



L u b l i n 2 0 1 3

Redakcja

Marcin Czakon
Krzysztof Jaworski
Anna Karczevska
Marcin Ferdynus

Recenzenci tomu

ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk
dr hab. Arkadiusz Jabłoński
dr hab. Piotr Kulicki, prof. KUL
ks. dr Tomasz Huzarek
ks. dr Bartłomiej Krzos

Projekt okładki

Marcin Jabłoński

Korekta

Anna Karczevska

PHILOSOPHIA



CZASOPISMO KOŁA FILOZOFICZNEGO
STUDENTÓW KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
JANA PAWŁA II

NR 2 (35) 2013

Adres redakcji

Koło Filozoficzne Studentów KUL
Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin

email: philosophia@student.kul.pl

<http://www.kul.pl/philosophia>

ISSN 1895-9431

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Tomasz Mamelka

Ludwika Feuerbacha filozofia religii 7

Łukasz Marczak

Jürgena Habermasa jawność informacji w przeobrażeniach sfery publicznej 27

Krzysztof Jaworski

Bisymulacja jako kryterium równości zbiorów nieufundowanych 37

Łukasz Polkowski

Normana M. Forda argumenty na rzecz opóźnionej animacji 47

Zofia Dłubacz

Proces estetyzacji rzeczywistości we współczesnym społeczeństwie. Analiza filozoficzno-socjologiczna 61

RECENZJE

J. Savulescu, N. Bostrom (red.)

Human Enhancement, Oxford University Press, Oxford 2011

(Marcin Ferdynus) 75

Philosophia 2 (35) 2013, s. 7-27

Tomasz Mamełka
Katolicki Uniwersytet Lubelski JP II

Ludwika Feuerbacha filozofia religii

Wprowadzenie

Studium twórczości naukowej Ludwika Feuerbacha podejmowane jest zarówno na płaszczyźnie filozoficznej, jak i teologicznej. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest prawdopodobnie fakt, iż Sobór Watykański II za najważniejszy problem naszych czasów uznał ateizm¹. Wielu badaczy próbuje określić źródła oraz genezę prądów myślowych i kulturowych, które wiarę człowieka budują na negacji Boga². Niewątpliwie jednym z takich źródeł, oprócz poglądów Marksa, Nietzschego i Freuda, jest filozofia Feuerbacha. Niestety, w większości przypadków studia podejmowane na płaszczyźnie teologicznej okazują się nierzetelne i bardzo ograniczone. Bardzo często teologowie pośpiesznie wyciągają interesujące ich

¹ „Multi tamen ex coaevis nostris hanc intimam ac vitalem cum Deo coniunctionem nequaquam perspicunt aut explicite reiiciunt, ita ut atheismus inter gravissimas huius temporis res adnumerandus sit ac diligentiori examini subiiciendus”. *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis „Gaudium et spes”*, w: Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Romae 7 XII 1965, AAS 58 (1966), q. 19; Zob. też Paweł VI, *Litterae Encyclicae „Ecclesiam suam”*, Paris 1967, q. 100.

² Nie sposób wyliczyć wszystkich autorów, którzy podejmują tę tematykę, ale warto wspomnieć przynajmniej o: M. Maertin, *Atheism – a philosophical justification*, Philadelphia 1990; J. Smatr, J. Haldane, *Atheism and Theism*, Oxford 2003; A. McGrath, *The twilight of Atheism: the rise and fall of disbelief in the Modern World*, London 2004; K. Łysień, *Religia, ateizm, wiara. Problematyka filozofii Boga w XIX i XX wieku*, Kraków 2004; F. Pasquale, B. Kosmin, *Atheism and the Secularization Thesis*, w: S. Bullivant, M. Ruse (red.), *The Oxford handbook of Atheism*, Oxford 2013, s. 468-482; N. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, Poznań 2004, s. 272-336; J. Tupikowski, *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów*, Wrocław 2009.

wnioski, zanim jeszcze zostaną dokonane analizy czysto filozoficzne. Ten pośpiech sprawia, że wnioski teologów nie spełniają metodologicznych wymogów argumentacji, a przez to stają się tylko projekcjami myśli ich autorów. Wydaje się, że właściwe badania nad dorobkiem naukowym Ludwika Feuerbacha trzeba podjąć na płaszczyźnie filozofii, która stanowi podstawę nawiązania dialogu z dziełami tego myśliciela.

Podjmując studium konkretnego obszaru twórczości naukowej Feuerbacha zauważamy, że badacz ten jest człowiekiem jednej idei. Wyraził ją sam w przedmowie do *Zasad filozofii przyszłości*. Ową ideą, której Feuerbach podporządkował całe swoje życie, jest urzeczywistnienie i uczłowieczenie Boga, a ściślej mówiąc, sprowadzenie teologii do antropologii (filozofii), aby w Bogu rozpoznać projekcję cech samego człowieka³. Jeśli G. Hegel chciał dokonać syntezy religii z filozofią, to Feuerbach chciał wykazać (na drodze analizy), że rozum niszczy wiarę. Projekt naszego filozofa był jasny: wykazać rozumowo, że należy odrzucić religię w imię filozofii, zniszczyć złudzenie religijne i sprowadzić je do rzeczywistości czysto ludzkiej. Program ten Feuerbach rozwijał konsekwentnie, a daty wydań jego głównych dzieł można traktować jako kolejne etapy realizacji zamierzonego projektu.

Spośród filozoficznych publikacji Ludwika Feuerbacha w niniejszym artykule wykorzystamy tylko jego trzy kluczowe dzieła: *O istocie chrześcijaństwa* (1841), wspomniane już *Zasady filozofii przyszłości* (1843) oraz *Wykłady o istocie religii* (1845). Pisma te wyrażają główny zamysł tematu. Niezbędną publikacją, bez której niemożliwa będzie realizacja podjętej problematyki, jest dzieło G. Hegla – *Fenomenologia ducha* (1807). W literaturze zagranicznej traktującej na temat filozofii religii Feuerbacha, znajdziemy prace K. Bakradze, M. Bubera, A. Cornu, F. Engelsa, M. Neuscha. Z ideami naszego autora na temat powyższego zagadnienia korespondują także w polskiej literaturze pisma J. Dobieszewskiego, J. Kłoczowskiego, N. Łubnickiego, A. Łyskawki, R. Panasiuka i S. Wszółka.

Pierwsza część artykułu stanowi swego rodzaju fundament naszych badań. Podejmiemy w niej próbę określenia, co zdaniem Feuerbacha stanowi istotę religii. W drugim paragrafie ukażemy wpływ religii na władze, które stanowią o ludzkiej naturze: rozum, wolę, *serce*. Zabieg ten odzwierciedla przekonanie Feuerbacha o alienacyjnym charakterze religii. W ostatniej, trzeciej części zwrócimy uwagę na filozoficzne źródła feurbachowskiej koncepcji filozofii religii. Zajmiemy się kolejno: krytyką heglowskiej syntezy oraz przesłankami antropologicznymi, którymi kierował się nasz autor.

³ Por. L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, w: Tenże, *Wybór pism*, t. II, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, §1, s. 4 (dalej cyt. *Zasady filozofii*).

1. Istota religii w ujęciu L. Feuerbacha

Jeżeli chcemy właściwie zrozumieć, co – zdaniem Feuerbacha – stanowi istotę religii, musimy wprawdzie zrekonstruować jej podmiot i przedmiot. R. Panasiuk w swoim opracowaniu *Feuerbach*, przytacza takie oto słowa naszego filozofa: „ganię Schleiermachera (...), że nie starczyło mu odwagi zauważyć i uznać, że bóg *obiektywnie* nie jest niczym innym, jak *istotą uczucia*, jeżeli subiektywną istotą religii jest uczucie”⁴. W przytoczonej deklaracji kryją się fundamentalne treści ukazujące prawdziwy podmiot religii, którym jest uczucie.

J. Kłoczowski zauważa, że terminem *uczucie* (*Gefühl*), Feuerbach określa bezpośrednią formę samoświadomości, która jest jeszcze bardziej podstawową formą niż *Ja*, ponieważ *Ja* jest już samoświadomością zapośredniczoną poprzez refleksję i pojęcia określone w słowach⁵. Tę bezpośrednią formę samoświadomości charakteryzują⁶:

- brak dostępu do rzeczywistości pozapodmiotowej;
- subiektywność, rozumiana jako przeciwieństwo tego, co przedmiotowe;
- koncentracja na samym człowieku.

Uczucie znaczy więc dla Feuerbacha tyle co subiektywność⁷, dlatego też tylko to co w religii jest subiektywne, podmiotowe, co koncentruje się na samym człowieku, jest naprawdę ważne, a „potrzeba serca jest wszechwładną koniecznością, losem świata”⁸.

L. Feuerbach w swym dziele *O istocie chrześcijaństwa* prezentuje logikę uczuciowego przeżycia religijnego. Człowieka wierzącego dotyka cierpienie i ból, które muszą znaleźć jakieś ujęcie, aby przynieść ulgę. Adresatem wyrażanej niedoli i cierpienia nie może być przyroda, gdyż ona nie słucha człowieka, jest nieczuła na jego biedę. Właściwym słuchaczem ludzkiego żalu jest tylko Bóg, do którego człowiek zamknięty w swym wnętrzu zwraca się w porywie zaufania i wiary. Zdaniem Feuerbacha: „ta ulga dla serca, ta wypowiedziana tajemnica, to wyrażone cierpienie duszy jest Bogiem. Bóg jest łąką miłości w najgłębszej skrytości wylaną nad nędzą ludzką. Bóg jest nie dającym się wypowiedzieć westchnieniem tkwiącym w głębi duszy (...)”⁹. Wydaje się, że w przekonaniu Feuerbacha uczucie jest czymś, co jest najbardziej podmiotowe, wewnętrzne w człowieku, a jednocześnie jest czymś, co jest od niego różne, co przeżywa jako

⁴ R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1972, s. 141.

⁵ Por. J. Kłoczowski, *Człowiek – Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie Chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979, s. 72.

⁶ Por. Tamże, s. 72.

⁷ Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. z niem. A. Landman, Warszawa 1959, s. 219 (dalej cyt. *Istota chrześcijaństwa*).

⁸ Tamże, s. 216.

⁹ Tamże, s. 213-214.

rzeczywistość przedmiotową, czymś, co – będąc jak najbardziej własne – obejmuje jednocześnie człowieka jako zewnętrzną i wszechpotężną siłą.

J. Kłoczowski słusznie zauważa, że samo uczucie Feuerbacha „jest wyłączne odbiorcze i poznaje ograniczenia, jakie narzucają człowiekowi prawa natury”¹⁰. Musi więc obok uczucia istnieć coś jeszcze – coś, co doprowadza w człowieku religijnym do utworzenia przedmiotu, który jest przeżywany jako istota odrębna. Tym, co stanowi dla Feuerbacha intelektualny wyraz twórczości uczucia, jest fantazja. Przy pomocy fantazji człowiek generuje sobie inne, rzekomo doskonalsze od siebie, indywidua, które faktycznie są wyłącznie przymiotami jego własnej istoty¹¹. Fantazja, zdaniem Feuerbacha, to nic innego jak obrazowy, uczuciowy rozum, który poszerza wiedzę zmysłową człowieka o to, czemu rozum, rzeczywiste życie i świat zaprzeczają¹².

Religia chce przybliżyć człowiekowi Absolut, dlatego nie poprzestaje na idei Boga, ale szuka obrazu, zmysłowego wyobrażenia Boga. Dzięki fantazji człowiek „tworzy sobie obraz Boga, tzn. czyni z abstrakcyjnej istoty rozumu, z istoty myślenia przedmiot zmysłów”¹³. Zdaniem Feuerbacha, fantazja wytwarza przedmiot będący doskonałym spełnieniem pragnienia zmysłowego wyobrażenia Boga. Ten Bóg w swej istocie jest sprzeczny – twór zarazem zmysłowy i ponadzmysłowy – ale fantazja wszystko to wyrównuje¹⁴. Typowe przejawy fantazji, a raczej jedności uczucia i fantazji, stanowią dla Feuerbacha: druga osoba Trójcy Świętej (Chrystus) oraz przekonanie o osobistej nieśmiertelności. Człowiek pojmowany jednostkowo jest czasowy i śmiertelny, ale jako gatunek jest wieczny. Strach przed indywidualnym kresem, ból przeżywany nad grobem ukochanej osoby, każe fantazji utożsamiać rzeczywistą nieśmiertelność gatunku ze złudną nieśmiertelnością osobistą¹⁵.

Konsekwencją zaprezentowanych przekonań Feuerbacha jest degradacja przedmiotu wierzeń religijnych – ostateczną treścią wiary jest samo uczucie oraz gloryfikacja podmiotowej strony religii – „uczucie jest twoją najintymniejszą, a jednocześnie różną od Ciebie, niezależną mocą, jest w Tobie i ponad Tobą. Jest Twoją własną istotą, która opanowuje Cię jednak tak, jak gdyby było obcą istotą, krótko – jest Twoim Bogiem”¹⁶.

Skoro poznaliśmy już podmiot religii w ujęciu Feuerbacha, zajmijmy się teraz przedmiotem religijnego odniesienia. Tego przedmiotu Feuerbach szuka analizując antropologiczne znaczenia zdań religijnych i teologicznych.

¹⁰ J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 75.

¹¹ Por. *Istota chrześcijaństwa*, s. 54.

¹² Por. tamże, s. 147 i 353.

¹³ Tamże, s. 148.

¹⁴ Por. tamże, s. 378.

¹⁵ Por. tamże, s. 287.

¹⁶ Tamże, s. 53-54.

W *O istocie chrześcijaństwa* czytamy: „między orzecznikami boskiej i ludzkiej istoty i – co za tym idzie – między podmiotem boskim czy istotą boską a ludzką nie ma różnicy, (...) są identyczne”¹⁷. Przytoczone słowa wyraźnie ukazują, że Feuerbach:

- zredukował Boga do istoty człowieka;
- człowieka jako rodzaj postawił na miejscu Boga;
- utożsamiał istotę boską z ludzką, tzn. człowiekowi przyznał boską naturę.

A. Łyskawka zauważa, że „przeciwstawienie pierwiastka boskiego i ludzkiego jest – wedle Feuerbacha – iluzją. Różnice między nimi są albo fantazyjne albo sofistyczne. Wiara w Boga jest wiarą w boskość człowieka. Boskość atrybutów daje boskość człowiekowi”¹⁸. Tę jednoznaczną konkluzję potwierdzają słowa Feuerbacha, który pisze: „nie przymiot bóstwa, lecz boskość przymiotu jest pierwszą prawdziwą istotą boską”¹⁹. Orzecznik nie dlatego jest boski, że jest odnoszony do Boga, lecz dlatego odnoszony jest do Boga, bo sam jest boskiej natury²⁰. Atrybuty boskie są same przez się absolutne, doskonałe istnieją ze względu na nie same²¹. Dlatego też, orzeczniki kierują i rządzą podmiotem, a przez to mają większy priorytet niż sam podmiot. Orzeczniki te „mają swe własne, samodzielne znaczenie. (...) Pojęcie Boga jest zależne od pojęcia sprawiedliwości, dobroci, mądrości (Bóg, który nie byłby dobry, sprawiedliwy i mądry, nie byłby Bogiem), nie zaś odwrotnie”²². Zdaniem Łyskawki, płaszczyzna pojęciowa jest w tym przypadku pojmowana jako sama rzeczywistość²³. O znaczeniu atrybutów przesądza również to, że każdy byt jest zawsze jakościowo określony. Gdyby takim nie był, w ogóle by nie istniał. Widzimy więc, że akcent istnienia położony jest na przymiot, a nie na podmiot bytu. To cechy bytu określają byt, a przez to sprawiają, że on istnieje i jest tym, czym jest²⁴.

L. Feuerbach uważa, że „prawdziwe, doskonałe, boskie jest to, co istnieje ze względu na siebie samo. Taką jest miłość, takim jest rozum, taką jest wola. Boska trójjedyność w człowieku, wznosząca się ponad indywidualnego człowieka – to jedność rozumu, miłości, woli”²⁵. Te boskie moce w człowieku, decydują

¹⁷ Tamże, s. 24.

¹⁸ A. Łyskawka, *Redukcja teologii do antropologii w filozofii Ludwika Feuerbacha*, w: R. Misiak (red.), *Wspólna perspektywa filozofii i Teologii*, Szczecin 2006, s. 76.

¹⁹ *Istota chrześcijaństwa*, s. 69.

²⁰ „Cecha nie jest przez to boską, że jest własnością bożą, lecz jest własnością Boga, ponieważ sama w sobie i dla siebie jest boską, ponieważ bez niej Bóg byłby istotą niedoskonałą”. Tamże, s. 70.

²¹ L. Feuerbach opisuje trzy boskie atrybuty: rozum, miłość oraz wolę. Istnieją one ze względu na siebie same, ponieważ celem rozumu jest rozum, miłości – miłość, a woli – jej wolność. Por. A. Łyskawka, art. cyt., s. 77.

²² *Istota chrześcijaństwa*, s. 69-70.

²³ Por. A. Łyskawka, art. cyt., s. 77.

²⁴ Por. *Istota chrześcijaństwa*, s. 60.

²⁵ Tamże, s. 42.

o tym, że człowiek ma boską naturę. Jeżeli tak jest, to można powiedzieć, że ludzki rozum, wola i miłość wyznaczają boskość człowieka, wyznaczają zarazem nieskończoność i absolutność jego ludzkiego rodzaju²⁶. Rozumność, miłość, wolność nie są w człowieku siłami indywidualnymi, siłami jednostkowego człowieka, lecz są siłami całego rodzaju ludzkiego²⁷. To właśnie dlatego o istocie człowieka, „nie można powiedzieć ani tego, że człowiek ją posiada, ani tego, że ją tworzy”²⁸. Zasadą organizującą człowieka jako człowieka i jego boską naturę, jest jego relacja do drugiego człowieka. Korelacja *Ja – Ty*, uświadamia człowiekowi jego konstytutywne cechy bycia człowiekiem i umożliwia rozpoznanie ich boskiego charakteru. Zdaniem Łyskawki można powiedzieć, że relacja *Ja – Ty* jest dla Feuerbacha „ontyczną podstawą istnienia nieograniczonych, nieskończonych, boskich przymiotów ludzkiej istoty. Bez tej relacji nie posiadałyby one swej boskości, byłyby ograniczone bądź zredukowane, wprowadzcie do realnego, ale jednak do jednego indywiduum”²⁹. O tej relacji Feuerbach pisze: człowiek „naturze zawdzięcza (...) to, że istnieje, człowiekowi to, że jest człowiekiem”³⁰.

