z uczestnikami tego – czy i w jakich kontekstach chcą być reprezentantami⁵⁵. Ian Parker⁵⁶ także stoi na stanowisku, aby dyskutować z osobami biorącymi udział w ba-

52 K. Kaźmierska, *Autobiograficzny wywiad narracyjny – kwestie etyczne i metodologiczne w kontekście archiwizacji narracji*, „Studia Socjologiczne” 2014, 3, 214, s. 221–238, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-327e2e87-7126-4942-b19b-8360bfa70461> (dostęp: 18.07.2023).

53 N.S. Mauthner, O. Parry, *Czyje to w ogóle dane? Zagadnienia praktyczne, prawne i etyczne archiwizacji danych z badań jakościowych*, „Socjologia” 2004, 38, 1, s.144, https://www.researchgate.net/publication/249825868_Whose_Data_Are_They_Anyway_Practical_Legal_and_Ethical_Issues_in_Archiving_Qualitative_Research_Data#fullTextFileContent (dostęp: 24.08.2023).

54 R. Wiles, *What are Qualitative Research Ethics?...*

55 Tamże.

56 I. Parker, *Qualitative Psychology. Introducing Radical Research*, Buckingham 2005.

daniu kwestię ich anonimowości, gdyż dla niego samego anonimowość może być przyzwoleniem na kontrolowanie i rozpowszechnianie wyników badań. Niemniej należy obdarzyć szczególną troską obowiązek poinformowania uczestników o możliwych konsekwencjach, np. podczas publikowania raportu badań, w którym mogą zostać zawarte informacje, jakich upublicznienia nie życzą sobie uczestnicy. Dotyczy to również ujawnienia danych, które nie powinny zostać ujawnione. Należy tutaj uwzględnić również obowiązek poinformowania organów ścigania o przestępstwach popełnionych przez badanych, za które nie zostali skazani. Zgodnie z art. 240 par. 1 Kodeksu karnego, jeżeli badacz pozyska informacje o przestępstwach nierozliczonych, jest zobowiązany do zgłoszenia tego faktu odpowiednim instytucjom, co dalej wiąże się z konsekwencjami karnymi względem osób, które dopuściły się ich popełnienia. Pamiętajmy, że niespełnienie tego warunku sprawia, że sam badacz narusza przepisy prawa i sam naraża się na odpowiedzialność karną. W takiej sytuacji badacz powinien postąpić zgodnie z literą prawa. Zaleca się więc, aby badając kariery kryminalne kobiet, już na samym początku wywiadu jasno zaznaczyć, iż badanie dotyczy tych przestępstw, za które rozmówczynie poniosły konsekwencje karne, nie zaś tych, które nigdy nie zostały ujawnione.

Ostatnią kwestią – jak się wydaje – podczas rozważań etycznych dotyczących gromadzenia danych jest pozyskanie informacji o osobach, z którymi badacz może kontaktować się, jeżeli napotka niejasności na etapie analizy pozyskanych materiałów. Faktem jest, że badani w całości odpowiedzialni są za przekazywane treści. Może jednak zająć sytuacja, w której badany w jednej części narracji powie o czymś, co zostanie przez niego samego zanegowane w dalszej części wywiadu. Pozostaje zatem pytanie, czy należy skontaktować się ponownie z samym badanym celem doprecyzowania jego wypowiedzi, czy też badacz może próbować weryfikować takie informacje z osobami trzecimi lub odnajdywać odpowiedzi na nurtujące pytania w dokumentacji będącej w posiadaniu ośrodka. Praktyki w tym zakresie są różnicowane. Słuszniejsze jednak ze względów etycznych jest umówienie kolejnego spotkania z badanymi celem doprecyzowania i uzupełniania wywiadu o dodatkowe pytania⁵⁷.

Analiza oraz interpretacja danych badawczych również dostarczają pytań natury etycznej. W przypadku narracji interpretowanie tylko pojedynczych zdań wyrwanych z kontekstu, a nie całości wypowiedzi badanych, może powodować wyciągnięcie błędnych wniosków, a dalej – zafałszowania wyników badania. Należy również wziąć pod uwagę nie-

57 B.L. Berg, *Qualitative research methods for the social science* (4th ed.), Boston 2001.

trwałość ludzkiej pamięci, która może spowodować powstanie nieścisłości, przez co analiza całej wypowiedzi uczestników nabiera szczególnej wartości. Niedopuszczalna etycznie jest interpretacja poprzez własne zaangażowanie oraz poglądy, np. polityczne, a wskazane krytyczne podejście oraz poznanie kontekstu społecznego, w jakim żył badany. Spojrzenie całościowe pozwoli na logiczne wyjaśnienie z pozoru niewiarygodnych opowieści badanych. Dodatkowo dane uzyskane w toku badania powinny być archiwizowane przez określony czas, dlatego w badaniu zastrzeżone zostanie prawo do ich przechowywania przez okres 5–10 lat⁵⁸. Po tym okresie materiał empiryczny należy usunąć lub zniszczyć, aby osoby niepożądane do nich nie trafiły i nie wykorzystały w niewłaściwy sposób. Tutaj jednak pojawia się pewna nieścisłość i spór dotyczący własności zebranych materiałów badawczych. Kto jest ich właścicielem: badacz, badany czy może opiekun naukowy? Warto uzgodnić tę kwestię z uczestnikami podczas badania oraz podpisać odpowiednie porozumienie, szczególnie w sytuacji, kiedy mamy do czynienia z zespołami badawczymi, celem ochrony przed udostępnianiem osobom postronny niebiorącym czynnego udziału w projekcie badawczym⁵⁹.

Ostatni etap badań to opis i rozpowszechnianie wyników przeprowadzonego badania, czego wymagają instytucje w momencie finansowania badań. Należy zwrócić uwagę na język pisania. Powinien być dobrany tak, aby nie generować np. uprzedzeń. Mowa tutaj o płci, orientacji seksualnej, wieku, niepełnosprawności (o ile wystąpi) czy pochodzeniu (rasowe lub etniczne)⁶⁰. Język pisania powinien zachowywać pewien poziom szczegółowości. Zaleca się stosowanie konkretnych nazw zamiast uogólnień, a także zachowanie szacunku dla badanych⁶¹. W przypadku kobiet, które odbywały karę pozbawienia wolności, kwestia uprzedzeń i stereotypów jest szczególnie ważna. Już sam fakt bycia osobą skazaną sprawia, że mogą być stygmatyzowane, co powoduje uprzedzenia, a dalej – wykluczenie społeczne, które pociąga za sobą dalsze konsekwencje oraz trudności podczas próby readaptacji społecznej. Dlatego nazywanie ich „kryminalistkami” lepiej zastąpić określeniem „skazane prawomocnym wyrokiem”, nie nazywać ich „podmiotami”, a „uczestnikami badania” lub „badanymi”. Stosowanie żeńskich form zawodów jest

58 S.D. Sieber, *Planning ethically responsible research...*

59 J.W. Creswell, *Projektowanie badań naukowych...*

60 Tamże.

61 *Publication manual of the American Psychological Association: the official guide to APA style* (7th ed.), American Psychological Association, Waszyngton 2020, s. 213, <http://bibliotecaunisa.com/wp-content/uploads/2020/05/APA%20Publication%20Manual%207th%20Edition%20oby%20American%20Psychological%20Association.pdf> (dostęp: 29.08.2023).

w tym wypadku nader cenione. Istnieje jednak pewna nieścisłość etyczna niewytłumaczona przez kodeksy etyczne dotycząca języka narratorów. Badacz bowiem jest zobowiązany szanować język, jakim posługują się badani. Niemniej zdarza się, że jest on nacechowany negatywnymi stereotypami lub uprzedzeniami. Badacz – dokonując transkrypcji wywiadu – staje się niejako ich współautorem. Nieścisłość polega na tym, iż prowadzący badania z jednej strony winien stać na straży unikania języka uprzedzeń, ale nie może ingerować w narrację, powinien zachować język i styl osoby mówiącej, a dalej opisywać z jak największą dokładnością intencje narratorów. Pozostaje w takiej sytuacji wierzyć w rozsądek oraz doświadczenie badaczy.

Do innych problemów etycznych wynikających z publikowania wyników badań należą wszelkiego rodzaju kroki zmierzające do fałszowania wyników, ich ukrywania lub modyfikowania w taki sposób, aby dostosować je do badacza, odbiorców, instytucji finansujących lub czasopism, w których miałyby się pojawić publikacja⁶². Częstym problemem etycznym dotyczącym publikacji naukowych jest niezaliczenie do autorów osoby zaangażowanej w badanie oraz dodawanie tych, którzy nie mieli żadnego wkładu w proces badawczy⁶³. Nieetyczne jest wykorzystywanie pracy osób, które nie zostaną docenione za swoją pracę współautorstwem.

Wreszcie ostatnią kwestią jest ujawnienie procedury i schematu badania, aby potwierdzić wiarygodność opisywanych danych⁶⁴, a przy tym niegenerowanie powtarzających się w treści artykułów, jakie nie wnoszą niczego nowego, a jedynie generują dorobek naukowy badacza. Słuszne byłoby, aby badacze sami kontrolowali te kwestie, jednak są czasopiśma, które – strzegąc etyki – wymagają oświadczenia, że badacz nie jest w trakcie publikacji i nie pracuje nad podobnym artykułem naukowym, co mimowolnie wymusza ostrożność autorów publikacji.

Oprócz opisanych wyżej rozważań etycznych dotyczących prowadzenia badań jakościowych należy wziąć pod uwagę dodatkowo umiejętności badacza, który powinien być przygotowany metodologicznie i merytorycznie. Nieetyczne jest podejmowanie prób przeprowadzenia badań przez osoby, które nie mają wiedzy oraz umiejętności potrzebnych do przeprowadzenia procesu badawczego we właściwy sposób. Z braku podstawowej wiedzy mogą wynikać inne błędy etyczne, przed którymi trudno się ustrzec. Mowa tutaj m.in. o roli badacza podczas prowadzenia wywiadów narracyjnych, w których najważniejsza jest rola bada-

62 L.W. Neuman, *Social research methods: Qualitative and quantitative approaches* (4th ed.), Boston 2000.

63 M. Israel, I. Hay, *Research ethics for social scientist...*

64 L.W. Neuman, *Social research methods...*

nego oraz treść jego narracji. Im mniejsza więc ingerencja badacza w narrację, tym wartość zebranego materiału oraz informacji jest większa. Dopytywanie o szczegółowe daty lub wydarzenia mogą zaburzać treść narracji. Z jednej strony istnieje prawdopodobieństwo zacierania przykrych lub wstydlivych doświadczeń badanego, z drugiej – narzucania określonego spojrzenia. Jakakolwiek ingerencja w relację badacz – badany przez zmniejszenie dystansu może mieć wpływ na oczekiwane rezultaty badania oraz szczerłość narratorów. Zaangażowanie osoby prowadzącej w relację może powodować dodatkowo stronniczość podczas analizy oraz opisywania rezultatów badania.

Badania jakościowe ze swej natury dostarczają większych dylematów etycznych, mimo że dają szerszy obraz badanego zjawiska, pomagają lepiej zrozumieć kontekst oraz znaczenie doświadczeń i narracji badanych. Oszacowanie wiarygodności uzyskanych informacji nie jest rzeczą prostą, szczególnie wówczas, kiedy narracja nie jest dokładna, precyzyjna, a dodatkowo subiektywna. Rola badacza jest wówczas szczególnie istotna. Zwłaszcza kiedy do analizy oraz interpretacji wykorzystuje się programy do analizy danych jakościowych. Program nie ma możliwości poddawania refleksji kodowanych danych. Zadaniem badacza jest pozostanie w roli niezależnego interpretatora oraz obiektywnego rekonstruktora rzeczywistości, jaką opisuje badany w swojej narracji.

Zakończenie/konkluzje

Dylematy etyczne dotyczące badania karier kryminalnych kobiet, o których mowa była wcześniej, wskazują, iż nierozłącznym aspektem pracy badawczej jest zamysł nad moralnością w badaniach dotyczących kobiet w niezwykle drażliwym obszarze, jakim jest działalność przestępcza. Badacz zostaje postawiony niejako w dwuznacznej sytuacji. Z jednej strony dąży do jak najlepszych efektów swoich badań, z drugiej doświadcza trudności wynikających z bezpośredniej interakcji z badanymi osobami. Właściwą postawą jest zatem odnalezienie złotego środka, utrzymanie równowagi między koniecznością zdobywania danych, prowadzenia wywiadów a ingerencją w osobiste doświadczenia, emocje i życie badanych. Pomocne w tym zakresie stają się więc kodeksy etyczne oraz wytyczne, jakie stanowią swoisty drogowskaz badawczy, pokazując to, co jest dopuszczalne, a co nie w procesie badawczym. Nieoceniona jednak staje się intuicja badacza, ponieważ każda z badanych kobiet wymaga indywidualnego podejścia. Nie ma tutaj gotowego szablonu, jaki można przyłożyć do każdej kobiety. Poszanowanie różnorodności badanych przy dążeniu do obiektywizmu, mimo że nie jest zadaniem łatwym, jest jed-

nak możliwe do zrealizowania. Każdorazowo decyzja dotycząca granic dociekania pozostaje w gestii badacza, z ważnym założeniem, że ten zna prawa jednostki i nie stara się ich na siłę łamać. Przy czym nie ma złotego środka na ustrzeżenie się przed błędami. Owszem, należy dołożyć wszelkich starań, aby proces badawczy przesiąknięty był wskazówkami i zasadami etycznymi badań jakościowych, jednak badacz sam dla siebie jest strażnikiem ich przestrzegania. Aby ustrzec się przed popełnianiem błędów, warto poddać refleksji, czy nie byłoby lepszym rozwiązaniem prowadzenie badań w zespołach badawczych, w których wsparcie bardziej doświadczonych badaczy jest nieocenione. Należy pamiętać, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć wszystkich konsekwencji swoich badań, dlatego dbałość o przestrzeganie zasad moralnych ma tym większe znaczenie. Życzliwość wobec badanych oraz niejako służebność wobec nich może być odpowiedzią na dylematy etycznie związane nie tylko z badaniem przestępczości powrotnej kobiet, ale i innych obszarów badań społecznych. Nastawienie na rozmowę równego z równym może wyeliminować zdecydowaną większość dylematów etycznych.

Nasuwa się dodatkowy wniosek. Otóż nie można problemów etycznych traktować jednoznacznie, a raczej jako rekomendacji, jakie wraz ze zmieniającym się otoczeniem społecznym będą płynne, mogą się zmieniać w zależności od tematu badań, badanej grupy, okoliczności, kultury i wielu innych czynników. Najistotniejsze jednak jest, by zagadnienia etyczne nie były odsuwane w cień. Należy nieustannie o nich dyskutować, mieć świadomość zmian, jakie dokonują się na polu badań społecznych i nauki w ogóle. W związku z tym to na badaczach spoczywa szczególna odpowiedzialność moralna, ponieważ to my dążymy do interakcji. Badania socjologiczne zawsze dotyczą ludzi, dlatego też należy dążyć do równowagi między jakością prowadzonych badań a dobrem badanych ludzi.

Przedstawione w artykule dylematy stanowią jedynie część z tych, jakie mogą się pojawić podczas badania kobiet, przestępczości, karier kryminalnych w kształtowaniu życia kobiet. Udoskonalanie umiejętności badawczych w zakresie teorii, metodologii, a zarazem etyki badań społecznych niezależnych od tematyki badań, rodzaju czy okoliczności prowadzonych dociekań naukowych, to proces, który nie może zostać zrealizowany bez udziału badacza.

Bibliografia

American Psychological Association, *Publication manual of the American Psychological Association: the official guide to APA style* (7th ed.), Amer-

- ican Psychological Association, Waszyngton 2020, <http://biblioteca.unisa.com/wp-content/uploads/2020/05/APA%20Publication%20Manual%207th%20Edition%20oby%20American%20Psychological%20Association.pdf> (dostęp: 29.08.2023).
- Beauchamp T.L., Childress J.F., *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzyński, Warszawa 1996.
- Berg B.L., *Qualitative research methods for the social science* (4th ed.), Allyn & Bacon, Boston 2001.
- Bos J., *Research Ethics for Students in the Social Sciences*, Springer, Holandia 2020, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-48415-6> (dostęp: 19.08.2023).
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1992.
- Cowburn M., Gelstrophe L., Wahidin A., *Research Ethics in Criminology Dilemmas, Issues and Solutions*, Routledge, Nowy Jork i Abingdon 2017.
- Creswell J.W., *Projektowanie badań naukowych. Metody jakościowe, ilościowe i mieszane*, wyd. I, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Daly K., *Feminist perspectives in criminology. A Review with gen Y in Mind*, [w:] E. McLaughlin, T. Newburn, *The SAGE handbook of criminological theory*, SAGE, Londyn 2010.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S., *Metody badań jakościowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Dobre obyczaje w nauce: Zbiór zasad i wytycznych*, Komitet Etyki w Nauce przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1994; http://www.umed.lodz.pl/pl/doc/bio/dobre_obyczaje.doc (dostęp: 19.07.2023).
- Edwards R., Mauthner M., *Etyka i badania feministyczne: teoria i praktyka*, [w:] red. T. Miller, M. Birch, M. Mauthner, J. Jessop, *Etyka w badaniach jakościowych. Druga edycja*, SAGE, Londyn 2002, https://www.academia.edu/60588719/Ethics_and_Feminist_Research_Theory_and_Practice (dostęp: 25.08.2023).
- Frankfort-Nachmias Ch., Nachmias D., *Metody badawcze w naukach społecznych*, Zys i S-ka, Poznań 2001.
- Galewicz W., *O etyce badań naukowych*, „Diametros” marzec 2009, 19, https://diametros.uj.edu.pl/serwis/pdf/diam19_galewicz.PDF (dostęp: 25.08.2023).
- Hammersley M., Traianou A., *Etyka w badaniach jakościowych: kontrowersje i konteksty*, Sage, Londyn 2012, https://books.google.pl/books?id=I-SudEAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp: 25.08.2023).
- Hemmerman L., *Researching the Hard to Reach and the Hard to Keep: Notes from the field on Longitudinal Sample Maintenance*, [w:] red. F. Shirani, S. Weller, *Conducting Qualitative Longitudinal Research: Fieldwork Experiences*, „Timescapes Working Paper Series” 2010, 2, <https://timescapes-archive.leeds.ac.uk/wp-content/uploads/sites/47/2020/07/WP2-final-Jan-2010.pdf> (dostęp: 19.08.2023).
- Hesse-Bieber S.N., Leavy P., *The practice of qualitative research*, Sage, Thousand Oaks 2006, https://books.google.pl/books?id=89-uds_qErkC&printsec=-

- frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=ethics&f=false (dostęp: 25.08.2023).
- Hochschild A.R., *Zarządzenie mocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Israel M., Hay I., *Research ethics for social scientist: Between ethical conduct and regulatory compliance*, SAGE Publications, Ltd, Londyn 2006.
- Jemieliński D., *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Każmierska K., *Autobiograficzny wywiad narracyjny – kwestie etyczne i metodologiczne w kontekście archiwizacji narracji*, „*Studia Socjologiczne*” 2014, 3, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-327e2e87-7126-4942-b19b-8360bfa70461> (dostęp: 18.07.2023).
- Klaus W., Rzeplińska I., Wiktorska P., Woźniakowska-Fajst D. (red.), *Karierowicze kryminalni? Aktywność przestępcza w dalszych losach nieletnich*, Wydawnictwo INP PAN, Warszawa 2021.
- Kvale S., *Prowadzenie wywiadów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Łoś M., Hawrot A., Grzelak Sz., Balcerzak A., *Mapa czynników ryzyka i czynników chroniących młodzież przed zachowaniami ryzykownymi. Raport I z badań NPZ.XI.17.2017*, Instytut Profilaktyki Zintegrowanej, Warszawa 2017, <https://www.ore.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/raport-i-mapa-czynnikow-ryzyka-i-chroniacych-mlodziez-przed-zachowaniami-ryzykownymi.pdf> (dostęp: 10.08.2023).
- Mauthner M., Birch M., Jessop J., Miller T., *Etyka w badaniach jakościowych*, SAGE Publications Ltd, Londyn 2002.
- Mauthner N.S., Parry O., *Czyje to w ogóle dane? Zagadnienia praktyczne, prawne i etyczne archiwizacji danych z badań jakościowych*, „*Socjologia*” 2004, 38, 1, https://www.researchgate.net/publication/249825868_Whose_Data_Are_They_Anyway_Practical_Legal_and_Ethical_Issues_in_Archiving_Qualitative_Research_Data#fullTextFileContent (dostęp: 24.08.2023).
- Morrow V., *The Ethics of Social Research with Children and Families in Young Lives: Practical Experiences*, „*Young Lives Working Paper Series*” 2009, 53, <https://www.younglives.org.uk/sites/www.younglives.org.uk/files/YL-WP-53-Morrow-EthicsOfResearchWithChildren.pdf> (dostęp: 15.07.2023).
- Murphy E., Dingwall R., *The Ethics of Ethnography*, [w:] red. P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland i L. Lofland, *Handbook of Ethnography*, SAGE, Londyn 2001, <https://ethnographyworkshop.files.wordpress.com/2014/11/murphy-dingwall-1994-the-ethics-of-ethnography-handbook-of-ethnography.pdf> (dostęp: 28.07.2023).
- Neuman L.W., *Social research methods: Qualitative and quantitative approaches* (4th ed.), Allyn & Bacon, Boston 2000.
- Niedbalski J., *Dylematy etyczne i problemy metodologiczne warsztatu badacza na przykładzie badań prowadzonych w środowisku osób z niepełnosprawnością intelektualną oraz niepełnosprawnością fizyczną*, „*Studia*

- Humanistyczne AGH” 2016, 15, 4, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Humanistyczne_AGH/Studia_Humanistyczne_AGH-r2016-t15-n4/Studia_Humanistyczne_AGH-r2016-t15-n4-s35-51/Studia_Humanistyczne_AGH-r2016-t15-n4-s35-51.pdf (dostęp: 01.09.2023).
- Parker I., *Qualitative Psychology. Introducing Radical Research*, Open University Press, Buckingham 2005.
- Punch K.F., *Wprowadzenie do badań społecznych: podejście ilościowe i jakościowe*, Sage, Londyn 2005, https://books.google.pl/books?id=Ovz-Pabc83HoC&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp: 25.08.2023).
- Rancew-Sikora D., Cymbrowski B., *Dylematy etyczne i ryzyko w badaniach terenowych*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2016, 12, 3, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-9e6eb368-1df5-4cd6-8b9c-350763ada2dd> (dostęp: 10.08.2023).
- Sarantakos S., *Social research* (4th ed.), P. McMillan, Nowy Jork 2005, <https://dokumen.pub/qdownload/social-research-4nbsp-ed-0230295320-9780230295322.html> (dostęp: 19.08.2023).
- Sieber S.D., *Planning ethically responsible research*, [w:] red. L. Bickman, D.J. Rog, *Handbook of applied social research methods*, Sage, Thousand Oaks, Kalifornia 1998.
- Sołoma L., *Metody i techniki badań socjologicznych, wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2002.
- Strauss A., Fagerhaugh S., Suczka B., Wiener C., *Social Organization of Medical Work*, University of Chicago Press, Chicago, Londyn 1985.
- Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- Ślęzak I., *Praca nad zaufaniem. Etyczne, praktyczne i metodologiczne wyzwania w relacjach badacz – badani na przykładzie etnografii agencji towarzystkich*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2019, 14, 1, <https://czasopisma.uni.lodz.pl/socjak/article/view/4980>
- Wiles R., *What are Qualitative Research Ethics? The „What is?” Research Methods Series*, Bloomsbury Academic, Londyn 2013, <http://dx.doi.org/10.5040/9781849666558> (dostęp: 25.08.2023).

Wyzwania etyczne w badaniu karier kryminalnych kobiet – perspektywa nauk społecznych

Streszczenie

Artykuł jest refleksją na temat wyzwań etycznych, jakie spotkać mogą naukowcy w badaniach jakościowych karier kryminalnych kobiet, które opuściły zakłady karne. Autorka odnosi się do procesu gromadzenia danych empirycznych, dokonując refleksji etycznej na poszczególnych jego etapach. Pierwsza część artykułu traktuje o znaczeniu reguł etycznych oraz dobrych praktyk. Druga część

nawiązuje do fundamentów etycznych w indywidualnych wywiadach pogłębionych, przechodząc do obszarów problemowych w badaniu karier kryminalnych kobiet. Ostatnia część jest podsumowaniem własnych przemyśleń na temat etyki wynikających z wiedzy i doświadczenia autorki w badaniu przestępczości. Artykuł powstał w ramach przygotowania do badań jakościowych tak wrażliwej grupy, jaką są kobiety po odbytej karze pozbawiania wolności.

Słowa kluczowe: badania jakościowe, wyzwania etyczne, etyka badań społecznych, proces badawczy, kariery kryminalne kobiet, wywiad biograficzny

Marzena Kaleta – magister nauk socjologicznych; doktorantka Szkoły Doktorskiej Nauk Społecznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w dyscyplinie nauki socjologiczne. W latach 2017–2020 studentka studiów pierwszego stopnia na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie w dyscyplinie: nauki socjologiczne. W latach 2020–2022 studentka studiów drugiego stopnia na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie w dyscyplinie: nauki socjologiczne, specjalność: kryminologia i dezorganizacja społeczna. Od 2022 roku doktorantka Szkoły Doktorskiej Nauk Społecznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w dyscyplinie nauki socjologiczne.