Dla M. Bubera sens tego zdania jest jednoznaczny: nie jest możliwe, aby człowiek bez drugiego człowieka uświadomił sobie, że jest człowiekiem³¹. Dopiero w perspektywie *drugiego*, człowiek zaczyna rozumieć siebie i być siebie świadomym. Bez tej relacji *Ja – Ty*, człowiek byłby istotą bez własnego *Ja*. Drugi człowiek jako przedmiot poznania i uprzedmiotowiona istota człowieka, staje się otwartym wnętrzem ludzkiego *Ja*. Bez *drugiego*, który jest nie tylko pierwszym przedmiotem poznania, ale także jego ostatecznym celem – człowiek byłby niczym³². S. Wszolek zauważa, że Feuerbach wskazuje w ten sposób na transcendencję bytu ludzkiego, ale transcendencja ta ma wymiar wyłącznie psychologiczny. Jest to transcendencja horyzontalna, immanentna, zamknięta w międzyludzkiej relacji *Ja – Ty*³³.

Zaprezentowane poglądy Feuerbacha, narzucają jednoznaczne konsekwencje:

- człowieczeństwo jest czymś najważniejszym i najdoskonalszym, czymś, ponad którym nic już nie istnieje;

²⁶ Kłoczowski uważa, że Feuerbach, ukazując prawdziwy przedmiot relacji religijnej – człowieka, tworzy własną teorię rodzaju ludzkiego. Ten fakt, zdaniem tegoż badacza, uprawomocnia nas, do postawienia znaku równości pomiędzy rozumieniem pojęć: *natura ludzka, rodzaj ludzki, łączność „Ja” i „Ty”*. Sam Kłoczowski wprowadza inne określenia: *gatunek ludzki, istota gatunkowa, człowieczeństwo*. Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 109-111.

²⁷ Por. *Istota chrześcijaństwa*, s. 158.

²⁸ Tamże, s. 42.

²⁹ A. Łyskawka, art. cyt., s. 78.

³⁰ *Istota chrześcijaństwa*, s. 158.

³¹ Por. M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. z niem. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 34.

³² Por. *Istota chrześcijaństwa*, s. 44.

³³ Por. S. Wszolek, *Pękające projekty. Szkice z filozofii religii*, Tarnów 1996, s. 17-19.

- tylko człowiek konstituuje człowieka i utrzymuje jego człowieczeństwo, jest jego ostatecznym i jedynym kontekstem odniesienia.

Jeżeli tak jest, to jakakolwiek świadomość o Bogu, czyli świadomość religijna, staje się samowiedzą człowieka. „Człowiek – i to stanowi tajemnicę religii – obiektywizuje swą istotę, a potem czyni siebie przedmiotem tej zobiektywizowanej i w podmiot czy osobę przekształconej istoty. Człowiek ujmuje siebie, uprzedmiotawia siebie, ale jako przedmiot innego przedmiotu, innej istoty”³⁴. Religia chrześcijańska głosi istnienie Boga, który jest bytem odrębnym od człowieka, ale – podkreśla M. Neusch – dla Feuerbacha, taki Bóg nie istnieje. Człowiek uświadamia sobie, że posiada boskie przymioty i że to on sam jest Bogiem, a nie jakiś Bóg poza nim samym. Świadomość religijna, będąca pośrednią świadomością człowieczeństwa, która tworzy hipostazę transcendentnego Boga – znika³⁵. Przedmiotem religii – podkreśla Feuerbach – jest dla człowieka ostatecznie drugi człowiek: „homo homini deus est”³⁶. Jeżeli tak faktycznie jest, to sprawdźmy, co naprawdę stanowi o umniejszonym przez religię człowieczeństwie i w którym obszarze ludzkiego bytowania religia ma najbardziej destrukcyjny charakter.

2. Alienacyjny charakter religii

A. Cornu, podejmując krytykę heglizmu i marksizmu, definiuje alienację w następujący sposób: „Alienacja (...) oznacza, że byt eksterioryzuje to, co jest w nim samym, co stanowi jego istotę; i że to, co eksterioryzuje, ujmuje jako coś odmiennego od siebie samego jako rzeczywistość, która jest mu zarazem przeciwna i obca”³⁷. J. Kłoczowski zauważa, że Cornu pisze tylko o alienacji u Hegla i Marksa, lecz definicja, którą podaje odpowiada także feuerbachowskiemu widzeniu wyobcowanej rzeczywistości człowieka religijnego³⁸.

Zdaniem L. Feuerbacha, im bardziej Bóg posiada cechy człowiecze, tym bardziej za nędzną i niegodną zostaje uznana istota człowieka³⁹. Człowiek bowiem uznaje nieskończony dystans pomiędzy sobą a Bogiem i odkrywając w Bogu cechy, które przynależą istocie ludzkiej, nie może ich uznać w sobie za wartościowe i dobre. „Aby wzbogacić Boga, człowiek musi stać się biednym: aby Bóg był wszystkim, człowiek musi być niczym”⁴⁰. To sprawia, że ludzki ro-

³⁴ *Istota chrześcijaństwa*, s. 82.

³⁵ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. z franc. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 265.

³⁶ *Istota chrześcijaństwa*, s. 435.

³⁷ A. Cornu, *Idea alienacji u Hegla, B. Bauera, Feuerbacha i Marksa*, w: M. Żurawski (red.), *Próba krytyki marksistowskiej*, Warszawa 1955, s. 68.

³⁸ Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 118.

³⁹ Por. *Istota chrześcijaństwa*, s. 76.

⁴⁰ Tamże, s. 76.

zum, wiedza muszą pokornie zamilknąć wobec Boga i zacząć słuchać słów objawienia. Człowiek nie może sam z siebie poznać ani Boga, ani świata – musi mu to zostać objawione. Dlatego „wszystko, co świadome neguje, i nieświadomie znowu umieszcza w Bogu”⁴¹. Człowiek religijny neguje swój rozum, ale Bóg jest wszechwiedzą, więc w Nim odkrywa to, czemu (w sobie) wcześniej zaprzeczył. L. Feuerbach zauważa jednak, że każdy filozof krytycznie badający religię wie, że treść objawienia jest treścią ludzką. Dlatego też człowiek tak naprawdę oddaje ponownie Bogu to, co było owocem jego własnego rozumu. W religii, w objawieniu człowiek oddala się od siebie, aby ponownie – okrężną drogą – do siebie powrócić⁴². To, co ponownie człowiek otrzymuje jako pouczenie Boga, jest jednak dla człowieka czymś obcym, bo swojej władzy myślenia wcześniej zaprzeczył. Człowiek jest przeświadczony, że o wszystkim czego się dowiaduje, dowiaduje się od Boga. W rozumie ludzkim człowieka religijnego nie ma więc źródła poznania – tym źródłem poznania jest Bóg⁴³, lecz – jak podkreśla Feuerbach – człowiek religijny nie jest świadomy tego, że prawdziwym przedmiotem jego religijnego odniesienia jest tak naprawdę on sam – człowiek jako rodzaj⁴⁴. Tylko człowiek jako rodzaj jest wszechmocny i nieśmiertelny, a transcendentna postać Boga jest jedynie projekcją, w której religijny człowiek uprzedmiotawia swoje najintymniejsze pragnienia, i w których znajduje dla nich gwarancję⁴⁵.

L. Feuerbach uważa, że religia jest bezkrytyczna, nie chce poddać się analizie rozumowej, a to sprawia, iż całkowity i skrajny subiektywizm czyni człowieka religijnego zupełnie niewrażliwym na wartość prawdziwego, czysto przedmiotowego, rozumowego poznania naukowego⁴⁶. Człowiek religijny ujmuje świat jako przejaw dowolnej, kapryśnej, nie liczącej się z prawami rozumu woli Bożej, a rozum, który jest zasadą nauki i filozofii, jest zanegowany⁴⁷. Dlatego niemożliwe jest, zdaniem Feuerbacha, pogodzenie rozumowego myślenia, uczciwej refleksji filozoficznej z religią, której ostatecznym skutkiem jest to, że człowiek wierząc w Boga wyzybywa się swojego człowieczeństwa⁴⁸.

Opis konstytutywnej dla religii relacji bytu skończonego do Absolutu ukazuje, że dla L. Feuerbacha relacja człowieka i Boga to relacja sługi (niewolnika) i pana⁴⁹. Człowiek jako sługa i niewolnik nie ma w sobie immanentnego, autono-

⁴¹ Tamże, s. 131.

⁴² Por. tamże, s. 343.

⁴³ Por. tamże, s. 349.

⁴⁴ Por. tamże, s. 241.

⁴⁵ Por. tamże, s. 232.

⁴⁶ Por. tamże, s. 325.

⁴⁷ Por. tamże, s. 45-47.

⁴⁸ Por. tamże, s. 84.

⁴⁹ To stwierdzenie Feuerbacha inspirowane jest wyraźnie poglądami Hegla, który uważał judaizm za religię, w której stosunki między Bogiem a człowiekiem były zawsze relacją *pan – sługa*. W tym kontekście, Feuerbach przyznaje w swych analizach wyższość chrześcijaństwu jako

micznego celu. Cel ten jest elementem zewnętrznym w stosunku do istoty człowieka, narzuconym i ustanowionym odgórnie. Tak rozumiany cel, zdaniem Feuerbacha, religia nazwała *celem ostatecznym*⁵⁰. Gdy człowiek religijny uznaje ten cel, jednocześnie uznaje nad sobą prawo, a to znaczy, że nie tylko sam kieruje sobą, lecz jest kierowany⁵¹. L. Feuerbach sądzi, że ta drastyczna sytuacja ujawnia poniżającą dla człowieka rolę religii, ponieważ tak naprawdę człowiek sam w sobie posiada cel, czego jest nieświadomy, co więcej, jest nawet sam dla siebie celem, a jest to możliwe dzięki temu, że posiada autonomiczny intelekt⁵². Dlatego też – pisze J. Kłoczowski – „Feuerbach opowiada się za nauką Kanta o konieczności ustanowienia autonomicznego prawa wynikającego z immanentnej celowości bytu ludzkiego”⁵³.

W dziedzinie moralności religia jest całkowicie heteronomiczna. Autonomię uniemożliwia ontologiczna przewaga doskonałego Boga nad niedoskonałym człowiekiem, który nie może być podmiotem i twórcą praw moralnych⁵⁴. Zatem dla Feuerbacha religia jest w pewien sposób amoralna, ponieważ sprawia, iż „to, co się czyni, czyni się nie dlatego, że tak działać jest dobrze i słusznie, lecz dlatego, że zostało nakazane przez Boga. Treść sama w sobie jest obojętna: cokolwiek Bóg rozkaże, jest słuszne”⁵⁵. Przekonanie naszego filozofa jednoznacznie ukazuje, że zobowiązujący charakter nakazów nie polega na ich wewnętrznej treści, lecz tylko na tym, że zostały nakazane przez wolę Boga.

Tak przeniknięta duchem służebności i niewolnictwa religijność – przekonuje Feuerbach – prowadzi człowieka do deformacji prawdziwego prawa miłości, nietolerancji a nawet fanatyzmu⁵⁶. Religia bowiem, nakazuje kochać Boga oraz współwyznawców. Kto jest wrogiem Boga, heretykiem, jest także wrogiem człowieka religijnego – wiernego wyznawcy i sługi swego pana⁵⁷. Wszystkie okropności dziejów religii – twierdzi filozof – wypłynęły z wiary⁵⁸, a liczne fakty historyczne przemawiają za tym, że zawsze, gdy człowiek bronił ortodoksji religijnej, posługiwał się kłamstwem, intrygą, nienawiścią i przyświecał mu duch zupełnego

religii, która głosi moralność wewnętrzną, przeciwstawną izraelskiej zewnętrzności. Zob. tamże, s. 400.

⁵⁰ „Każdy człowiek musi więc ustanowić sobie Boga, to znaczy jakiś cel ostateczny. Cel ostateczny (...) to jedność natury i ducha w człowieku”. *Istota chrześcijaństwa*, s. 132.

⁵¹ Por. tamże, s. 133.

⁵² Por. tamże, s. 431.

⁵³ J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 160.

⁵⁴ Feuerbach pisze, że religia ukazuje człowieka jako z natury złego i całkowicie niezdolnego do dobra. Jedynie Bóg jest dobry i tylko On ustanawia prawa dla człowieka, narzuca mu je z zewnątrz. Te prawa są dla człowieka czymś obcym i nie mającym żadnego związku z immanentnymi możliwościami człowieka. Por. *Istota chrześcijaństwa*, s. 85.

⁵⁵ Tamże, s. 345.

⁵⁶ Por. tamże, s. 414.

⁵⁷ Analizując chrześcijaństwo, Feuerbach napisał: „Kochać człowieka, który w Chrystusa nie wierzy, jest grzechem wobec Chrystusa, znaczy kochać wroga Chrystusa”. Tamże, s. 409.

⁵⁸ Por. tamże, s. 416.

partykularyzmu⁵⁹. Takiego fanatyzmu – zdaniem Feuerbacha – nie odnotowała historia u żadnego z wielkich twórców kultury ludzkiej, ponieważ za każdym razem po stronie nauki i rozumu była miłość, prawda, humanitaryzm – czyli duch uniwersalizmu⁶⁰.

Apogeum alienacji religijnej ukazuje Feuerbach w antynomii między ciałem a duchem, czyli między tym, co zmysłowe i ponadzmysłowe. Religia zgodnie ze swą absolutną i wykluczającą wszystko zasadą subiektywności usuwa wszystko, co jest sprzeczne z miłością Boga⁶¹. A ponieważ nie można kochać jednocześnie Boga i śmiertelnej istoty, religia niszczy zmysłową relację *Ja – Ty*, rozumianą jako miłość płciową mężczyzny i kobiety. Przez tę miłość – pisał Feuerbach – człowiek osiąga pełnię bytu, ponieważ urzeczywistnia swój gatunek, lecz człowiek religijny identyfikuje rodzaj z jednostką, dlatego różnica płciowa pomiędzy ludźmi napawa go odrazą⁶². Religia sprawia, że człowiek chce być postrzegany jako istota doskonała, niepotrzebująca do swojej pełni drugiego, ziemskiego *Ty*. Otwarcie się na ziemskie, równorzędne mu *Ty*, sprzeciwia się otwarciu na transcendentnego Boga. Człowiekowi religijnemu „Bóg zastępuje brak i potrzebę miłości, kobiety, rodziny”⁶³. Podobnie – zdaniem Feuerbacha – wygląda relacja do kultury, którą zasady wiary postrzegają jako ucieczkę od Boga⁶⁴.

Zaprezentowane poglądy Feuerbacha J. Dobieszewski porządkuje w następującej syntezie: prawdziwy, wolny od religii człowiek urzeczywistnia pełnię swego bytu partycypując w bycie rodzaju, korzystając z rozumności, wolności i naturalnego, zmysłowego kontaktu pomiędzy *Ja – Ty*. Człowiek religijny, wszystkie te wartości rozpoznał nie w człowieku, lecz w Bogu. Dlatego przekreśla siebie, przekreśla i drugiego człowieka, aby cały oddać się Bogu. To działanie czyni go niewolnikiem pozbawionym nauki i życia płciowego. Wierząc w Boga człowiek wyzbywa się swego człowieczeństwa – taki jest ostateczny skutek religii, która oddziałując destrukcyjnie na naturalne ludzkie władze tj. rozum, wolę i *serce*, zwyczajnie alienuje człowieka⁶⁵. Wszystkie przytoczone wyżej oskarżenia

⁵⁹ Por. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981, w. 23, s. 231-241 (dalej cyt. *Istota religii*).

⁶⁰ Por. *Istota religii*, w. 23, s. 231-241.

⁶¹ W przekonaniu Feuerbacha, dla człowieka religijnego nawet małżeństwo nie jest święte, ponieważ - zgodnie z treścią Pisma Świętego – zostało wyłączone z nieba. Por. *Istota chrześcijaństwa*, s. 282.

⁶² Por. *Istota religii*, w. 28, s. 284-295.

⁶³ Swoją tezę Feuerbach opiera na analizie życia mnichów i mniszek. Dla pierwszych naturalne pragnienie kobiety religia zastępuje rzekomą nadprzyrodzoną miłością do Matki Bożej. Mniszki zaś pragnienie mężczyzny spełniają w miłości do Chrystusa, którego czynią swym oblubieńcem. Por. *Istota chrześcijaństwa*, s. 281.

⁶⁴ Religia toleruje kulturę tylko i wyłącznie jako środek do jakiegoś celu, gdy jednak piękno stanie się wartością samą w sobie, okazuje się sprzeczne z zasadami wiary. Bóg zastępuje brak i potrzebę kultury. Por. tamże, s. 281.

⁶⁵ Por. J. Dobieszewski, *Marksizm i neomarksizm*, w: L. Gawor i Z. Stachowski (red.), *Filozofia współczesna*, Bydgoszcz 2006, s. 37.

Feuerbacha względem religii generują ważne pytanie: gdzie jest źródło ostatecznego zrozumienia i wyjaśnienia faktu religijności człowieka? Odpowiedź na nie postaramy się znaleźć w analizach poglądów epistemologicznych, ontologicznych i antropologicznych naszego filozofa oraz jego próbie przewyciężenia antynomii odkrytych w systemie Hegla.

3. Źródła koncepcji religii

Feuerbach, badając założenia filozofii Hegla, natrafił na immanentne sprzeczności jego systemu. Hegłowska teza głosi, że ewolucja dziejów jest procesem samopoznania się Absolutu, który przechodzi kolejne etapy ducha:

- subiektywnego;
- obiektywnego;
- absolutnego.

W systemie Hegla utożsamienie się substancji z podmiotem dokonuje się ostatecznie na etapie ducha absolutnego⁶⁶. Niesie to ze sobą wielorakie konsekwencje, jednak w dalszej części naszych rozważań omówimy przykładowo tylko dziedzinną religii i filozofii, gdyż ich właśnie szczególnie dotyczy krytyka poczyniona przez Feuerbacha.

Hegłowski duch absolutny w dziedzinie religii kładzie kres podziałowi na to, co ludzkie i boskie. Odtąd sprzeczne uprzednio rzeczywistości zostają pojednane w Chrystusie⁶⁷. Człowiek musi jednak przyswoić sobie to pojednanie, musi ono stać się w nim prawdą *w sobie i dla siebie* – czyli osiągnąć pełną rzeczywistość⁶⁸. Oczywiście, dokonuje się to stopniowo i w czasie. Pierwszym stopniem tego urzeczywistnienia jest prosta, bezpośrednia religijna refleksja. W dalszej ewolucji ma miejsce oświecenie (duch subiektywny), a poziomem ostatecznym jest filozofia⁶⁹. W systemie Hegla religia i filozofia treściowo utożsamiają się, różnią się natomiast formą ujęcia: w religii jest nią *przedstawienie* (*Vorstellung*), a w filozofii *pojęcie* (*Begriff*). Ostatecznie jednak prawda religii urzeczywistniona jest przez filozofię, gdyż pojednanie w religii dokonuje się tylko w wyobrażeniach, a nie w absolutnych pojęciach. K. Bakradze przypomina, że zdaniem Hegla

⁶⁶ Por. G. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, tłum. z niem. A. Landman, Warszawa 1963, s. 49-60 (dalej cyt. *Fenomenologia*). Dzieło to w przekładzie polskim zostało wydane w dwóch tomach. Tom drugi ukazał się w 1965 r. W naszych rozważaniach zawsze będziemy zaznaczać właściwy tom cytowania.

⁶⁷ Pojednanie rzeczywistości ludzkiej i boskiej według Hegla jest możliwe tylko dlatego, że dokonało się ono w Chrystusie. Por. tamże t. II, s. 378-390.

⁶⁸ Por. tamże t. II, s. 368-374.

⁶⁹ Por. tamże t. II, s. 125-428.

służba tej mądrości absolutnej jawiącej się w filozofii jest prawdziwym kapłaństwem⁷⁰. Definitywne pojednanie i zniesienie wszelkiej sprzeczności między:

- przedmiotem i podmiotem,
- myśleniem i rzeczywistością,

dokonuje się w absolutnej wiedzy, jaką jest filozofia. Hegel uważa, że filozofia jest ostatecznym urzeczywistnieniem w *sobie* i *dla siebie* idei wcielenia, a ponieważ ostateczną postacią filozofii jest właśnie system heglowski, konkluzja narzuca się sama: Absolut ostatecznie osiągnął kres swej samowiedzy i *byt-w-sobie* stał się *bytem-dla-siebie*⁷¹. To zastosowanie idei wcielenia do myśli Hegla stało się pierwszym celem ataków Feuerbacha.

Wprowadzenie z metafizyki (w języku heglowskim – z logiki) drogą dedukcji idei wcielenia, jest zdaniem Feuerbacha niedorzecznością. Metafizyka bowiem dotyczy tylko pierwszej osoby Trójcy Świętej. Rozumienie inkarnacji jako faktu empirycznie historycznego jest najgłupszym rodzajem materializmu religijnego. Metafizyka nie może uprawomocnić rozumności pojedynczego faktu dziejowego, ponieważ wpada w sprzeczność. Feuerbach twierdzi, że idea wcielenia jest w rzeczywistości objawieniem się ludzkiej treści bóstwa – człowiek w Bogu poznaje siebie samego jako istotę obcą, choć uczuciowo bliską i serdeczną⁷².

Feuerbach krytykuje także przekonanie Hegla o absolutnym charakterze jego systemu rozumianego jako wcielenie się Absolutu⁷³. W myśli heglowskiej empirycznie dana filozofia pojęta jest jako filozofia absolutna, czyli jako sama istota i ostateczna forma filozofii. Feuerbach zauważa, że nie jest możliwe, aby rodzaj urzeczywistnił się w jednym osobniku, sztuka w jednym artyście, a filozofia w jednym filozofie. Wcielenie całego bogactwa gatunku w jednostce byłoby zaprzeczeniem wszelkich zasad, jakie rządzą rzeczywistością – byłby to koniec świata. „Historia jednak (...) konturuje swój bieg, teoria wcielenia zostaje więc przez historię odrzucona”⁷⁴. Ani heglowska interpretacja luteranizmu, ani jego filozofia, nie są więc urzeczywistnieniem się Absolutu, możemy je traktować jedynie jako momenty historii, kolejne etapy ludzkich dziejów.

Kolejną immanentnie tkwiącą w systemie Hegla antynomią jest – zdaniem Feuerbacha – sprzeczność myślenia i bytu. Feuerbach twierdzi, że byt, od którego zaczyna fenomenologia Hegla, „jest nie mniej sprzeczny z bytem rzeczywistym, niż byt, który spoczywa u podstaw heglowskiej logiki”⁷⁵. Byt, od którego Hegel zaczyna fenomenologię i logikę, jest konstruktem odziedziczonym po myślicie-

⁷⁰ K. Bakradze, *Filozofia Hegla. System i metoda*, tłum. z niem. Z. Kuderowicz, Warszawa 1965, s. 231.

⁷¹ Inaczej mówiąc: substancja okazała się przedmiotem. Por. *Fenomenologia* t. I, s. 49.

⁷² Por. *Istota chrześcijaństwa*, s. 124.

⁷³ Mamy tu na myśli heglowską ideę urzeczywistniania się rozumu w historii.

⁷⁴ *Istota chrześcijaństwa*, s. 57.

⁷⁵ *Zasady filozofii*, §28, s. 52.

lach idealistycznych, jest upiorem dawnej teologii mającej pretensje do rozumności i naukowości⁷⁶. Krytykując antynomię myślenia i bytu Feuerbach wykazuje, że Hegel wprawdzie odrzucił punkt wyjścia filozofii scholastycznej – istotę pomyślaną (Boga), ale w miejscu odrzuconego Boga umieścił myślące *Ja*, które było dla Hegla czymś bezpośrednio pewnym, najbliższym, niepowątpiewalnym – samowiedzą⁷⁷. Feuerbach słusznie jednak zauważa, że heglowska samowiedza jest także czymś tylko pomyślanym, danym nam jedynie przez abstrakcję, a więc kwestionowalną⁷⁸. Hegel zniósł więc nadnaturalną Transcendencję, którą głosiło chrześcijaństwo, ale sam sposób tego zniesienia nadal pozostał nadnaturalny i transcendentny. Heglowski byt jest jedynie pomyślany, różny od bezpośrednio pewnego bytu zmysłowego. Gdy prawdziwym bytem dla Hegla jest myśl (podmiot, orzecznik), a logika (nauka o bycie) jest myśleniem o elementach myślenia, czyli myślą myślącą samą siebie, to dla Feuerbacha przedmiot w prawdziwym znaczeniu dany jest tylko poprzez zmysły⁷⁹. Feuerbach uważa, że heglowski byt jest nieokreślony, pozbawiony oznaczników, jest tylko dawną teologiczno-metafizyczną Istotą, nieskończoną, niematerialną, nieludzką. Hegel, chcąc znieść antynomię między myśleniem a bytem, dokonał tego wewnątrz samej sprzeczności⁸⁰.

Feuerbach uważa, że Heglowska próba zniesienia transcendencji i obcości przedmiotu w relacji do podmiotu nie powiodła się. Była ona tylko racjonalnym wyrażeniem sprzeczności, które zawierają się w obrazach religijnych. Zadaniem, jakie w tej sytuacji postawił sobie Feuerbach, było ostateczne i definitywne przywrócenie jedności myśli i bytu, a w konsekwencji przywrócenie człowiekowi jego własnej istoty⁸¹. Metodą, którą chciał dokonać zamierzonego celu – pisze J. Kłoczowski – miała być negacja heglowskiej syntezy, która uwolniłaby filozofię od dotychczasowych antynomii oraz ukazałaby prawdziwy sens filozofii⁸².

Wszystko to, co Hegel ujmował marginesowo, Feuerbach chciał uczynić centralnym zagadnieniem filozofii. W tym celu zamienił orzecznik na podmiot, dzięki czemu podmiot uczynił przedmiotem i zasadą. Ta spekulacja Feuerbacha z heglowskiego absolutnego ducha uczyniła w istocie ducha subiektywnego. Odtąd zanegowany został nie tylko duch absolutny, który zdaniem Feuerbacha jest duchem wyłącznie skończonym, oderwanym od siebie samego przez abstrakcję i wyobcowanym, ale zanegowana została cała architektonika *Fenomenologii ducha*, w której Hegel ukazał ewolucję od ducha subiektywnego poprzez obiektyw-

⁷⁶ Por. tamże, §30-31, s. 59-62.

⁷⁷ Por. tamże, §37, s. 67.

⁷⁸ Por. *Zasady filozofii*, §37, s. 67. Dla Feuerbacha abstrahować znaczy umieszczać istotę natury poza naturą np. istotę człowieka poza człowiekiem czy istotę myślenia poza aktem myślenia. Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 129.

⁷⁹ Por. *Zasady filozofii*, §30, s. 59-60 i §28, s. 52-53.

⁸⁰ Por. tamże, §29, s. 53-59 i §31, s. 60-62.

⁸¹ Por. *Istota chrześcijaństwa*, s. 136.

⁸² Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 126.

ny aż do absolutnego. Dla naszego filozofa najwyższy stopień rozwoju w systemie Hegla – duch absolutny – jest tylko mistyfikacją ducha subiektywnego⁸³. Właściwym więc poziomem rozumowania filozofii jest poziom ducha subiektywnego, w którym indywidualny, konkretnie istniejący człowiek staje wobec przedmiotu zmysłowego. Zaprzeczenie prawdziwości tego przedmiotu jest – zdaniem Feuerbacha – błędem heglizmu, ale poziom ducha subiektywnego to faktycznie poziom dialektycznej walki pana i niewolnika, poziom *świadomości nieszczęśliwej*. Brak rozwiązania przedstawionych wyżej antynomii Feuerbach świadomie podjął w swej analizie faktu religijności, dzięki czemu usprawiedliwioną wydaje się być teza, że jednym ze źródeł filozofii religii Feuerbacha jest negacja heglowskiej syntezy i próba przezwyciężenia antynomii dostrzeżonych w systemie filozoficznym Hegla. Dla Hegla prawdziwe poznanie dane jest duchowi, który w rozwoju osiągnął poziom ducha absolutnego. W filozofii Feuerbacha punktem wyjścia, realnością i podmiotem rozumu jest cały, pełny człowiek⁸⁴.

Prześledźmy zatem tylko niektóre zagadnienia ontologiczne, epistemologiczne i antropologiczne analizowane przez Feuerbacha, które odsłaniają całą aksjologię filozofa i podkreślają najwyższą wartość w jego systemie – tj. człowieka.

Feuerbachowska aksjologia stanowi pierwszą i podstawową przesłankę systemu naszego filozofa, jest źródłem jego filozofii religii. Fundamentalna teza tego systemu wyrażona jest w języku ontologii i brzmi: „rzeczywistość prawdziwa dana jest *Ja* poprzez zmysły. To, co rzeczywiste (...) jest rzeczywiste jako przedmiot zmysłów: jest tym, co zmysłowe. Prawdziwość, rzeczywistość i zmysłowość są identyczne. Tylko istota zmysłowa jest rzeczywista, prawdziwa. Przedmiot w prawdziwym znaczeniu dany jest tylko poprzez zmysły – nie przez samo myślenie”⁸⁵. Widzimy więc, że to *Ja* skorelowane ze światem poznawanym poprzez wrażenia zmysłowe, a nie *Ja* zamknięte w sobie, spekulatywne, stanowi dla Feuerbacha prawdziwą wartość. W *O istocie chrześcijaństwa* Feuerbach pisze, że przedmiotem abstrakcji są pojęcia, byty ogólne, natomiast przedmiotem poznania zmysłowego jest byt konkretnie istniejący – *to oto*. Byt taki, jest „bytem rzeczywistym, zmysłowym, który nie jest zależny od mojego określenia siebie samego, od mojej działalności, lecz przeciwnie, określa mnie niezależnie od mojej woli – (...) istnieje nawet wtedy, kiedy ja w ogóle nie istnieję, w ogóle o nim nie myślę ani go nie odczuwam”⁸⁶.

⁸³ Por. *Zasady filozofii*, §21, s. 38-41.

⁸⁴ Por. tamże, §50, s. 81.

⁸⁵ Por. tamże, §32-33, s. 62.

⁸⁶ *Istota chrześcijaństwa*, s. 332.

Przytoczona myśl naszego badacza implikuje dwa bardzo ważne wnioski, a mianowicie:

- świadomość jest bytem,
- myślenie nie stanowi źródła poznania, źródło to znajduje się w bezpośrednim kontakcie poznawczym jakiego dostarczają zmysły.

W analizie poglądów Feuerbacha pewną trudność sprawia termin *zmysłowość*. Badacz w swoich pismach używał tego terminu w sposób dwuznaczny⁸⁷. *Zmysłowość* – pisze N. Łubnicki – jest więc używana przez naszego filozofa w sensie⁸⁸:

- przedmiotowym: oznacza naturę, rzeczywistość istniejącą niezależnie od świadomości, to wszystko, co dostępne zmysłom, uczuciu, sercu – to, co istnieje *poza mną*;
- podmiotowym: oznacza zdolność podmiotu do ujmowania rzeczywistości istniejącej *poza mną*.

Pierwsze rozumienie terminu *zmysłowość* przeciwstawia się świadomości i akcentuje bytową, ontologiczną stronę zagadnienia. *Zmysłowość* w sensie podmiotowym Feuerbach przeciwstawia myśleniu abstrakcyjnemu, reprezentuje ona zatem epistemologiczny aspekt naszej problematyki. Zdaniem J. Kłoczowskiego, termin *zmysłowość* oznacza w pismach Feuerbacha zarówno podmiotową zdolność odbierania wrażeń zmysłowych, jak i sam byt poznawalny jedynie przy pomocy zmysłów (niezależny od świadomości poznającego)⁸⁹.

Feuerbach nie jest w swej refleksji filozoficznej bezkrytyczny. Źródłem każdego prawdziwego poznania są dla niego zmysły, ale człowiek poznający jedynie zmysłowo, nie wykraczałby w żaden sposób poza uwarunkowania materialne. N. Łubnicki podkreśla zatem, że Feuerbach uznaje rolę rozumu w procesie poznania, a nawet zgadza się na tezę empiryzmu, że idee wywodzą się z naszych zmysłów, lecz jednocześnie przyznaje też rację idealizmowi, który szuka początku idei w człowieku⁹⁰. Zdaniem J. Kłoczowskiego Feuerbach usiłuje pogodzić te dwie sprzeczne tendencje. W swoich rozważaniach wyjaśnia, w jaki sposób jednostkowe poznanie zmysłowe zostaje przekształcone w ogólne pojęcia. Odróżnia zmysłowość zwierzęcą od ludzkiej i głosi, że ta pierwsza jest partykularna, zdeterminowana do określonych czynności. Zmysłowość ludzka zaś jest uniwersalna. Zmysły ludzkie mimo swej uniwersalności są jednak nieskończone tylko i wyłącznie w sensie gatunkowym, rodzajowym. Każdy z nich odbiera tylko pe-

⁸⁷ J. Kłoczowski zauważa, że dwuznaczność ta jest zamierzona. Za pomocą tej dwuznaczności Feuerbach pragnął bowiem opisać zarówno obiektywne jak i subiektywne znaczenie każdej rzeczywistości. Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 139.

⁸⁸ Por. N. Łubnicki, *Antropologia filozoficzna Feuerbacha*, w: „Studia Filozoficzne” 6 (1973), s. 43-44.

⁸⁹ Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 143.

⁹⁰ Por. N. Łubnicki, *Filozofia prometejska Ludwika Feuerbacha*, w: „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis” 17 (1973), s. 110-111.

wien fragment rzeczywistości. Zwornikiem jednoczącym wszystkie zmysły ludzkie, czyli istotą zmysłowości ludzkiej i ogólną jednością zmysłów, jest duch⁹¹. Ten duch (rozum), jest jedynie funkcją, dzięki której wrażenia zmysłowe tworzą jeden spójny obraz rzeczywistości, nie jest on substancją, bytem. Wspomniany spójny obraz rzeczywistości zależy nie tylko od przedmiotu działającego na zmysły, ale także od podmiotu odbierającego wrażenia. Feuerbach zauważa, że inny ślad pozostaje po tym samym przedmiocie odbitym w talku, a inny w wosku. Ten przykład użyty przez filozofa podkreśla specyfikę jakości owego bytu, jaką jest wspomniana świadomość, ludzkie *Ja*, od którego zależy sposób ujmowania wrażeń⁹².

Akcentując poznanie zmysłowe – pisze Feuerbach – nie możemy przekreślać możliwości poznania abstrakcyjnego (ogólnego, wyrażonego w pojęciach), musimy jednak pamiętać, że idee wynikają jedynie ze wspólnoty, z obcowania człowieka z człowiekiem, ponieważ wspólnota człowieka z człowiekiem jest pierwszą zasadą i kryterium prawdy oraz powszechności⁹³. Pewne jest więc to, co widzę ja i co także widzi inny. Żadna jednostka nie wyczerpuje całego bogactwa treściowego istoty człowieczeństwa. Ta istota urzeczywistnia się dopiero we wspólnocie *Ja – Ty*, która zawiera w sobie nieskończone bogactwo życia rodzajowego. W tej właśnie nieskończoności – podkreśla Feuerbach – znajdujemy źródła ogólności pojęć poznawczych. Człowiek żyje życiem podwójnym: indywidualnym i rodzajowym, jest istotą materialistyczną i idealistyczną zarazem – dzięki temu możliwe jest życie i prawda⁹⁴. Widzimy zatem, że *Nowa filozofia* Feuerbacha łączy w sobie idealizm z empiryzmem. Wrażenia zmysłowe odbijają się w człowieku, który jako jednostka reprezentuje gatunek, dzięki czemu czyni z tych wrażeń pojęcia. Jednak szczegółów przebiegu tego procesu Feuerbach nie precyzuje.