Ethical challenges in studying women's criminal careers – a social science perspective

Abstract

The article is a reflection on the ethical challenges that scientists may encounter in qualitative research on the criminal careers of women who have left prisons. The author refers to the process of collecting empirical data, conducting ethical reflection at its individual stages. The first part deals with the importance of ethical rules and good practices. The second part refers to ethical foundations in individual in-depth interviews, moving on to problem areas in the study of women's criminal careers. The last part is a summary of her own thoughts on ethics resulting from the author's knowledge and experience in investigating crime. This article was written as part of preparation for qualitative research on such a sensitive group as women after serving a prison sentence.

Keywords: qualitative research, ethical challenges, ethics of social research, research process, women's criminal careers, biographical interview

Marzena Kaleta – Master of Sociological Sciences; PhD student at the Doctoral School of Social Sciences of the Jagiellonian University in the discipline of Sociological Sciences. In the years 2017–2020, a first-cycle student at the University of the National Education Commission in Krakow in the discipline: Sociological Sciences. In the years 2020–2022, a second-cycle student at the University of the National Education Commission in Krakow in the discipline: Sociological Sciences, specialization: criminology and social disorganization. From 2022, a doctoral student at the Doctoral School of Social Sciences of the Jagiellonian University in the discipline of Sociological Sciences.

AGATA STRZĄDAŁA

Uniwersytet Medyczny im. Piastów Śląskich we Wrocławiu

ORCID: 0000-0002-3465-8025

DOI 10.24987/20838972.20.12

Etyka badań naukowych z udziałem zwierząt w kontekście zmian kulturowych

Wprowadzenie

Badania naukowe z udziałem zwierząt przeprowadzane są w różnych celach – aby opracować nowe terapie i produkty lecznicze weterynaryjne, dla ochrony i zachowania gatunku, a także po to, aby rozszerzyć wiedzę ogólną na temat świata przyrody, fizjologii, genetyki czy etiologii zwierząt itp. (to tak zwane badania podstawowe). Zwierzęta są wreszcie wykorzystywane jako modele do badań nad terapiami, którym docelowo będą poddawani ludzie lub inne gatunki zwierząt. Cele tych badań mogą być więc czysto poznawcze, ale też mieć potencjalne zastosowanie dla dobra samych zwierząt, środowiska naturalnego i ludzi. Wszystkie one podlegają regulacjom prawnym i rygorom etycznym. Nie można przeprowadzać doświadczeń na zwierzętach czy poddawać je procedurom eksperymentalnym w sposób dowolny lub pozbawiony kontroli. Standardy postępowania ze zwierzętami rozwijały się w długim procesie historycznym, zwiększenie wrażliwości społecznej na świat przyrody, a także wiedzy na temat odczuwania bólu i stresu u zwierząt przekłada się na wprowadzenie wyższych wymagań wobec osób przeprowadzających doświadczenia na zwierzętach, a to istotnie przyczynia się do podniesienia jakości życia tych zwierząt.

Relacje człowieka ze zwierzętami – zarys historyczny

Jedność praktycznego i mistycznego postrzegania zwierząt w kulturach łowców-zbieraczy

Najstarsze ludzkie społeczności łowców-zbieraczy postrzegały siebie jako integralną część przyrody, łowy zwierząt stanowiły istotną suplementację diety, ale zbieractwo, lub spożywanie padliny, a później kopieniactwo, były bardziej stabilnymi i przewidywalnymi sposobami zdobywania pożywienia. Duże polowania trwały od kilku godzin do kilku dni i okupione były znacznym wydatkiem energii, a także ryzykiem urazów i śmierci. Zbieractwo natomiast dostarczało kalorii na bieżąco i nie wiązało się z intencjonalną, bezpośrednią konfrontacją ze zwierzętami¹. Co więcej, ludzie stanowili pożywienie dla zwierząt, padali ofiarą drapieżników, doznawali śmiertelnych obrażeń od rogatych przeżuwaczy, kąsały ich węże i inne zwierzęta jadowite, nękały pasożyty. Relacja ze zwierzętami była więc bardziej równoważna – lokowała człowieka jako jednego z uczestników życia na ziemi, a nie jego władcę.

W wielu wierzeniach plemiennych totemiczny kult zwierząt także zacierał granicę między zwierzętami a ludźmi, widząc w zwierzętach przodków poszczególnych klanów czy rodów² lub też po prostu braci człowieka, których, nawet jeśli zabijano, traktowano z szacunkiem i uznaniem, zdając sobie sprawę z oczywistej współzależności człowieka oraz innych istot żywych³. Polowania czy odławianie zwierząt obwarowane były natomiast rytuałami i łączyły się z opowieściami integrującymi społeczność, utrwalającymi jej symboliczny porządek oraz spajającymi wspólnotę z jej otoczeniem.

Mityczne zwierzęta mogły być, jak u rdzennych Australijczyków, stwórcami świata znanego ludziom⁴, część z nich miała zdolność przechodzenia z form ludzkich do zwierzęcych i odwrotnie, swymi czynami kształtowały krajobraz gór i rzeki. W Egipcie już w czasach predynastycznych bogowie przedstawiani byli jako hybrydy ludzi i zwierząt. Zwierzętom w kulturach plemiennych przypisywano także różnorodne moce – lecznicze, czy też duchowe. Psy na przykład umożliwiały kontakt

1 M.D. Sahlins, *Pierwotne społeczeństwo dobrobytu*, przeł. Przemysław Niesiołowski, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2003, s. 275-307.

2 E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1997, s. 360.

3 M. Pastoureau, *The Bear. History of a fallen king*, przeł. G. Holoch, Londyn 2011, s. 60-85.

4 H. Morphy, *O przedstawianiu przodków*, [w:] *Estetyka Aborygenów. Antologia*, przeł. R. Nowakowski, Kraków 2004, s. 22.

ze światem pozagrobowym, a konie i ptaki pomagały szamanom w osiągnięciu transu⁵. Amulety z kości, czaszek, piór i kłów zwierząt chroniły przed chorobami, urokiem czy nagłą śmiercią.

Zwierzęta często umieszczano w centrum mitycznego panteonu, niektóre z nich miały złowrogie moce – na przykład Tęczowy Wąż Aborygenów pożerał ludzkie ciała i dusze, podobnie jak egipski pożeracz umarłych, który był hybrydą krokodyla, lwa i hipopotama. Ryby u Aborygenów symbolizowały dusze pływające w wodzie przed narodzinami, początek i koniec życia w ludzkiej formie, narodziny, ale i śmierć. Ryby przedstawiano też najczęściej wśród zwierząt w aborygeńskiej sztuce naskalnej, ponieważ stanowiły podstawowe i cenne pożywienie⁶. Pewne zwierzęta bezpośrednio wiązano z duchowością człowieka także w starożytnym Rzymie i Grecji, *psyche* po grecku oznacza zarówno duszę, jak i motyla, po łacinie natomiast *animula* to motyl, ale też duszyczka. Cykl życiowy tych owadów – od jaja, gąsienicy, przez poczwarkę, po pięknego dorosłego motyla – symbolizował metamorfozy ludzkiej egzystencji⁷.

Zwierzęta zagrażały człowiekowi, stanowiły też o jego przetrwaniu (zwierzęta jako „dostarczyciele” pożywienia, odzienia, narzędzi z kości czy wyrobów ze skóry itp.), otaczały go nieustannie i przez całe życie. Nic dziwnego, że część z nich otaczano czcią graniczącą z grozą, z innymi wyczuwano więź wynikającą ze wspólnoty symbiotycznego losu lub wzajemnej zabójczej współzależności. Niektóre zwierzęta postrzegano jako szczególnie bliskie człowiekowi, dające symboliczny wgląd w jego los, również ten pośmiertny, we wnętrzu człowieka, jego duchowość i emocje. Nie było wówczas tylu sztucznie wytworzonych przedmiotów, które nas dziś otaczają i którym również przypisujemy znaczenie symboliczne (pieniądze), projektujemy nasze wyobrażenia o pięknie, pomyślności i sukcesie (auta, kosmetyki, domy itp.), uzależniamy się od nich (od internetu czy komórek), gromadzimy tak, jakby ich obecność przynieść nam miała szczęście czy mądrość. W plemiennych kulturach łowców-zbieraczy natomiast praktyczny użytek ze zwierząt był ściśle zintegrowany z przypisywanym im mitycznym i mistycznym wymiarem.

5 M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 460–464.

6 P. S.C. Taçon, *Sztuka i istota bytu: symboliczne i ekonomiczne aspekty ryby wśród ludów Zachodniej Ziemi Arnhema*, [w:] *Estetyka Aborygenów. Antologia*, przeł. R. Nowakowski, Kraków 2004, s. 41–55.

7 S. Connor, *Mucha*, przeł. B. Stanek, Kraków 2008, s. 33.

Aspekt ekonomiczny

Sytuacja zmieniła się, gdy po udomowieniu niektórych zwierząt i roślin doszło do zmiany gospodarki – z łowieckiej na agrarną i pastoralną, kiedy to zaczęto je hodować i uprawiać w sposób systematyczny i zintensyfikowany. Ekonomiczny aspekt traktowania zwierząt, postrzegający je jako zasób pozostający do dyspozycji człowieka, wyłonił się wraz z tymi pierwszymi społeczeństwami pasterskimi oraz z osiadłymi cywilizacjami starożytnymi, które zaprzęły zwierzęta do nowego typu gospodarki. W uprzemysłowionej i zmasowanej formie hodowli funkcjonuje on aż do czasów współczesnych.

Zwierzęta zaczęły stanowić o bogactwie klanów, sile państw i prestiżu społecznym jednostek. Taka forma relacji między zwierzętami a ludźmi nie była jednak ani najstarsza, ani jedyna. Relacje te poddawano refleksji i regulacjom prawnym już w czasach starożytnych. Na przykład w Kodeksie Hammurabiego opisano kwestię leczenia zwierząt, pkt 224 wyznaczał opłatę za operacyjne leczenie zwierząt gospodarskich, np. osła. Natomiast pkt 225 określał rekompensatę wypłacaną właścicielowi przez lekarza w przypadku niepowodzenia takiego zabiegu. Była ona znacznie wyższa niż cena przeprowadzenia operacji, wynosiła jedną czwartą wartości zwierzęcia⁸. Zakładano więc, że zwierzęta tak jak ludzie wymagają leczenia oraz że nie zawsze udaje się to wykonać w sposób bezszkodowy. Oczywiście chodziło tutaj głównie o ekonomiczny aspekt utraty zwierzęcia, jednak biorąc pod uwagę, że kara finansowa nie była równoważna wobec całkowitej wartości zwierzęcia, zakładano, że procedury lecznicze na zwierzętach wiążą się z pewnym ryzykiem, które nie jest w pełni kontrolowane przez lekarza zwierząt, jego вина nie jest więc równoznaczna z intencjonalnym zabiciem czy kradzieżą.

Aspekt etyczny i religijny

Ekonomiczny aspekt funkcjonowania zwierząt w świecie człowieka jest jednym z najtrwalszych, ale nie jedynym wymiarem relacji ludzko-zwierzęcych. Edykty króla Aśoki (ok. 304–232 p.n.e.), najprawdopodobniej zainspirowane myślą buddyjską, którego władza rozciągała się na terytorium dzisiejszych Indii, Nepalu, Pakistanu i części Afganistanu, zabraniały zabijania zwierząt mających mniej niż sześć miesięcy, a także ich karmiących matek, jak również wypalania lasów w celu zabijania

⁸ The Code of Hammurabi, tłum. L.W. King, pkt 224, 225, <https://avalon.law.yale.edu/ancient/hamframe.asp> (dostęp: 21.12.2021).

zwierząt⁹. Wyróżniały także leczenie zwierząt i ludzi, nakazywały importowanie dla nich ziół leczniczych, a następnie ich introdukcję, jeśli na miejscu nie były dostępne¹⁰. Wprowadzały również nakaz ochrony zwierząt przed niepotrzebnym cierpieniem i ubojem rytualnym, a także nasadzanie drzew i budowę studni dla użytku i ochłody zarówno zwierząt, jak i ludzi¹¹. Nieszkodzenie istotom żywym i dbanie o dobrostan zwierząt bez bezpośrednich implikacji ekonomicznych wynikały z podstawowych zasad etycznych buddyzmu.

Starotestamentowy nakaz odpoczynku siódmego dnia tygodnia dotyczył również zwierząt, a średniowieczni myśliciele wzorem Arystotelesa przypisywali zwierzętom posiadanie duszy, dzięki czemu, ich zdaniem, były one zdolne do odczuwania nie tylko bólu, ale też bogatego spektrum emocji, w szczególności psy i konie uważano za istoty posiadające uczucia wyższe, takie jak tęsknota, smutek czy rozpacz po śmierci właściciela. W średniowieczu odmawiano im natomiast – za św. Augustynem – posiadania duszy wyższej, nieśmiertelnej, będącej gwarantem życia pośmiertnego. Chociaż miejsce zajmowane przez zwierzęta w rajku obok Adama i Ewy skłaniało niektórych do odmiennych opinii, a w praktyce społecznej nie brakowało przejawów traktowania zwierząt „na ludzki sposób”, od trącającego pogańskimi zwyczajami kultu zwierząt (kult św. Guineforta we Francji w XIII wieku, czyli psa, który uratował dziecko od węża) do stawiania zwierząt przed sądem (świeckie sądy zajmujące się zwierzętami udomowionymi stosowały kary typowe także dla ludzi – tortury, powieszenie, spalenie na stosie, np. za zabicie człowieka itp.). Zwierzęta dzikie podlegały natomiast trybunałowi kościelnemu, który narzucał nie ekskomunikę lub egzorcyzmy, np. w przypadku plagi szarańczy czy myszy niszczących zbiory¹². W wiekach średnich granica dzieląca zwierzęta i ludzi nie była tak jednoznaczna i wyraźna, jak w czasach nowożytnych. Jednak późniejsza myśl o świecie przyrody wywodząca się z biblijnego nakazu „czynienia ziemi poddaną”, połączona z kartezyjską mechanistyczną wizją zwierząt – widziała w nich istoty podrzędne, poddane wyłącznie woli człowieka, wobec których nie obowiązują etyka.

9 The edicts of King Asoka, red. V.S. Dhammika, pilar nr 7, pkt 5, http://www.buddhanet.net/pdf_file/edicts-asoka6.pdf (dostęp: 04.01.2022).

10 Tamże, pilar nr 14, pkt 2.

11 Tamże, pilar nr 7, pkt 7.

12 M. Iwaszkiewicz, *Świnia na sądzie ostatecznym*, Poznań 2021, s. 158–169, 196–209.

Aspekt emocjonalny

Od zarania dziejów znajdujemy też dowody na osobiste związki emocjonalne między człowiekiem a zwierzęciem. Różne zwierzęta stanowiły nie tylko maskotki, były też prawdziwymi towarzyszami życia. Świadczą o tym np. wspólne pochówki ludzi i psów na terenach dzisiejszego Iraku sprzed IV tysiąclecia p.n.e.¹³. W starożytnym Egipcie lubiano i ceniono koty i psy, tak jak krokodyle, pawiany, węże oraz ibisy – otaczano je kultem religijnym oraz mumifikowano z całym ceremoniałem. Po naturalnej śmierci psy i koty chowano zgodnie z rytuałami pogrzebowymi, a rodzina, która straciła zwierzęta, na znak żałoby goliła całe ciało¹⁴. Według niektórych źródeł perski władca Kambyzes II, znając upodobanie Egipcjan do kotów i wiedząc, że żaden Egipcjanin ich nie skrzywdzi, oblegając egipskie miasto Peluse w 525 roku p.n.e., użył kotów jako żywych tarcz, w efekcie miasto upadło, a Egipt przeszedł pod panowanie Persów¹⁵.

Obchodzenie się ze zwierzętami miało charakter nie tylko praktyczny, znamionowało także emocjonalny stosunek do tych istot. Grecki myśliciel Arrian w *Cynegeticus* radził podawać pokarmy stosowne do wieku zwierząt oraz zalecał karmienie psów mięsem (nie zawsze dostępnym ludziom niskich klas społecznych), a także spanie psów i właścicieli w jednym łóżku¹⁶. W starożytnym Rzymie zalecano, aby budynki gospodarskie były dostosowane do rodzaju zwierząt. Znalaziono tam też identyfikatory psów z prośbą o zwrócenie panu¹⁷.

Również myśliciele różnych czasów, epok i kontynentów pozostawili po sobie świadectwa zażyłości ze zwierzęcym towarzyszem zabaw, jak np. Michael de Montaigne, pisząc: „Kiedy igram z moją kotką, któż wie, czy ona bardziej nie bawi się mną, niż ja nią?”¹⁸.

Nie brakuje historycznych świadectw głębokiego osobistego związku zwierząt i ludzi. Najbardziej poruszające są inskrypcje nagrobne, np. z II-III wieku n.e. z wyspy Lesbos:

Sunię Partenope, igraszek towarzyszkę, jej pan pochował w darze, wdzięczny za radość, jakich była przyczyną. Bo do nagrody za miłość

13 P. Zwolska, *Pies. Antyczny przyjaciel*, Kraków 2014, s. 42–43.

14 Tamże, s. 52.

15 D. Lucaci, *Ces chat heros de l'histoire*, Paryż 2019, s. 25.

16 P. Zwolska, *Pies...*, s. 135–136.

17 Tamże, s. 132.

18 L. Bobis, *Kot. Historia i legendy*, tłum. A. Ślubowska, J.M. Zych, Kraków 2000, s. 335.

psy też mają prawo; tak ona teraz wierna swemu żywicielowi, grób tu otrzymała. (...)¹⁹.

Na rzymskim nagrobku psa z III wieku napis głosi:

Nagrobek ten skrywa wszystko, czym była psina mała, Teia: piękność, dobroć, czułość, postaci. Dziewczynka, tęskniąc do swej ślicznej matki, z żalem wychowankę oplakuje; żywą swej miłości zachowuje pamięć²⁰.

Uprzedmiotowanie zwierząt

Kartezjańskie pojęcia zwierzęcia jako czującej maszyny, ale niezdolnej do odczuwania bólu na tej samej zasadzie, co człowiek, ponieważ pozbawione są one, jego zdaniem, intelektu nadającego wrażeniom znaczenie, skutkowało uprzedmiotowaniem zwierząt²¹. W rezultacie wątpiono – wbrew oryginalnej myśli Kartezjusza – w ich zdolność do odczuwania emocji czy bólu w ogóle. Miało to duże konsekwencje dla traktowania zwierząt.

Napoleoński kodeks prawa cywilnego z 1804 roku definiował natomiast zwierzęta jako „majątek ruchomy” i zrównywał je z przedmiotami nieożywionymi, sprowadzając je do własności prywatnej²². Na jego wzór przyjmowano legislacje w wielu miejscach świata, terytoriach kolonialnych, a także w Polsce, Belgii, Niderlandach, Niemczech, krajach romańskich i łacińskich oraz w części USA i Kanady. Odarto je więc z quasi-religijnego, mitycznego czy etycznego aspektu, pominięto też zupełnie kwestie emocjonalności i odczuwania bólu przez zwierzęta, co uczyniło je zbliżonymi bardziej do nieożywionych przedmiotów niż do człowieka. Jednak z czasem również nowożytne regulacje szły w kierunku przyznawania zwierzętom wartości nie tylko instrumentalnej, ale także autotelicznej, wartości samocelowej.

19 P. Zwolska, *Pies...*, s. 138.

20 Tamże, s. 139.

21 E. Thomas, *Animals and Cartesian Consciousness: Pardsies vs. the Cartesians*, „Journal of Modern Philosophy” 2020, 2(1), s. 11, DOI: <http://doi.org/10.32881/jomp.60>.

22 Kodeks Napoleona *Code civil des Français* z 1804, artykuł 528: *Sont meubles par leur nature, les corps qui peuvent se transporter d'un lieu à un autre, soit qu'ils se meuvent par eux-mêmes, comme les animaux, soit qu'ils ne puissent changer de place que par l'effet d'une force étrangère, comme les choses inanimées*, https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006428710/1804-02-04/ (dostęp: 21.12.2022).

Zwierzę w nauce

Od czasów starożytnych badano zwierzęta w celach poznawczych, w antycznej Grecji najbardziej kompleksową pracą dotyczącą królestwa zwierząt wraz z jego klasyfikacją (nowatorskie wprowadzenie podziału na gatunki i rodzaje), opisami budowy, fizjologii i behawioru kilkuset gatunków zwierząt, była *Historia animalium* Arystotelesa (384–322 p.n.e.)²³. Opierano się głównie na obserwacji, ale aby zgłębić tajniki natury, dokonywano też sekcji zwierząt lub wiwisekcji. Pierwszy systematyczny podręcznik poświęcony anatomii zwierząt przypisuje się Grekowi Dioklesowi z Karystos (ur. ok. 350 roku p.n.e., data śmierci nieznana). Anatomiczne studia nad zwierzętami służyły Dioklesowi, tak jak i innym ówczesnym lekarzom, do rozwijania sztuki leczenia ludzi²⁴. Podobnie czynił Galen (129–216 n.e.), który dokonywał sekcji zwierząt, aby przez analogię poznać anatomię człowieka, ponieważ wykonywanie sekcji na zwłokach ludzi było w czasach imperium rzymskiego zakazane. Galen prowadził też eksperymenty na psach, „podwiązując różne fragmenty układu nerwowego i obserwując wynikające z tego upośledzenia”²⁵, do swoich badań wykorzystywał też małpy, kozy, owce i świnie. Pliniusz Starszy (23–79 n.e.) część swojej *Historii naturalnej* poświęcił zoologii, opisał egzotyczne zwierzęta, takie jak hipopotam i słoń, a także ryby, ostrygi czy pszczoły, oraz ich użytek dla człowieka, produkcję miodu, pereł, a także dostarczanie przez ryby rozrywki właścicielom akwariów²⁶.

Z czasem zaczęto krytycznie odnosić się do autorytetu starożytnych mistrzów – czy to w dziedzinie anatomii człowieka, czy zoologii. Albert Wielki (1205–1280), pisząc *De animalibus libri XXVI*, weryfikował niektóre tezy starożytnych, jak np. odporność zimnokrwistej salamandry na ogień, posłużył się przy tym pająkiem, również uważanym za istotę zimnokrwistą, i poddał go działaniu ognia – pająk zaś zaczął uciekać od źródła ciepła²⁷. Wnioski Albert Wielki przeniósł na salamandry.

Studiami w równym stopniu nad zwierzętami i ludźmi zajmował się m.in. Leonardo da Vinci (1452–1519), który ze względów etycznych był wegetarianinem. Pisał:

23 Arystoteles, *Zoologia. Historia Animalium*, przeł. P. Siwka, Warszawa 1982.

24 V. Nutton, *The rise of medicine, [w:] History of medicine*, red. R. Potter, Cambridge 2011, s. 46–70.

25 A.-G. Lalkhen, *Ból. Mózg, opioidy i zagadki medycyny*, przeł. Ł. Müller, Kraków 2021, s. 50.

26 Gajusz Pliniusz Sekundus, *Historia naturalna, tom III: Antropologia i zoologia*, przeł. I. Mikołajczyk, Toruń 2019.

27 M. Iwaszkiewicz, *Świnia...*, s. 57.

Przestuduj anatomię ptasich skrzydeł i zapoznaj się z budową mięśni piersiowych, które tymi skrzydłami poruszają (...). Poznaj też budowę analogicznych mięśni u człowieka, aby wykazać, że mógłby on utrzymać się w powietrzu, machając skrzydłami²⁸.

Prowadził sekcje zwłok ludzi i zwierząt, dokonując niejednokrotnie odkryć przełomowych, np. wyróżnienie czterech komór serca, opisanie działania zastawki aorty, jednak nie weszły one do obiegu społecznego. Wiwisekcji zwierząt dokonywał natomiast Vesalius (1514–1564), autor słynnej *De fabrica humani corporis*, w której wykazał m.in. błędy Galena w opisie ludzkiej anatomii. W renesansie, kiedy to stopniowo zaczęto szerzej akceptować autopsje ludzi, nie zaprzestano jednak eksperymentów i sekcji na zwierzętach. Wręcz przeciwnie – stały się one coraz powszechniejsze wraz z nastaniem eksperymentalnego paradygmatu nauki.

Przybrana w czasach starożytnych strategia, że jeśli nie da się w nauce czegoś wykonać na ludziach – czy to ze względów praktycznych, etycznych, czy ekonomicznych, to robi się to na zwierzętach, została ugruntowana jako typowa praktyka w czasach nowożytnych (choć nie wzbraniano się przy okazji studiów medycznych eksperymentować na osobach z niskich klas społecznych, chorych psychicznie lub w inny sposób wykluczonych społecznie). Istotnym czynnikiem w tym procesie było spopularyzowanie się wśród XVII-wiecznych badaczy kartezjańskiego pojęcia bólu u zwierząt jako automatycznej reakcji na bodziec, ale bez zrozumienia właściwego ludziom, które nadało by tej reakcji znaczenie, dlatego też praktyki wiwisekcji nie uważano właściwie za okrutną²⁹. Postępów fizjologii i anatomii, m.in. odkrycia zasad działania układu krwionośnego przez Wiliama Harveya (1578–1657), dokonano, obserwując bijące serca żyjących jeszcze zwierząt. W XVII wieku eksperymentowano także z transfuzjami krwi między zwierzętami, a także między zwierzętami a ludźmi, co, jak zakładano, miało przynieść korzyści pacjentom, jednak przypadki śmiertelne doprowadziły do zaniechania praktyki. W tamtym czasie sprzeciwiano się wiwisekcji zwierząt ze względu na okrucieństwo tych praktyk, i chociaż były to głosy raczej rzadko spotykane – znamionowały przemiany świadomości społecznej³⁰.