Poglądy epistemologiczne i ontologiczne Feuerbacha odsłaniają jego antropologię. Autor zdecydowanie odrzuca dualistyczne rozumienie człowieka w sensie ontologicznym. Człowiek nie jest kartezjańską syntezą dwóch odrębnych substancji: duchowej i cielesnej. Czynność mózgu i akt myślenia są dla Feuerbacha jedną i tą samą rzeczywistością⁹⁵. Ta radykalna teza kryje w sobie dwa aspekty charakterystyczne dla materializmu:

- negatywny: myślenie, świadomość ludzka nie istnieją niezależnie, niejako na zewnątrz materii;
- pozytywny: proces fizjologiczny i samo myślenie są jednym i jednolitym procesem, którego subiektywne przeżycie, świadomość jest wewnętrznym stanem *Ja*.

⁹¹ Feuerbach często używa zamiennie terminów *duch* i *rozum*.

⁹² Por. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 144.

⁹³ Por. *Zasady filozofii*, §41, s. 70-71.

⁹⁴ Por. tamże, §60-65, s. 88-90.

⁹⁵ Por. tamże, §10 i 17, s. 14-17 i 31-36.

Antropologia Feuerbacha znosi podział na duszę i ciało oraz wynikające z niego napięcie w człowieku. To napięcie jest teoretycznym wymysłem. Ciało jest zmysłowością, bo być człowiekiem to posiadać zmysły, a *być* to znaczy konkretnie istnieć jako to oto ciało⁹⁶.

Feuerbach wypracowuje materialistyczną teorię *Ja*. Jest ono wcielone, a poprzez zmysły otwarte na świat⁹⁷. F. Engels sugeruje, że jego egzystencjalizm cielesności głosi, iż⁹⁸:

- człowieka nie można zdefiniować w terminach ogólnych, można jedynie wskazać, czym konkretny człowiek jest w świecie, tzn. jak konkretnie egzystuje;
- podział na duszę i ciało jest nieprawdziwy (ponieważ istnieje tylko jedno poznanie prawdziwe, otwierające człowieka na rzeczywistość pozaprzeczną – poznanie zmysłowe) oraz szkodliwy (ponieważ rozrywa jedność bytu);
- człowiek istnieje cielesnie, przejawia się w ekspresji, jest wyrazem swej indywidualności, nie jest przypadkowym zlepkiem cząstek materialnych, lecz tworzy konkretny indywidualny byt, który poprzez zmysły nawiązuje kontakt ze światem i drugim człowiekiem;
- prawdziwym przedmiotem poznania człowieka, w którym i poprzez który poznaje on samego siebie, jest drugi człowiek. Prawdziwe, konkretne bytowanie człowieka jest byciem z innymi.

Wymienione tezy materializmu antropologicznego Feuerbach próbuje uzasadnić ukazując konieczność etapów, jakie ludzka świadomość przeszła od teizmu poprzez panteizm aż do antropologii. W teizmie Feuerbach widzi nieuleczalną sprzeczność. Bóg jest tam pojęty jako niematerialny. Chcąc pojmować Boga jako byt pozamaterialny musimy – zdaniem Feuerbacha – ujmować materię jako coś nieistniejącego. Nie można uzasadnić pochodzenia materii od Boga, bo wówczas tłumaczylibyśmy byt przez niebyt. Teizm nie potrafi więc uzasadnić powstania materii. Materia pozostaje dla niego bytem niewyjaśnionym, jakimś kresem myślenia teologicznego⁹⁹. Rzeczy materialne mogą być wyprowadzone z Boga o tyle, o ile Bóg zostanie określony jako istota materialna. L. Feuerbach sugeruje, że właśnie takiego materialnego określenia Boga dokonuje panteizm. Myśl panteistyczna przywróciła materii jej własną substancjalność i rzeczywistość, a przez to człowiek jako konkretny byt zmysłowy, odnalazł także swoje miejsce i godność w realnym świecie. Wyrazem tego i podstawą była nauka.

⁹⁶ Por. *Zasady filozofii*, §28, s. 52-53.

⁹⁷ Według R. Panasiuka, wcielone feuerbachowskie *Ja* samo z siebie jest zamknięte na świat. Dopiero poprzez zmysły otwiera się na rzeczywistość zmysłową. Por. Tenże, dz. cyt., s. 130.

⁹⁸ Por. F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, tłum. z niem. T. Piotrowski, Warszawa 1949, 52.

⁹⁹ Por. *Zasady filozofii*, §14, s. 23-26.

Formacja panteistyczna uczyniła materię atrybutem Boga. Dokonała tego ze względu na rozum, gdyż jak głosił nasz filozof: substancja jest w rzeczywistości uprzedmiotowieniem ludzkiego rozumu¹⁰⁰. Człowiek nie jest ani produktem, ani wytworem przyrody. Tworzy on samego siebie, a tworząc poznaje. To właśnie dlatego nie natura, nie przyroda, ale sam człowiek ujmowany jako rodzaj, gatunek jest głównym przedmiotem systemu Feuerbacha¹⁰¹.

Jednostkowy, samotny człowiek nie posiada w sobie istoty człowieczeństwa. Cała istota ludzkiego bytu zawiera się w jedności człowieka z człowiekiem. Dopiero więzi międzysobowe – *Ja i Ty* – tworzą człowieczeństwo jako najwyższą wartość¹⁰². Ten aksjologiczny charakter swojego pojęcia rodzaju Feuerbach eksponuje, gdy tłumaczy sens tezy: wszyscy jesteśmy doskonali. Wszyscy dla Feuerbacha nie znaczy – każdy pojedynczy człowiek, lecz ludzkość jako rodzaj. Jednostka jest moralnie, intelektualnie i zmysłowo niedoskonała, ograniczona – może być zła. Z tego poczucia ograniczenia możemy się wyzwolić jedynie w myśli o nieograniczonym gatunku. „Kto zatem nie stawia gatunku w miejsce boskości, pozostawia lukę w indywiduum, która nieuchronnie wypełnia się wyobrażeniem boga – upersonifikowanej istoty gatunku. Tylko gatunek jest w stanie jednocześnie zniesić boskość, religię i zastąpić ją”¹⁰³.

Nauka o gatunkowym bycie człowieka stanowi kluczowy punkt feuerbachowskiej aksjologii. Dzięki niej człowiek zostaje uwolniony z ciasnych ram swojego bytu indywidualnego, staje w obliczu transcendencji, która umożliwia mu spełnienie siebie, swej potencjalności, jaka staje się rzeczywistością na miarę tego, jak człowiek coraz pełniej uczestniczy w życiu rodzajowym. Ta nowa transcendencja, prowadząca od *Ja* do *Ty*, od człowieka do człowieka, umożliwia jednoczesne zachowanie religii i jej zniesienie¹⁰⁴. Feuerbach znosi transcendencję bytu boskiego, zachowuje natomiast transcendencję konkretnego bytu drugiego człowieka, którego należy poznawać i kochać. Wiara w niebo transcendentne ograniczała życiowe horyzonty człowieka do niego samego, niszczyła gatunkowe życie człowieka: rozum, rozwój nauk, anatomię prawa, swobodę uczucia. Wewnętrzna celowość człowieka oraz istotna rzeczywistość jego gatunkowego bytu czyniła go wolnym.

Ujmując dotychczasowe rozważania, należy podkreślić, że prawdziwy człowiek urzeczywistnia pełnię swego bytu uczestnicząc w bycie rodzaju, korzystając z rozumu, wolności i zmysłowej pełni kontaktu *Ja – Ty*. Człowiek religijny, którego sylwetkę przedstawiliśmy w ramach naszych rozważań, rozpoznał wszystkie

¹⁰⁰ Por. *Zasady filozofii*, §17, s. 31-36.

¹⁰¹ Por. *Istota chrześcijaństwa*, s. 158.

¹⁰² Por. tamże, s. 263.

¹⁰³ Cyt. za R. Panasiuk, dz. cyt., s. 229.

¹⁰⁴ Feuerbach chce zachować religię nadając jej prawdziwe znaczenie tj. znaczenie humanistyczne. W prawdziwej religii przedmiotem relacji nie jest transcendentalny absolut (produkt ludzkiej fantazji), ale konkretny człowiek jako reprezentant rodzaju ludzkiego.

te wartości rodzaju nie w człowieku, lecz w Bogu. W wyniku tego pozbawił się nauki, zniewolił się, zubożał, wyzbył prawdziwej godności.

Zaprezentowane ogólnie poglądy ontologiczne, epistemologiczne i antropologiczne, na których ugruntowuje się przesłanka aksjologiczna (człowiek jest najwyższą wartością) przekonują Feuerbacha o¹⁰⁵:

- konieczności przywrócenia człowiekowi jego prawdziwego bytu, bytu rodzajowego;
- odrzuceniu religijnej transcendencji, religii pozytywnej, która zubaża człowieka.

Realizacja tych dwóch postulatów stanowi źródło filozofii religii L. Feuerbacha.

Zakończenie

W niniejszym artykule zaprezentowaliśmy fundament, na którym Feuerbach konstruuje swoją filozofię religii. Analiza podmiotu i przedmiotu religii ukazała, że aktualną treścią wiary jest *uczucie*, które Feuerbach utożsamia z Bogiem, a przedmiot religijnego odniesienia stanowi drugi człowiek. Rozważając alienacyjny charakter religii (punkt 2 rozważań) naświetliliśmy dwa kluczowe, zdaniem Feuerbacha problemy:

- niemożliwość pogodzenia rozumowego myślenia z religią;
- negację prawdziwej wolności i naturalnego, zmysłowego kontaktu między ludźmi.

W trzeciej części naszego studium dokonaliśmy prezentacji antropologicznych poglądów Feuerbacha i próby przezwyciężenia antynomii odkrytych w systemie Hegla, co pozwoliło wyodrębnić filozoficzne źródła przekonań autora.

Kontynuacją myśli filozoficznych, podjętych w tym artykule, może być próba rozwiązywania wątpliwości współczesnych badaczy, które streszczają się w pytaniu: *Co było faktycznym zamiarem Feuerbacha: zniszczenie religii czy ukazanie prawdziwego sensu i znaczenia faktu religijnego?* Wyjaśnienie tego zagadnienia domaga się jednak odrębnego opracowania.

BIBLIOGRAFIA

1. Bakradze K., *Filozofia Hegla. System i metoda*, tłum. z niem. Z. Kuderowicz, Warszawa 1965.
2. Buber M., *Problem człowieka*, tłum. z niem. J. Doktor, Warszawa 1993.
3. *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis „Gaudium et spes”*, w: Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Romae 7 XII 1965, AAS 58 (1966), s. 1025-1116.
4. Cornu A., *Idea alienacji u Hegla, B. Bauera, Feuerbacha i Marksa*, w: M. Żurawski (red.), *Próba krytyki marksistowskiej*, Warszawa 1955, s. 54-78.

¹⁰⁵ Por. *Istota religii*, w. 20-28, s. 201-295.

5. Dobieszewski J., *Marksizm i neomarksizm*, w: L. Gawor i Z. Stachowski (red.), *Filozofia współczesna*, Bydgoszcz 2006, s. 27-49.
6. Engels F., *Ludwik Feuerbach i zmięch klasycznej filozofii niemieckiej*, tłum. z niem. T. Piotrowski, Warszawa 1949.
7. Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. z niem. A. Landman, Warszawa 1959.
8. Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981.
9. Feuerbach L., *Zasady filozofii przyszłości*, w: Tenże, *Wybór pism*, t. II, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, s. 3-90.
10. *Filozofia prometejska Ludwika Feuerbacha*, w: „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis” 17 (1973), s. 99-122.
11. Fischer N., *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, Poznań 2004, s. 272-336.
12. Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. I i II, tłum. z niem. A. Landman, Warszawa 1963/1965.
13. Kłoczowski J., *Człowiek – Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie Chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.
14. Łubnicki N., *Antropologia filozoficzna Feuerbacha*, w: „Studia Filozoficzne” 6 (1973), s. 36-51.
15. Łysień K., *Religia, ateizm, wiara. Problematyka filozofii Boga w XIX i XX wieku*, Kraków 2004.
16. Łyskawka A., *Redukcja teologii do antropologii w filozofii Ludwika Feuerbacha*, w: R. Misiak (red.), *Wspólna perspektywa filozofii i Teologii*, Szczecin 2006, s. 68-82.
17. Maertin M., *Atheism – a philosophical justification*, Philadelphia 1990.
18. McGrath A., *The twilight of Atheism: the rise and fall of disbelief in the Modern World*, London 2004.
19. Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. z franc. Anna Turowiczowa, Paris 1980.
20. Panasiuk R., *Feuerbach*, Warszawa 1973.
21. Pasquale F., Kosmin B., *Atheism and the Secularization Thesis*, w: S. Bullivant, M. Ruse (red.), *The Oxford handbook of Atheism*, Oxford 2013, s. 468-482.
22. Paweł VI, *Litterae Encyclicae „Ecclesiam suam”*, Paris 1967.
23. Smatr J., Haldane J., *Atheism and Theism*, Oxford 2003.
24. Tupikowski J., *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów*, Wrocław 2009.
25. Wszolek S., *Pękające projekty. Szkice z filozofii religii*. Tarnów 1996.

Łukasz Marczak
Katolicki Uniwersytet Lubelski JP II

Jürgena Habermasa jawność informacji w przeobrażeniach sfery publicznej

Wprowadzenie

Szczególne miejsce w analizie demokracji i sfery publicznej zajmuje Jürgen Habermas – twórca unikalnej koncepcji sfery publicznej, którą zaprezentował w 1962 roku w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*). Habermas przedstawił wówczas ewolucję dziejowej sfery publicznej, która formowała się najpierw w ramach greckiej *polis*, by następnie przekształcić się w średniowieczną reprezentacyjną sferę publiczną i w końcu uzyskać swój blask w osiemnastowiecznej mieszczańsko-obywatelskiej publiczności. Ta przestrzeń publiczna, wyróżniająca się brytyjskimi kawiarniami, francuskimi salonami czy towarzystwami niemieckimi, odsłoniła krytyczną jawność publiczną jako jeden z niezbędnych czynników decydujących o komunikacji i partycypacji obywateli w życiu publicznym. W procesie kolejnych przemian sfery publicznej, dokonujących się wraz z rozwojem demokracji, państwa prawa, państwa socjalnego i środków masowego przekazu, inny kształt przybrała także idea jawności informacji publicznej. Model przestrzeni publicznej dla współczesnych społeczeństw Habermas zaprezentował w 1992 roku w książce *Faktyczność i obowiązki* (*Faktizität und Geltung*). Niniejszy artykuł ma charakter przeglądowy. Jego celem jest przybliżenie ewolucji idei jawności w przeobrażeniach sfery publicznej. Odsłania on publiczną jawność informacji w kontekście klarownej, mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej oraz złożonej z krzyżujących się, rozmaitych obszarów cywilno-politycznej współczesnej przestrzeni publicznej.

1. Kształtowanie się idei jawności

Zanim doszło do ukształtowania się obywatelskiej sfery publicznej, mocno osadzonej na idei jawności, Habermas przedstawił ekskluzywną przestrzeń publiczną greckiej *polis*, a następnie reprezentacyjną średniowieczną sferę publiczną. Chociaż idea jawności w kontekście tych dwóch obszarów nie wy-

brzmiewa tak wyraźnie, jak w obywatelsko-mieszczańskej publiczności, to jednak należy pokrótce przedstawić tę przestrzeń w celu bardziej jasnego oddania kształtu późniejszych przeobrażeń sfery publicznej.

Publiczność *polis* miała podstawę w pozycji *oikosdespoty* – pana, który sprawował nieograniczoną władzę w prywatnej sferze *oikos*. Jawnym centrum *polis* była agora – plac miasta, wokół którego toczyło się życie polityczne, religijne i czasami handlowe. Jak zaznacza Habermas, dla kształtowania się sfery publicznej nie jest jednak najistotniejsze miejsce, ponieważ ta przestrzeń wytwarza się we wspólnym działaniu lub wymianie zdań, które mogą przybierać formę narady lub sądu¹. Walka o interesy w *polis* demonstrowała się także w burzliwej wymianie opinii pomiędzy arystokracją, dążącą do jak największych wpływów. Niejednokrotnie taka dyskusja kończyła się wojną, spiskiem lub banicją². Najcenniejszym narzędziem propagandy politycznej *polis* był teatr igrzysk świątecznych – zupełnie zależy od interesów warstw panujących³. Publiczność *polis* stanowiła zamkniętą, ekskluzywną grupę arystokratów, która nie dopuszczała do swej przestrzeni kobiet i niewolników.

Z kolei średniowieczna reprezentacyjna sfera publiczna uobecniała się w osobie władcy, którego atrybuty stanowiły: insygnia władzy, gesty, słowa czy *habitus*⁴. Rozpowszechniony w średniowieczu społeczno-polityczny feudalizm nie wykształcił komunikacji pomiędzy stanami społecznymi. System feudalny przekreślał równość stanową. Pełnia władzy publicznej skupiona była w rękach władcy, którego wolę niższe stany zmuszone były przyjąć i zaakceptować bez jakiegokolwiek sprzeciwu⁵.

Sfera publiczna zaczęła przybierać zupełnie inny kształt w kontekście epoki oświecenia. Habermas w opisie jawności obywatelskiej sfery publicznej odwołał się do imperatywu ustawodawstwa publicznego Immanuela Kanta, dla którego sfera publiczna była przestrzenią czynienia z rozumu pożytku publicznego⁶. Według Kanta najwyższym kryterium publicznego ustawodawstwa rozumu praktycznego jest odwołanie się do zasady jawności. Zasada ta ma polegać na publicznym ogłoszeniu myśli rozumu, zanim stanie się ona zasadą o powszechnej obowiązywalności. W ten sposób propozycję jednostki poddaje się pod osąd tzw. rozumu publicznego⁷. Zasada ustawodawstwa publicznego ma na celu uniemoż-

¹ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007, s. 58.

² Zob. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa 1988, s. 135-137.

³ Zob. A. Hauser, *Spółeczna historia sztuki i literatury*, Warszawa 1974, s. 70.

⁴ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 65.

⁵ Por. R.A. Podgórski, *Historia myśli społecznej*, Warszawa-Poznań-Olsztyn 2012, s. 258.

⁶ Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2009, s. 30-31; J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 221.

⁷ Pojęcie rozumu publicznego stanowi podbudowę dla rozumienia rozumu komunikacyjnego w ujęciu Habermasa i Rawlsa. Rozum publiczny nie przysługuje żadnemu indywidualnemu aktorowi sceny politycznej. Komunikacja rozumna jest warunkiem wyłonienia się podmiotów. Zob. M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys*

liwić stanowienie praw w sposób potajemny, co wiązałoby się z pogwałceniem autonomii i godności wszystkich podmiotów. Zasada jawności zabezpiecza jednostkę przed despotyzmem zarówno prawodawców, jak i innych współobywateli. Według Kanta nie tylko inni obywatele, ale i nawet państwo nie może naruszyć wolności jednostki. Tę zasadę sprawiedliwości Kant skierował głównie do sprawujących władzę, których działanie – ukierunkowane ku dobru społecznemu – niejednokrotnie kończyło się rządami despotycznymi, nie mającymi nic wspólnego z autonomią społeczną⁸. W każdej wspólnotcie wymaga się posłuszeństwa mechanizmowi ustroju państwowego zgodnie z prawami przymuszającymi wszystkich obywateli, ale nie można zapomnieć o uszanowaniu ducha wolności każdej jednostki. Samo posłuszeństwo bez ducha wolności – zauważa Kant – jest przyczyną powstawania tajnych stowarzyszeń, które, w opinii Habermasa, krępują rozwój autonomicznej publiczności⁹. Takim zjawiskom ma zapobiegać idea jawności publicznej¹⁰. Duch wolności wyraża się także w prawie jednostki do jawnego głoszenia swego zdania o tym, które z rozporządzeń władzy wydaje się niesprawiedliwe dla wspólnoty. Dla jawności informacji – jak pisze Kant – ważne jest zachowanie wolności słowa pisanego¹¹. Ta swoboda szczególnie wybrzmiewa u Habermasa w obszarze obywatelskiej sfery publicznej.

2. Jawność mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej

Pierwszą odsłoną obywatelskiej publiczności jest literacka sfera publiczna. Jest ona pewną kontynuacją reprezentacyjnej sfery dworu książęcego w średniowieczu – przedstawiciele wykształconego stanu średniego uczyli się sztuki publicznego rozważania w kontaktach z przedstawicielami świata dworskiego. Z czasem kontrastem dla dworu książęcego stało się środowisko miejskie, w którym literacka sfera publiczna ustanowiła swoimi instytucjami miejsca towarzyskich spotkań. Zdaniem Habermasa stworzyły one grunt dla obywatelskiej sfery

legitymizacji władzy, „Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych – OL PAN”, 2008, s. 32.

⁸ Zob. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002, s. 75.

⁹ Zob. I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, Toruń 1995, s. 36; J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 226.

¹⁰ Luke Goode zauważa, że wolne społeczeństwo obywatelskie, które Kant osadza na zasadzie autonomii, nigdy w rzeczywistości nie istniało. Dla Kanta jawność dialogu obrad publiczności ma przede wszystkim odsłaniać prawdę, a dopiero potem prowadzić do kompromisu. Jego zdaniem Habermas, zamiast wnieść w historię ideał jawnej prawdy Kanta, posłużył się tylko przekształceniem tej idei dla potrzeb swoich koncepcji. Goode odsłania skłonność Habermasa - ukryty konserwatyzm. Polega ona na restytucji jawności bardziej poprzez koncentrowanie się nad odnowieniem zachowanych instytucji sfery publicznej niż na kreacji nowych. Zob. L. Goode, *Jürgen Habermas Democracy and the Public Sphere*, London 2005, s. 13-14, 27.

¹¹ Zob. I. Kant, *O porządku*, dz. cyt., s. 34-36.

publicznej, której elementem konstytutywnym stała się jawna wymiana informacji.

Przestrzenią uprawomocnienia artystycznego osiemnastowiecznej Francji stały się salony, na których kształtowało się życie towarzyskie. Cywilizacyjna i wychowawcza rola salonów była bezcenna, jednak ich twórczość literacka nie nadała sferze publicznej charakteru krytycznego, który tak bardzo cechował późniejszą polityczną sferę obywatelską¹². Krytyka literacka, a potem także polityczna, stała się na przełomie XVII i XVIII wieku atrybutem angielskich kawiarni (*coffee-houses*), które gromadziły szerokie warstwy mężczyzn stanu średniego, a nawet rzemieślników i kramarzy. W Niemczech permanentna, względnie inkluzyjna wymiana poglądów upowszechniła się w prywatnych grupach towarzyskich (*Tischgesellschaften*, *Sprachgesellschaften*). Wspólna dyskusja pozwalała zmniejszyć dystans pomiędzy prywatnymi ludźmi, sprawującymi różne funkcje społeczne, oraz zauważyć problemy występujące w przestrzeni publicznej. Specyficzną publiczność tworzyła także sala operowa, której rozkład łoży odzwierciedlał zróżnicowanie klas społecznych – we Włoszech publiczność operowa była mikrokosmosem stanowego społeczeństwa¹³. Jawna sfera obywatelska obejmowała również publiczność teatru i sal koncertowych. Opłata za wstęp sprawiła, że tego rodzaju występy stały się towarem. Artyści, w tym malarze i muzycy, uniezależnili się od swoich patronów tworząc ogólnie dostępny rynek swoich dzieł. Rozwinięty rynek dzieł sztuki wykształcił także publiczność światłych laików, dla których dostępne stały się produkty artystów ukazujących życie prywatne i publiczne. Wzmoczona działalność artystyczna wymusiła powstanie instytucji krytyków sztuki, tzw. sędziów sztuki. W XVIII wieku charakter krytyczny przybrała także pisana ręcznie, rozwijająca podmiotowość jednostek, korespondencja listowna. Niebawem krytykę zintensyfikowały drukowane czasopisma i prasa, które trafiały do publiczności czytającej i omawiającej tematy dotyczące codziennego życia sfery publicznej. W końcu XVIII wieku opinię publiczną przestały wytwarzać spotkania towarzyskie w kawiarniach i salonach – publiczność zaczęła się konstituować w oparciu o rozwój prasy¹⁴. W tym czasie w Anglii dokonało się masowe przyswojenie sztuki pisania i czytania. W 1795 roku Francja, Anglia, Niemcy i Holandia produkowały 90% wszystkich dostępnych książek¹⁵. Z czasem literatura zmieniła charakter publiczności – ze zbiorowości mówiącej stała się samoświadomą, czytaną publicznością, dyskutującą i domagającą się swoich praw¹⁶.

¹² Zob. A. Hauser, *Społeczna historia*, dz. cyt., s. 367.

¹³ Zob. P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, Warszawa 1989, s. 312.

¹⁴ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 134.

¹⁵ Zob. A. Poznańska, *Komunikacja medialna a sfera publiczna. Szanse i zagrożenia*, Jelenia Góra 2012, s. 117.

¹⁶ Zob. R. Szwed, *Reprezentacje opinii publicznej w dyskursie publicznym*, Lublin 2011, s. 115.

W warunkach jawnej komunikacji w obrębie wymienionych instytucji wygenerowała się polityczna sfera publiczna, która stanowiła – po publiczności literackiej – drugą odsłonę mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej. Publiczność ta wykształciła niezależne środki formowania opinii, które zbudowały świadomość polityczną. Szczególną instytucją sfery publicznej stała się prasa, której polemika z państwem nadała publiczności funkcję kontroli politycznej. Rozprawianie publiczności o polityce okazało się skuteczną instancją kontroli rządu oraz sposobem rozważania i przedstawiania interesów. Siły, które chciały wpływać na władzę, na forum opinii publicznej domagały się uprawnomocnienia swoich żądań. W taki sposób zapoczątkował się proces powolnej przemiany zgromadzenia stanowego w parlament. Nowa relacja między parlamentem a sferą publiczną doprowadziła m.in. do pełnej jawności debat parlamentarnych. Idea jawności, której źródeł należy upatrywać w filozoficznych rozważaniach Kanta, stała się trwałą zasadą posiedzeń parlamentu i postępowań sądowych. Jak zaznacza Habermas, dostępność do informacji i wyrazistość działalności tych instytucji zostały zagwarantowane w podstawowych prawach odnoszących się do sfery publicznej¹⁷. Jawność sfery publicznej zaznaczała się w wolności przekonań, prasy, zgromadzeń i zrzeszania się, a także w wolności politycznych funkcji ludzi prywatnych działających w sferze publicznej¹⁸.

W instytucjach sfery publicznej – zwłaszcza w kawiarniach – zaczęto wyrażać rozgoryczenie z powodu istniejącego porządku społeczno-politycznego. Habermas kawiarnie angielskie nazwał *wylęgarnią politycznego niepokoju* – to właśnie w instytucjach mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej ludzie uczynili siebie wolnymi. Szczególnie wolna prasa potwierdzała autonomiczność miejsc towarzyskich spotkań. Wówczas Anglia była światową potęgą ekonomiczną i polityczną, a rewolucja przemysłowa – w tym rozwój drukarstwa – zdynamizowała proces wydawniczy¹⁹. Niepokój elit rządzących Anglią w końcu XVII wieku rozpałiło rozpowszechniające się samodzielne i niezależne dziennikarstwo, któremu z czasem nadano status czwartej władzy²⁰. Zasada jawności odgrywała ważną rolę w kształtowaniu rządów opinii publicznej, bowiem dzięki niej obywatele mieli kontrolę nad władzą zobowiązaną do wspólnego poszukiwania prawdy. Jawność, obok dyskusji i wolności prasy jest jednym z elementów systemu, który może uchronić społeczeństwo od władzy absolutnej. Tę koncepcję

¹⁷ Craig Calhoun krytykuje koncepcję otwartości mieszczańskiej sfery publicznej. Twierdzi, że Habermas skupił się tylko na burżuazyjnej sferze publicznej i nie dostrzegł, że spośród wykluczonych z tego obszaru zaczęła się tworzyć plebejska czy proletariacka sfera publiczna, która skupiała się w tzw. *counterpublic*. Gromadziła tych, którzy nie zostali dopuszczeni do obywatelsko-mieszczańskiej sfery publicznej. Zob. C. Calhoun, *The Roots of Radicalism. Tradition, the Public Sphere, and Early Nineteenth – Century Social Movements*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2012, s. 130-132.

¹⁸ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 138-152.

¹⁹ Zob. A. Poznańska, *Komunikacja medialna*, dz. cyt., s. 120.

²⁰ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 191.

rządów opinii publicznej Habermas zdefiniował w oparciu o stanowisko François'a Guizot'a²¹.

3. Jawność w kulturze masowych mediów

Zdaniem Habermasa, gwałtowna ekspansja kapitalizmu i towarzyszące jej nasilenie konsumpcji kulturowej pociągnęły za sobą schyłek obywatelskiej sfery publicznej. W zderzeniu z biurokratyczną logiką państwa kapitalistycznego sfera publiczna stała się niejasno określoną przestrzenią. W takich okolicznościach publiczna sfera polityczna zaczęła zatracać swoją funkcję krytyczną²². Pojawiły się tendencje braku poszanowania prawa jednostek do prywatności oraz ucieczka od jawności z konsekwentnym wzrostem tajności w obszarach publicznych. Wskutek rozpadu sfery obywatelskiej warstwa ludzi wykształconych i wychowanych do publicznego używania rozumu uległa rozproszению. Publiczność rozprysła się na niewielkie grupy specjalistów, rozprawiających niepublicznie, oraz wielką masę konsumentów biernie odbierających przekaz masowy. Tym samym ukształtowana publiczność utraciła charakter komunikacyjny²³.

Wraz z upowszechnieniem się obywatelskiego państwa prawa również i prasa skierowała się bardziej w stronę komercyjnych przedsiębiorstw. Gazeta stała się przedsiębiorstwem kapitalistycznym, produkującym powierzchnię ogłoszeniową jako towar. Dostała się w pole cudzych interesów, które chciały o niej decydować²⁴. Przez komercjalizację prasa stała się podatna na manipulację i naciski interesów prywatnych. Kultura masowa zaczęła wdzierać się do niezależnej dotąd sfery prywatnej. Zapotrzebowanie handlu i komercjalizacja prasy nadały sferze publicznej charakter reklamy, która zwraca się do ludzi prywatnych, o ile ci są konsumentami. Intencje nadawcy, oficjalnie zainteresowanego dobrem publicznym, przykryte zostały komercją. Sfera publiczna mediów masowych, podporządkowywana działaniom relacji publicznych, bez złudzeń przypomina reprezentacyjną sferę publiczną średniowiecznego feudalizmu, w której wytwórcy prezentują przepych przed klientami gotowymi za wszelką cenę, ślepo podążać za nowymi trendami. Publiczność naśladuje aurę osobistego prestiżu i nadprzyrodzonego autorytetu, jaką niegdyś wyróżniała się reprezentacyjna sfera publiczna²⁵.

Habermas zaznacza, że w mediach masowych jawność krytyczna zostaje wypierana przez jawność o charakterze manipulacyjnym. W miarę przenikania się

²¹ Zob. tamże, s. 212; François Guizot, *Histoire des gouvernement représentatif en Europe*, Bruksela 1851, t. 2, s. 10-11.

²² Zob. A. Elliott, *Współczesna teoria społeczna*, Warszawa 2011, s. 191.

²³ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 329-330.

²⁴ Artykuły z pierwszych stron gazet stały się jednym z produktów oferowanych na rynku. W dążeniu do minimalizacji kosztów i maksymalizacji zysków pogorszyła się jakość materiałów dziennikarskich. Por. R. Szwed, *Reprezentacje*, dz. cyt., s. 263.

²⁵ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 343-359.

państwa i społeczeństwa zaczęła zanikać sfera prywatna, której autonomia była dotąd gwarantem wolnej dyskusji rozprawiających ludzi prywatnych. Zatarły się granice oddzielające sferę publiczną od sfery prywatnej. Wyłoniła się alternatywna do partii klasowej forma „partii integracyjnej”, która masowo, bardzo powierzchownie spaja obywateli. Parlament przeobraził się z dysputującego organu w ciało demonstrujące władzę. Również jawność straciła swoją funkcję krytyczną na rzecz funkcji demonstracyjnej. Niejednokrotnie uchwały parlamentarne były negocjowane potajemnie, przez co przepadał ideał dyskusji publicznej, opierającej się na wzajemnym uzasadnianiu posiadanych racji. Goode komentując Habermasa zaznacza, że debata parlamentarna coraz bardziej zaczęła ulegać wpływom manipulacyjnym. Słaba partycypacja obywateli, którą widać we frekwencji wyborczej, stanowi najbardziej skandaliczny wskaźnik stanu demokracji²⁶. Jawność nie jest już zasadą służącą kontroli orzecznictwa prawnego przez ogół obywateli. Zasada jawności uległa deformacji na rzecz zgromadzenia konsumentów kultury masowej²⁷.

Rzeczywistość kreująca się w kontekście demokracji państwa socjalnego i mediów masowych pokazuje, że jawność informacji w politycznej sferze publicznej jest trudna w realizacji, a niektórzy wręcz uważają, że niemożliwa. Jednak w opinii Habermasa jawność informacji może zaistnieć w sferze publicznej. Jego krytyczny – ale bardzo autentyczny – osąd tego obszaru wyprowadza na światło dzienne patologie, wyrażające się w zbytnej penetracji publiczności przez polityków, biznes czy mass media. Realizację idei jawności Habermas upatruje w modelu polityczno-cywilnej sfery publicznej, poddanej kierownictwu tzw. rozumu komunikacyjnego. W tej koncepcji Habermas wraca do ideału sfery publicznej – narzędzia wytwarzania dyskursu i krytycznej opinii publicznej jako rezonatora problemów społecznych²⁸. Rozum publiczny działa w obszarze sfery publicznej, która we współczesnym świecie przypomina rozbudowaną sieć. Tworzą ją krzyżujące się areny przestrzenne (regionalne, narodowe, subkulturowe), czasowe, sfery tematyczne (naukowa, literacka, religijna, abstrakcyjna, zorganizowana), obszary specjalistyczne (feministyczne, epizodyczne) oraz sfery cząstkowe (organizacje, instytucje, przedsiębiorstwa, korporacje). Realizację jawności w tak złożonym obszarze Habermas odnajduje w teorii rozumu komunikacyjnego, która tworzy warunki nieurzeczowionej, nieinstrumentalnej, wolnej komunikacji społecznej. Jawność uwydatnia się w równości i wolności uczestników partycypujących w komunikacji – deliberujących demokratów, których głównym celem

²⁶ Por. L. Goode, *Jürgen Habermas Demokracja*, dz. cyt., s. 23.

²⁷ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 334, 377.

²⁸ Zob. tenże, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005, s. 380.

jest osiągnięcie prawdy, słuszności i szczerości²⁹. Rozum komunikacyjny – jak wyjaśnia Habermas – jest rozumem moralnym, który wymaga bezinteresownych działań nakierowanych na osiągnięcie dobra wspólnego. Najważniejszym elementem, gwarantującym jawność informacji w cywilnej sferze publicznej, jest społeczeństwo osadzone nie na gruncie własności prywatnej, lecz przede wszystkim na wolności i podstawowych prawach zapewniających jednostkom wolność sumienia, swobodę zgromadzeń, przemówień oraz krytyczny punkt widzenia³⁰.