Intensyfikacja eksperymentów na zwierzętach doprowadziła do wyhodowania nowej kategorii wyspecjalizowanych zwierząt – zwierząt laboratoryjnych, służących właściwie tylko i wyłącznie celom naukowym.

28 Za W. Isaacson, *Leonardo da Vinci*, przeł. M. Strąków, Kraków 2019, s. 269.

29 A. Guerrini, *The Ethics of Animal Experimentation in Seventeenth-Century England*, „Journal of the History of Ideas” 1989, vol. 50, nr 3, s. 391–407, <https://doi.org/10.2307/2709568> (dostęp: 23.08.2022).

30 A. Guerrini, *The Ethics of Animal...*, s. 391–407.

Badaniom poddawano różne gatunki i rodzaje zwierząt – świnie, owce, kozy, krowy, psy, koty, mały, kawy domowe, ryby, muszki owocowe itp., jednak niektóre z nich, takie jak myszy i szczury, z czasem zdominowały laboratoryjne zwierzętarnie, a obecnie są najczęściej wykorzystywane do doświadczeń naukowych. Około 60% zwierząt laboratoryjnych w Europie to myszy, szczur zaś jest drugim najpopularniejszym „królikiem doświadczalnym” (ok. 14%³¹). Wiąże się do z kilkoma czynnikami, po pierwsze gryzonie te ze względu na rozmiary łatwo poddawać manipulacjom i kontrolować fizycznie, po drugie ich hodowla i przechowywanie są ekonomicznie najmniej obciążające budżety, ponadto szybko się rozmnażają, co pozwala na szybkie zastępowanie ubytków populacji, a także obserwowanie zmian genetycznych w kolejnych pokoleniach.

W ciągu XX wieku, aby uwiarygodnić wyniki badań, szczury i myszy poddano standaryzacji, ujednociono systemy hodowli, linie genetyczne, a także warunki utrzymania, 12-godzinny cykl świetlny (światło/ciemność), wilgotność powietrza, czy też karmę itp., wcześniej zwierzęta pochodziły mogły on prywatnych hobbystów lub były łapane na śmietnikach³². Osobą szczególnie zasłużoną w popularyzacji szczurów laboratoryjnych był amerykański neurolog Henry Herbert Donaldson (1857–1938), a ponad połowa obecnie żyjących szczurów laboratoryjnych wywodzi się z Wistar Institute w Filadelfii, gdzie prowadził swoje badania. Zwierzęta laboratoryjne stały się produktami masowej, wystandaryzowanej produkcji, być może „jedynymi z najbardziej kontrolowanych stworzeń na Ziemi”³³. Wprowadzenie jednakowych warunków utrzymania zwierząt znacznie przyczyniło się do poprawy jakości ich życia, przez nieustanną kontrolę stanu ich zdrowia – konieczną do uzyskania wiarygodnych wyników – wykluczono nie tylko brutalne obchodzenie się z nimi, zaniedbywanie potrzeb biologicznych, ale i podniesiono komfort bytowy.

Kariera szczurów i myszy od szkodników i roznosicieli chorób do bohaterów nauki potoczyła się w zaskakujący sposób, najpierw same były obiektami badań, potem stały się modelami ludzkich chorób, a nawet ludzkiej psychiki. Pierwszej odnotowanej sekcji zwłok szczura dokonali Theophilus Müller i Johann Farber w 1621 roku, wkrótce zaczęto poddawać gryzonie bardziej skomplikowanym eksperymentom. W 1659

31 Komisja Europejska, (2012), The seventh report on the statistics on the number of animals used for experimental and other scientific purposes in the member states of the European Union, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A52013DC0859> (dostęp: 11.01.2023).

32 J. Burt, *Szczur*, przeł. A. Leśniak, Kraków 2006, s. 94–95, 99–100.

33 Tamże, s. 100–101.

roku Rober Boyle i Robert Hook, umieściwszy ptaki i myszy w pompie tlenowej, testowali efekty pozbawienia ich tlenu, badano też skutki jego braku w organach wewnętrznych, podobnie w kolejnych stuleciach sprawdzano działanie innych, czasami toksycznych substancji. W XIX wieku eksperymenty na szczurach znacznie przyczyniły się do rozwoju endokrynologii, w 1856 roku J.M. Philipeaux opisał efekty usunięcia nadnerczy, natomiast w 1894 roku Eugen Steinach – wycięcia prostaty i nasieniowodów³⁴. W 1894 roku Colin C. Stewart badał działanie alkoholu, zmian ciśnienia i diety na zachowanie zwierząt³⁵. Innymi dziedzinami, które szczególnie rozwinęły się dzięki szczurom laboratoryjnym, są neurologia i psychologia. Od początku XX wieku do połowy stulecia wiele eksperymentów dotyczących uczenia się, motywacji, uzależniania, orientacji przestrzennej czy kinestetyki, które później ekstrapolowano na człowieka, dokonywano właśnie na szczurach (np. szczury szukające pożywienia w labiryncie)³⁶. W XX wieku genetyka i onkologia zostały natomiast zdominowane przez myszy, chociaż oczywiście i tutaj wykorzystywano szczury (np. Fiszer) albo inne zwierzęta.

W XX wieku zaczęto eksperymentować z genetyką zwierząt (najczęściej myszy), tworząc odmiany i szczepy odporne lub podatne na określone choroby (np. ludzkie nowotwory, choroby serca, deficyty odporności itp.). Zwierzęta transgeniczne stanowią podgrupę zwierząt laboratoryjnych, którym usunięto, wyłączono lub dodano określone geny lub mutacje, dzięki temu możliwe było stworzenie zwierzęcych modeli wielu chorób człowieka i opracowanie bezpiecznych terapii. Zwierzęta te nigdy nie zaistniałyby w środowisku naturalnym, w większości nie przeżyłyby same poza zwierzętarniami, ani nie są częścią dzikiego środowiska naturalnego. Zwierzę transgeniczne nie jest już po prostu zwierzęciem poddanym sztucznej selekcji, jak działo się to przez tysiące lat w hodowlach psów, koni, kotów czy krów, lecz żyjącym i czującym elementem systemu nauki, bez którego obecnie gross badań nad terapiami u ludzi nie byłoby możliwe.

Współczesna nauka, fizjologia, endokrynologia, kardiologia, toksykologia, neurologia, onkologia, immunologia, ortopedia, czy nawet psychologia nie zaistniałyby w obecnej formie bez zwierząt laboratoryjnych i ich poświęcenia. Nawet eksploracja Kosmosu przez Ziemiaków rozpoczęła się w 1947 roku od wysłania na orbitę muszki owocowej. W hołdzie tym zwierzętom ufundowano na świecie kilka pomników, np. pomnik myszy w Nowosybirsku (2013), w Moskwie pomnik Łajki (2008) – pierwszego

34 Tamże, s. 96–97.

35 Tamże, s. 96–97.

36 Tamże, s. 106–111.

psa w kosmosie, we Wrocławiu, przy Uniwersytecie Przyrodniczym – pomnik (2011), na którym widnieje napis: „Zwierzętom doświadczalnym. Ich cierpienie i śmierć uratowały życie milionom istnień ludzkich”³⁷.

Rozwój zasad humanitarnego traktowania zwierząt w nauce

Stopniowo następowały przemiany świadomości społecznej dotyczącej wykorzystywania zwierząt w nauce. Pierwszy akt prawny bezpośrednio regulujący doświadczenia na zwierzętach – Cruelty to Animals Act³⁸ – wprowadzony w Wielkiej Brytanii w 1876 roku miał na celu ograniczenie okrucieństwa i bezsensownego znęcania się nad zwierzętami ze względu na ich dobro (choć troska o dobro publiczności spektakli wiwisekcji też była istotna). Wprowadzał on wymagania co do kwalifikacji personelu przeprowadzającego badania, instytucji naukowej mogącej mieścić takie działania, nakładał obowiązek sprawozdawczy, badania na zwierzętach powinny być więc wg tego aktu prawnego dokumentowane. Ponadto za złamanie tych zasad groziła kara finansowa, a nawet kara pozbawienia wolności. Podstawowym warunkiem dopuszczalności doświadczeń na zwierzętach był przede wszystkim istotny cel badań, taki jak postęp wiedzy naukowej pozwalającej na ratowanie życia i ulżenie w cierpieniu. Publiczne pokazy procedur wywołujących ból zostały natomiast całkowicie zakazane, a zwierzęta poddawane bolesnym badaniom powinny zgodnie z The Cruelty to Animals Act otrzymywać stosowne *środki przeciwbólowe*.

Nowy impuls do rozwoju etyki traktowania zwierząt w ogóle i zwierząt doświadczalnych w szczególności przyniosła druga połowa XX wieku, kiedy to na skutek badań nad samymi zwierzętami zdano sobie sprawę z roli nie tylko bólu, ale i stresu u ludzi i zwierząt. Cierpienie nie musi wynikać z bezpośredniego zadawania bólu, może być skutkiem innych czynników, takich jak dystres wywołany niekorzystnymi warunkami przebywania zwierząt czy uniemożliwieniem im działań mających poprawić zdrowie lub samopoczucie, np. zabawa, opieka nad młodymi, budowanie gniazd. Brak bólu i intencjonalnego okrucieństwa nie gwarantuje braku szkody.

Dotkliwość doświadczenia może wynikać z izolacji, przebywania w klatce ograniczającej ruchy lub kontakt społeczny itp. Dystresowi,

³⁷ Pomnik ku czci zwierząt, <http://pomnik.art/pl/2018/11/27/monumentalne-przywiazanie/> (dostęp: 13.01.2023).

³⁸ The Cruelty to Animals Act, 1876 r., <http://www.irishstatutebook.ie/eli/1876/act/77/enacted/en/print.html> (dostęp: 23.08.2023).

bólowi i inwazyjności badań przeciwstawiono zapewnienie dobrostanu zwierząt jako warunku, który należy wypełnić w opiece nad zwierzętami, w tym również zwierzętami doświadczalnymi. Fakt, że człowiek zabija zwierzęta np. dla samoobrony czy pożywienia, podobnie jak czynią to inne zwierzęta drapieżne, nie zwalnia z obowiązku dobrego traktowania zwierząt, kiedy znajdują się one pod naszą pieczę, są od nas zależne – łącznie ze sposobem prowadzenia uboju zwierząt hodowlanych czy eutanazji podczas badań naukowych. Humanitarne traktowanie zwierząt oznacza zapewnienie im dobrostanu lub bezbolesne i bezstresowe uśmiercenie. Dobrostan zgodnie z definicją World Organization for Health of Animals zawiera trzy podstawowe wymiary, po pierwsze zachowywanie biologicznych funkcji zwierzęcia (zdrowie i dobre odżywienie), po drugie aspekt emocjonalny (wolność od bólu i chronicznego lęku, nudy oraz depresji), po trzecie możliwość realizowania zachowań typowych dla gatunku³⁹.

W implementacji tych idei w dziedzinie badań naukowych kluczowe znaczenie miała publikacja Williama M.S. Russella i Rexa L. Burcha *The Principles of Human Experimental Technique* (1959)⁴⁰, opisywała ona tak zwane zasady 3R, czyli zasady zastąpienia, ograniczenia i udoskonalenia (ang. *replacement, reduction, refinement*), które przyjęto w Unii Europejskiej jako kryterium dopuszczalności określonych badań ze względów etycznych. Zasada zastąpienia polega na zastępowaniu, jeśli to możliwe, udziału istot czujących doświadczeniami na materii nieożywionej (badania *in vitro*, na sztucznej skórce, *in silico*). Wyklucza również powielanie eksperymentów, które zakończyły się wiarygodnymi wynikami. Zasada ograniczenia oznacza wykorzystywanie najmniejszej możliwej liczby zwierząt do eksperymentu, tak aby uzyskać istotne statystycznie wyniki. Zasada udoskonalenia odnosi się do podnoszenia dobrostanu zwierząt w czasie eksperymentu, zapewniania im opieki przeciwbólowej, bezpieczeństwa, urozmaiceń środowiska, a także komfortu bytowego i emocjonalnego.

Dobrostan zwierząt oznacza nie tylko brak bólu, ale również zdrowie fizyczne, ich dobry stan emocjonalny oraz zaspokojenie potrzeb behawioralnych, czyli gwarantowanie zwierzętom zachowań typowych dla swojego gatunku, wieku i płci. Hodując zwierzęta lub wykorzystując je

39 World Organization of Animal Health 2008 Introduction to the recommendations for animal welfare, art. 7.1.1., s. 235–236, Terrestrial Animal Health Code 2008. World Organization for Animal Health (OIE), Paryż.

40 W.M.S. Russell, R. L. Burch, *The Principles of Human Experimental Technique*, Londyn 1959, <https://caat.jhsph.edu/principles/the-principles-of-humane-experimental-technique> (dostęp: 23.03.2023).

do celów naukowych, należy mieć te kwestie na względzie. Nie tylko uraz, choroba czy ból są stanami, których należy zwierzętom oszczędzać, ale też stres, ubogie w bodźce środowisko lub środowisko nieodpowiednie dla danego gatunku skutkują cierpieniem zwierząt. Przetrzywanie w zbyt małych, zbyt zagęszczonych, nieodpowiednio wentylowanych, oświetlonych czy ogrzewanych pomieszczeniach, podobnie jak izolacja zwierząt stadnych, długotrwała nuda zwierząt wyższych, środowisko niemożliwiające wykonywania typowych czynności, powodują cierpienia, prowadzą do agresji, autoagresji lub apatii, pogorszenia się stanu zwierząt.

Badania z udziałem nieludzkich zwierząt a badania z udziałem ludzi

Troska o los zwierząt doświadczalnych wiąże się także z rozwojem etyki badań z udziałem ludzi, z którymi jest problemowo i praktycznie powiązana. Jednym z najważniejszych kodów etyki naukowej jest Kodeks Norymberski z 1947 roku⁴¹, który powstał w konsekwencji nieetycznych i okrutnych eksperymentów na ludziach przeprowadzanych na bezwolnych więźniach obozów koncentracyjnych w czasie II wojny światowej. Jego celem było wypracowanie zasad przeprowadzania badań z udziałem ludzi, tak aby były one możliwie najbardziej bezpieczne, bezbolesne, wartościowe poznawczo i zarazem użyteczne społecznie, dokonywanymi z poszanowaniem godności ludzi, w tym z wymogiem świadomej zgody. Jedną z tych zasad bezpośrednio odnosi się też do zwierząt, w pkt 3 nakazując, aby eksperymenty na ludziach poprzedzone były badaniami na zwierzętach. Natomiast współczesny międzynarodowy kodeks etyczny opisujący zasady badań na ludziach, czyli Deklaracja Helsińska (2013)⁴², powtarza ten wymóg, jednak jednocześnie zastrzega, że dobro zwierząt podczas eksperymentu musi zostać uszanowane. Wartość zwierząt w myśl Deklaracji jest podrzędna wobec ludzi, zwierzęta nie mogą zostać jednak całkowicie uprzedmiotowione czy zinstrumentalizowane, dokument zaznacza, że wobec zwierząt też mamy obowiązki moralne.

Najdalej pod tym względem poszła Światowa Deklaracja Praw Zwierząt przyjęta przez UNESCO 15 października 1978 roku w Paryżu, która nie tylko odrzuca pojęcie zwierzęcia jako własności, co znamionowało

41 Kodeks Norymberski, 1949, <https://research.wayne.edu/irb/pdf/2-2-the-nuremberg-code.pdf> (dostęp: 15.12.2022).

42 Deklaracja Helsińska Światowego Stowarzyszenia Lekarzy (WMA), 2013, art. 21, https://nil.org.pl/uploaded_images/1575631646_deklaracja-helsinska-wma.pdf (dostęp: 23.03.2021).

pojmowanie zwierząt po Kodeksie Napoleońskim, ale określa zwierzęta jako czujące istoty, mające prawo do egzystencji wolnej od okrucieństwa i do szacunku. W art. 2 mówi natomiast, że:

Człowiek, jako gatunek zwierzęcy, nie może rościć sobie prawa do tępienia innych zwierząt ani do ich niehumanitarnego wyzyskiwania. Ma natomiast obowiązek wykorzystania całej swej wiedzy dla dobra zwierząt⁴³.

Artykuł 8 dotyczy natomiast dopuszczalności badań na zwierzętach:

- a) Doświadczenia na zwierzętach, które wiążą się z cierpieniem fizycznym i psychicznym, są pogwałceniem praw zwierzęcia, zarówno w przypadku doświadczeń medycznych, naukowych, handlowych, jak i wszystkich innych.
- b) Należy w tym celu stosować i rozwijać metody zastępcze⁴⁴.

Deklaracja Praw Zwierząt odrzuca więc powodujące cierpienia badania naukowe. Zaznaczyć jednak należy, że nie oznacza to całkowitego zaniechania eksperymentów z udziałem zwierząt. Podobnie w Deklaracji Helsińskiej badania medyczne i naukowe z udziałem ludzi są dopuszczalne. Oczywiście pod rygorami minimalizacji szkód i maksymalizacji potencjalnych korzyści oraz wymogu świadomej zgody pacjenta (lub jego przedstawiciela np. w przypadku osób nieprzytomnych) – bez nich bowiem rozwój nie tylko nauki, ale i medycyny nie byłby możliwy. Całkowite zaprzestanie doświadczeń z udziałem zwierząt na obecnym stopniu rozwoju wiedzy też nie jest możliwe bez jednoczesnego zahamowania badań nad wieloma poważnymi schorzeniami, oznaczałoby to paraliż nie tylko prac nad nowymi lekami i terapiami, ale także doskonalenie sztuki weterynaryjnej stałoby się niewykonalne. Dąży się natomiast tak samo, jak w przypadku ludzi do ograniczania bólu, cierpienia i skutków ubocznych, jednak nie zawsze da się je całkowicie wyeliminować. Nieprzewidywalność jest niezbywalną cechą eksperymentu, gdyby wszystkie prawa natury dałoby się wywieść na zasadzie dedukcji bez weryfikacji hipotez metodą eksperymentalną – sam eksperyment byłby metodologicznie i moralnie zbędny. Podchodząc do doświadczenia powinniśmy mieć wystarczającą wiedzę, aby przewidzieć jego potencjalne skutki pozytywne, ale i te negatywne, jednak oczekujemy od niego nowej wiedzy (czasem jest ona zgodna z zakładanym modelem czasem nie). Tej niepewności, elementu ryzyka nie da się całkowicie wyeliminować z ekspe-

43 Światowa Deklaracja Praw Zwierząt UNESCO 1978 r., tekst sporządzony w 1977 r. przez Międzynarodową Ligę Praw Zwierząt, <http://niechcianeizapomniane.org/swiatowa-deklaracja-praw-zwierzat/> (dostęp: 17.12.2022).

44 Tamże, art. 8.

rymentu bez względu na to czy bierzemy pod uwagę badania na ludziach czy zwierzętach. W przypadku ludzi czynnik ryzyka podejmowany jest przez uczestników świadomie, powinni być informowani o potencjalnych skutkach ubocznych czy stopniu ryzyka eksperymentalnego leczenia. Jeśli świadomej zgody nie da się uzyskać od samego pacjenta, zgodę może udzielić jego prawny przedstawiciel (np. rodzic, dziecko, współmałżonek). Podobnie w przypadku zwierząt właściciel (osoba, instytucja) może wyrazić zgodę. Jednak tak u zwierząt, jak i ludzi nie jest ona wystarczająca, konieczna jest także zgoda komisji bioetycznych (ludzie) i etycznych (zwierzęta) dopuszczających jedynie te badania, które mają duży walor poznawczy oraz potencjał terapeutyczny, a jednocześnie w przypadku zwierząt przeprowadzone są w sposób zgodny z zasadami 3R, czyli zapewniającymi zwierzętom nie tylko opiekę przeciwbólową, ale i ich dobrostan w ciągu całego eksperymentu.

Aktualne zasady dotyczące badań naukowych z udziałem zwierząt w Polsce

Aktualne zasady postępowania ze zwierzętami w Polsce w czasie eksperymentu naukowego określa ustawa z dnia 17 listopada 2021 r. o zmianie ustawy o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych i edukacyjnych⁴⁵, która odnosi się do poprzedzającej ją ustawy z dnia 15 stycznia 2015 roku o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych⁴⁶, obie natomiast opierają na Dyrektywach Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 22 września 2010 r.⁴⁷ Na ich podstawie w Polsce działają Lokalne i Krajowa Komisje Etyczne do spraw Doświadczeń na Zwierzętach czuwające nad właściwym wdrożeniem zasad etycznych i nakazów prawnych⁴⁸.

45 Ustawa z dnia 17 listopada 2021 r. o zmianie ustawy o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych, <https://dziennikustaw.gov.pl/DU/2021/2338> (dostęp: 21.12.2022).

46 Ustawa z dnia 15 stycznia 2015 r. o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych (Dz.U. z 2019 r. poz. 1392 ze zm.), <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20150000266> (dostęp: 23.08.2022).

47 Dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady 2010/63/UE z dnia 22 września 2010 r. (Dz.Urz. UE L 276 z 20.10.2010), ELI: <http://data.europa.eu/eli/dir/2010/63/2019-06-26> (dostęp: 23.08.2022).

48 Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, art. 13, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012E/TXT&from=PL> (dostęp 17.12.2022).

Wspomniana wyżej dyrektywa unijna definiuje dobrostan zwierząt – jako dobro wspólnotowe⁴⁹, odwołuje się przy tym do artykułu 13 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, który stwierdza, że prowadząc badania naukowe czy działalność handlową, należy mieć na względzie – że są one istotami czującymi. Natomiast dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 22 września 2010 r stwierdza, że:

Dostępna jest nowa wiedza naukowa o czynnikach wpływających na dobrostan zwierząt oraz o zdolności zwierząt do odczuwania i wyrażania bólu, cierpienia, dystresu lub trwałego uszkodzenia. Dlatego konieczna jest poprawa dobrostanu zwierząt wykorzystywanych w procedurach naukowych poprzez podwyższenie minimalnych norm dla ochrony tych zwierząt w sposób zgodny z najnowszymi osiągnięciami naukowymi⁵⁰.

Aby ocenić na ile dane badanie wypełnia te warunki, powołane zostały komisje etyczne analizujące projekt badań i dopuszczające je lub nie do realizacji. Zgodnie z aktualnymi przepisami badacz planujący badania naukowe z udziałem zwierząt musi najpierw sporządzić odpowiedni wniosek, w którym szczegółowo opisuje cel i uzasadnianie badań, wskazuje ich potencjalne korzyści dla zwierząt, środowiska bądź ludzi, a także bezpośrednie szkody dla zwierząt. Taki wniosek zawiera również dokładny opis metodologii, a także procedur badawczych, a nawet poszczególnych czynności, którym poddawane mają być zwierzęta, łącznie z czasem ich trwania. Umotywiać też należy, dlaczego wykorzystuje ten, a nie inny gatunek, szczerp lub odmianę, ich liczbę oraz liczbę grup badawczych (w tym grup kontrolnych). Każdorazowo przy czynnościach określa się, na ile są one bolesne lub stresujące i czy nie potrzeba zastosować znieczulenia lub środków uspokajających. Takie wnioski poddawane są ocenie lokalnych komisji etycznych (oraz nadrzędnej Krajowej Komisji Etycznej w przypadku odwołań), które wydają zgody, odsyłają do poprawy lub odrzucają wnioski, a w uzasadnionych przypadkach mogą także cofnąć zgodę. Przeprowadzanie badań bez zgody albo niezgodnie z wnioskiem, na który została wydana zgoda, jest nielegalne i karalne, włącznie z pozbawieniem wolności w zależności od szkody zadanej zwierzętom.

Zgodnie ustawą każdy wniosek jest sprawdzany, czy ma uzasadnienie z naukowego lub edukacyjnego punktu widzenia, a przede wszyst-

49 Dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady 2010/63/UE z dnia 22 września 2010 r. (Dz.Urz. UE L 276 z 20.10.2010), pkt (2) ELI: <http://data.europa.eu/eli/dir/2010/63/2019-06-26> (dostęp: 23.03.2023).

50 Dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady 2010/63/UE z dnia 22 września 2010 r. (Dz.Urz. UE L 276 z 20.10.2010), pkt (6), ELI: <http://data.europa.eu/eli/dir/2010/63/2019-06-26> (dostęp: 23.03.2023).

kim czy jego cele uzasadniają wykorzystanie zwierząt oraz czy został zaplanowany w taki sposób, aby zwierzęta były traktowane w sposób jak najbardziej humanitarny, pod uwagę brana jest też jego przyjazność wobec środowiska⁵¹. Proces ewaluacji wniosków przez lokalne komisje etyczne zgodnie z ustawą obejmuje analizę korzyści projektu naukowego dla zwierząt, ludzi bądź środowiska w stosunku do jego szkodliwości dla zwierząt poddawanych procedurom. W ich ocenie kluczowe jest też respektowanie zasad 3R, czyli zasady zastąpienia, ograniczenia i udoskonalenia.