Aby sprostać założeniom idei jawności w duchu demokratycznego kształtowania opinii, muszą najpierw zaistnieć instytucjonalne warunki niezakłóconej komunikacji i publicznego rozprawiania³¹. Przed systemem demokracji funkcjonującej w kulturze mediów masowych stoi niezwykle ważne zadanie instytucjonalizacji idei jawności publicznej. Powinno się to wyrażać w jawnej działalności organizacji oraz legalnym nacisku na aparat państwowy i inne organizacje. Prawo powinno być stanowione w wyniku dyskursywnego kształtowania opinii woli równouprawnionych obywateli³². Instytucjonalizacja jawności powinna odzwierciedlać się w przejrzystych stosunkach zależności i powiązań gospodarczych³³. Władza prawomocna musi legitymować się przejrzystością działania i jasnym uzasadnianiem procesu podejmowania decyzji, w którym obywatele powinni mieć swój szeroki i bezpośredni udział³⁴. Demokratyczny nakaz jawności powinien obejmować wszystkie instytucje politycznego przekazu publicznego. Zdaniem Habermasa, tylko w takich okolicznościach może powstać polityczna sfera publiczna, która uczyni społeczeństwo partycypacyjnym nie tylko podczas wyborów czy głosowań. Demokratyczna zasada jawności może poddać publiczność spójnemu i stałemu procesowi integracji³⁵.

Zakończenie

Ewolucja publicznej jawności informacji u Habermasa przebiega od jawności, zrodzonej na gruncie autonomii woli Kanta, przez jawność jako jeden z niezbędnych czynników rozwoju niezależnej obywatelsko-mieszczańskiej sfery publicznej, do rozmytej jawności w cywilnej w sferze kultury mediów masowych,

²⁹ Zob. A. Bächtiger, A. Tschentscher, *Deliberative Demokratie zwischen Faktizität und Geltung*, s. 102, w: P. Becchi, Ch.B. Graber, M. Luminati, *Interdisziplinäre Wege in der juristischen Grundlagenforschung*, t. 25, Luzern 2007.

³⁰ Zob. T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Pisma filozoficzne – t. 67, Poznań 2011, s. 25-32.

³¹ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 380.

³² Por. tenże, *Faktyczność i obowiązywanie*, dz. cyt., s. 429.

³³ Por. tenże, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa 1993, s. 24.

³⁴ Zob. S. Burdziej, *Przejrzystość, jawność, autorytet: Nieformalne ograniczenia zasady jawności postępowania w polskiej praktyce sądowej*, „Profilaktyka społeczna i resocjalizacja” 2013, nr 22, s. 92.

³⁵ Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 382.

które tylko na pozór tworzą świat uznany za sferę publiczną. Obywatelska przestrzeń publiczna o charakterze literackim, a później także politycznym, najbardziej budowała podmiotowość czytelnika i rozwijała jego predyspozycje komunikacyjne. Umożliwiała swobodę wymiany informacji, krytyczną dyskusję i tworzenie się świadomości opinii publicznej. Natomiast w kulturze mediów masowych mniej chodzi o sprawiedliwą ocenę rzeczywistości. Kultura ta na bazie komercjalizacji bardziej skłania się do wytworzenia stanu konsumpcyjnego odprężenia i relaksu, niż rozumnej krytyki sfery publicznej. Media masowe mają zdecydowanie większą rzeszę odbiorców w porównaniu z tradycyjną prasą, przez co nieporównywalnie skuteczniej przenikają do swoich odbiorców. Wraz z pojawieniem się nowych mediów zmieniła się także forma komunikacji. Nie oznacza to wcale większej przejrzystości obszaru sfery publicznej. Jak uważa Habermas, „domena rozprawiania znika za zasłoną wewnętrznie podejmowanych decyzji co do selekcji i prezentacji materiału”³⁶. Publiczności kształtowanej przez odbiór środków masowego przekazu ogranicza się szansę wyrażania opinii i przecistawiania się. W konsekwencji taki stan niszczy proces partycypacji demokratycznej i komunikacji. Urzeczywistnienie idei jawności Habermas przedstawia w tle koncepcji racjonalnej, deliberacyjnej komunikacji społecznej.

BIBLIOGRAFIA

1. Bächtiger A., Tschentscher A., *Deliberative Demokratie zwischen Faktizität und Geltung*, w: Becchi P., Graber B.Ch., Luminati M., *Interdisziplinäre Wege in der juristischen Grundlagenforschung*, t. 25, Luzern 2007, s. 99-121.
2. Bravo B., Wipszycka E., *Historia starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa 1988.
3. Buksiński T., *Publiczne sfery i religie. Pisma filozoficzne* – t. 67, Poznań 2011.
4. Burdziej S., *Przejrzystość, jawność, autorytet: Nieformalne ograniczenia zasady jawności postępowania w polskiej praktyce sądowej*, „Profilaktyka społeczna i resocjalizacja” 2013, nr 22, s. 79-97.
5. Calhoun C., *The Roots of Radicalism. Tradition, the Public Sphere, and Early Nineteenth – Century Social Movements*, Chicago/London 2012.
6. Chaunu P., *Cywilizacja wieku Oświecenia*, Warszawa 1989.
7. Elliott A., *Współczesna teoria społeczna*, Warszawa 2011.
8. Goode L., *Jürgen Habermas Democracy and the Public Sphere*, London 2005.
9. Guizot F., *Histoire des gouvernement représentatif en Europe*, Bruksela 1851, t. 2.
10. Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, Toruń 1995.

³⁶ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, dz. cyt., s. 321.

11. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2009.
12. Habermas J., *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005.
13. Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa 1993.
14. Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.
15. Hauser A., *Społeczna historia sztuki i literatury*, Warszawa 1974.
16. Nowak-Juchacz E., *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002.
17. Podgórski R.A., *Historia myśli społecznej*, Warszawa-Poznań-Olsztyn 2012.
18. Poznańska A., *Komunikacja medialna a sfera publiczna. Szanse i zagrożenia*, Jelenia Góra 2012.
19. Szwed R., *Reprezentacje opinii publicznej w dyskursie publicznym*, Lublin 2011.
20. Żardecka-Nowak M., *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, „Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych – OL PAN”, 2008, s. 29-40.

Krzysztof Jaworski
Katolicki Uniwersytet Lubelski JP II

Bisymulacja jako kryterium równości zbiorów nieufundowanych

Wstęp

Jedną z coraz chętniej przyjmowanych dzisiaj wersji teorii mnogości jest teoria zbiorów nieufundowanych, sformalizowana w roku 1988 przez Petera Aczela. Jest to rozszerzenie teorii Zermelo-Fraenkla z pewnikiem wyboru (ZFC), polegające na rezygnacji z aksjomatu regularności, zwanego inaczej aksjomatem ufundowania (FA), i dodaniu do systemu aksjomatu antyufundowania (AFA). Pozostałe aksjomaty ZFC pozostały bez zmian. Nową teorię oznaczmy skrótem ZFA ($ZFA = ZFC - FA + AFA$). Dzięki opisanemu wyżej zabiegowi, uniwersum zbiorów, które da się zdefiniować, zostaje w ZFA wzbogacone o nowy typ zbiorów, zwanych hiperzbiorami (lub też zbiorami nieufundowanymi).

W związku z dopuszczeniem w ZFA nowego typu kolekcji, Aczel był zmuszony ustalić dla swej teorii także i nowe kryterium równości zbiorów. Okazało się bowiem, że aksjomat ekstensjonalności, przy pomocy którego w ZFC określa się ową równość, na gruncie ZFA w pewnych przypadkach stracił swą skuteczność. Celem tego artykułu jest przedstawienie głównych założeń teorii ZFA oraz eksplikacja idei Aczela, zgodnie z którą nowym kryterium równości zbiorów jest relacja zwaną bisymulacją.

1. Krótka charakterystyka ZFA

Do sformułowania swej teorii Aczel użył grafów skierowanych, wskazując, że zbiory można analizować nie tylko pod kątem ich „zawartości”, ale także pod kątem struktury. Usunięcie z listy aksjomatów pewnika regularności daje możliwość ku temu, by definiować zbiory o nieskończonej strukturze, czyli na przykład zbiory typu:

$$X = \{X\}$$

W teorii ZFC powyższy zbiór nie jest możliwy do zdefiniowania, gdyż na mocy FA:

$$\forall X(X \neq \emptyset \rightarrow \exists A(A \in X \wedge A \cap X = \emptyset))$$

każdy zbiór (oprócz zbioru pustego) posiada puste przecięcie z którymś ze swoich elementów. Jak widać, zdefiniowany wyżej zbiór X nie spełnia tego warunku.

Podczas gdy w ZFC każdy zbiór jest konstytuowany przez swoje elementy, w ZFA tak być nie musi. Teoria Zermelo-Fraenkla dysponuje intuicyjnym pojęciem zbioru. Znaczy to, że każdy zbiór jest elementem hierarchii kumulatywnej¹:

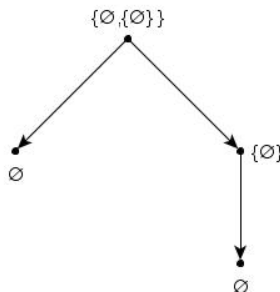
$$V = \bigcup_{\alpha} V_{\alpha}$$

gdzie: $V_0 = \emptyset$, $V_{\alpha+1} = \wp(V_{\alpha})$, $V_{\alpha} = \bigcup_{\beta < \alpha} V_{\beta}$ dla liczby granicznej α .

ZFC zatem przyjmuje pewne „logiczne pierwszeństwo” elementów przed zbiorami tych elementów: by zdefiniować pewien zbiór, trzeba „najpierw” zdefiniować jego elementy. Teoria ZFA odrzuca tę zasadę, dzięki czemu staje się choćby możliwe zdefiniowanie zbioru typu $X = \{X\}$. Zauważmy, że w tym przypadku nie może być mowy o „pierwszeństwie” składnika zbioru przed samym zbiorem:

$$X = \{\{\dots\}\}$$

Zgodnie z intuicją Aczela, każdy zbiór można przedstawić za pomocą grafu skierowanego². Graf skierowany składa się z elementów takich jak: węzły, krawędzie skierowane, dekoracja. Graf obrazujący przykładowy zbiór $A = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ posiada w ZFA następującą postać:



Rysunek 1

¹ Zob. E. Zermelo, *Über Grenzzahlen und Mengenbereiche. Neue Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre* „Fundamenta mathematicae“ 16 (1930) s. 31-32.

² Zob. P. Aczel, *Non-well-founded Sets*, CSLI Publications, Stanford 1988, s. 5.

Na rys. 1 węzłami grafu są kropki, a krawędziami skierowanymi są strzałki. Jeżeli dana krawędź wychodzi od węzła a i dochodzi do węzła b , wówczas piszemy $a \mapsto b$ oraz mówimy, że węzeł a jest rodzicem węzła b , natomiast węzeł b jest dzieckiem węzła a . Gdy chodzi o dekorację grafu, mówiąc najogólniej, polega ona na przypisaniu określonego zbioru do każdego węzła tego grafu.

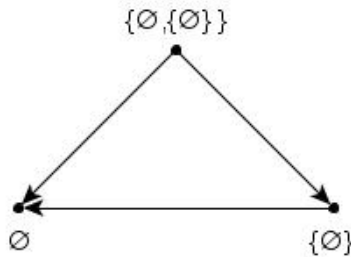
Dekoracja przebiega według określonych zasad:

- (a) dekoracją węzła bezdzietnego jest zawsze zbiór pusty,
- (b) dekoracją $d(a)$ węzła a nazywamy przyporządkowanie, spełniające następujący warunek:

$$d(a) = \{d(b)\}, \text{ gdzie } b \text{ jest dzieckiem } a$$

Aczel wykorzystuje w swojej teorii specjalny rodzaj grafów: dostępne grafy punktowe (*accessible pointed graphs*), w skrócie apg. Graf apg charakteryzuje się tym, że posiada on węzeł, z którego idąc w kierunku wskazywanym przez strzałki można dojść do każdego z pozostałych węzłów tego grafu. Węzeł ten nazywa się punktem (*point*). W przypadku grafu na rys. 1 punktem jest węzeł umieszczony na szczycie tego grafu. To ważna uwaga, ponieważ używając sformułowania, że dany graf apg jest obrazem zbioru, mamy na myśli to, że graf ten jest obrazem zbioru przypisanego do węzła będącego punktem tego grafu. Aczel zwykle umieszcza punkt na szczycie grafu.

Graf pokazany na rys. 1 jest drzewem, to znaczy, że do każdego węzła dochodzi nie więcej, niż jedna krawędź (strzałka). Jednak zbiór $A = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ można przedstawić także za pomocą grafu niebędącego drzewem:



Rysunek 2

Dysponując zaprezentowanym wyżej aparatem pojęciowym, można zdefiniować jedną z głównych postaci aksjomatu antyufundowania AFA:

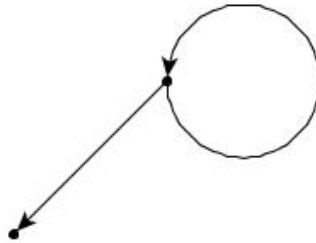
AFA Każdy graf posiada dokładnie jedną dekorację.

Aksjomat AFA wypowiada dwie tezy: jedną z nich można by nazwać egzystencjalną, a drugą unikatową. Po pierwsze, głosi on, że „każdy” graf da się udekorować, czyli że dla każdego grafu istnieje jego dekoracja. Po drugie, każdy graf może być udekorowany tylko w jeden sposób – czyli nie istnieją dwie różne dekoracje tego samego grafu. Na rys. 1 i rys. 2 mamy do czynienia z grafami ufundowanymi, charakteryzującymi się tym, że nie posiadają one nieskończonych ścieżek. Znaczy to, że idąc w kierunku wskazywanym przez strzałki za każdym razem dojdziemy do węzła bezdzietnego. Każda ścieżka ma zatem postać:

$$a_1 \mapsto a_2 \mapsto \dots \mapsto a_n$$

gdzie a_x są poszczególnymi węzłami grafu, natomiast a_n oznacza węzeł bezdzietny, ponieważ n jest jakąś (skończoną) liczbą naturalną.

AFA implikuje jednak tezę, że dekorowane mogą być także grafy nieufundowane (czyli posiadające ścieżkę nieskończoną). Przykładem może posłużyć tu następujący graf:



Rysunek 3

Zgodnie z regułą dekorowania, graf na rys. 3 jest obrazem zbioru $X = \{\emptyset, X\}$. W tym przypadku zbiór X jest hiperzbiorem. Każdy graf nieufundowany jest obrazem zbioru nieufundowanego. Jak widać, dany zbiór może być zobrazowany przez wiele grafów (zob. rys. 1 i rys. 2), ale każdy graf apg jest obrazem dokładnie jednego zbioru.

Nazwa aksjomatu antyufundowania bierze się stąd, że otwiera on drogę do definiowania zbiorów, które w teorii ZFC „blokuje” aksjomat ufundowania. Otóż okazuje się, że AFA dodany do ZFC nie powoduje jej sprzeczności. Jeżeli niesprzeczna jest ZFC, to również niesprzeczna jest ZFA. Aczel udowadnia tę niesprzeczność w prosty sposób: buduje model dla ZFA w oparciu wyłącznie o ZFC-FA. Aby tego dokonać, najpierw definiuje on relację równoważności $\equiv_A$, która zachodzi między dwoma grafami wtedy, gdy są one obrazem tego samego zbioru. W ten sposób każdy zbiór w ZFA jest reprezentowany przez klasę równoważności grafów z uniwersum ufundowanego. W tym miejscu pojawia się jednak mały szkopuł, gdyż każdy zbiór jest obrazowany przez klasę grafów, tymczasem dowód ma być przeprowadzony w ZFC-FA, należy zatem pracować na zbiorze

rach. Aby temu zaradzić, Aczel wykorzystuje sztuczkę Dany Scotta i zastępuje każdy zbiór b zbiorem o najmniejszym stopniu w hierarchii kumulatywnej G_b tych grafów, które go obrazują. Ponieważ każdy graf (na mocy aksjomatu wyboru) jest izomorficzny do grafu pewnego zbioru liczb porządkowych, G_b jest zawsze zbiorem niepustym. Teraz, używając klasy zbiorów $G_b/\equiv_A$, Aczel jest w stanie wykazać, że: (1) wszystkie aksjomaty ZFA są prawdziwe (przy naturalnej interpretacji relacji należenia) oraz (2) każdy zbiór ufundowany jest jednoznacznie reprezentowany w otrzymanym modelu³.

Aczel zwraca uwagę, że AFA nie rodzi żadnych nowych struktur matematycznych. Można po prostu mówić o zbiorach nieufundowanych w uniwersum AFA, jak o strukturach $G_b/\equiv_A$. Na tej samej zasadzie mówi się o liczbach zespolonych, jak o klasach równoważności par liczb rzeczywistych itp.

2. Kryterium równości zbiorów w ZFA

W ZFC przyjęto, że dwa zbiory są równe wtedy i tylko wtedy, gdy posiadają te same elementy. Myśl taką wyraża aksjomat ekstensjonalności, sformułowany w roku 1908 przez Ernsta Zermelo następującymi słowami⁴:

Jeśli dowolny element zbioru M jest także elementem zbioru N i vice versa, jeśli zatem zarazem $M \subseteq N$ i $N \subseteq M$, wtedy zawsze $M = N$; lub krócej: każdy zbiór jest określony przez swoje elementy⁵.

Formalnie aksjomat ekstensjonalności zapisujemy:

$$\forall x((x \in A \equiv x \in B) \equiv A = B)$$

Rzeczywiście, w ZFC aksjomat ekstensjonalności spełnia swoją rolę, gdyż każdy zbiór jest określony przez swoje elementy. Tymczasem w ZFA można zdefiniować zbiory, które są „uprzednie” względem swoich elementów, przez co aksjomat ekstensjonalności staje się bezużyteczny.

Niech $A = \{A\}$ oraz $B = \{B\}$. Z prostego podstawienia w aksjomacie ekstensjonalności wynika, że $A = B \equiv A = B$, co nie stanowi odpowiedzi na pytanie, czy zbiory A i B są równe. Można się jednak łatwo przekonać, że zbiory A i B

³ Zob. J. Barwise, J. Etchemendy, *Liar. An Essay on Truth and Circularity*, Oxford University Press, New York, Oxford 1987, s. 47.

⁴ Aksjomat ekstensjonalności pochodzi od Dedekinda, który sformułował go już w roku 1888. Zob. R. Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen?*, Friedrich Vieweg und Sohn, Braunschweig 1961, s. 1-2.

⁵ Zob. E. Zermelo, *Investigations in the foundations of set theory I*, w: J. van Heijenoort (red.), *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Harvard University Press, Cambridge, London 1977, s. 201.

posiadają tę samą strukturę, a więc zarówno jeden, jak i drugi, są obrazowane przez ten sam graf apg (zob. rys. 4).



Rysunek 4

Zbiory obrazowane przez graf na rys. 4 (to znaczy zbiory których jedynymi elementami są one same) Aczel nazwał zbiorami typu Ω . Zauważmy, że graf na rys. 4 nie posiada węzłów bezdzietnych i choć jego struktura jest nieskończona, to zbiór, który jest obrazowany przez ten graf, posiada dokładnie jeden element.

Warto zatem rozważyć, czy zbiory $A = \{A\}$, $B = \{B\}$ oraz Ω to trzy różne zbiory, czy może na gruncie ZFA jest to jeden i ten sam zbiór.

Otóż, AFA głosi, że każdy graf posiada dokładnie jedną dekorację. Jak wspomnieliśmy, skoro istnieje dokładnie jedna dekoracja każdego grafu, to każdy graf jest obrazem dokładnie jednego zbioru. Zatem jeżeli graf na rys. 4 jest obrazem zarówno zbioru A , jaki i B oraz Ω , to znaczy, że $A = B = \Omega$. Zaczynamy więc powoli zbliżać się do sformułowania kryterium równości zbiorów w teorii ZFA. Wiemy już, że zbiory są równe wtedy, gdy obrazuje je ten sam graf. Jednak, jak się przekonaliśmy, ten sam zbiór może być obrazowany przez kilka różnych grafów, a zatem nasze kryterium wymaga uściślenia. Trzeba tu posłużyć się pojęciem klasy abstrakcji.

Niech Z będzie zbiorem grafów, natomiast $G_A, G_B \in Z$ niech będą grafami, obrazującymi kolejno dowolne zbiory A i B . Ponadto niech $d(G_A)$ i $d(G_B)$ będą dekoracjami węzłów-punktów grafów G_A oraz G_B .

Określimy w zbiorze Z relację równoważności $\sim$ taką, że:

$$\forall (G_A, G_B \in Z)[G_A \sim G_B \equiv d(G_A) = d(G_B)]$$

Znaczy to, że dwa grafy pozostają w relacji $\sim$ wtedy i tylko wtedy, gdy ich punkty posiadają tę samą dekorację. Skoro więc $d(G_A) = d(G_B)$, to (zgodnie z zasadami dekorowania) $A = B$. Jak widać, relacja $\sim$ w zbiorze Z wyznacza klasę abstrakcji elementu G_A taką, że:

$$[G_A] = \{G_X \in Z: G_X \sim G_A\}$$

Można więc już zdefiniować dużo bardziej precyzyjne kryterium równości zbiorów:

Zbiór A jest równy zbiorowi B wtedy i tylko wtedy, gdy G_B należy do klasy abstrakcji G_A przez relację $\sim$.

Powyższy zabieg gwarantuje, że można skutecznie określić równość dwóch zbiorów nie tylko, gdy obrazuje je ten sam graf, ale nawet wówczas, gdy są one zobrazowane przez dwa różne (także nieizomorficzne) grafy.

Ponadto zauważmy oczywistą konsekwencję powyższego zabiegu: zbiór ilorazowy $Z/\sim$ jest równoliczny z klasą zbiorów obrazowanych przez grafy, będące elementami zbioru Z :

$$\left\{ \begin{matrix} A \\ B \\ C \\ \vdots \end{matrix} \right\} \quad \left\{ \begin{matrix} \{G_{A1} & G_{A2} & G_{A3} \dots\} \\ \{G_{B1} & G_{B2} & G_{B3} \dots\} \\ \{G_{C1} & G_{C2} & G_{C2} \dots\} \\ \vdots \end{matrix} \right\} = Z/\sim$$

Istnieje zatem funkcja wzajemnie jednoznaczna, przyporządkowująca każdemu zbiorowi z uniwersum ZFA klasę grafów, obrazujących ten zbiór.

W tym miejscu trzeba jednak rozważyć, jakie warunki muszą spełnić dwa grafy, aby dekoracja ich punktów była taka sama. Odpowiedź na to pytanie daje relacja bisymulacji grafów.

Niech dane będą grafy G_A i G_B , gdzie a jest punktem grafu G_A , natomiast b jest punktem grafu G_B . Bisymulacją między tymi grafami nazywamy relację $R \subseteq G_A \times G_B$, spełniającą następujące warunki:

(1) aRb

(2) Jeżeli xRy , to:

- dla każdego $x \mapsto_A x_0$ istnieje $y \mapsto_B y_0$ tak, że x_0Ry_0 ,
- dla każdego $y \mapsto_B y_0$ istnieje $x \mapsto_A x_0$ tak, że x_0Ry_0 .

Mówimy, że dwa grafy apg są bisymilarnie wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzi między nimi relacja bisymulacji. Bisymulacja jest relacją równoważnościową. Jeżeli dwa grafy są bisymilarnie, to obrazują one ten sam zbiór⁶.

⁶ J. Barwise, L.S. Moss, *Hypersets*, "Mathematical Intelligencer" 13 (4) 1991, s. 37-38.

Bisymulacja może też oczywiście zachodzić między zbiorami⁷. Bisymulacją zbiorów nazywamy relację R , która spełnia następujące warunki:

Jeżeli aRb , to:

- (1) dla każdego zbioru $c \in a$ istnieje zbiór $d \in b$ taki, że cRd ,
- (2) dla każdego zbioru $d \in b$ istnieje zbiór $c \in a$ taki, że cRd ,
- (3) zbiory a i b posiadają te same urelementy⁸.

Dwa zbiory są bisymilarne, gdy zachodzi między nimi relacja bisymulacji.

Jeżeli zbiór A jest bisymilarny ze zbiorem B , to $A = B$.

Niniejsze kryterium równości zbiorów jest uniwersalne, gdyż może być stosowane zarówno na gruncie ufundowanej, jak i nieufundowanej teorii mnogości.

Przywołajmy raz jeszcze przykład dwóch zbiorów: $A = \{A\}$ oraz $B = \{B\}$. Są to nieufundowane zbiory typu Ω . Zbiory A i B spełniają warunki (1) – (3) bisymulacji, bowiem Aczel udowadnia twierdzenie, że:

Graf apg jest obrazem zbioru Ω wtedy i tylko wtedy, gdy każdy węzeł tego grafu posiada dziecko⁹.

Przekładając to twierdzenie na język zbiorów powiemy, że każdy element zbioru Ω posiada element i tenże element posiada również element itd.

Dowód:

Przyjmijmy, że pewien graf jest obrazem zbioru Ω o korzeniu a . Niech d będzie dekoracją tego obrazu taką, że $d(a) = \Omega$. Jeżeli b jest jakimkolwiek węzłem grafu, to musi istnieć ścieżka $a = a_0 \mapsto \dots \mapsto a_n = b$ taka, że: $d(b) = d(a_n) \in \dots \in d(a_0) = d(a) = \Omega$. Jako że Ω jest jedynym elementem zbioru Ω , to $d(b) = \Omega$. Skoro Ω posiada element, to b musi posiadać dziecko. Stąd każdy węzeł rozważanego grafu musi posiadać dziecko.

Odwrotnie, przyjmijmy dany graf apg o tej własności, że każdy węzeł tego grafu posiada dziecko. Wówczas przypisanie zbioru Ω do każdego węzła tego grafu jest jego dekoracją, a zatem apg jest obrazem zbioru Ω .

⁷ J. Barwise, L. Moss, *Vicious Circles. On the Mathematics of Non-Wellfounded Phenomena*, CSLI Publications, Stanford 1996, s. 81.

⁸ W teorii ZFC jedynym urelementem jest zbiór pusty. Warunek (3) odnosi się głównie do teorii dopuszczających oprócz zbioru pustego także inne „ostateczne” obiekty niebędące zbiorami.

⁹ P. Aczel, *Non-well-founded Sets*, CSLI Publications, Stanford 1988, s. 7.

Ponadto zauważmy, że zbiór Ω jest tranzytywny¹⁰. Podsumowując, zbiory A i B spełniają wszystkie warunki bisymulacji, co oznacza, że są równe. Oczywiście, o równości zbiorów A i B świadczy już sam fakt, że obrazuje je ten sam graf.

Zakończenie

Teoria zbiorów nieufundowanych, będąca rozszerzeniem teorii ZFC, jest jedną z prób rehabilitacji teorii mnogości po tym, jak na początku XX wieku dotknęły ją antynomie. Okazuje się, że cyrkularność, uważana za jeden z czynników prowadzących do antynomii, nie musi być rugowana, by zapewnić teorii niesprzeczność. By „uratować” zjawiska cyrkularne, wystarczy przyjąć odpowiedni zbiór aksjomatów. W ZFA zachowano wszystkie aksjomaty ZFC oprócz jednego – FA, który zastąpiono AFA. W ten sposób w teorii ZFA udało się zdefiniować zbiory niedefiniowalne na gruncie ZFC. Ponieważ w uniwersum zbiorów teorii ZFA mamy do czynienia zarówno z hiperzbiorami, jak i ze zbiorami ufundowanymi, aksjomaty ZFA odnoszą się zarówno do jednych, jak i do drugich. Istnieją jednak aksjomaty, które na gruncie ZFA zmieniają swój sens, czego przykładem jest aksjomat ekstensjonalności. Jak wykazaliśmy w tym artykule, na gruncie ZFA nie można twierdzić, że każdy zbiór jest określony przez swoje elementy. Dwa zbiory są równe, gdy zachodzi między nimi relacja bisymulacji, to znaczy że posiadają one tę samą strukturę, obrazowaną przez dostępny graf punktowy apg . Bisymulacja może zachodzić zarówno między zbiorami ufundowanymi, jak i między zbiorami nieufundowanymi, stąd w ZFA jest ona najskuteczniejszym narzędziem określania równości zbiorów.

BIBLIOGRAFIA

1. Aczel P., *Non-well-founded Sets*, CSLI Publications, Stanford 1988.
2. Barwise J., Etchemendy J., *Liar. An Essay on Truth and Circularity*, Oxford University Press, New York – Oxford 1987.
3. Barwise J., Moss L., *Vicious Circles. On the Mathematics of Non-Wellfounded Phenomena*, CSLI Publications, Stanford 1996.
4. Barwise J., Moss L.S., *Hypersets*, „Mathematical Intelligencer” 13 (4) 1991, s. 31-41.
5. Błaszczyk A., Turek S., *Teoria mnogości*, Wyd. PWN, Warszawa 2007.
6. Dedekind R., *Was sind und was sollen die Zahlen?*, Friedrich Vieweg und Sohn, Braunschweig 1961, s. 1-2.

¹⁰ Zbiór jest tranzytywny wtedy i tylko wtedy, gdy każdy jego element jest zarazem jego podzbiorem: $\forall(y,z)[z \in y \rightarrow z \subseteq x]$. Więcej o zbiorach tranzytywnych w: A. Błaszczyk, S. Turek, *Teoria mnogości*, Wyd. PWN, Warszawa 2007, s. 107-112.

7. Zermelo E., *Investigations in the foundations of set theory I*, w: van Heijenoort J. (red.), *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Harvard University Press, Cambridge, London 1977, s. 199-215.
8. Zermelo E., *Über Grenzzahlen und Mengenbereiche. Neue Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre* „Fundamenta mathematicae“ 16 (1930) s. 29-47.

Łukasz Polkowski
Katolicki Uniwersytet Lubelski JP II

Normana M. Forda argumenty na rzecz opóźnionej animacji

Wstęp

Od starożytności filozofowie zastanawiali się nad momentem wcielenia się duszy ludzkiej, czyli animacją. Z biegiem czasu pojawiły się dwa podstawowe stanowiska, wyjaśniające ten fenomen. Pierwsze dostrzegało obecność duszy ludzkiej już na samym początku rozwoju ludzkiego zarodka, czyli w momencie zapłodnienia. Jest to stanowisko animacji równoczesnej. Inni filozofowie próbowali jednak przesunąć czas animacji. Wskazywali konkretne odcinki czasu po zapłodnieniu, w których sukcesywnie pojawiały się cechy zarodka, umożliwiające pojawienie się niematerialnej duszy. Z tego powodu stanowisko to nazwano animacją sukcesywną. Dyskusja nad tym problemem trwa do dzisiaj. Ma ona miejsce, szczególnie w dyskusji o warunkach legalizacji zabijania dzieci nienarodzonych (tzw. aborcji). Jest to więc temat ważny z punktu widzenia antropologii filozoficznej i etyki, ponieważ problem animacji wiąże się z rozumieniem duszy i jej funkcji. Okazuje się bowiem, że filozofowie wywodzący się z różnych szkół filozoficznych różnie definiują ludzką duszę, lub nawet negują jej istnienie. Wśród autorów podejmujących wysiłek znalezienia odpowiedzi na pytanie o początek bytu ludzkiego, który określają jako moment wcielenia się duszy ludzkiej w ciało, znajduje się Norman M. Ford – australijski filozof, bioetyk i duchowny. Jego zaangażowanie na omawianym polu jest dzisiaj szczególnie zauważalne. Po dzień dzisiejszy publikuje on swoje teksty zajmując stanowisko w sporze o moment animacji i broniąc praw nienarodzonych.

W niniejszym artykule zostanie przedstawiony szeroki kontekst dyskusji dotyczącej interesującego nas tematu oraz propozycja rozwiązania sporu podana przez Forda.

1. Tło historyczne

Pierwszym filozofem, podejmującym systematyczny namysł nad momentem animacji, był Arystoteles. Opisuując początek życia ludzkiego posługiwał się

on analogią do garncarza i gliny, gdzie czynnikiem aktywnym jest mężczyzna, a biernym kobieta¹. To właśnie mężczyzna jest tym, który daje nowe życie. Kobieta jest jedynie dawcą materii, która jest potrzebna do uformowania się embrionu. Arystoteles wykazuje się dużą pomysłowością, porównując zarodek do nasienia rośliny, które zaczyna rosnąć po posadzeniu w ziemi². W *Zoologii* Arystoteles dokładnie podaje czas, w którym różnicuje się zarodek ludzki na męski i żeński: „Gdy chodzi o embriony płci męskiej, ich ruch wyczuwa się zazwyczaj na boku prawym, po upływie mniej więcej czterdziestu dni; gdy chodzi o embriony płci żeńskiej, na boku lewym około dziewięćdziesiątego dnia. (...) W tym mniej więcej czasie embriion zaczyna się różnicować; przedtem tworzył masę ciała nie zróżnicowaną”³. Norman Ford twierdzi, że filozof prawdopodobnie mylił widoczną w czterdziestym dniu pozostałość fałdu ogonowego z członkiem męskim. W ten sposób wydawało się, że wszystkie normalnie rozwinięte zarodki są rodzaju męskiego, natomiast te, które rozwijały się nienormalnie i nie można było u nich dostrzec w ogóle fałdu ogonowego były traktowane jako rodzaju żeńskiego. W dziewięćdziesiątym dniu narządy płciowe płodu są bowiem dobrze widoczne⁴. Kiedy zarodek ukształtuje się, najpierw ma duszę odżywczą, czy też wegetatywną, a gdy ta ginie w odpowiednim momencie, zastępuje je dusza zmysłowa, co jest rezultatem przyczynowego oddziaływania specyficznej *pneuma nasienia*⁵. Na końcu – zdaniem Arystotelesa – w zarodku ludzkim pojawia się dusza rozumna. Arystoteles uważa ją za niematerialną część bytu ludzkiego. Dodatkowo sądzi, że nie pochodzi ona z przemian materii, lecz z zewnątrz, i ma charakter boski⁶.

Święty Tomasz z Akwinu zasadniczo przejął poglądy Arystotelesa, dotyczące powstawania zarodka ludzkiego. W jednym z wczesnych pism – komentarzu do *Quattuor libri sententiarum* Piotra Lombarda – wyróżnił on „dwa podstawowe stanowiska: reprezentowane przez Platona, Avicennę i Temistiusza oraz drugie – perypatetyckie – reprezentowane przez Arystotelesa i Awerroesa. Pierwsze uzna-

¹ Zob. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, przeł. P. Siwek, t. 4, Warszawa 1993, 729 a: „(...) koniecznie musi istnieć coś, co rodzi potomstwo, i coś, z czego ono się rodzi (...) Jeżeli samiec jest czynnikiem poruszającym i działającym, a samica jako taka jest czynnikiem biernym, w takim razie to, co samica doda do nasienia samca, nie będzie nasieniem, lecz materią”.

² Zob. tamże, 740 b.

³ Tenże, *Zoologia*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, przeł. P. Siwek, t. 3, Warszawa 1992, 583a.

⁴ Por. N. M. Ford, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i nauce*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1995, s. 54.

⁵ Por. tamże, s. 58-59.