Wniosek powinien zawierać opis realizacji tych zasad, ale też przede wszystkim samo badanie powinno przebiegać zgodnie z nimi. Zasada zastąpienia mówi, że badanie może być przeprowadzone jedynie, jeżeli takich samych badań już wcześniej nie przeprowadzono i jednocześnie nie istnieją metody alternatywne pozwalające na zamienienie żywego zwierzęcia innymi materiałami (np. badaniami *in vitro*, sztuczną skórą). Jeśli cel badania da się zrealizować w inny sposób niż na żywym zwierzęciu – badania nie można wykonywać. Zasada ograniczenia odnosi się z kolei do minimalizowania liczebnego udziału zwierząt, czyli badanie musi być prowadzone na najmniejszej możliwie liczbie zwierząt, ale wystarczającej, aby uzyskać wiarygodne dane. Zasada udoskonalenia wiąże się z podnoszeniem dobrostanu zwierząt podczas samego eksperymentu, ich hodowli, transportu oraz ewentualnej eutanazji. Wszystkie czynności, jak i warunki bytowania zwierząt powinny uwzględniać ich potrzeby naturalne (np. odpowiednia karma, temperatura, powierzchnia i inne parametry środowiskowe), gwarantujące możliwość realizacji zachowań typowych (np. budowanie gniazd przez myszy), a także urozmaicenia środowiska w zależności od gatunku, tak aby niwelować uczucie nudy (zabawki, wymiana urozmaiceń środowiska), a jeśli to konieczne – opiekę przeciwbólową. Innymi słowy, zasada udoskonalenia obejmuje wszelkie czynniki obniżające dystres zwierząt (unikanie zbyt- niego zagęszczenia albo izolacji zwierząt stadnych).

Zasada udoskonalenia rozciąga się także na metody uśmiercania zwierząt. Zwierzęta mogą zostać poddane eutanazji z kilku przyczyn – aby pobrać organy do dalszych badań albo ze względu na zły lub pogarszający się stan zwierzęcia z powodu czynności, którym jest poddawane, czy też z innych powodów naturalnych. Humanitarne uśmiercenie zwierząt opisywał już Cruelty to Animals Act⁵². Możliwie bezbolesne i bez-

51 Dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady 2010/63/UE z dnia 22 września 2010 r. (Dz.Urz. UE L 276 z 20.10.2010), art. 37, ELI: <http://data.europa.eu/eli/dir/2010/63/2019-06-26> (dostęp: 23.03.2023).

52 *The Cruelty...*

stresowe uśmiercenie nakazuje również ustawa i dyrektywa⁵³. Jeśli na skutek naszych działań lub z przyczyn niezależnych zwierzę cierpi i nie ma szans na poprawę tego stanu – należy jak najszybciej zakończyć eksperyment i je humanitarnie uśmiercić. Przeciąganie takiego cierpienia nie ma uzasadnienia etycznego ani naukowego. Zwierzęta, których nie poddano tak inwazyjnym doświadczeniom, mogą w przypadku zwierząt gospodarskich wrócić do właścicieli, zwierzęta laboratoryjne zaś, jeśli ich stan zdrowia na to pozwala, być ponownie wykorzystane do celów naukowych albo zostać przekazane do adopcji miłośnikom zwierząt.

Ustawa o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych i edukacyjnych nie reguluje oczywiście wszystkich możliwych działań na zwierzętach. Ocenie komisji etycznych nie podlegają badania kliniczne weterynaryjne – mające na celu udowodnienie lub potwierdzenie skuteczności produktu leczniczego, a także jego bezpieczeństwa dla zwierząt, ludzi i środowiska, wynikają one bowiem z art. 37ah–37ak ustawy z dnia 6 września 2001 r. – Prawo farmaceutyczne (Dz.U. z 2021 r. poz. 974 i 981)⁵⁴ i reguluje je także Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 6 lipca 2012 r. w sprawie wymagań Dobrej Praktyki Klinicznej Weterynaryjnej⁵⁵. Badania kliniczne mają na celu rejestrację, sprawdzenie skuteczności i bezpieczeństwa leku (zarejestrowanego lub nie w Polsce), a nie sprawdzanie hipotezy badawczej. Na takie badanie wyrazić zgodę może właściciel zwierzęcia, sytuacja zwierząt domowych czy gospodarskich jest tu analogiczna do ludzkiego pacjenta, który ze względów medycznych (np. brak przytomności) lub prawnych (niepełnoletniość) sam nie może jej udzielić. Zgodnie z Dobrą Praktyką Kliniczną właściciel zwierzęcia musi zostać poinformowany o celu badania, testowanym środku leczniczym, czynnościach, którym zostanie poddane zwierzę, czasie trwania badania i jego miejscu, możliwych skutkach ubocznych, wpływie środka na właściciela i na inne zwierzęta, należy też zagwarantować właścicielowi możliwość swobodnego zadawania pytań⁵⁶. Jednak, podobnie jak w przypadku ludzi, zgoda opiekuna prawnego nie jest wyłącznym warunkiem dopuszczalności badań klinicznych, należy je prowadzić zgodnie z warunkami Dobrej Praktyki Weterynaryjnej (u ludzi

53 Urząd Rejestracji Produktów Leczniczych, Wyrobów Medycznych i Produktów Biobójczych <http://www.urpl.gov.pl/pl/produkty-lecznicze-weterynaryjne-o> (dostęp: 5.01.2021).

54 Art. 37ah–37ak ustawy z dnia 6 września 2001 r. – Prawo farmaceutyczne (Dz.U. z 2021 r. poz. 974 i 981).

55 Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 6 lipca 2012 r. w sprawie wymagań Dobrej Praktyki Klinicznej Weterynaryjnej, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20120000829/O/D20120829.pdf> (dostęp: 21.12.2022).

56 Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 6 lipca 2012 r.

odpowiednikiem są Dobre Praktyki Kliniczne), a także zgłosić wniosek do Prezesa Urzędu Rejestracji Produktów Leczniczych, Wyrobów Medycznych i Produktów Biobójczych, który wpisuje je do Centralnej Ewidencji Badań Klinicznych⁵⁷ w Zakresie Badań Weterynaryjnych i uzyskać na niego jego zgodę.

Ponadto ustawie o zmianie ustawy o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych nie podlega uśmiercanie zwierząt wyłącznie w celu pobrania tkanek, co nie jest uznawane za procedurę badawczą, podobnie jak typowe zabiegi diagnostyczne i weterynaryjne, a także czynność dotyczące identyfikacji zwierząt lub pomiarów i stwierdzania przynależności systematycznej zwierząt dzikich. Nie reguluje ona też prywatnego posiadania zwierząt domowych, usług weterynaryjnych czy ich komercyjnej hodowli. Za procedurę badawczą zaś uznaje się takie działania, które są większe lub równe ukłuciu igły, istotnym kryterium jest więc nie tylko cel poznawczy, ale i stopień negatywnego oddziaływania na dobrostan zwierząt. Jeśli chodzi o zakres gatunkowy ustawie podlegają kręgowce oraz głowonogi, ponieważ te ostatnie zgodnie z aktualną wiedzą są inteligentne i zdolne do odczuwania bólu i dystresu podobnie jak kręgowce.

Podsumowanie

Człowiek jest ewolucyjnie, genetycznie i ekologicznie powiązany z nieludzkimi zwierzętami, niegdyś bliskość tę wyrażano przez koncepcję pokrewieństwa czy pochodzenia od zwierząt totemowych, dziś dzięki naukom przyrodniczym nie tylko ją czujemy, ale lepiej rozumiemy. Mistyczne poczucie więzi zastąpiło racjonalne zrozumienie wzajemnych zależności. W przeszłości ekonomiczna wartość zwierząt gospodarskich chroniła je do pewnego stopnia przed okrucieństwem i złym traktowaniem, stanowiły bowiem o bogactwie i przetrwaniu właściciela. Obecnie przy masowej produkcji i uboju również dokłada się starań, aby polepszyć dobrostan zwierząt hodowlanych, tak aby rachunek ekonomiczny nie przeważał nad dobrem samych zwierząt, służy temu m.in. inicjatywa Unii Europejskiej mająca na celu wyeliminowanie okrutnych praktyk uboju czy poprawę warunków utrzymania i transportu zwierząt hodow-

⁵⁷ Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 21 listopada 2012 r. w sprawie Centralnej Ewidencji Badań Klinicznych w zakresie badanych produktów leczniczych weterynaryjnych, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/centralna-ewidencja-badan-klinicznych-w-zakresie-badanych-produktow-17931052> (dostęp: 5.01.2021).

lanych⁵⁸. Emocjonalne przywiązanie do zwierząt towarzyszyło człowiekowi od zawsze, podobnie jak znęcanie się nad nimi. Zwierzęta wzbudzać mogą w nas współczucie, ale i strach, odrazę lub obojętność. Jednak zasady etyczne nie wywodzą się ze stopnia naszej empatii wobec tych czy innych zwierząt, nie wynikają też ze zrównania praw ludzi i zwierząt (choć niektórzy myśliciele, jak Peter Singer, dążą do tego w przypadku samoświadomych zwierząt⁵⁹). Zwierzę można legalnie uśmiercić w celach naukowych albo ekonomicznych – a człowieka nie. Współczesne regulacje dotyczące humanitarnego traktowania zwierząt podczas eksperymentów naukowych opierają się na zasadzie podobieństwa co do istoty odczuwania bólu i dystresu przez ludzi i zwierzęta. Wynikają one nie tyle z sentymentu, ale z wiedzy, że same zwierzęta odczuwają szerokie spektrum emocji, podobnie jak ludzie przewidują i unikają bólu, dążą do bezpieczeństwa i komfortu.

Bibliografia

- Art. 37ah–37ak ustawy z dnia 6 września 2001 r. – Prawo farmaceutyczne (Dz.U. z 2021 r. poz. 974 i 981).
- Arystoteles, *Zoologia. Historia Animalium*, przeł. P. Siwka, PWN, Warszawa 1982.
- Bobis L., *Kot. Historia i legendy*, tłum. A. Ślubowska, J.M. Zych, Avalon, Kraków 2000.
- Burt J., *Szczur*, przeł. A. Leśniak, Universitas, Kraków 2006.
- Connor S., *Mucha*, przeł. B. Stanek, Universitas, Kraków 2008.
- Deklaracja Helsińska Światowego Stowarzyszenia Lekarzy (WMA) 2013, art. 21, https://nil.org.pl/uploaded_images/1575631646_deklaracja-helsinska-wma.pdf (dostęp: 23.03.2021).
- Dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady 2010/63/UE z dnia 22 września 2010 r. (Dz.Urz. UE L 276 z 20.10.2010), ELI: <http://data.europa.eu/eli/dir/2010/63/2019-06-26> (dostęp: 23.08.2022).
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, PWN, Warszawa 1994.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka*, przeł. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.
- Gajusz Pliniusz Sekundus, *Historia naturalna, tom III: Antropologia i zoologia*, przeł. I. Mikołajczyk, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, Toruń 2019.

⁵⁸ Zob. <https://www.otwarteklatki.pl/blog/najwazniejsza-ankieta-ue-na-temat-zwierzat-hodowlanych> (dostęp: 14.01.2022).

⁵⁹ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004), s. 143–235; P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Lichniewicz, A. Szczęsna, Kraków 2018.

- Guerrini A., *The Ethics of Animal Experimentation in Seventeenth-Century England*, „Journal of the History of Ideas” 1989, vol. 50, nr 3, University of Pennsylvania Press, <https://doi.org/10.2307/2709568> (dostęp: 23.08.2023).
- Isaacson W., *Leonardo da Vinci*, przeł. M. Strąkow, Insignis Media, Kraków 2019.
- Iwaszkiewicz M., *Świnia na sądzie ostatecznym*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2021.
- Kodeks Napoleona *Code civil des Français*, 1804, art. 528: *Sont meubles par leur nature, les corps qui peuvent se transporter d'un lieu à un autre, soit qu'ils se meuvent par eux-mêmes, comme les animaux, soit qu'ils ne puissent changer de place que par l'effet d'une force étrangère, comme les choses inanimées*. https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006428710/1804-02-04/ (dostęp: 21.12.2022).
- Kodeks Norymberski, 1949, <https://research.wayne.edu/irb/pdf/2-2-the-nuremberg-code.pdf> (dostęp: 15.12.2022).
- Komisja Europejska, 2012, The seventh report on the statistics on the number of animals used for experimental and other scientific purposes in the member states of the European Union, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?> (dostęp: 11.01.2023).
- Lalkhen A.-G., *Ból. Mózg, opioidy i zagadki medycyny*, przeł. Ł. Müller, Znak, Kraków 2021.
- Lucaci D., *Ces chat heros de l'histoire*, Editions de l'Opportun, Paryż 2019.
- Morphy H., *O przedstawianiu przodków*, [w:] *Estetyka Aborygenów. Antologia*, przeł. R. Nowakowski, Universitas, Kraków 2004.
- Nowicka E., *Świat człowieka- świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Nutton V., *The rise of medicine*, [w:] *History of medicine*, red. R. Potter, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Otwarte klatki, <https://www.otwarteklatki.pl/blog/najwazniejsza-ankieta-ue-na-temat-zwierzat-hodowlanych> (dostęp: 14.01.2022).
- Pastoureau M., *The Bear. History of a fallen king*, przeł. G. Holoch, Harvard University Press, Cambridge – Londyn 2011.
- Pomnik ku czci zwierząt, <http://pomnik.art/pl/2018/11/27/monumentalne-przywiazanie/> (dostęp: 13.01.2023).
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 21 listopada 2012 r. w sprawie Centralnej Ewidencji Badań Klinicznych w zakresie badanych produktów leczniczych weterynaryjnych, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/centralna-ewidencja-badan-klinicznych-w-zakresie-badanych-produktow-17931052> (dostęp: 5.01.2021).
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 6 lipca 2012 r. w sprawie wymagań Dobrej Praktyki Klinicznej Weterynaryjnej, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20120000829/O/D20120829.pdf> (dostęp: 21.12.2022).
- Russell W.M.S., Burch R.L., *The Principles of Human Experimental Technique*, London 1959, <https://caat.jhsph.edu/principles/the-principles-of-humane-experimental-technique> (dostęp: 23.03.2023).

- Sahlins M.D., *Pierwotne społeczeństwo dobrobytu*, przeł. P. Niesiołowski, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Lichniewicz, A. Szczęsna, Marginesy, Kraków 2018.
- Światowa Deklaracja Praw Zwierząt UNESCO, 1978 r., tekst sporządzony w 1977 przez Międzynarodową Ligę Praw Zwierząt, <http://niechcianeizapomniane.org/swiatowa-deklaracja-praw-zwierzat/> (dostęp: 17.12.2022).
- Taçon P.S.C., *Sztuka i istota bytu: symboliczne i ekonomiczne aspekty ryby wśród ludów Zachodniej Ziemi Arnhema*, [w:] *Estetyka Aborygenów. Antologia*, przeł. R. Nowakowski, Universitas, Kraków 2004.
- The Code of Hammurabi, tłum. L.W. King, pkt 224, 225, <https://avalon.law.yale.edu/ancient/hamframe.asp> (dostęp: 21.12.2021.).
- The Cruelty to Animals Act z 1876 r., <http://www.irishstatutebook.ie/eli/1876/act/77/enacted/en/print.html> (dostęp: 23.08.2023).
- The Edicts of King Asoka, red. Ven S. Dhammika, pilar nr 7, pkt 5, http://www.buddhanet.net/pdf_file/edicts-asoka6.pdf (dostęp: 4.01.2022).
- Thomas E., *Animals and Cartesian Consciousness: Pardies vs. the Cartesians*, „Journal of Modern Philosophy” 2020, 2(1), s. 11, DOI: <http://doi.org/10.32881/jomp.60>.
- Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, art. 13, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012E/TXT&from=PL> (dostęp 17.12.2022).
- Urząd Rejestracji Produktów Leczniczych, Wyrobów Medycznych i Produktów Biobójczych, <http://www.urpl.gov.pl/pl/produkty-lecznicze-weterynaryjne-o> (dostęp: 05.01.2021).
- Ustawa z dnia 15 stycznia 2015 r. o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych (Dz. U. z 2019 r. poz. 1392 ze zm.), <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20150000266>, (dostęp: 23.08.2022).
- Ustawa z dnia 17 listopada 2021 r. o zmianie ustawy o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych, <https://dziennikustaw.gov.pl/DU/2021/2338> (dostęp: 21.12.2022).
- World Organization of Animal Health 2008 Introduction to the recommendations for animal welfare, art. 7.1.1, Terrestrial Animal Health Code 2008. World Organization for Animal Health (OIE), Paryż.
- Zwolska P., *Pies. Antyczny przyjaciel*, Avalon, Kraków 2014.

Etyka badań naukowych z udziałem zwierząt w kontekście zmian kulturowych

Streszczenie

Rozważania etyczne dotyczące naukowych badań z udziałem zwierząt ukazane zostały w kontekście zmian kulturowych. W miarę ewolucji wartości i postaw społecznych wobec zwierząt rośnie świadomość konieczności ponownej

oceny standardów etycznych i praktyk związanych z badaniami na zwierzętach. Historycznie zwierzęta były wykorzystywane w eksperymentach naukowych w celu poszerzania wiedzy medycznej, testowania bezpieczeństwa produktów oraz zrozumienia procesów biologicznych. Jednak dzięki pojawieniu się ruchów na rzecz praw zwierząt i wzrostowi świadomości społecznej dotyczącej dobrostanu zwierząt nastąpiła zmiana perspektyw wobec wykorzystania zwierząt w badaniach. Zmiany kulturowe, w tym większe podkreślanie współczucia, empatii oraz uznawanie zwierząt za istoty czujące, wpłynęły na etyczną dyskusję dotyczącą badań na zwierzętach. Ta zmiana doprowadziła do rozwoju alternatywnych metod i podejść, takich jak badania *in vitro*, modelowanie komputerowe i techniki nieinwazyjne, które mają na celu zmniejszenie lub zastąpienie wykorzystania zwierząt w badaniach, gdy to tylko możliwe. Rośnie znaczenie zasad 3R: Replacement (zastąpienie), Reduction (redukcja/ograniczenie) i Refinement (udoskonalenie). Zastąpienie polega na poszukiwaniu alternatyw dla testowania na zwierzętach, takich jak hodowle komórkowe czy symulacje komputerowe. Ograniczenie koncentruje się na minimalizowaniu liczby zwierząt używanych w eksperymentach, podczas gdy udoskonalenie ma na celu poprawę dobrostanu zwierząt poprzez ulepszenie procedur eksperymentalnych i warunków ich utrzymania. Te zmiany kulturowe skłoniły badaczy, instytucje i organy regulacyjne do ponownej oceny etycznych ram prawnych regulujących badania na zwierzętach. Koncepcja dobrostanu zwierząt zyskała na znaczeniu, a wytyczne etyczne podkreślają konieczność minimalizacji szkód oraz zapewnienia dobrostanu zwierząt uczestniczących w badaniach. W rezultacie rośnie znaczenie alternatywnych metod, zasady 3R oraz ogólnego dobrostanu zwierząt, co odzwierciedla zmieniający się krajobraz kulturowy.

Słowa kluczowe: etyka badań naukowych, etyka badań naukowych na zwierzętach, relacje między zwierzętami a ludźmi

Agata Strządała – doktor nauk humanistycznych, badaczka kultury specjalizująca się w bioetyce kulturowej, etyce badań naukowych, komunikacji międzykulturowej oraz historii eugeniki. Studia kulturoznawcze, a potem doktoranckie ukończyła na Uniwersytecie Wrocławskim (Instytut Kulturoznawstwa), następnie związana była z Katedrą Kulturoznawstwa i Folklorystyki Uniwersytetu Opolskiego. Obecnie pracuje na Uniwersytecie Medycznym im. Piastów Śląskich we Wrocławiu. Członkini Lokalnej Komisji Etycznej ds. Doświadczeń na Zwierzętach we Wrocławiu, wielokrotna stypendystka programu Erasmus Plus, Ambasador Magna Charta Universitatum. Autorka ponad 50 publikacji, w tym monografii *Od Galtona Do Watsona. Przemiany pojmowania eugeniki w XX i XXI w.* (2010).

Exploring the Ethics of Scientific Research Involving Animals Amidst Cultural Shifts.

Abstrakt

The ethical considerations surrounding scientific research involving animals have been shown in the context of cultural changes. As societal values and attitudes towards animals evolve, there is a growing recognition of the need to reevaluate the ethical standards and practices related to animal research. Historically, animals have been used in scientific experiments for various purposes, such as advancing medical knowledge, testing the safety of products, and understanding biological processes. However, with the emergence of animal rights movements and increased public awareness about animal welfare, there has been a shift in perspectives regarding the use of animals in research. Cultural changes, including a greater emphasis on compassion, empathy, and the recognition of animals as sentient beings, have influenced the ethical discourse surrounding animal research. This shift has led to the development of alternative methods and approaches, such as in vitro testing, computer modeling, and non-invasive techniques, that aim to reduce or replace animal use in research whenever possible. Moreover, there is a growing emphasis on the principles of the 3Rs: Replacement, Reduction, and Refinement. Replacement involves finding alternatives to animal testing, such as cell cultures or computer simulations. Reduction focuses on minimizing the number of animals used in experiments, while Refinement aims to enhance animal welfare by improving experimental procedures and housing conditions. These cultural changes have prompted researchers, institutions, and regulatory bodies to reassess the ethical framework governing animal research. The concept of animal welfare has gained prominence, with ethical guidelines emphasizing the need for minimizing harm and ensuring the well-being of animals involved in research. As a result, there is a growing emphasis on alternative methods, the 3Rs principle, and the overall well-being of animals, reflecting the shifting cultural landscape.

Keywords: research ethics, research on animals ethics, relation between animals and humans

Agata Strzodała – Ph.D., a researcher specializing in cultural bioethics, ethics of scientific research, intercultural communication, and the history of eugenics. She completed her cultural studies, followed by doctoral studies, at the University of Wrocław (Institute of Cultural Studies), and was later associated with the Department of Cultural Studies and Folklore at the University of Opole. Currently, she works at the Wrocław Medical University. She is a member of the Local Ethics Committee for Animal Experimentation in Wrocław, a multiple recipient of the Erasmus Plus program scholarship, and an Ambassador of the Magna Charta Universitatum. She is the author of over 50 publications, including the monograph *From Galton to Watson: Transformations in the Understanding of Eugenics in the 20th and 21st Centuries* (2010).

NATALIA WRÓBLEWSKA

Katedra Pielęgniarstwa i Społecznych Problemów Medycznych, Studenckie Koło Naukowe, Wydział Nauk o Zdrowiu w Katowicach, Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach

Department of Nursing and Social Medical Problems, Students' Research Group, School of Health Sciences in Katowice, Medical University of Silesia in Katowice, Poland

ORCID: 0000-0001-9413-6010

GRAŻYNA MARKIEWICZ-ŁOSKOT

Katedra Pielęgniarstwa i Społecznych Problemów Medycznych, Wydział Nauk o Zdrowiu w Katowicach, Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach

Department of Nursing and Social Medical Problems, School of Health Sciences in Katowice, Medical University of Silesia in Katowice, Poland

ORCID: 0000-0002-1201-0674

DOI 10.24987/20838972.20.113

Medyczne i psychologiczne aspekty okresu potransplantacyjnego serca

Wstęp

Transplantację serca definiuje się jako przeszczepienie mięśnia sercowego od martwego dawcy do biorcy¹. Jest to skomplikowana operacja będąca metodą leczenia schyłkowej niewydolności serca, wykonywana jedynie w sześciu klinikach kardiologicznych w Polsce².

Dawcą jest najczęściej osoba, niewyrażająca wcześniej sprzeciwu na pobranie narządów, u której komisyjnie stwierdzono śmierć mózgu. Biorca to osoba ze skrajną niewydolnością serca, u której nie ma możliwości wykonania skutecznego zabiegu kardiologicznego, a le-

1 K. Rutka, *Rola i zadania szpitalnego koordynatora transplantacyjnego*, „Innowacje w Pielęgniarstwie i Naukach o Zdrowiu” 2016, 4(1), s. 51-57.

2 T. Zielińska, E. Markowicz-Pawlus, M. Zakliczyński, M. Zembala, *Transplantacja serca i płuc, a może tylko serca? Wnioski z postępowania diagnostycznego i leczenia 52-letniego chorego*, „Folia Cardiologica” 2003, 10(3), s. 393-397.

czenie farmakologiczne nie daje nadziei na powstrzymanie dalszego postępu choroby³. Zabieg budzi wiele kontrowersji, aby go można było wykonać, musi nastąpić zgon innego pacjenta. Transplantacja serca to równoczesne spotkanie śmierci i życia. Rodzina dawcy przeżywa żałobę, podczas gdy biorca i jego bliscy są pełni nadziei na lepszą przyszłość.

Serce w niektórych kulturach jest symbolem ludzkich emocji oraz uczuć. Pacjenci obawiają się wpływu przeszczepionego narządu na swoją osobowość, zmianę charakteru. Emocjonalnym problemem może być brak akceptacji narządu od osoby zmarłej. Zdarza się, że pacjenci nie potrafią zaakceptować organu pochodzącego od innej osoby, co stwarza poważny problem adaptacyjny, który negatywnie przekłada się na ich jakość życia⁴.

Transplantacja serca zajmuje trzecie miejsce wśród najczęściej przeszczepianych organów w Polsce, z ciągle rosnącą liczbą osób oczekujących na przeszczep serca. W 2021 roku w Polsce zostało przeprowadzonych 200 transplantacji serca⁵. Na obserwowany od trzech lat wzrost liczby wykonywanych przeszczepów serca ma istotny wpływ rosnąca świadomość społeczeństwa w zakresie transplantologii, zwiększenie liczby ośrodków transplantacyjnych serca oraz poprawa logistyki transportu przeszczepianego narządu, skracająca czas niedokrwienia mięśnia sercowego. Coraz częściej korzysta się z transportu lotniczego, a przejazd przez zatłoczone ulice miast ułatwia karetce policyjny konwój⁶.

Funkcjonowanie po przeszczepie serca

Transplantacja serca jest operacją ratującą życie oraz poprawiającą jego jakość, pod warunkiem stosowania się do rygorystycznych zasad profilaktycznych ze zmianą dotychczasowego stylu życia⁷.

3 R.J. Perrier-Melo, F.A.M.D.S. Figueira, G.V. Guimarães, M.D.C. Costa, *High-Intensity Interval Training in Heart Transplant Recipients: A Systematic Review with Meta-Analysis*, „Arquivos Brasileiros de Cardiologia” 2018, 110(2), s. 188–194.

4 B. Gulla, *Transplantacja serca: problemy adaptacji psychologicznej*, Kraków 2010.

5 J. Czerwiński, P. Malanowski, A. Grzywacz, „Poltransplant. Biuletyn Informatyczny” 2021, 1(30), https://www.poltransplant.pl/Download/Biuletyn_2021_www.pdf (dostęp: 28.04.2024).

6 Tamże.

7 M. Kuśnierz, S. Krzemińska, *Ocena jakości życia pacjentek po przeszczepie serca ze zwróceniem szczególnej uwagi na aspekt prorodzinny – badanie wstępne*, „Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne” 2013, 3(2), s. 111–118.

Terapia immunosupresyjna

Przeszczepione serce jest dla organizmu obcą strukturą białkową, którą układ immunologiczny stara się inaktywować. Pacjenci po transplantacji serca do końca życia muszą przyjmować leki immunosupresyjne, osłabiające siły obronne organizmu w celu zapobiegania odrzuceniu przeszczepionego narządu. Od czasu wykonania pierwszego przeszczepu serca przeżywalność chorych ulega stałej poprawie dzięki nowoczesnej terapii immunosupresyjnej⁸.

Istotne jest dobranie odpowiedniej dawki leków immunosupresyjnych. Niedostateczna immunosupresja może skutkować odrzuceniem organu, natomiast nadmierna dawka leków immunosupresyjnych może sprzyjać powstawaniu zakażeń, nowotworów, przewlekłej niewydolności nerek, osteoporozy oraz krwawień z przewodu pokarmowego. Wystąpienie cukrzycy jest efektem podawania dużych dawek glikokortykosteroidów we wczesnym okresie po transplantacji oraz inhibitorów kalcineuryny, zwiększających oporność komórek na insulinę⁹. Stosowanie cyklosporyny może spowodować nadciśnienie tętnicze, upośledzenie funkcji nerek, hipercholesterolemię oraz otyłość.

Terapia immunosupresyjna wpływa niekorzystnie na samopoczucie pacjenta. Po przeszczepie serca chorzy skarżą się na zmiany nastroju, zaburzenia koncentracji. Istotną rolę odgrywa prawidłowe stosowanie terapii immunosupresyjnej przez pacjenta. Leki powinno się zażywać codziennie w dwóch podzielonych dawkach o tych samych godzinach. Zabronione jest przerwanie określonego schematu terapii immunosupresyjnej, gdyż zaburza to farmakokinetykę tych leków, a w konsekwencji może doprowadzić do odrzucenia przeszczepionego organu. Ważną rolą zespołu transplantacyjnego jest wdrożenie edukacji na każdym etapie terapii, tak aby pacjent świadomie kontynuował leczenie w domu z zachowaniem należytych zasad przyjmowania leków immunosupresyjnych, co jest warunkiem powrotu chorego do aktywnego życia.

Pacjenci po przeszczepie serca powinni posiadać fachową wiedzę na temat zwiększonego ryzyka zakażeń drobnoustrojami. W ramach działań profilaktycznych przed infekcjami nie jest wskazana całkowita izolacja pacjenta. Przeciwnie, zalecane jest prowadzenie aktywnego trybu życia, uprawianie sportu, powrót do pracy zawodowej oraz od-

8 A.I. Gziut, S. Gołębiwski, R. Krzyżewski, *Przeszczep serca jako metoda leczenia chorego z rozwarstwieniem aorty i zaawansowanymi zmianami miażdżycowymi w tętnicach wieńcowych*, „Kardiologia Polska” 2006, 64, s. 103–105.

9 U. Marcinkowska, A. Barańska-Kosakowska, I. Jaworska, P. Ciszewska, M. Kulig, E. Wojniak, B. Wesołowski, J. Joško, *Elementy stylu życia osób po transplantacji serca*, „Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska” 2012, 1, s. 126–135.

poczynek z przeznaczeniem odpowiedniej ilości czasu na sen¹⁰. Ważne jest obserwowanie własnego organizmu z kontrolą temperatury ciała, monitorowaniem tętna oraz ciśnienia tętniczego krwi w celu wczesnego rozpoznania powikłań. W przypadku pojawienia się gorączki, dreszczy, zmęczenia, utraty apetytu, spłyconego oddechu, bólów podczas przełykania oraz dolegliwości w czasie oddawania moczu należy niezwłocznie udać się do lekarza lub poinformować zespół transplantacyjny.

Dieta

Pacjenci po transplantacji serca wymagają stosowania odpowiedniej diety – z powodu zaburzeń metabolizmu glukozy i lipidów, które są spowodowane stosowanymi lekami immunosupresyjnymi i glikokortykoterapią. U części chorych obserwuje się przyrost masy ciała, może pojawić się także nadwaga lub otyłość. Dlatego istotne jest utrzymanie prawidłowej masy ciała lub jej redukcja w przypadku otyłości. Posiłki powinny być niskotłuszczowe, z zawartością odpowiedniej ilości wapnia, witamin oraz węglowodanów złożonych (pieczywo gruboziarniste, kasza, ryż, makarony, warzywa strączkowe). Większość leków immunosupresyjnych upośledza funkcje nerek, dlatego ważne jest wypijanie około 2,5 litra wody dziennie oraz unikanie alkoholu i wyrobów tytoniowych¹¹.

Pacjent po przeszczepie serca ze swojej diety powinien wykluczyć owoce cytrusowe, a w szczególności grejpfruty, ponieważ mogą spowodować wzrost stężenia we krwi leków immunosupresyjnych z wystąpieniem niepożądanych skutków ubocznych pod postacią groźnych komorowych arytmii serca oraz przełomu nadciśnieniowego z napadem drgawek¹².

Obserwacja objawów odrzucenia przeszczepu

Po transplantacji serca konieczne jest monitorowanie objawów odrzucenia przeszczepu z kontrolnymi biopsjami mięśnia sercowego. Najczęściej przez żyłę szyjną wewnętrzną wprowadza się do prawej komory serca cewnik umożliwiający pobranie z przegrody międzykomorowej wycinków mięśnia sercowego, które są następnie oceniane w kierunku obecności zmian świadczących o procesie odrzucania¹³. Biopsja mięśnia sercowego jest wykonywana z częstotliwością siedmiu dni do końca czwartego

10 Tamże.

11 Tamże.

12 Z. Zdrojewicz, E. Pachura, P. Pachura, *Czy można popijać leki sokiem grejpfrutowym?*, „Family Medicine & Primary Care Review” 2014, 1, s. 51–56.

13 K. Wierzbiński, D. Sobczyk, I. Milaniak, M. Bochenek, D. Ciołczyk-Wierzbińska, W. Frasik, L. Rudnicka-Sosin, B. Kapelak, R. Drwiła, K. Bartuś, P. Przybyłowski, J. Sadowski, *Ocena zależności pomiędzy stężeniami troponiny I mierzonymi we*

tygodnia po przeszczepie serca, co czternaście dni do końca ósmego tygodnia po przeszczepie, co trzy miesiące do roku po przeszczepie, co sześć miesięcy do dwóch lat po przeszczepie, a następnie co dwanaście miesięcy. W przypadku pojawienia się objawów klinicznych świadczących o odrzuceniu przeszczepu biopsja powinna być przeprowadzona w trybie pilnym¹⁴. Ważna jest umiejętność monitorowania przez chorego niepokojących objawów: zmniejszenia wydolności fizycznej i diurezy, cech duszności, pojawienia się obrzęków, zaburzeń rytmu serca oraz wzrostu temperatury ciała bez towarzyszących cech zakażenia¹⁵.

Terapia zaburzeń emocjonalnych

Pacjenci po przeszczepie serca są pełni niepokoju i obaw o własne zdrowie, mogą zmagać się z depresją, obniżonym samopoczuciem, co ma negatywny wpływ na powrót do zdrowia oraz utrudnia adaptację do nowej sytuacji życiowej. Chorzy po transplantacji serca to najczęściej pacjenci przewlekłe hospitalizowani, których stan emocjonalny już przed przeszczepem był często nieprawidłowy. Pacjent transplantacyjny ma za sobą stresogenną ścieżkę hospitalizacyjną, jest poddawany długotrwałej terapii oraz ma za sobą trudny czas oczekiwania na przeszczepiony narząd. Transplantacja serca jest poważną operacją z użyciem krążenia pozaustrojowego, z następującym po niej intensywnym okresem pooperacyjnym oraz okresem przystosowania do życia z przeszczepionym narządem. Uciążliwa dla pacjenta jest zmiana stylu życia, obserwacja niepożądanych objawów terapii immunosupresyjnej, ciągle towarzyszące uczucie zagrożenia odrzucenia przeszczepu oraz częste hospitalizacje i wizyty w ośrodku transplantacyjnym. Dlatego w okresie pooperacyjnym niezbędna jest ocena stanu psychicznego chorego oraz wsparcie psychologa, który jest członkiem zespołu transplantacyjnego. Istotne jest, aby w proces leczenia włączyć także rodzinę oraz bliskich pacjenta¹⁶.

Pomimo długiego i trudnego okresu potransplantacyjnego część pacjentów deklaruje polepszenie stanu emocjonalnego już we wczesnym

wczesnym okresie po transplantacji serca a obrazem histopatologicznym przeszczepionego serca, „Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska” 2012, 2, s. 226–230.

14 Tamże.

15 U. Marcinkowska, J. Joško, P. Ciszewska, M. Kulig, E. Wojniak, B. Wesołowski, *Wybrane aspekty codziennego funkcjonowania osób po przeszczepie serca*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 2010, 91(2), 263–267.

16 J. Siwińska, *Psychologiczna pomoc pacjentom poddawanych transplantacji serca i operacji wszczepienia mechanicznego wspomaganie krążenia*, „Sztuka Leczenia” 2018, 1, s. 37–42; Z. Jurczyński, *Zaburzenia po stresie traumatycznym i pozytywne zmiany psychologiczne u osób po transplantacji serca*, „Via Medica” 2016, 13(2), s. 63–73; B. Pietruszewski, *Osobowość, podejmowanie zachowań ryzykow-*

okresie pooperacyjnym z powodu polepszenia stanu zdrowia ze zwiększeniem wydolności fizycznej. Poprawa stanu psychicznego obejmuje pozytywne zmiany w percepcji własnej osoby, polepszenie relacji z innymi osobami oraz korzystne przemiany duchowe. „Drugie życie”, jakim są obdarzeni chorzy po przeszczepie serca, staje się katalizatorem ich wewnętrznej siły. Pacjenci bardziej doceniają dar życia, zmienia się ich system wartości, postawy i zasady moralne nabierają dla nich większego znaczenia¹⁷.

Pozytywne działanie na sferę emocjonalną pacjentów ma wsparcie bliskich. Rodzina odgrywa ogromną rolę nie tylko w zakresie działań pielęgnacyjno-opiekuńczych, ale przede wszystkim ma wpływ na zwiększenie poczucia bezpieczeństwa i zmniejszenie lęku chorych. W doniesieniach literaturowych pacjenci po przeszczepie serca rodzinę i uczucia wyższe uznają za najważniejsze wartości¹⁸.

Pacjenci po przeszczepie doznają wielu sprzecznych emocji, frustracja i strach przed śmiercią miesza się ze szczęściem i radością z „nowego życia”. Podczas rekonwalescencji biocy zmagają się z różnymi dolegliwościami związanymi z przeszczepem oraz ze skutkami ubocznym leczenia immunosupresyjnego trwającego całe życie. Źródłem niepewności i niepokoju jest brak stabilności i niepewność sytuacji zdrowotnej i życiowej¹⁹. Jakość życia pacjentów obniża także ciągłe uczucie zmęczenia, które utrudnia skuteczność działań w życiu codziennym²⁰.

Zmęczenie jest także najczęstszym objawem wpływającym na zdolność do pracy wśród biorców przeszczepu wątroby. Najczęściej zgłaszanymi objawami u pacjentów po terapii immunosupresyjnej są zmęczenie i brak energii²¹.

nych a satysfakcja z życia młodych osób po przeszczepie serca, „Psychologia Jakości Życia” 2013, 12(2), s. 133-148.

17 G. Cepuch, P. Kordek-Górka, B. Krzeczowska, *Poczucie sensu życia i jego jakość u młodocianych po przeszczepie serca*, „Family Medicine & Primary Care Review” 2011, 13(3), s. 405-407.

18 Tamże.

19 M. Almgren, A. Lennerling, M. Lundmark, A. Forsberg, *The meaning of being in uncertainty after heart transplantation – an unrevealed source to distress*, „European Journal of Cardiovascular Nursing” 2017, 16(2), s. 167-174.

20 M. Almgren, A. Lennerling, M. Lundmark, A. Forsberg, *Self-efficacy in the context of heart transplantation – a new perspective*, „Journal of Clinical Nursing” 2017, 26(19-20), s. 3007-3017.

21 P. Stiefel, D. Malehsa, C. Bara, M. Strueber, A. Haverich, C. Kugler, *Symptom Experiences in Patients after Heart Transplantation*, „Journal of Health Psychology” 2013, 18(5), s. 680-692.

Problemy z powrotem do pracy zawodowej

Brak podejmowania obowiązków zawodowych oraz ograniczenie aktywności w życiu społecznym to częste problemy pacjentów po przeszczepie serca. Co druga osoba po przeszczepie serca nie wraca do swoich dotychczasowych obowiązków zawodowych oraz ogranicza swoje życie towarzyskie²². Praca zawodowa ma ogromny wpływ na życie pacjentów w sferze psychicznej, społecznej i ekonomicznej. W Polsce wiele osób po przeszczepie serca, będąc osobami niepełnosprawnymi, korzysta z rent oraz z zasiłków. W Stanach Zjednoczonych rejestruje się znaczny wzrost liczby zatrudnionych biorców już w okresie roku od przeprowadzonej transplantacji serca. Pacjenci po transplantacji wracają do swoich dotychczasowych obowiązków zawodowych lub do pracy mniej obciążającej fizycznie. Do czynników wpływających na powrót do pracy należy wyższe wykształcenie, brak epizodów ostrego odrzucenia przeszczepu serca i chorób endokrynologicznych, krótszy czas oczekiwania na przeszczep serca oraz zadowolający stan zdrowia²³.

Wnioski

Pacjenci po przeszczepie serca wymagają kompleksowej opieki całego zespołu terapeutycznego. Wymagana jest szczegółowa edukacja pacjentów na temat diety, terapii immunosupresyjnej, objawów odrzucenia przeszczepu, tak aby po powrocie do domu prawidłowo przestrzegali zaleceń medycznych. W Polsce wskazane byłoby zintensyfikowanie edukacji pacjentów poimplantacyjnych w celu ułatwienia im pełnego powrotu do aktywności zawodowej oraz społecznej. Po transplantacji serca konieczne jest również uaktywnienie pomocy psychologicznej w celu prewencji zaburzeń emocjonalnych.

22 Tamże.

23 C. White-Williams, A. Jalowiec, K. Grady, *Who Returns to Work After Heart Transplantation?*, „The Journal of Heart and Lung Transplantation” 2005, 24(12), s. 2255-2261.

Bibliografia

- Almgren M., Lennerling A., Lundmark M., Forsberg A., *Self-efficacy in the context of heart transplantation – a new perspective*, „Journal of Clinical Nursing” 2017, 26(19–20).
- Almgren M., Lennerling A., Lundmark M., Forsberg A., *The meaning of being in uncertainty after heart transplantation – an unrevealed source to distress*, „European Journal of Cardiovascular Nursing” 2017, 16(2).
- Cepuch G., Kordek-Górka P., Krzeczowska B., *Poczucie sensu życia i jego jakość u młodocianych po przeszczepie serca*, „Family Medicine & Primary Care Review” 2011, 13(3).
- Czerwiński J., Malanowski P., Grzywacz A., „Poltransplant. Biuletyn Informacyjny” 2021, 1(30), https://www.poltransplant.pl/Download/Biuletyn_2021_www.pdf (dostęp: 28.04.2024).
- Gulla B., *Transplantacja serca: problemy adaptacji psychologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Gziut A.I., Gołębiowski S., Krzyżewski R., *Przeszczep serca jako metoda leczenia chorego z rozwarstwieniem aorty i zaawansowanymi zmianami miażdżycowymi w tętnicach wieńcowych*, „Kardiologia Polska” 2006, 64.
- Jurczyński Z., *Zaburzenia po stresie traumatycznym i pozytywne zmiany psychologiczne u osób po transplantacji serca*, „Via Medica” 2016, 13(2).
- Kuśnierz M., Krzemińska S., *Ocenia jakości życia pacjentek po przeszczepie serca ze zwróceniem szczególnej uwagi na aspekt prorodzinny – badanie wstępne*, „Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne” 2013, 3(2).
- Marcinkowska U., Barańska-Kosakowska A., Jaworska I., Ciszewska P., Kulig M., Wojniak E., Wesołowski B., Joško J., *Elementy stylu życia osób po transplantacji serca*, „Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska” 2012, 1.
- Marcinkowska U., Joško J., Ciszewska P., Kulig M., Wojniak E., Wesołowski B., *Wybrane aspekty codziennego funkcjonowania osób po przeszczepie serca*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 2010, 91(2).
- Perrier-Melo R.J., Figueira F.A.M.D.S., Guimarães G.V., Costa M.D.C., *High-Intensity Interval Training in Heart Transplant Recipients: A Systematic Review with Meta-Analysis*, „Arquivos Brasileiros de Cardiologia” 2018, 110(2).
- Pietruszewski B., *Osobowość, podejmowanie zachowań ryzykownych a satysfakcja z życia młodych osób po przeszczepie serca*, „Psychologia Jakości Życia” 2013, 12(2).
- Rutka K., *Rola i zadania szpitalnego koordynatora transplantacyjnego*, „Innowacje w Pielęgniarstwie i Naukach o Zdrowiu” 2016, 4(1).
- Siwińska J., *Psychologiczna pomoc pacjentom poddawanym transplantacji serca i operacji wszczępienia mechanicznego wspomaganie krążenia*, „Sztuka Leczenia” 2018, 1.
- Stiefel P., Malehsa D., Bara C., Strueber M., Haverich A., Kugler C., *Symptom Experiences in Patients after Heart Transplantation*, „Journal of Health Psychology” 2013, 18(5).

- White-Williams C., Jalowiec A., Grady K., *Who Returns to Work After Heart Transplantation?*, „The Journal of Heart and Lung Transplantation” 2005, 24(12).
- Wierzbicki K., Sobczyk D., Milaniak I., Bochenek M., Ciołczyk-Wierzbicka D., Frasik W., Rudnicka-Sosin L., Kapelak B., Drwiła R., Bartuś K., Przybyłowski P., Sadowski J., *Ocena zależności pomiędzy stężeniami troponiny I mierzonymi we wczesnym okresie po transplantacji serca a obrazem histopatologicznym przeszczepionego serca*, „Kardiochirurgia i Torakochirurgia Polska” 2012, 2.
- Zdrojewicz Z., Pachura E., Pachura P., *Czy można popijać leki sokiem grejfrutowym?*, „Family Medicine & Primary Care Review” 2014, 1.
- Zielińska T., Markowicz-Pawlus E., Zakliczyński M., Zembala M., *Transplantacja serca i płuc, a może tylko serca? Wnioski z postępowania diagnostycznego i leczenia 52-letniego chorego*, „Folia Cardiologica” 2003, 10(3).

Medyczne i psychologiczne aspekty okresu potransplantacyjnego serca

Streszczenie

Transplantacja serca, będąca przeszczepieniem mięśnia serca od martwego dawcy do biorcy, jest złożonym zabiegiem operacyjnym leczenia schyłkowej niewydolności serca, wykonywanym w sześciu ośrodkach kardiochirurgicznych w Polsce. Transplantacja serca jest operacją ratującą życie oraz poprawiającą jego jakość, pod warunkiem stosowania się do rygorystycznych zasad profilaktycznych oraz terapeutycznych ze zmianą dotychczasowego stylu życia. W artykule zostały omówione medyczne i emocjonalne problemy pacjentów, szczególnie dotyczące ich powrotu do aktywności zawodowej oraz społecznej.

Słowa kluczowe: okres potransplantacyjny, leczenie immunosupresyjne, objawy odrzucenia przeszczepu, aktywność zawodowa i społeczna

Natalia Wróblewska – w 2021 r. 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 Wspomagania Krążenia w Śląskim Centrum Chorób Serca w Zabrzu.

Grażyna Markiewicz-Łoskot – prof. dr hab. n. med., 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 do 2020 r. 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 im. Profesora Jerzego Szaflarskiego dla Opiekuna Najlepszego Koła Naukowego. W 2021 r. 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 r. prof. dr hab. n. med. Grażyna Markiewicz-Łoskot została uhonorowana przez Prezydenta Rzeczpospolitej Polskiej Srebrnym Krzyżem Zasługi, a w 2018 r. – Złotym Medalem za Długoletnią Służbę.

Medical and psychological aspects after heart transplantation

Abstract

Heart transplantation, which is a transplant of the heart muscle from a dead donor to a recipient, is a complex surgical procedure for the treatment of end-stage heart failure, performed in six cardiac surgery centers in Poland. Heart transplantation is a life-saving operation that improves its quality, provided that rigorous prophylactic and therapeutic principles are followed with a change in the current lifestyle. The article discusses the medical and emotional problems of patients, especially those related to their return to professional and social activity.

Keywords: post-transplant period, immunosuppressive treatment, symptoms of transplant rejection, professional and social activity

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. **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.

Tłumaczenia

SØREN KIERKEGAARD

Komunikacja pośrednia

Z duńskiego przełożył Antoni Szwed

Fragment notatek:

Søren Kierkegaard, *Etyczna i etyczno-religijna dialektyka komunikacji*, Løse Papirer, *Søren Kierkegaards Skrifter*, tom 27, Gads Forlag, København 2011, fragmenty.

Zamieszczone fragmenty pochodzą z 1847 r. To luźne notatki, w których autor sygnalizował swoje myśli na temat dwóch rodzajów przekazów (komunikacji) treści. W lakonicznych zapiskach definiował tzw. komunikację bezpośrednią, która dotyczy przekazu treści naukowych, pewnych obiektywnych stwierdzeń ontologicznych czy nawet teologicznych, i odróżniał ją od komunikacji pośredniej, którą rezerwował dla przekazu treści etycznych. Ponieważ pewne pierwotne treści etyczne (ściślej: moralne) są wrodzone, więc ich komunikacja pośrednia (np. sokratejska majeutyka) polega na zachęcaniu, inspirowaniu, perswadowaniu ze strony komunikującego do tego, by odbiorca tej komunikacji, idąc za wskazaniami i sugestiami tego pierwszego, zechciał sam odnaleźć w swoim duchowym wnętrzu owe etyczne treści (to, co etyczne), czyli pewne wrodzone moralne kryteria postępowania. Te szkicowo potraktowane uwagi Kierkegaard wykorzystał w innych, bardziej starannie opracowanych i wydanych za życia dziełach.

A.Sz.

Papir 365.1

Etyczna i etyczno-religijna dialektyka komunikacji¹.

Papir 365.2

Wprowadzenie

Powiniennem skoncentrować się na jednym słowie, by określić błąd i zamęt nowożytnej nauki a właściwie nowożytnej epoki, szczególnie odkąd

¹ Kierkegaard wykonał szereg notatek roboczych, które wydawcy duńscy potraktowali jako tzw. „luźne papiery” i wydali jako SKS 27. Pisał je na gorąco, stąd ich skrótowa i niedopracowana forma.

porzucono uczciwą drogę Kanta i dano znane 100 talarów² za to, by stać się teocentrycznym, to należy powiedzieć: jest ona nieuczciwa. Nieuczciwość – brak prostoty³.

Papir 365.4

Ścisłej [rzecz biorąc], zapomniano, co to znaczy być człowiekiem. U Greków – jak o tym przypominali humaniści – i wbrew Bogu – żaden sofista, nawet ten najbardziej pretensjonalny nie był teocentryczny⁴ – jak my obecnie jesteśmy w takim stopniu, z powodu nawyku, nikt się nad tym nie zatrzymuje.

Papir 365:4.a

a) Wydobyto fantastyczne moce ze świata ludzkiego i uzyskano świat książkowy (ktoś zostaje autorem jedynie dlatego, że jest czytelnik – nie z powodu pierwotności⁵, jakby stawał się człowiekiem, małpując „innych”, lecz nie dzięki pierwotności) publiki [czytelników] fantastycznych abstrakcji⁶. Skoro tylko ktoś pisze, to czy nie jest już dla siebie pojedynczym człowiekiem i jego czytelnik także nim nie jest?

Papir 365:5

Zapomniano o rozróżnieniu pomiędzy sztuką a nauką. Wszystko stało się nauką, a sztukę rozumie się jedynie estetycznie, jako sztuki piękne. Ale pozostaje cała sfera tego, nad czym nauka zapanowała lub chce zapanować. Jest to to, co etyczne (*det Ethiske*), które jest sztuką.

To, co etyczne⁷, obojętnie odnosi się do wiedzy, jest ono tym, o czym się zakłada, że każdy człowiek je zna.

2 Aluzja do przykładu Kanta ze 100 talarami. Pomyślane 100 talarów to nie to samo, co posiadanie w kieszeni 100 rzeczywistych talarów.

3 W oryg. *Naivitet* – prostota, niewinność, naiwność, bezpretensjonalność.

4 Kierkegaard zarzuca wielu współczesnym filozofom niemieckim (także duńskim), że tworzą systemy, których centrum stanowi filozoficznie wyspekulowany Bóg (bóstwo), niekoniecznie pojmowany na sposób chrześcijański.

5 W oryg. *Primitivitet* – pierwotność, oryginalność. Według duńskiego filozofa, każdy człowiek posiada w swoim duchowym wnętrzu coś pierwotnego, oryginalnego, jedynego, co jest tylko jego własnością. Trzeba to jednak w sobie odkryć, uchwycić, zwerbalizować. Wtedy człowiek jako autor (pisarz) ma do zakomunikowania innym coś istotnego, ważnego i wartościowego.

6 Aluzja do wysoce abstrakcyjnych pism Hegla.

7 W oryg. *Det Ethiske* – to, co etyczne. Kierkegaard ma tu na myśli pewne wrodzone kryteria etyczne (w istocie: moralne), z którymi człowiek przychodzi na ten świat. Należą one jakby do wewnętrznego uposażenia każdej jednostki, dzięki czemu w najbardziej pierwotnych sprawach moralnych wszyscy mogą się ze sobą porozumieć.

Zamęt powstaje wtedy, gdy to, co powinno być komunikowane⁸ jako nauka, jest komunikowane jako sztuka (przykładem jest scholastyka), ale również wtedy, gdy to, co winno być komunikowane jako sztuka, jest komunikowane jako nauka – i na tym polega zamęt czasów współczesnych, że to, co etyczne, komunikuje się jako naukę.

Pozwólcie mi to wyjaśnić za pomocą przykładu. Wojskowy zakłada się, że każdy wiejski parobek, który przychodzi do służby wojskowej, posiada konieczne cechy, by móc ją wytrzymać. Dlatego rekrut przechodzi najpierw badania, czy pod tym względem nie ma jakichś ułomności (podobnie to, co etyczne przyjmuje się, że każdy człowiek wie, czym jest to, co etyczne). Teraz zaczyna się komunikacja. Kapral nie wyjaśnia rekrutowi na czym polegają ćwiczenia wojskowe itd. on mu ją komunikuje jako sztukę: uczy rekruta na sposób wojskowy wykorzystywać zdolności i potencjalne umiejętności, które rekrut posiada.

I w taki sposób to, co etyczne, może być komunikowane. Gdy się najpierw zacznie, z pomocą kursu, od chęci instalowania tego, co etyczne, w jednostce, to komunikacja nigdy nie stanie się etyczna, i relacja od początku zostaje zamącona.

Zatem komunikacja znaczy tutaj: wydobyć z jednostki tego, co etyczne, ponieważ ono jest w jednostce. W istocie kapral zaczyna patrzeć na wiejskiego parobka jak na żołnierza, ponieważ jest on *κατα αυνανιου*⁹.

Kapralowi (pomijając wszelkie niepodobieństwa w relacji wojskowej podległości) będzie odpowiadał **egzystujący etyk**, który staje się świadomy i w refleksji powraca do samego siebie, aby być tym, czego sam uczy, i zakłada, że każdy człowiek jest nim *κατα αυνανιου*.

Cała ta nowożytna nauka o tym, co etyczne, w sensie etycznym jest wykrętem.

W ogóle etyka (*Ethiken*) została zaniedbana w nauce nowożytnej – szczególnie zaś zupełnie brakuje egzystującego etyka. I z tego wynika,

8 *Meddelelse* – komunikacja, tu: przekaz określonych treści drugiemu człowiekowi. Jakikolwiek komunikowanie (przekazywanie) treści zakłada komunikującego, komunikowaną treść, sposób komunikacji i przyjmującego jej treść. Komunikującym może być Bóg jako Mistrz, drugi człowiek lub człowiek sam dla siebie. Przedmiotem komunikacji (dla egzystującego) jest na ogół pewna idea, której realizacja jest celem dla egzystującej jednostki. Komunikujący najpierw odnosi się do niej subiektywnie, a później werbalizuje treść tego stosunku: bezpośrednio – pod postacią informacji, pojęcia, wyniku – lub pośrednio (treści etyczno-religijne). W tym ostatnim przypadku przyjmujący występuje w roli ucznia, zakochanego, wierzącego. Komunikacja bezpośrednia jest komunikacją wiedzy, natomiast pośrednia jest komunikacją umiejętności.

9 Gr. – jako możliwość, potencjalność. Tzn. ów parobek potencjalnie jest już żołnierzem.

że ostatecznie całkowicie zapomniano o tym, czym jest powaga¹⁰ i z całą powagą uważa się ją za dziwactwo, a ona prowadzi do samopoznania, wyrывa z iluzji itd., podczas gdy każda komunikacja wiedzy jest uważana za poważną – a przecież komunikacja każdej nowej wiedzy jedynie podsyca chorobę.

W pewnym sensie ponurą rzeczą jest myśl o tym całym mnóstwie drukarń, księgarń, dziennikarzy, pisarzy – wszyscy oni pracują dzień i noc w służbie zamętu, ponieważ ludzie nie chcą być trzeźwi i rozumieć, że do bycia człowiekiem naprawdę potrzeba relatywnie bardzo niewiele wiedzy, lecz znacznie więcej samowiedzy¹¹.

Papir 365:6

Komunikujący – Odbiorca [komunikacji]

Przedmiot

Gdy tylko pomyślę o komunikacji, to od razu dzieli się ona na te trzy kategorie.

Mało ogólne uwagi o tym (że „odbiorca” jest terminem aktywnym, że my nie mamy żadnego terminu biernego; zwykle jest to mistrz – uczeń – przedmiot nauki). Dzięki dialektycznemu przetwarzaniu tych trzech relacji będę usiłował odkryć to, co etyczne.

Papir 365:7

Przedmiot

Przedmiotem może być jakaś wiedza. Wszelka wiedza **albo** jest wiedzą o czymś (jest wyprowadzana – ze względu na Greków – i na myśl nowożytną – bezpośrednio od nauk empirycznych do nauk najwyższych¹²) (nawet tak zwana wiedza o wiedzy jest wiedzą **o czymś**), **albo** samowiedzą (nie – fantastyczną czystą samowiedzą i czystym Ja).

Załóżmy, że człowiek przebił się ku temu, co najwyższe w samowiedzy, wtedy w sposób doskonały będzie wiedział kim i czym jest, lecz to

10 Chodzi nie o jakąkolwiek powagę, lecz o powagę egzystencjalną (*Alvor*), która jest przejawem egzystowania zgodnie ze swoją pierwotnością i wewnętrzną prostotą. Więcej na temat egzystencjalnej powagi w moim artykule – por. A. Szwed, „O komunikacji pojęcia powagi egzystencji u Sorena Kierkegaarda”, *Szkice o Kierkegaardzie i nie tylko...*, Kęty 2014, s. 66–74.

11 Człowiek egzystujący w prawdzie potrzebuje stosunkowo niewiele wiedzy teoretycznej, np. o systemach etycznych, kodeksach moralności, a znacznie więcej poznania samego siebie (samowiedzy, samoświadomości), które kształtuje jego egzystencję.

12 Tj. do nauk najbardziej abstrakcyjnych, takich jak ontologia, metafizyka itd.

on jest tym, który jednakowoż jest. W tym tkwi to, co ironiczne¹³, i to, co poważne. Wszyscy jesteśmy nieśmiertelni. Jeśli z tego powodu ktoś całkowicie zagłębia się w tę myśl, żyje w niej, nie staje się przez to bardziej nieśmiertelny niż my wszyscy.

Już w samowiedzy ujawniają się trudności w odniesieniu do dialektyki komunikacji.

Uczyńmy eksperyment i przyjmijmy, że istniały przedmiot lub wiedza, które miały tę własność, że wszyscy znaliby to, co z tego wynikało dla komunikacji tego, co dialektyczne.

Z tego wynikałoby, że przedmiot wyczerpał się, bo gdy wszystko wiadomo, to żaden człowiek nie może zakomunikować czego innego, i że komunikujący i odbiorca wyczerpali pojęcie. Jedynym komunikującym, który pozostał, staje się ten, który wszystkim ludziom udzielił tej wiedzy, i o tyle każdy odbiorca jest oczywiście pojęciem, które odbiorca zniósł¹⁴.

W taki sposób teraz dialektyka komunikacji została zmieniona.

Lecz czy to, o czym tu mówimy, jest akurat tym, co etyczne?

Czym bowiem jest to, co etyczne? Tak, gdy pytam w taki sposób, wtedy pytam nie-etycznie o to, co etyczne, wtedy pytam tak, jak pyta cały ten zamęt czasów nowożytnych i wtedy nie mogę tego zatrzymać. To, co etyczne, zakłada, że każdy człowiek wie, czym jest to, co etyczne. A dlaczego? Ponieważ to, co etyczne, oczywiście wymaga, aby każdy człowiek w każdej chwili mógł je realizować, ale wtedy musi on przecież o nim wiedzieć. To, co etyczne, nie zaczyna się od niewiedzy, która ma przemienić się w wiedzę, lecz zaczyna się od wiedzy, która wymaga realizacji. Chodzi tu o bycie bezwarunkowo konsekwentnym, o jedno jedyne niebezpieczeństwo w zachowaniu, dlatego że nowożytny zamęt zaabsorbował nas. Gdyby ktoś powiedział: „Muszę przecież najpierw wiedzieć, czym jest to, co etyczne”. Jakież to demoralizujące, szczególnie wtedy, gdy od dziecka jesteśmy przyzwyczajani do rezonowania. Lecz to, co etyczne, odpowiada całkiem konsekwentnie: „Dranu, czy chcesz czynić wykrety i poszukiwać wybiegu?”. Ktoś powie: istnieją przecież całkiem różne pojęcia w różnych krajach i w różnych epokach na temat tego, co etyczne. Jak powstrzymać tę wątpliwość?

W sensie naukowym będą to foliały¹⁵, a jednak niekończące sprawy, ale to, co etyczne, pojmuje etycznie konsekwentny wąpiący (*Tvivler*) i mówi: „Co dotyczy ciebie, ty powinieneś czynić to, co etyczne, w każdej

13 Ironia – sytuacja egzystencjalna, w której podmiot abstrahuje od wszelkiego skończonego sposobu życia.

14 Pełna wiedza (pojęcie) o przedmiocie znosi relację komunikujący – odbiorca.

15 Księgi o wielkim formacie. W nich każdy arkusz składany jest tylko jeden raz.

chwili i jesteś etycznie odpowiedzialny za każdą chwilę, którą marnujesz”.

Papir 365:8

Zatem to, co etyczne. To, co etyczne, zna każdy człowiek.

Jak teraz zmienia się dialektyka komunikacji?

1) Przedmiot wyczerpuje się¹⁶; bo gdy wszystko o nim wiadomo, to nie ma żadnego przedmiotu do komunikowania – chcieć czynić próbę, by w taki sposób komunikować to, co etyczne, jest właśnie nieetyczne.

2) Komunikujący wyczerpuje się – bo gdy każdy to wie, wtedy ten jeden człowiek nie może przecież komunikować tego temu drugiemu.

3) Odbiorca wyczerpuje się – bo gdy komunikujący się wyczerpuje, to również wyczerpuje się odbiorca.

Pozostaje tylko jeden komunikujący: Bóg.

Papir 365:10

To, co etyczne, należy komunikować jako sztukę, właśnie dlatego, że każdy je zna.

Kapral i wiejski parobek.

Zatem przedmiot komunikacji nie jest wiedzą, lecz realizacją.

Papir 365:11

W odniesieniu do komunikacji sztuki to, co czyni nauczyciel, jest albo **sprawnością**¹⁷, albo także **autorytetem**.

Papir 365:12

W odniesieniu do tego, co etyczne, jeden człowiek nie może mieć autorytetu w stosunku do innego, ponieważ, w sensie etycznym, Bóg jest Mistrzem, a każdy człowiek uczniem. Gdyby ktoś powiedział do ludzi: „Powinniście czynić to, co etyczne”, to jest to tak, jakby w tejże samej chwili usłyszano, że Bóg powiedział do tego ważnego człowieka: „Bzdury, mój przyjacielu, to jest dla ciebie, ty masz to czynić”.

W odniesieniu do tego, co etyczne, biegłości nie może także ustanawiać Mistrz. Bo w jakiejś ludzkiej sztuce człowiek może stać się tak biegły, że warto będzie o tym mówić, ale etycznie każdy człowiek jako uczeń ustosunkowuje się do Boga, który jest Mistrzem, a zadaniem ucznia zawsze jest jego własny rozwój.

Gdy teraz w odniesieniu do tego, co etyczne, mimo wszystko będzie mowa o jakimś instruowaniu, w tym – jak i w sztuce, to dialektyka ko-

16 Tj. jego treść ulega całkowitemu poznaniu. Proces poznania i komunikowania treści poznania wyczerpuje się.

17 W oryg. *Færdigheden* – sprawność, biegłość w czymś, zręczność, obrotność.

munikacji musi przyjąć jeden registr wyżej, a wtedy znów wszystko jest w porządku.

Komunikacja pośrednia

Refleksja podwójna

To, co majeutyczne

Papir 365:13

Komunikacja pośrednia

(Przedmiot zostaje jakby ujawniony, nie wiedza, lecz sztuka, realizacja).

Komunikującemu ciągle wolno tylko działać pośrednio: 1) ponieważ ma on wyrażać to, że sam nie jest mistrzem, lecz uczniem, natomiast Bóg jego i każdego innego jest Mistrzem, 2) ponieważ on ma wyrażać to, że odbiorca z pewnością sam to wie, 3) ponieważ etyczne zadanie jest właśnie takie, że każdy człowiek zaczyna pozostawać w samotności w chwili odnoszenia się do Boga.

Zatem odbiorca nigdy nie może stać się uczniem, bo on to oczywiście wie¹⁸, także nie zwolennikiem, bo etycznie z pewnością jest to okropność.

Papir 365:14

Refleksja podwójna

Gdy na sposób etyczny nie ma żadnego bezpośredniego stosunku, wtedy wszelka komunikacja musi przechodzić przez podwójną refleksję, pierwsza jest ta, w której ona jest komunikowana, druga jest tą, w której ona jest wycofywana.

Docendo discimus, nauczyciel gimnastyki ćwiczy samego siebie, dając lekcje innym.

Papir 365:15

To, co majeutyczne

Wszelka pośrednia komunikacja jest w tym różna od tej bezpośredniej, że ta pośrednia wobec tej pierwszej ma iluzję, ponieważ właśnie ta bezpośrednia chęć komunikowania tego, co etyczne, była wprowadzaniem w błąd.

Papir 365:15.a

a) Ta iluzja oznacza, że komunikujący przede wszystkim nie wygląda jak poważny człowiek (właściwie nie istnieją żadni ludzie, którzy mają wię-

18 Tj. w sobie odkrywa to, co etyczne.

cej przyjemności do tego niż do małpowania). Ironisty nigdy nie można małpować, ponieważ on jest właśnie Proteuszem, który ustawicznie zmienia pojęcia.

Papir 365:16

Ironia – najwyższa powaga. Powagą jest to, że ja jako jednostka ustosunkowuję się do Boga i tak jest z każdym człowiekiem. Głupio się sądzi, że powagą jest posiadanie wielu zwolenników, którzy są gotowi, nawet gdyby tak było, by pójść na śmierć za mnie. Głupota. Wspomaganie człowieka jako jednostki, aby ustosunkowywał się do Boga, jest powagą. Ale to oczywiście należy właśnie czynić pośrednio, bo w przeciwnym razie wspomagający staje się dla mnie przeszkodą.

Papir 365:17

Majeutyczna sztuka – dialektyczne konsekwencje iluzji – moralny charakter, który jest konieczny, aby być majeutą – ataraksja¹⁹ – prawdziwe bohaterstwo – prawdziwe człowieczeństwo – że ludzie zupełnie o tym nie wiedzą.

Papir 365:18

Blizsze dialektyczne określenie wszelkiej komunikacji w stosunku do medium, w którym odbywa się komunikacja.

Papir 365:19

Medium fantazji

Oszukańcza rzecz w nauczaniu młodych ludzi, poprzez medium fantazji, podczas gdy wszystko prezentuje się odwrotnie w medium rzeczywistości.

Medium rzeczywistości poznawalne jest po tym, że sam komunikujący jest i ciągle zmierza do tego, by być tym, co on komunikuje.

Papir 365:19.a

a) Wszelka komunikacja wiedzy jest w medium fantazji, komunikacja sztuki mniej, na ile ona podlega realizacji. Lecz komunikacja w tym, co etyczne może być dana tylko w rzeczywistości w taki sposób, aby komunikujący lub nauczyciel sam w tym egzystował, i w sytuacji rzeczywistości, w której sam jest, i w sytuacji rzeczywistości, w której tego uczy. Gdy ktoś uczy w ataraksji, z katedry, to nie jest to etycznie prawdziwe. Nie, sytuacja musi być taka, aby on, w tej samej sytuacji, ukazywał ataraksję, jak na przykład wtedy, gdy ktoś otoczony przez tłum ludzi, który

¹⁹ W oryg. *Ataraxie* – niezmacony spokój, niewzruszoność charakteru (uspobienia), niedostępność dla wpływów zewnętrznych.

z niego szydzą, uczy w ataraksji. Właściwie do tego przynależy sytuacja rzeczywistości.

Papir 366.1

[Pierwszy wykład]

Nieuczciwość czasów nowożytnych (nieuczciwość – samoułuda – człowiek zdezorietowany).

Brak prostoty (*Naivitet*) – to, co proste i to, co nabyte. Zaprzeszanie bycia prostym lub nigdy nim nie być nie jest dojrzałością. Prostota musi być zachowywana. Na przykład rozróżnianie pomiędzy tym, co się rozumie, a tym, czego się nie rozumie – wyższość rodzaju ludzkiego. Rodzaj ludzki jest abstrakcyjną konkretnością i ona nigdy nie może być prosta.

Brak pierwotności (*Primitivitet*)^o – to, co pierwotne, i to, co tradycyjne, *das Herkömmliche*²⁰.

Na sposób literacki

Jako wizja epoki, gdy istniał tylko jeden uczony język²¹ – języki ojczyste – czasopisma – wszystkie media stały się naukami.

Na sposób społeczny

Wzrost kultury – wzrastające potrzeby – życie miastach.

Nowożytna nauka filozoficzna stała się

fantastyczna (czysta wiedza)

i **uczona, wprowadzająca zamęt** (aparatus [naukowy]).

Z tego [powstały] zwariowane kombinacje: rozprawianie w tej samej książce o czystym myśleniu *sub specie æterni*²² i ubolewanie, że się nie wzięło pod uwagę małej rozprawy prywatnego docenta w jakimś czasopiśmie.

Papir 366.1.a

a) Każdy człowiek **powinien** być prosty. – Prostota ratuje przed fantastycznymi iluzjami, lecz również przed bezdusnością tego, co z drugiej ręki²³.

Papir 366.1.b

b) W obecnych czasach człowiek staje się pisarzem poprzez odczytanie – nie dzięki swojej pierwotności, ponieważ człowiek staje się, małpując

20 Niem. to, co konwencjonalne, tradycyjne.

21 Chodzi o łacinę w średniowieczu. Tym językiem posługiwali się ludzie wykształceni jeszcze kilka wieków później.

22 Łac. z punktu widzenia wieczności.

23 Czyli tego, co sztuczne lub pozyskane od kogoś z drugiej ręki.

innych – nie dzięki swojej pierwotności, bo nie wie o sobie samym, że jest człowiekiem, lecz z pomocą konkluzji, ponieważ żyje tak, jak inni: Bóg wie, czy ktoś z nas jest nim? I w naszych czasach, w których zresztą zwątpiono we wszystko, nikomu nie przychodzi na myśl, by wątpić, pytać, lecz Bóg przecież wie o tym, czy ktoś z nas jest człowiekiem.

Papir 366.1.c

c) Prawdziwy pierwotny geniusz jest prawdziwym generalnym rewizorem. Każda pierwotna egzystencja zawiera jednocześnie rewizję tego, co ogólnoludzkie. I każda egzystencja powinna mieć coś z tej rewidującej osoby i bezproblemowo traktować wszystko jako zwyczaj i potrzebę, a zatem to, że jest to zwyczaj i potrzeba, jest bez wątpienia jedno: to jest nieuczciwość.

Papir 366.1.d

d) Tyrania codziennej prasy, broszur, dzienników – są pisane dla „tłumu”, który nic nie rozumie i przez tych, którzy rozumieją, że piszą – dla tłumy.

Papir 366.1.e

e) Żyje się w chwili i tym, co najwyżej do następnej chwili, jako perspektywy. Nie da osiągnąć żadnego dystansu.

Papir 366.1.f

f) Szczególnie odkąd porzucono uczciwą drogę Kanta i wydano, jeśli mogę tak powiedzieć, te przyznane 100 talarów na to, by stać się teocentrycznym.

Papir 366.1.g

g) Historyzująca metoda.

Papir 371:2

[...]

Komunikacja bezpośrednia i komunikacja pośrednia

Każda komunikacja wiedzy jest komunikacją pośrednią.

Każda komunikacja umiejętności (Kunnen) jest komunikacją pośrednią.

Najpierw jest to, co nazwałem komunikacją sztuki, ona jest pośrednia, zresztą jest ona w sposób istotny pośrednia.

Tak więc komunikacja etyczna jest bezwarunkowo komunikacją pośrednią.

Komunikacja etyczno-religijna, mianowicie chrześcijańska, jest komunikacją bezpośrednio-pośrednią.

Relacje między sprawiedliwością a miłością

Fragmenty monografii:

Reginaldo Pizzorni, *Giustizia e carità*, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, Roma 1980, s. 166–168, 186–192, 197–198.

Z włoskiego przełożył Antoni Szwed

Rozróżnienie pomiędzy sprawiedliwością a miłością ukazuje nam w sposób oczywisty ich ścisłą relację, dzięki której, dalekie od wykluczania, wzajemnie podtrzymują się i dopełniają. Nie chodzi o przeciwstawianie sprawiedliwości i miłości, lecz o pokazanie ich istotnego powiązania – miłość nie jest alternatywą dla sprawiedliwości, jest jej duszą, natchnieniem, zwieńczeniem, doskonałością. Zatem sprawiedliwość i miłość, aby być autentyczne, muszą się nierozzerwalnie łączyć i dopełniać; jeśli prawdą jest to, co mówi św. Tomasz z Akwinu, że „miłosierdzie bez sprawiedliwości jest matką rozwiązłości”, to również prawdziwe jest to, że „sprawiedliwość bez miłosierdzia jest okrucieństwem”¹. Dzięki temu możemy potwierdzić wraz ze Stammlerem (1856–1938), że „sprawiedliwość bez miłości jest pusta, współczucie bez właściwej normy jest ślepe”². Nie ma więc prawdziwej miłości bez sprawiedliwości, ale nie ma także prawdziwej sprawiedliwości bez miłości: podobnie jak nie ma prawdziwej miłości, która nie byłaby zespolona ze zmysłem sprawiedliwości, tak nie ma prawdziwej sprawiedliwości, która pomijałaby uczucie miłości. Zatem jest rzeczą konieczną, aby miłość dopełniała sprawiedliwość, aby sprawiedliwość dochodziła swego, a miłość ignorowała lub pogardzała niedającym się zaakceptować surogatem brakującej sprawiedliwości: w ten sposób prawo jest wprowadzeniem do miłości, a miłość zwieńczeniem prawa. Fałszywy jest zatem pogląd tych, którzy chcieliby wprowadzać sprawiedliwość bez miłości, podobnie jak pogląd tych, któ-

1 Św. Tomasz z Akwinu, *In Matthei Evangelium*, V, lect. 5: *Iustitia et misericordia ita coniunctae sunt, ut altera ab altera debeat temperari: iustitia enim sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia dissolutio.*

2 R. Stammler, *Lehre von dem richtigen Rechte*, Halle 1926. Powyższy cytat z dzieła Stammlera pochodzi z pracy B. Croce, *Filosofia della pratica*, Bari 1950, s. 370.

rzy oczekiwali by od samej miłości rozwiązania problemów społecznych. I rzeczą ważną jest podkreślenie tego, ażeby w imię miłości nie brakowało akcentowania sprawiedliwości wraz z jej darami i wymaganiami, a także by w imię gloryfikowania sprawiedliwości nie zaniedbywano lub nie obniżano wyższych wymagań miłości³. Święty Paweł pisze: „kto kocha, ten odrzuca niesprawiedliwość, a prawda jest jego radością”⁴.

1. Prawdziwa miłość zakłada sprawiedliwość; nie ma prawdziwej miłości bez sprawiedliwości.

Pierwsza, najlepsza miłość (*carità*), pierwsza próba miłości wobec bliźniego jest w rzeczywistości taka miłość, która posługuje się sprawiedliwością, spełnia przede wszystkim nasz obowiązek sprawiedliwości i wobec niej przestrzega prawa, udzielając mu tego, co mu się należy. Prawdziwa miłość przede wszystkim pragnie sprawiedliwości, która jest konieczną podstawą życia społecznego, gdzie musi panować porządek i każdy musi przygotować siebie, by do niego należeć. Kto chce być dobroczynny, musi przede wszystkim być sprawiedliwy. Jest absurdem i hipokryzją być dobroczynnym, nie będąc sprawiedliwym: miłość musi najpierw wytwarzać sprawiedliwość, jeśli chce realizować samą siebie. A nawet jest miłością (*amore*), która pobudza do coraz bardziej adekwatnego i głębokiego poznania praw i potrzeb bliźniego, w przeciwnym razie byłoby to kłamstwo, hipokryzja, maska lub mistyfikacja niesprawiedliwości. Zasadą miłości jest to, co nasz Pan nazywa „głodem i łaknieniem sprawiedliwości”⁵. Zatem miłość lub miłość chrześcijańska nie jest ani słabością, ani służalczą uległością wobec ucisku i niesprawiedliwości; byłaby słowem próżnym i pustym, gdyby nie głosiła odważnie sprawiedliwości i jednakowo odważnie nie potępiała niesprawiedliwości – gdyby nie głosiła świadectwa, nie niosła przesłania realizowanego w działaniu. Dlatego zaangażowanie w tworzenie świata lepszego, bardziej sprawiedliwego i bardziej ludzkiego jest zaangażowaniem autentycznie chrześcijańskim, a chrześcijaństwo będzie znakiem nadziei dla ludzkości właśnie w mierze, w jakiej ujawni swoją skuteczność dla królestwa miłości i sprawiedliwości świata, coraz bardziej uwypuklając świętą wartość osoby ludzkiej, która absolutnie wymaga szacunku,

3 Por. J.Y. Calvez, J. Perrin, *Chiesa e società economica*, Mediolan 1964, s. 257-276.

4 1 Kor, 13, 6, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2016: „Nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą”.

5 Mt 5, 6, Biblia Tysiąclecia...: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni”.

sprawiedliwości, a przede wszystkim miłości; miłości mężnej, nieustraszonej, heroicznej; miłości „nie w słowach, lecz w czynach”⁶, ponieważ w miłości jest, z drugiej strony, nasze własne życie, na tyle, na ile „kto nie kocha, pozostaje w śmierci”⁷. Dlatego miłość (*carità*⁸) jest prawdziwie dobrem, gdy jest świadectwem miłości umiłowania (*amore*⁹), ale jest złem, gdy chce się oddzielić od sprawiedliwości. Miłość (*carità*) nie przeciwstawia się sprawiedliwości, ani nie tworzy alibi wobec niej, ale zawiera ją jako swój pierwszy wyraz i jako istotny moment; inspiruje ją i kieruje nią, zobowiązując nas do tego, abyśmy byli sprawiedliwi. Szacunek dla czyichś praw jest pierwszym skutkiem prawdziwej miłości, nie jest osłabieniem sprawiedliwości, ale jej dopełnieniem, jej uwieńczeniem i dołączeniem sprawiedliwości.

Miłość jest pasją, która sprawiedliwości daje duszę i światło, przewyciężając sztywne i formalne rozróżnienia nałożone przez ludzką sprawiedliwość; bez pasji sprawiedliwość nie może posuwać się naprzód, a ta, która w taki sposób się realizuje, jest sztywna, statyczna, bez duszy, bez ciepła, jest oportunistyczną kalkulacją, czystą zewnętrżnością, bez życia. Z drugiej strony prawdziwa miłość (*carità*) nie może być jedynie afektywna (sentymentalna, uczuciowa), powinna być również efektywna i skuteczna (dająca skutki i czyny). Próbą miłości jest dzieło (*exhibitio amoris exhibitio operis*)¹⁰, i w ten sposób prawdziwa miłość jest nie tylko „chcieniem dobra”, ale także „czynieniem dobra”. Musi stać się „dobroczynnością”, stanie się czynnikiem dopełniającym sprawiedliwość, ponieważ przychodzi z pomocą bliźniemu, który ma realne potrzeby, nie mając ścisłych praw [...].

Zatem miłość (*carità*) musi być aktywna i działająca. Mówiąc o tej miłości św. Augustyn przypomina, że jeśli swoją doskonałość osiąga się, oddając życie za własnych braci, to początkową formą pomagania potrzebującym jest dawanie jałmużny: „Gdzie miłość ma początek, bracia? Zważcie nieco: słyszeliście, na czym polega doskonałość: Pan w Ewangelii przedstawił nam cel i miarę miłości: »Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za swoich przyjaciół«¹¹. W Ewange-

6 1 J 3,18, Biblia Tysiąclecia...: „Dzieci, nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą!”.

7 1 J 3,14, Biblia Tysiąclecia...

8 *Carità* – miłość Boga, miłość bliźniego, miłosierdzie, litość.

9 *Amore* – umiłowanie, ukochanie, pasja, namiętność.

10 Łac. okazanie miłości okazaniem dzieła.

11 J 15,13, Biblia Tysiąclecia...

lii została nam objawiona doskonałość miłości, i tu mamy zalecenie... – kontynuuje Jan [Apostoł], mówiąc: „Jeśliby ktoś posiadał na świecie majątek i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga?”¹². Oto skąd miłość bierze początek. Jeśli nie jesteś jeszcze gotów, by umrzeć za brata, to bądź gotów oddać bratu trochę z twoich dóbr. Miłość wstrząsa twoim sercem, tak że każe ci działać nie z chępliwością duszy, ale z wewnętrznej obfitości miłosierdzia, zatem niech twoja uwaga zwróci się ku temu, kto się znajduje w potrzebie. Jeśli faktycznie nie jesteś w stanie oddać bratu zbywających rzeczy, to jak będziesz mógł oddać za niego życie? Obciążylesię się pieniędzmi, które złodzieje mogą ci ukraść i, jeśli ci ich nie odbiorą złodzieje, pozostawisz je w momencie twojej śmierci, nawet jeśli nie pozostawiłeś ich żyjącemu. Cóż z nimi uczynisz potem? Twój brat cierpi głód, żyje w potrzebie, być może oczekuje z niepokojem, być może został zaatakowany przez wierzyciela. On nie ma nic, ty masz. Jest twoim bratem, obydwaj zostaliście odkupieni za tę samą cenę waszego wyzwolenia, obydwaj odkupieni krwią Chrystusa: zobacz zatem, czy okazujesz wobec niego miłosierdzie, jeśli posiadasz dobra tego świata. Ale może powiesz: „Co mnie to obchodzi? Czy muszę dawać moje pieniądze, aby ten nie znosił trudów?”. Jeśli twoje sumienie sugeruje ci takie pytania, miłość Ojca nie mieszka w tobie, nie jesteś zrodzony z Boga. Jak mógłbyś się chlubić tym, że jesteś chrześcijaninem? Nosisz jego nazwę, ale nie jesteś nim faktycznie. Jeśli czyny nie idą za nazwą, to nazwą cię czystym poganinem: pokaż, że faktycznie jesteś chrześcijaninem¹³. Tak więc tu „zaczyna się ta miłość, bracia: udzielać potrzebującemu rzeczy posiadanych w nadmiarze, gdy ten zostanie przyciśnięty biedą; wyzwalać brata od doczesnych zmartwień, używając tych dóbr doczesnych, którymi dysponujemy w nadmiarze. Tu zawiązuje się miłość. Tak rozpoczynając, jeśli jest, wzbogacisz ją słowem Bożym i nadzieją życia przyszłego, dojdiesz do tej doskonałości, która będzie gotowa oddać twoje życie za braci”¹⁴ [...].

W tym sensie miłość będzie duszą nowego porządku prawnego i społecznego, ponieważ sama sprawiedliwość, regulując tylko stosunki prawne

12 1 J 3,17, Biblia Tysiąclecia...

13 Por. także św. Augustyn, *In I Epistolam Joannis*, V, 12, Patrologia Latina XXXV, Paryż 2018.

14 Św. Augustyn, *In I Epistolam Joannis*, VI, 1, Patrologia Latina XXXV, Paryż 2019.

między jednostką a społeczeństwem, nie jest w stanie zachować bez miłości pokoju i zgody w świecie. Jak mówi św. Tomasz z Akwinu: „nie wystarczą zasady sprawiedliwości, by zachować pokój i zgodę między ludźmi, ale potrzeba, aby między nimi była również miłość¹⁵. Sprawiedliwość czyni tak, aby jeden drugiemu nie czynił przeszkód, lecz skłania człowieka do niesienia pomocy swoim bliźnim w tym, czego oni potrzebują, właśnie dlatego, aby mogli potrzebować tego, czego nie posiada się przez sprawiedliwość. Było zatem konieczne nadanie ludziom reguły wzajemnej miłości, aby pomagali sobie nawzajem, aby byli zobowiązani pomagać sobie nawzajem także w tych wszystkich sytuacjach, do czego nie byli zobowiązani z powinności sprawiedliwości¹⁶.

Zatem prawo człowieka do własności prywatnej nie jest absolutne, lecz wtórne, otrzymane od Boga, który posiada władzę główną i absolutną nad wszystkimi rzeczami, natomiast człowiek posiada te rzeczy jako zarządca, i to na mocy dyspozycji prawa naturalnego wtórnego (lub prawa narodów), potwierdzonego przez wyraźny nakaz Chrystusa. To pociąga za sobą w sposób konieczny to, że człowiek z natury ma władzę nad rzeczami, o ile ma moc, by je używać, *potestas utenti*¹⁷. Dlatego dobra doczesne nadane człowiekowi przez Boga są wprawdzie człowieka – na ile je posiada, ale na ile je używa – nie powinny być tylko jego, ale również innych, którzy w ten sposób mogą być wspomagani tym, czego on ma w nadmiarze¹⁸ Rzeczywiście, istnieją potrzeby człowieka, które usprawiedliwiają, determinują i współcześnie ograniczają prawo własności. Wystarczy tu przypomnieć przypowieść o bogacz i biednym Łazarzu¹⁹. Z drugiej strony, jeśli sprawiedliwość polega na oddawaniu drugiemu tego, co mu się należy, to trzeba również przypomnieć, że to (w ostatniej analizie), „co mu się należy”, daje początek Temu, który jest Panem wszystkiego i wszystkich, jak mówi św. Paweł: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz tak, jakbyś nie otrzymał?”²⁰. Zatem człowiek nade wszystko powinien myśleć o tym, że wszystko, co posiada, najpierw całkowicie należy do Boga i również każde jego prawo pochodzi od Boga, a zatem pierwszym obowiązkiem

15 W oryg. *Dilectio* – miłość, dobroć, życzliwość, szacunek.

16 Św. Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, III, 130, Rzym 1934.

17 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae II-II*, q. 66, a. 1, ad 1. Łac. moc użytkowania.

18 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae II-II*, q. 32, a. 5, ad 2: *Bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem: sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit.*

19 Łk 16,19–31, Biblia Tysiąclecia...

20 1 Kor 4,7, Biblia Tysiąclecia...

jest obowiązek rozpoznania transcendentnego pochodzenia samej sprawiedliwości. Tak więc, gdy Jezus mówi: „Oddajcie cesarowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga”²¹, nie należy rozumieć tego w takim sensie, że istnieją rzeczy, które nie należą do Boga, jak na przykład rzeczy cesarza, ponieważ również to, co należy do cesarza, zanim należy do cesarza, należy do Boga, i rzeczy nigdy nie należałyby do cesarza, gdyby najpierw nie należały do Boga²². Stąd powinnością dla wszystkich jest **dawanie**, ponieważ wszyscy ludzie mogą bardziej **być**, do czego również konieczne jest **posiadanie** więcej, jak przypomina encyklika *Populorum Progressio* Pawła VI z 26 marca 1967 roku. Trzeba mieć, aby móc być, nawet jeśli posiadanie więcej nie ma być ostatecznym celem, ponieważ człowiek znaczy więcej przez to, że jest, niż przez to, co posiada. Dawanie staje się środkiem, poprzez stawianie **posiadania** w służbie **bycia**. Zatem konieczna będzie organizacja dawania w potrójnej ramie: solidarności, obowiązku sprawiedliwości społecznej i obowiązku miłości braterskiej. Dotyka się tu problemu **nadmiaru**, wokół którego dotąd praktycznie stawiano to pytanie: „Począwszy od jakiego momentu mojego »posiadania« powinienem zacząć »dawać«”? Ale od tej chwili pytanie to należałoby postawić następująco: „Do jakiego momentu mogę sobie przywłaszczać to, co zasadniczo jest przeznaczone dla wszystkich?”²³. Tak więc dobra ziemskie są w sposób istotny przeznaczone na potrzeby rodzaju ludzkiego i wszystkich ludzi: prawo własności nie może oddzielać się od swojej funkcji społecznej. Dlatego Pius XII wyraźnie potwierdził, że „zasadniczym punktem kwestii społecznej jest to, aby dobra stworzone przez Boga dla wszystkich ludzi na równi docierały do wszystkich, zgodnie z zasadami sprawiedliwości i miłości”²⁴.

Również św. Tomasz z Akwinu mówi o tym, co jest bardzo jasne: „Człowiek nie powinien rozważać rzeczy jako wyłącznie własnych, lecz jako wspólne: to znaczy powinien być usposobiony do tego, by uczestniczyć w potrzebach innych”²⁵, dlatego nie mogą one być używane i nadużywane według własnego kaprysu. Następnie wyjaśnia swoją naukę za pomocą przykładu, który zaczerpnął od św. Bazylego (330–379), który zostaje powtórzony w drugim zarzucie: „Bogaci, którzy uważają za swoje własne rzeczy wspólne, a które zajęli jako pierwsi, są jak ci, którzy przybywając do teatru jako pierwsi, usuwają tych, którzy przybyli później, przywłaszczając sobie miejsca przygotowane dla wszyst-

21 Mt 22,21, Biblia Tysiąclecia...

22 J. Maritain, *Il primato dello spirituale*, Rzym 1980, s. 44.

23 F. Biffi, *Dieci anni di magistero sociale della Chiesa*, Rzym 1971, s. 55–63.

24 Pius XII, Encyklika *Sertum Laetitia*, Watykan 1939, s. 665.

25 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae II-II*, q. 66, a. 2.

kich”²⁶. W tym zarzucie chciał pokazać, że nie jest rzeczą godziwą przywłaszczać sobie dobra wspólne, ale św. Tomasz, wraz ze stosownymi rozróżnieniami, odpowiada: „Ten, kto by najpierw przybył do teatru, by ułatwić wstęp innym, nie działałby w sposób niesprawiedliwy; przeciwnie, działałby niesprawiedliwie, gdyby im tym utrudniał wejście. Dlatego bogaty nie jest niesprawiedliwy, gdy zagarnia dla siebie jako pierwszy rzecz, która pierwotnie należała do wszystkich. Grzeszy natomiast, jeśli przeszkadza innym cieszyć się tą rzeczą. Dlatego św. Bazyli może powiedzieć: „z jakiego innego powodu ty żyjesz w obfitości, a tamten w nędzy, jeśli nie po to, abyś zyskiwał zasługi rozdawania, a tamten nagrodę cierpliwości”²⁷.

Zatem dla św. Tomasza posiadanie dóbr może być prywatne, i jest dobrze, że takie jest z racji złożoności okoliczności²⁸, ale użytkowanie powinno pozostać wspólne, to znaczy „w przypadku gdy praca nie wystarcza do własnego utrzymania, jest wsparcie ze strony innych członków tej wspólnoty, którzy są w stanie pracować więcej niż jest to dla nich konieczne, albo ze strony tych, którzy posiadają bogactwa, zgodnie z prawem miłości i naturalnej przyjaźni (lub solidarności; *secundum legem caritatis et amicitiae naturalis*²⁹), z tego powodu człowiek powinien pomagać drugiemu w potrzebie. Rzeczywiście [Paweł] Apostoł po wypowiedzeniu [słów]: „Kto nie chce pracować, niech nie je” (2 Tes 3,10), myśląc o tych, którzy własną pracą nie potrafią za-

26 Św. Bazyli, *Homilia VI, na słowa Ewangelii Łukasza XII, 18*, *Patrologia Graeca*, XXXI, 276, Paryż.

27 Tamże.

28 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae II-II*, q. 66, a. 2. Tomasz ukazuje konieczność istnienia własności prywatnej, używając trzech argumentów Arystotelesa, wyłożonych w jego *Polityce* (Arystoteles, *Polityka*, II, 2, 5, 1632 A-B). *Argument ekonomiczny* – skłania do większej pracy, ponieważ każdy bardziej troskliwie dba o własne sprawy niż o te, które należą do wszystkich lub do wielu osób. *Argument organizacyjny* – daje gwarancję większego porządku w społeczeństwie (*ordinatus res humanae tractantur*), rozwijając zmysł odpowiedzialności i przedsiębiorczości za część dóbr, używanych przez prywatne osoby. *Argument polityczny* – daje gwarancję utrzymania pokoju w społeczeństwie, na ile każdy ogranicza się do swoich rzeczy, przez co unika się wielu powodów do niezgody takiej, jaka jest w przypadku posiadania rzeczy wspólnych. Do trzech argumentów Arystotelesa Tomasz dodaje czwarty: *argument etyczny* – mając własność prywatną człowiek może praktykować cnotę szczodrości, obdarowując przyjaciół lub inne osoby swoimi dobrami w sposób wolny.

29 Łac. zgodnie z prawem miłości i naturalnej przyjaźni.

robić na swoje utrzymanie, dodaje taką zachętę: „Wy zaś bracia nie zniechęcajcie się w czynieniu dobrze” (2 Tes 3,13)³⁰.

Faktycznie, prawo własności nie jest pierwszorzędnym prawem naturalnym, lecz wtórnym, stanowiącym część prawa narodów, ponieważ „stanowi ono część tego, co pochodzi z prawa natury jako wnioski z zasad”³¹.

Z powodu swojego stanowiska św. Tomasz był oskarżany nawet o komunizm, ale „oskarżanie św. Tomasza o komunizm lub indywidualizm – zauważa Vikopal³² – oznacza niezrozumienie jego myśli”. Dla niego nie do przyjęcia są pojęcia o własności, tak komunistycznej jak i indywidualistycznej, ponieważ człowiek nie jest tylko izolowaną jednostką, ani bytem społecznym, ale jednocześnie jednostką i bytem społecznym, a więc musi respektować obydwa te aspekty własności.

Prawdą jest, że św. Tomasz uważa własność wspólną Pierwszych Ludzi w Raju, przed grzechem, za ideał doskonałego współżycia ludzkiego³³.

Ten pierwotny komunizm pozostaje, według niego, skrycie aktywny pod osłoną własności prywatnej, z tego ukrytego stanu przechodzi do stanu jawnego, gdyż występuje tu przypadek skrajnej konieczności, w którym to można, jeśli nie ma innego wyjścia, również w sposób dozwolony przywłaszczyć sobie to, co jest absolutnie konieczne dla zachowania życia, i nie jest to ani rabunek, ani złodziejstwo³⁴.

Pomimo że św. Tomaszowi podoba się wspólna własność Pierwszych Ludzi, to uznaje on godziwość i prawo do własności prywatnej, którą należy zarządzać w taki sposób, aby dla innych nie była przeszkodą do wspólnego z niej korzystania.

30 Por. także św. Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, III, 135.

31 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I-II, q. 95, a. 4.

32 A. Vikopal, *La dottrina del „superfluo” in S. Tommaso*, Brescia 1945, s. 37-39.

33 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I, q. 98, a. 1, ad 3.

34 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* II-II, q. 66, a. 7, ad 2.

Wywiady

Członkowie Korczakowskiego Zespołu Badawczego
Krzysztof Polak i Patryk Nalepka
pod kierownictwem dr Anny Kamińskiej-Malandain
„Percepcja myśli Janusza Korczaka na świecie”

Kiedy i jak powstało Międzynarodowe Stowarzyszenia im. Janusza Korczaka?

Batia Gilad: Międzynarodowe Stowarzyszenie im. Janusza Korczaka powstało pod koniec lat 70. ubiegłego wieku. Po uroczystościach związanych z obchodami stulecia urodzin Korczaka, zorganizowanych przez UNESCO w Paryżu, polskie Ministerstwo Edukacji wyszło z inicjatywą utworzenia międzynarodowego stowarzyszenia korczakowskiego, do którego na początku dołączyły: Izrael, Rosja, Niemcy, Austria, Francja i Szwajcaria. Uznano za cenne połączenie różnych ruchów korczakowskich, w których działali także wychowankowie i wychowawcy pracujący kiedyś z Korczakiem, inicjatyw rozsianych po całym świecie.

Dzisiaj MSJK skupia organizacje korczakowskie z 30 krajów. Działalność korczakowskich stowarzyszeń jest bardzo intensywna i, można powiedzieć, sięga wszystkich kontynentów świata: Ameryki, Europy, Australii, Afryki i Azji. Wszystkie stowarzyszenia noszą imię Korczaka.

Często spotykam się z pytaniem: „Czy korczakowskie stowarzyszenia są związane jakoś z judaizmem?”. Odpowiedź brzmi – nie. One są związane z edukacją, z prawami dziecka, z prawami człowieka. Ich działalność nie jest uzależniona od tego, czy twórcy danego stowarzyszenia są pochodzenia żydowskiego, czy nie. W tym sensie stowarzyszenia nie mają kontekstu żydowskiego.

Kiedy powstało izraelskie stowarzyszenie korczakowskie?

BG: Izraelskie Stowarzyszenie powstało na początku lat 50. XX wieku. Nie było od początku stowarzyszeniem, lecz inicjatywą wychowanków i wychowawców, którzy byli uczniami Korczaka i wyemigrowali z Polski do Izraela. Byli też tacy, którzy tutaj przyjechali przed powstaniem państwa, w latach 30. czy 20., którzy ze sobą przywieźli korczakowskiego ducha wychowania i to – dodałabym – nie tylko Korczaka, też także Stefanii Wilczyńskiej, bo ona miała bardzo duży wkład w „system”, który funkcjonował w Domu Sierot.

Oni się zorganizowali nie jako formalne stowarzyszenie, tylko jako grupa, która poświęciła się sprawie zachowania pamięci o Korczaku i Stefie. W latach 70. grupie nadano oficjalny status stowarzyszenia, które zmieniło swój charakter na początku lat 2000. Nie żyli już ci, którzy byli na początku i których najważniejszym celem było upamiętnienie postaci Korczaka i Stefy. Powstała nowa organizacja, którą obecnie kieruję, czyli Centrum Edukacji im. Janusza Korczaka i Stefanii Wilczyńskiej. Dzisiaj mówimy o Korczaku i Wilczyńskiej o wiele szerzej, mówimy też o edukacji moralnej, o prawach dziecka, o prawach każdego dziecka, nieważne gdzie jest i kim jest. A zatem dzisiaj działalność jest o wiele szersza niż była na początku.

W jaki sposób izraelskie stowarzyszenie korczakowskie współpracowało z Międzynarodowym Stowarzyszeniem im. Janusza Korczaka?

BG: Od początku izraelskie stowarzyszenie było naprawdę pełnym, prawdziwym partnerem stowarzyszenia międzynarodowego. Mówimy o końcu lat 70. ubiegłego wieku, kiedy w Polsce panował komunizm. Izrael żył demokracją, bardziej patrzył na Zachód niż na kraje komunistyczne, nie utrzymywał z nimi stosunków dyplomatycznych, ale jednak dzięki Korczakowi ten kontakt był. Najbardziej przyczynił się do tego Beniamin Anolik, członek kibuczu Dom Bojowników Getta (*Beit lohamei hagetaot*), który był bardzo, bardzo aktywnym działaczem międzynarodowego stowarzyszenia. W latach 80. grupa ludzi z Polski przyjechała do Izraela na wspólne seminarium, na wspólne spotkania, gotowa na wspólną działalność. Wtedy na czele międzynarodowego stowarzyszenia stał prof. Jerzy Kuberski, który był w tych latach ministrem edukacji w Polsce. Efektem spotkań ministrów edukacji – polskiego i izraelskiego – była inicjatywa znana dzisiaj jako Marsz Pamięci. Pierwsze wymiany młodzieży (Polska – Izrael) zorganizowały stowarzyszenie izraelskie i stowarzyszenie istniejące w Polsce. Gdy profesor Kuberski zachorował i nie mógł dłużej pełnić dotychczasowej funkcji, zostałam wybrana na przewodniczącą. To było w 2005 roku. Przez kolejne 13 lat stałam na czele stowarzyszenia. A dzisiaj kieruje nim dr Marek Michalak, rzecznik praw dziecka latach 2008–2018.

Czy mogłabyś opowiedzieć o praktycznej działalności Międzynarodowego Stowarzyszenia im. Janusza Korczaka?

Praktyczna działalność odbywa się na kilku poziomach. Powiedziabym, że pierwsza, może najważniejsza działalność praktyczna polega na utrzymywaniu więzi między stowarzyszeniami w 30 różnych krajach.

Kontakty te inspirują i pozwalają na wymianę dobrych praktyk między różnymi organizacjami. Odmienny charakter stowarzyszeń wpływa na ich działalność. W ten sposób jeden uczy się od drugiego.

Drugi poziom to rozpowszechnianie wiedzy o Korczaku i jego pismach. Dwa lata temu wyszły po angielsku dwa tomy jego najważniejszych pism – chociaż trudno mówić o Korczaku i jego pismach „najważniejszych”, bo wszystko, co on pisał, było ważne. To niewiele, jeśli weźmiemy pod uwagę, że przyczyniliśmy się do wydania po polsku 15 tomów pism Starego Doktora (to prawdopodobnie wszystko, co Korczak napisał). Ale jest to też ogromny sukces – po raz pierwszy mamy dwa tomy z najważniejszymi jego dziełami po angielsku: *Jak kochać dziecko, Prawo dziecka do szacunku (How to love a child and other selected works)*. To wynik międzynarodowej działalności korczakowców, w tym stowarzyszenia w Kanadzie. Wcześniej w języku angielskim była dostępna tylko jedna mała książka, która wyszła w latach 70. w Stanach Zjednoczonych: *Selected works of Janusz Korczak*, opracowana przez Martina Wolinsa.

Międzynarodowe Stowarzyszenie im. Janusza Korczaka wspiera tłumaczenia dzieł Korczaka na różne języki. Mamy tłumaczenia na język hebrajski, japoński, chiński, rosyjski, ukraiński. Ostatnio wydaliśmy w Izraelu wspomnienia wychowanka Korczaka po arabsku, a więc możemy dotrzeć też do świata arabskiego. Są też tłumaczenia na język portugalski, hiszpański i francuski. Szwajcaria najbardziej pracuje nad tłumaczeniem i wydawaniem książek po francusku. Niemcy wydały dzieła Korczaka po niemiecku. To według mnie trzeci pod względem ważności rodzaj działalności międzynarodowego stowarzyszenia.

Kolejną rzeczą, o jakiej warto wspomnieć, są coroczne spotkania, które zawsze są związane z konferencją naukową – zawsze w innym kraju w kraju, w którym funkcjonuje stowarzyszenie korczakowskie. Do tej pory konferencje odbyły się w Polsce, Szwajcarii, Niemczech, Austrii, w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Japonii, Rosji, Ukrainie oraz Izraelu. W październiku 2023 roku planowaliśmy konferencję w Tunezji, została jednak odwołana przez wojnę na Bliskim Wschodzie. Mamy też coroczne spotkania w Szwajcarii, w Genewie, z Komitetem Praw Dziecka ONZ, w których biorą udział członkowie ONZ, Komitetu Praw Dziecka oraz przedstawiciele ruchu korczakowskiego. Obserwujemy, jak prawa ONZ praktycznie działają w różnych krajach na świecie. Ostatnie nasze spotkanie odbyło się we wrześniu 2023 roku. I nie wiem, czy to jakaś szczególna ironia losu, ale jego temat brzmiał: „Dzieci w czasie wojny”. Skupiliśmy się na wojnie w Ukrainie, na dzieciach cierpiących z tego powodu. Miesiąc później wybuchła wojna w Izraelu. Tutaj też mamy dzieci

po obu stronach... Tak się męczą przez wojny, które prowadzą dorośli ich kosztem.

Jak dzisiaj funkcjonuje izraelskie stowarzyszenie?

BG: Mam nadzieję, że z powrotem stowarzyszenie zacznie być aktywne i znów otworzy wszystkie nasze świąty na świat Korczaka i Stefy, że będziemy mówić o dzieciach, o ich prawach, ale nie tylko mówić, a także realizować te prawa na co dzień, pomagać dzieciom, które są w rejonach wojny, nie tylko w Izraelu, Palestynie, Ukrainie, ale też w Afryce i innych miejscach, gdzie dzieci cierpią. I naprawdę będziemy mogli jakoś pomóc, chociażby doświadczeniem i korczakowską radą stowarzyszeń, które pracują na rzecz dzieci, gdziekolwiek są i w jakiegokolwiek znajdują się sytuacji.

Batia Gilad – była przewodnicząca Międzynarodowego Stowarzyszenia im. Janusza Korczaka, założycielka Izraelskiego Instytutu Edukacyjnego im. Janusza Korczaka. Dziś jest dyrektorem Centrum Edukacji Korczak w duchu Janusza Korczaka i Stefy Wilczyńskiej. Przez wiele lat pedagog, nauczyciel i dyrektor w izraelskim systemie licealnym. Przez 7 lat doradca akademicki w szkole eksperymentalnej Avichail, która przyswoiła podejście edukacyjne Korczaka i Wilczyńskiej. Od 40 lat zajmuje się dokumentowaniem wspomnień i artefaktów absolwentów Korczaka, stale badając spuściznę edukacyjną Korczaka i Wilczyńskiej oraz opracowując programy do wdrożenia w izraelskim społeczeństwie i systemie szkolnym.

Od kiedy idee etyczne i wychowawcze Korczaka były popularne i realizowane w Izraelu?

Yaron Becker: Dokładnie trudno to określić, ale zakładam, że pod koniec lat 20. ubiegłego wieku, a już na pewno w latach 30. idee etyczne i wychowawcze Korczaka były popularne w Izraelu. W jaki sposób to się stało? Część wychowanków Korczaka z domu dziecka, z sierocińca na Krochmalnej (choć on nie lubił słowa „sierociniec”...), w ramach młodzieżowych organizacji syjonistycznych dotarło do Erec, czyli do Ziemi Świętej, do Palestyny. I tam część z nich stała się nawet wychowawcami – jeszcze do tego wróć. Ci młodzi ludzie propagowali myśli Korczaka, bliskie zresztą innym nauczycielom, którzy byli w Palestynie, w środowisku żydowskim, którego przedstawiciele zakładali szkoły w duchu pionierskim, reformatorskim. Oni byli pod wpływem prądu pedagogicznego, który się nazywał „wychowanie postępowe” (progressive education). Prorokami takiego wychowania na Zachodzie byli filozofowie postulujący tworzenie dziecku atmosfery swobody i demokracji. To było bliskie podejściu Korczaka.

I tutaj bym wyróżnił cztery główne zasady, powiedzmy – cztery idee etyczne i wychowawcze.

Po pierwsze: jak kochać dziecko. Nie wystarczy kochać dziecko, trzeba umieć je kochać. I to jest bliskie temu, co pisał Fromm na temat sztuki miłości – nie wystarczy kochać, trzeba umieć kochać.

Druga bardzo ważna, może najważniejsza pod tym względem „myśl Korczaka”: dziecko nie kiedyś będzie, ale już jest człowiekiem, i tak, pamiętając o tym, trzeba się do niego odnosić, szanując jego ludzkie prawa.

Następna bardzo ważna myśl: możemy się bardzo dużo uczyć od dziecka. Dziecko nie ma doświadczenia, ale od dziecka możemy się uczyć. Rozwinięcie tej myśli znajdziemy w pismach Korczaka. Dziecko uczy, jak być poetą i filozofem. Dziecko zadaje najbardziej zasadnicze pytania.

No i kolejna myśl, bardzo ważna i aktualna, biorąc pod uwagę dzisiejszą sytuację w szkołach: nauczyciel jest odpowiedzialny za teraźniejszość dziecka, a nie jedynie za przyszłość. Przykładowo, jeśli na zajęciach sportowych uczysz czegoś nowego albo wprowadzasz elementy wychowawcze, to starasz się, żeby uczeń był szczęśliwy teraz, a nie potem. Nie chodzi tylko o przygotowanie go do tego, żeby w przyszłości dostał się na wymarzoną uczelnię. Tak, trzeba się uczyć rzeczy praktycznych, ale trzeba się także uczyć życia – a to jest także w duchu Rousseau. I trzeba się starać tak wychować dziecko, żeby ono było szczęśliwe, rozwijając jego fantazję, umysł i serce.

To są właśnie te idee, które przyświecały wielu zwolennikom w żydowskim osadnictwie w Palestynie. Do 1933 roku w Palestynie było

może 230–250 tysięcy Żydów, a wśród osadników w gospodarstwach rolniczych, w kibucach – kilkadziesiąt tysięcy. Ale to była bardzo awan-gardowa warstwa ludzka, pod wieloma względami pionierska, gotowa zacząć wszystko od nowa i to w wielu dziedzinach, a przede wszystkim właśnie w dziedzinie wychowania.

W jaki sposób myśl etyczna Korczaka wpłynęła na ruch wychowawczy w Palestynie?

YB: Ponieważ Palestyna była pod tzw. mandatem brytyjskim, obok myśli korczakowskich czy montessoriańskich oddziaływały tam także inne myśli, w tym m.in. anglosaska – uwzględniająca bliskie Korczakowi idee Johna Deweya, wybitnego filozofa, pragmatyka i pedagoga.

A teraz jak ta myśl faktycznie działała?

YB: Już w latach 30. większość społeczeństwa składającego się na *Jiszuw*, czyli żydowskie osadnictwo, pochodziła z Polski. To byli imigranci z Polski do Palestyny. Oni znali Korczaka, często już jako dzieci czytali „Mały Przegląd”, byli pod wpływem *Kajtusia Czarodzieja* i innych książek Korczaka. To było dość popularne w tym „Małym Tel Awiwie”, który liczył wtedy 40–50 tysięcy ludzi, nie więcej. Korczak był znany i w Polsce przed wojną, i w tym osadnictwie. Dlatego gdy Korczakowi mówiono: „Chodź, odwiedź Tel Awiw”, odpowiadał: „A, Tel Awiw, nie ma czego tam szukać, Tel Awiw to jest mała Warszawka, ja już to wszystko znam”. Korczak odwiedzał kibuce, bardzo go one przyciągały i inspirowały. Stosowano tam bardzo postępowe, otwarte, reformatorskie doktryny wychowawcze w duchu *chinuch meshutaf* (hebrajsku – wspólne wychowanie). Podstawowym elementem czy ideą tej edukacji było budowanie wspólnoty. Ja bym to nazwał „wspólnotowym wychowaniem”. Między tym wspólnotowym wychowaniem a doktryną Korczaka – chociaż on by tutaj zaprotestował i powiedział, podobnie zresztą jak Maria Montessori, że nie miał żadnej doktryny – było wiele wspólnych elementów. Przede wszystkim praca jako bardzo ważny środek wychowawczy. Maksimum równości między wychowawcą a wychowanymi. Co nie znaczy, że trzeba abstrahować od faktu, że dziecko nie ma doświadczenia, natomiast nauczyciel je ma, więc w tej równości trzeba też widzieć i uwzględniać różnice. Na przykład w sądzie koleżeńskim, który był podstawą konstytucji korczakowskiej wspólnoty dziecięcej, zawsze siedziała Stefania Wilczyńska pełniąca funkcję sekretarza sądu. A sekretarz sądu mógł zaprotestować lub po-

prawić surowość wyroku, powołując się na konstytucję, czyli na statut, który został przegłosowany przez większość członków wspólnoty. I właśnie to podejście przyjęło się w szkołach kibucowych: z jednej strony przekazać jak największą autonomii dziecięcej (sąd, senat dziecięcy, nawet mały budżet dziecięcy, o którym dzieci będą decydować), ale z drugiej – to nie było permissywne wychowanie, które dzisiaj jest mylnie nazywane „demokratycznym wychowaniem”, wiązało się z nakładaniem na wychowanków dużej odpowiedzialności. I pod tym względem wychowanie kibucowe – przez które *notabene* ja sam przeszedłem, przebywając przez jakieś dwa lata w szkole rolniczej, było podobne do korczakowskiego. Dobrze pamiętam, że trzy godziny dziennie pracowaliśmy, jednocześnie uczyliśmy się razem, w niemałym stopniu byliśmy odpowiedzialni za funkcjonowanie naszego internatu. W dużej mierze, pod opieką doradców, prowadziliśmy ten internat. Gotowaliśmy, sprzątaliśmy pokoje, porządkowaliśmy stołówkę i tak dalej. Pełniliśmy dyżury i decydowaliśmy o naszym życiu kulturalnym. To się bardzo przyjęło w kibucowym wychowaniu. Tam pracowali i prowadzili swoje szkoły ludzie tacy jak np. Józef Arnon, ukochany uczeń Korczaka.

Korczak już w 1934 roku dotarł do Palestyny i był w tych kibucach, a Stefania Wilczyńska zaczęła pracować w kibucu, nie było im jednak łatwo. A to dlatego, że – pomimo iż kibuce i szkoły wdrażały w życie myśli Korczaka – sam Korczak oraz Stefa nie wszystko w nich byli w stanie przyjąć i zaakceptować. Na przykład Korczak bardzo się sprzeciwiał temu, że kibuc próbował zmienić naturę człowieka pod takim względem, że dzieci żyły oddzielnie od swoich matek. Matki przychodziły je karmić, a potem zajmowały się nimi kibucowe pielęgniarki. Korczak protestował: „Ja się staram w moim domu dziecka zbudować namiastkę rodziny. A wy rozwalacie rodziny?”. Były jeszcze inne problemy i tematy, które powodowały spory Korczaka i Stefanii z wychowawcami kibuców. Jednak ogólnie rzecz biorąc, ten wspólnotowy prąd wychowawczy, który dominował w palestyńskich kibucach, był pod poważnym wpływem Korczaka. Między innymi dlatego, że już w latach 30. zaczęto tłumaczyć prace Korczaka na język hebrajski. Co prawda, gdy dzisiaj czytamy te tłumaczenia, zbiera się nam na płacz, bo to jest już bardzo przestarzały hebrajski, ale trzeba docenić to, że w ogóle go tłumaczono, wydawano i czytano!

Inna sprawa, że tłumacz, który przekładał dzieła Korczaka i niezwykle go szanował, miał zarazem do niego pretensje o to, że siedzi gdzieś na Krochmalnej w Warszawie w nędznej diasporze żydowskiej, zamiast być uczestnikiem odważnego, pionierskiego, syjonistycznego projektu.

Jaki był stosunek Korczaka do syjonizmu i judaizmu? Na czym polegały jego dylematy tożsamościowe?

YB: Tak, istniały dylematy tożsamościowe, ale one nie były tak wyraźne aż do późnych lat 30. Korczak nie był syjonistą. Gdy podsuwano mu do podpisania petycję kongresu syjonistycznego czy ruchu syjonistycznego, nawołując, żeby wspierał ruch syjonistyczny „w krainie ojców”, sprzeciwiał się temu. Uważał, że krainą jego ojców jest Polska. Miał problem, który werbalizował, mówiąc, że piasek Wisły jest mu bliższy niż piasek Jordanu. I bardzo się spóźnił z terminem wyjazdu do Wilczyńskiej, która już była w Palestynie. Miał przyjechać tam 1 października 1939 roku. Po prostu brakowało mu pieniędzy. Ale to nie wynikało tylko z tego. On się wahał i odsuwał termin wyjazdu. Z drugiej strony, trzeba powiedzieć, że w latach 30. XX wieku, gdy w Polsce podniosła się potężna fala antysemityzmu, potyczek i pogromów, Korczak przeżywał to niezwykle głęboko. Przeżywał wielki kryzys, bo wychowywał dzieci jako polskich patriotów. Gdy pisał listy do Stanów Zjednoczonych, prosząc o pieniądze, zaznaczał, że „moi wychowankowie wyjechali w świat wraz z polską kulturą”. On był reprezentantem polskiej kultury, należał już do trzeciego pokolenia całkowicie zasymilowanego i w sposób naturalny odnosił się do siebie jako do Żyda-Polaka. Polskość była wbudowana w jego tożsamość, więc te problemy nie były dla niego łatwe, szczególnie po śmierci marszałka Piłsudskiego. „Cuchnące błoto, nie chciało się żyć” – tak określał te lata. Jeszcze w latach 20. pisał do swojej wychowanki Estery Budko, powściągliwie odnosząc się do antysemityzmu: „ale jednak los dziecka, człowieka jako człowieka jest mi najbliższy”. Pod tym względem Korczak był człowiekiem bardzo otwartym. Nie był wierzący w znaczeniu przynależności do konkretnego kultu religijnego, lecz był pod wieloma względami człowiekiem religijnym, w tym znaczeniu, w którym Buber określa refleksy i odruchy metafizyczne. W Korczaku były one bardzo mocne. Interesował się myślą wschodnią, był także masonem, szukał jakiegoś świata duchowego, a czymś w tym znaczeniu świętym, jego religią była „religia dziecka” – to była jego wiara i pasja. Dlatego nie można go zaszufładkować w żadnym wypadku. Jak pojechał do Palestyny, co ze sobą zabrał? Biblię, i to nie tylko Stary Testament, lecz także i Nowy Testament. A planował, że będzie przebywał przynajmniej rok w Palestynie, w Jerozolimie – notabene znajdował się wówczas w poważnym kryzysie duchowym – w jakiejś izdebce, małym mieszkanku będzie medytował, pisał itd.

Korczak był w dużej mierze zdystansowany w stosunku do judaizmu i syjonizmu, ale to nie znaczy, że był przeciwko nim – nie. Pamiętał np., kiedy są dni jorcajt – rocznicy śmierci rodziców wychowanka i przypo-

minał mu, by się w jakiś sposób połączył pamięcią ze swoim rodzicem. Szanował obyczaje. Kiedy tworzył z Marią Falską Nasz Dom – dom dziecka dla polskich dzieci – mówi do Marii: „A tutaj będzie kaplica”, na co Maria odpowiadała: „Nie, w moim domu w żadnym wypadku nie będzie kaplicy” – bo to był bardzo lewicowy dom, w duchu polskich związków zawodowych. Wówczas Korczak ją zapytał: „to co im dasz w zamian?”. Dowodzi to, że był bardzo świadomy i bardzo wrażliwy na życie duchowe. Jego otwartość wprost zachwyca.

Pod koniec lat 30. zbliżył się trochę bardziej do świata żydowskiego, z którym przecież był cały czas w kontakcie (jako lekarz pracował w szpitalu żydowskim, jako wychowawca wychowywał żydowskie dzieci), wychowywał także dzieci polskie, ale nie wolno mu było wychować dzieci polskich i żydowskich razem, zarówno w carskiej Rosji, jak i w nowo odrodzonej Polsce.

Kończąc ten wątek, trzeba powiedzieć, że jednak pod koniec lat 30. zaczął się u Korczaka, jak ja to nazywam, „palestyński romans” – który pięknie opisała i zanalizowała Bożena Wojnowska. Coś się w nim obudziło. Był w kryzysie. Myślał, że zacznie nowe życie w Palestynie. Zbierał się i wybierał, ale w końcu nie wyjechał. Stefa wróciła do niego, co trzeba podkreślić, bo ona mogła jeszcze wrócić po 1939 roku do Palestyny, gdyż miała paszport brytyjski, ale została z nim.

Korczak z pewnością kulturowo czuł się przede wszystkim Polakiem. Tak to oceniam, czytając go, ale egzystencjalnie w pełni podzielił żydowski los. Jego bohaterska, heroiczna śmierć tylko to udowadnia.

W jaki sposób idee etyczne Korczaka oddziaływały po wojnie w Izraelu?

YB: Mówiąc może nieobiektywnie, stało się tu coś niedobrego. Stało się coś, co my, korczakowcy działający w ruchu korczakowskim w Izraelu, wiele razy podkreślaliśmy i nadal podkreślamy. Także w Polsce jako współpracownik Polskiego Stowarzyszenia im. Janusza Korczaka, mówiłem o tym wiele razy. Etos został zastąpiony przez – jak mówimy w Izraelu, używając greckiej formy – $\mu\theta\omicron\varsigma$, łac. *mythus*, czyli mit. Po wojnie Korczak był znany w Izraelu przede wszystkim jako męczennik, jako martyr. On faktycznie był martyrem i bohaterem, ale rzecz polegała na tym, że skupiono się na postaci Korczaka-męczennika, abstrahując od Korczaka-wychowawcy. W Izraelu połączenie się z Korczakiem odbywa się tylko raz do roku... Przesadzam z tym „tylko”, ale zaraz wyjaśnię, jak to wygląda w rzeczywistości, w szkolnictwie itd. W Dzień Zagłady, który jest obchodzony w Izraelu, mówi się o Korczaku. On się pojawia, zabiera swoje dzieci i odjeżdża... Wychodzi w swoją ostatnią drogę i dociera do

Treblinka. I tam, jak pięknie pokazał Wajda w filmie Korczak, unosi się do góry, w zaświaty. I dzieci izraelskie, które uczestniczą w tym potężnym projekcie odwiedzania Polski w ramach nauki o zagładzie, znają przede wszystkim takiego Korczaka. Nie będę szukał eufemizmów, lecz powiem wprost, że to zasłania pewne istotne walory korczakowskiej myśli, które w takiej sytuacji nie docierają do opinii publicznej. Korczak był przede wszystkim wychowawcą, lekarzem, pisarzem, człowiekiem niezwykle bogatym, tak pod względem racjonalnym, jak i emocjonalnym. Uważam, że izraelskie dzieci i izraelskie społeczeństwo powinno być zaznajomione z życiem i dziełem Korczaka, ale to niestety się nie dzieje.

Czy idee wychowawcze i etyczne Korczaka są obecne dzisiaj w szkolnictwie Izraela?

YB: Tak, jest ruch korczakowski w Izraelu i on działa – o czym z pewnością opowie moja przyjaciółka i współpracownica w ruchu korczakowskim, Batia Gilad. Ale ogólnie muszę powiedzieć, że Korczak-wychowawca jest w Izraelu znany słabo. Jest jeszcze kilka miejsc, gdzie zajmują się Korczakiem. Nie wiem, jaka jest dzisiaj sytuacja w kibucowym seminarium pedagogicznym, gdzie sam przez 15 lat uczyłem myśli korczakowskiej. Wiem, że uczą o Korczaku w nauczycielskim seminarium kibucowym Oranim. Oprócz tego wykładano o Korczaku na Uniwersytecie Jerozolimskim. Wiem, że Doktor Mark Silverman, z którym opracowywałem książkę na temat Korczaka, wykladał tam przez długie lata. Były też wykłady w *college'u* pedagogicznym Yellin... I na tym chyba koniec. A w Izraelu jest niemało uniwersytetów i bardzo dużo uczelni prywatnych. Uważam, że znajomość Korczaka jest zbyt skromna. Znam tego przyczyny, ponieważ wykładając na temat myśli Korczaka, spotykałem się z rozlicznymi problemami. Zarzut, który się stawia Korczakowi, choć nieotwarcie, jest taki, że nie pisze on językiem przyjętym w dzisiejszej, nowoczesnej pedagogice. Wprawdzie nie pisze on o akulturacji, socjalizacji czy indywiduacji, ale przecież często dotyka tych trzech podstawowych elementów pedagogiki. Na przykład gdy uczy 20 dróg przeproszenia drugiego człowieka, jest to nauka socjalizacji. To tylko jeden z przykładów. Korczaka trzeba czytać, tłumacząc abstrakcyjne pojęcia na życie. Pod tym względem pedagogika Korczaka jest po prostu żywym źródłem inspiracji. Moim zdaniem Kajtuś Czarodziej jest nieporównanie lepszy od *Harry'ego Pottera*. Jednak izraelskie szkolnictwo, pedagogika i psychologia są kompletnie zdominowane wpływami anglosaskimi, a jeszcze bardziej amerykańskimi. Na pewno można się z nich także wiele nauczyć, ale jeszcze więcej, bez eufemizmów, nauczmy się bezpośrednio z Korczaka. Może zabrzmie to trochę gorzko, ale powiem

wprost, dlaczego nie wolno zrezygnować z Korczaka. Dzisiaj na świecie – nie mówię konkretnie o Polsce czy Izraelu – na całym świecie istnieje ogromna przepaść między technologicznymi możliwościami nauczania a starą, skostniałą szkolną rutyną. Ta przepaść polega na tym, że nie dokonano pod tym względem prawdziwej reformy. Szkoła stała się w dużej mierze fabryką papierów i dokumentów, fabryką zaświadczeń, biletem do dalszego kształcenia, a przecież dziecko i podrastająca młodzież powinni uczyć się samodzielności, miłości i szczęścia, nie odkładając ich na okres po studiach, po ukończeniu uniwersytetu. A nauczyciel powinien być przewodnikiem wspierającym samodzielny wysiłek ucznia. Z tego względu warto wracać do Korczaka. Możemy się od niego uczyć, jak aktywizować młodzież, uczyć się razem z nią i – co więcej – razem się wychowywać. Jak uczynić wychowanie procesem dwukierunkowym, wzajemnym.

Yaron Becker – nauczyciel, historyk i filozof; tłumacz i publicysta. Pracował jako koordynator programów edukacyjnych Instytutu Polskiego w Tel Aviwie. Wieloletni aktywny propagator idei korczakowskich w Izraelu. Czynny w polskim i międzynarodowym ruchu korczakowskim. Mieszka w kibucu Hazorea w Izraelu.