⁶ Zob. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 736 b: „Toteż gdy chodzi o rozum, problem «kiedy, i jak, i skąd uzyskują tę zasadę te jestestwa, które ją posiadają», jest niesłychanie trudny. Musimy się starać rozwiązać go w miarę naszych sił, o ile w ogóle jest rozwiązalny (...) Nie pozostaje nam nic innego jak przyjąć, że sam tylko rozum wchodzi do niego od zewnątrz i że on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu”.

wało konieczność uzyskania duszy zwierzęcej od jakiegoś wyższego czynnika, drugie uznawało jej naturalne wyprowadzanie z możliwości materii. To ostatnie bardziej odpowiada Tomaszowi uznającemu, że to całe *compositum* uzyskuje istnienie”⁷. W *Summie Teologii* Tomasz przedstawia swój pogląd na sposób pojawienia się w zarodku ludzkiej duszy rozumnej. Uważa on, że „Bóg stwarza duszę umysłową na końcu powstawania – rodzenia człowieka po zaniku form poprzednich – dusza ta jest zarazem zmysłową i wegetatywną”⁸. Z tego powodu dusza rozumna jest nieśmiertelna⁹. Wobec powyższego nasuwa się pytanie o to, czy św. Tomasz z Akwinu był zwolennikiem animacji sukcesywnej? Wielu filozofów twierdzi, że tak, ale można też przedstawić argumenty przeciwne¹⁰.

Nowożytność przynosi nową wizję człowieka. Jest ona obecna w filozofii przede wszystkim za sprawą myśli Kartezjusza. Porzuca on rozważania czysto metafizyczne, a skupia swoją uwagę na psychologii. Poszukuje w człowieku podstawy pewności wszelkiej wiedzy i znajduje ją w ludzkiej świadomości. Stwierdza to B. Wald w słowach: „Pierwszy krok, prowadzący do upewnienia się co do rzeczywistości i substancjalności myślenia, to metodyczne wątplenie, przedstawione w drugiej medytacji. Prowadzi ono do dostrzeżenia prymatu «ja» albo myślącej substancji nad wszystkimi innymi treściami poznania”¹¹. Kartezjusz pisze w swojej medytacji: „Wprawdzie jest jakiś zwodziciel, nie wiem jak potężny, który używa całej swej przebiegłości, by mnie wprowadzać w błąd. Więc bez wątpienia ja jestem, skoro on mnie zwodzi. Niech mnie więc zwodzi, ile chce, a i tak nie sprawi, abym był niczym, jeśli tylko będę myślał, że jestem czymś”¹². Posiadanie świadomości staje się czynnikiem decydującym o człowieczeństwie. Na tej koncepcji człowieka zbudowana będzie filozofia brytyjskich empiryków. Także współcześni myśliciele, jak Peter Singer, czy też J. Fletcher będą w świadomości upatrywać sedno bycia człowiekiem¹³.

⁷ K. A. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony... Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstituowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000, s. 97.

⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 118, 2, sc. 2, w: *Rzeczy Boże*, przeł. P. Belch, Londyn 1964, s. 191.

⁹ Zob. tenże, *Summa contra Gentiles*, cura et studio C. Peras, P. Marc, P. Caramello, Taurini-Romae 1961, lib. II, cap. 79. W tym rozdziale Tomasz bardzo dokładnie pokazuje, że dusza rozumna, jako jedyna może istnieć poza ciałem. Jest to możliwe ze względu na inne pochodzenie, w odróżnieniu od duszy wegetatywnej i zmysłowej.

¹⁰ Zob. A. Maryniarczyk, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?*, w: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. P. S. Mazur, Kraków 2013, s. 70-88.

¹¹ B. Wald, *Wynalezienie podmiotowości*, tłum. A. B. Dąbrowska, w: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. P. S. Mazur, Kraków 2013, s. 134.

¹² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska, Kęty 2001, s. 40.

¹³ Zob. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, s. 150. Singer w swojej publikacji wymienia trzy kategorie istot: (1) nieświadome (nie posiadające żadnej wartości. Bardziej wartościowe wobec nich wydają się chociażby szympansy), (2) zdolne do odczuwania i z tego tytułu przed-

W środowisku polskim stanowisko personalizmu realistycznego, przeciwnego wobec deskryptywnych koncepcji człowieka, reprezentują M. A. Krąpiec, K. Wojtyła i inni. „(...) Należy odrzucić – jak zauważa T. Biesaga – wszystkie te kryteria człowieczeństwa, które uzależniają status ontyczny i moralny embrionu ludzkiego od jakiś czynników zewnętrznych. (...) Nie można wskazać jakiegось zjawiska w rozwoju człowieka np. implantacji, wykształcenia się systemu nerwowego, odczuwania bólu, czy narodzin, które stanowiłoby o człowieczeństwie istoty ludzkiej w okresie prenatalnym. Wszystkie te bowiem zjawiska ujawniają naturę tej istoty, a nie stwarzają tej natury”¹⁴. W zamian proponuje kryterium genealogiczne, „(...) czyli pochodzenia od rodziców. Z ludzi rodzą się ludzie. Nowy człowiek dziedziczy naturę ludzką od poczęcia”¹⁵. „Każdy z nas – zaznacza Biesaga – ma miejsce w podobnej, interpersonalnej strukturze. Każdy zajmuje i posiada to miejsce od początku swej biologicznej egzystencji i zachowuje go do końca życia”¹⁶.

2. Animacja postimplantacyjna Normana M. Forda

W kształtowaniu się myślenia filozoficznego Normana Forda da się zauważyć wpływy określonych nurtów filozoficznych. Prawie przez całe swe życie, bo aż 31 lat, pracował on jako wykładowca w Kolegium Salezjańskim w Melbourne w Australii. Jego doktorat pt. *Koncepcja filozofii Petera Strawsona* wskazuje na zainteresowania filozofią analityczną¹⁷. Warto zauważyć, że Strawson w swej koncepcji człowieka uważał, że „osoby ludzkie nie są bytami złożonymi z materialnego ciała oraz niematerialnego umysłu. Nie jest też możliwa redukcja umysłu do ciała i jego zachowania. Trzeba po prostu poprzestać na tym, że osoby ludzkie mają status nieredukowalnych bytów, posiadających dwojakiego rodzaju własności: materialne lub fizyczne oraz psychiczne lub umysłowe”¹⁸. Te intuicje będą po części obecne w filozofii początków życia Forda.

Swoje badania nad momentem animacji człowieka Norman Ford zamieścił w przetłumaczonej na język polski pozycji *Kiedy powstałem? Problem początku*

stawiające jakąś wartość, (3) świadome i racjonalne kwalifikowane jako osoby i zasługujące w najwyższym stopniu, aby ochraniać ich życie. Zob. także J. Fletcher, *Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man*, „Hastings Center Report” 2 (1972), s. 1-4.

¹⁴ T. Biesaga, *Antropologiczny status embrionu ludzkiego*, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 112.

¹⁵ Tenże, *Spór o moralny status człowieka w okresie prenatalnym*, s. 3.

¹⁶ Tenże, *Status osobowy człowieka w okresie prenatalnym i jego prawa*, „Rocznik Filozoficzny” 15 (2009), s. 24.

¹⁷ Zob. T. Biesaga, *Normana Forda ewolucja poglądów w kwestii początku człowieka w okresie prenatalnym*, w: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. P. S. Mazur, Kraków 2013, s. 114.

¹⁸ T. Szubka, *Strawson Peter Frederick*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 226.

jednostki ludzkiej w historii, filozofii i nauce¹⁹. Znamienne jest to, że słowo wstępne do tej pozycji zamieściła Mary Warnock, która jako filozof przewodniczyła Komitetowi Badań nad Zapłodnieniem i Embriologią Człowieka. Instytucja ta miała za zadanie odpowiedzieć na pytanie o początek życia człowieka i możliwość ochrony zarodków ludzkich w Wielkiej Brytanii. W owym wstępie stwierdza ona, że zgadza się z rozwiązaniami podanymi przez autora i chwali pracę za to, że jest „przeniknięta duchem odwagi, uczciwości i prawości moralnej”²⁰.

Sam autor problem wskazania momentu animacji traktuje bardzo szeroko. Najpierw analizuje stanowiska swoich poprzedników. Wskazuje na rozwiązania pochodzące ze starożytności, czasów nowożytnych i współczesnych. Następnie sam poszukuje filozoficznego kryterium osoby ludzkiej, którym chce się posłużyć w trakcie późniejszych badań, mających charakter bardziej biologiczny. Wychodzi od potocznej wiedzy o tym czym jest jednostka ludzka. Twierdzi, że „nie potrafimy wytłumaczyć, czym jest osoba bez odwołania się do zdobytej, dzięki doświadczeniu, wiedzy o istotach ludzkich”²¹. Wiedząc kim jesteśmy, rozciągamy tę wiedzę na innych. W następnym kroku Ford analizuje personalistyczne rozwiązanie problemu kim jest człowiek. Przywołuje stanowiska m.in. Michaela Lockwooda, Johna Harrisa czy też Johna Locke’a, którzy wskazują, że świadomość jest tym elementem, który konstytuuje jednostkę ludzką. Jak utrzymuje: „Posiadanie biologicznych cech ludzkich nie wystarcza, by być uznanym za osobę ludzką. Zdolność spełniana chociaż minimalnie uświadomionych czynności rozumnych musi przysługiwać rozwijającej się jednostce ludzkiej”²².

Odmienne natomiast wydaje się metafizyczne ujęcie osoby. Norman M. Ford przychylił się wyraźnie do arystotelesowskiej koncepcji bytu ludzkiego. Według niej „materia i forma są zasadami bytu, a nie rzeczami jako takimi, które istniały oddzielnie przed powołaniem do istnienia jednostki ludzkiej. W rzeczywistości jednostka ludzka istnieje dzięki powiązaniu materii i duszy jako możliwości i aktualności w ramach jedności pojedynczego bytu czy jestestwa. To hylemorficzne ujęcie konstytucji jednostki ludzkiej poprawnie wyjaśnia dwubiegunowość osoby ludzkiej, będącej podmiotem czynności i orzeczeń, które są raczej cielesne lub raczej niecielesne”²³. Jednocześnie australijski filozof jest przekonany, że wyjaśniając fenomen człowieka wyłącznie w kategoriach materialistycznych nie da się dojść do prawdy²⁴. Broni obecności pierwiastka duchowego w człowieku twierdząc, że „dusza jest niematerialną (...) zasadą życia niezbędną do wyjaśnienia

¹⁹ Oryginalny tytuł brzmi: *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge 1988.

²⁰ M. Warnock, *Słowo wstępne*, w: N. M. Ford, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i nauce*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1995, s. 10.

²¹ N. M. Ford, *Kiedy powstałem?*, s. 96.

²² Tamże, s. 101.

²³ Tamże, s. 103.

²⁴ Zob. tamże, s. 105.

niewyraźalnych ilościowo aspektów rozumnych świadomych aktów poznania i wolnego wyboru. Nie można zastosować czysto empirycznych metod badania obecności duszy, ani początku jej istnienia²⁵. Jest to ważne stwierdzenie, które stawia Forda w opozycji do empirystów brytyjskich, czy też współczesnego mu Petera Singera²⁶, a jednocześnie przybliża do zwolenników klasycznej koncepcji osoby ludzkiej. Na koniec swoich poszukiwań podaje definicję osoby, którą będzie się odtąd posługiwał. Według niego „osoba ludzka jest to żywa jednostka obdarzona ludzką naturą, to znaczy żywa jednostka ontologiczna, która ma w sobie zdolność podtrzymywania, albo przynajmniej zapoczątkowania, cyklu życiowego człowieka bez utraty tożsamości”²⁷.

Najważniejszym kryterium staje się więc jednostkowość ontologiczna. Kiedy jednak będziemy mówić o owej jednostce? Ford posługuje się w tym miejscu definicją św. Tomasza z Akwinu. Twierdzi on, zgodnie z systemem Arystotelesa, że „jednostka oznacza to, co jest odrębne od wszystkiego, ale samo w sobie jest niepodzielne”²⁸. Odnosi się to do bytu materialnego, a nie niematerialnego. Jednostką może też być ciało złożone z wielu części, które uczestniczą w istnieniu całości jednostki. Nie posiadają wtedy aktualnego istnienia, dopóki nie oderwą się od całości. Z tego też powodu „pojęcie jednostki jest niejednoznaczne, lecz analogiczne”²⁹. Norman Ford zauważa różnicę pomiędzy jednostkami ożywionymi i nieożywionymi. „Jednostka nieożywiona zaczyna zwykle istnieć natychmiast i w całości, nie zachowując jakiegokolwiek możliwości dalszego rozwoju czy też reprodukcji. Istnienie jednostki ożywionej rozciągnięte jest nie tylko w przestrzeni, ale też w czasie. (...) Życie jest procesem, cyklem, podczas którego tego rodzaju wrodzona możliwość, charakterystycznie określona dla każdego gatunku, jest naturalnie realizowana dla każdej jednostki”³⁰. Ożywiona jednostka ontologiczna zachowuje swoją tożsamość i jednostkowość dzięki zasadzie życia, która podtrzymuje byt w istnieniu³¹. Inną kategorią ważną dla określenia momentu animacji jest potencjalność. Zauważa się, że w języku potocznym często używa się takiego określenia w stosunku do rozwijającego się człowieka. „O dziecku można powiedzieć, że jest potencjalnie dorosłym w tym sensie, iż istnieje jako ta sama osoba, lecz po pewnym czasie nabywa to, co wcześniej było w nim obecne jedy-

²⁵ Tamże, s. 110.

²⁶ Ford zarzuca Singerowi oddzielanie świadomych doznań od podmiotu, który te doznania posiada. Twierdzi, że „jeśli się odrobinę zastanowimy, uzmysłowimy sobie, że nasze przyjemne i nieprzyjemne doznania, krótko mówiąc wszystkie nasze świadome czynności, nie istnieją same w sobie. Istnieją jedynie jako doznania i czynności jednostki ludzkiej, która jest ich podmiotem” (tamże, s. 107).

²⁷ Tamże, s. 117.

²⁸ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I, 29, art. 4, t. 3, w: *O Trójcy*, przeł. P. Belch, Londyn 1964, s. 40.

²⁹ N. M. Ford, *Kiedy powstałem?*, s. 125.

³⁰ Tamże, s. 127.

³¹ Zob. tamże, s. 128.

nie potencjalnie (np. dorosłość)³². W ten sposób określają także zarodek ludzki raporty rządowe. Jako przykład może posłużyć Raport Warnock, który twierdzi, że „(...) zarodek ludzki ma specjalny status ze względu na swoją możliwość rozwoju do stadium, w którym każdy przyznałby mu pozycję osoby. Naszym zdaniem jest rzeczą złą stwarzanie czegoś, co posiada możliwość stania się osobą, a następnie rozmyślne niszczenie tego”³³. Potencjalność zawarta w ludzkim zarodku jest więc podstawą odkrycia obowiązków moralnych wobec rodzącego się życia ludzkiego.

Po szczegółowej analizie różnych kryteriów, które mogą posłużyć do precyzyjnego określenia momentu animacji człowieka, Ford wyznacza sobie cel, mówiąc, że „chodzi o określenie, kiedy pierwotnie zostaje uformowana odrębna żywa jednostka, która ma naturalną czynną możliwość rozpoczęcia trwałego procesu rozwoju aż do dorosłej jednostki ludzkiej, zachowując przez cały czas swoją tożsamość ontologiczną”³⁴. Następnie przechodzi do bardzo szczegółowych analiz kolejnych etapów rozwoju ludzkiego zarodka, pytając się o możliwość stwierdzenia obecności duszy ludzkiej na danym etapie rozwoju. Rozpoczyna od omówienia momentu zapłodnienia komórki jajowej. Zwraca uwagę na ustalenie się w tym czasie niepowtarzalnego kodu genetycznego, dzięki któremu zapisany jest przyszły rozwój, wzrost i wszystkie cechy nowego organizmu. Wydaje się więc, że „zarodek od samego początku ma wewnętrzną naturalną aktywną zdolność do samodzielnego istnienia i rozwoju w odniesieniu do struktur i funkcji swoich różnorodnych części, tkanek i narządów”³⁵. Stąd jak dalej pisze Ford: „Z pewnością tę wewnętrzną możliwość rozwoju aż do dorosłego człowieka mogłaby mieć jedynie żywa jednostka ontologiczna o prawdziwie ludzkiej naturze. Zygota ludzka powinna być uznana za jednostkę ludzką, ponieważ ma tę samą naturę i tożsamość ontologiczną co dorosły, który z niej powstaje dzięki wzrostowi i rozwojowi”³⁶.

Problemem stającym na przeszkodzie do przyjęcia powyższego stanowiska jest zjawisko identycznego bliźniactwa. Powstaje pytanie „(...) czy możliwe jest, aby zygota była jednostką ludzką, skoro może ona później dać początek dwóm identycznym komórkom potomnym, które będą się rozwijać oddzielnie i urodzą się jako identyczne bliźnięta”³⁷. Można podać dwa rozwiązania tego problemu. W pierwszym odwołuje się do przykładu ogrodnika. Tak jak rozsadza się niektóre rośliny, odcinając ich pęd i wsadzając go do ziemi, tak możliwe jest, aby jedna

³² Tamże, s. 131.

³³ Raport Komitetu Badań nad Zapłodnieniem i Embriologią Człowieka, przewodnicząca Mary Warnock, Departament Zdrowia i Opieki Społecznej, Londyn 1984, s. 90, Cyt. za: N. M. Ford, *Kiedy powstałem?*, s. 133.

³⁴ N. M. Ford, *Kiedy powstałem?*, s. 135.

³⁵ Tamże, s. 146.

³⁶ Tamże, s. 147.

³⁷ Tamże, s. 148.

żywa jednostka dawała początek innej jednostce nie tracąc własnego indywidualnego istnienia. Bardziej racjonalnym dla Forda rozwiązaniem jest jednak przyjęcie, że w momencie powstania bliźniąt tworzą się dwie nowe jednostki, natomiast pierwotna jednostka ludzka przestaje istnieć³⁸. Z tym poglądem nie zgadzają się jezuita T. V. Daly i dominikanin B. M. Ashley. Wskazują oni na to, że kod genetyczny musi od samego początku zawierać informację o podziale zygoty na dwie równe komórki, które dają życie dwóm różnym ontologicznie jednostkom³⁹. Na to odpowiada Ford kategorycznym stwierdzeniem, że zygota „musiałaby jednocześnie być jedną i więcej niż jedną jednostką ludzką, a to byłoby absurdalne. W praktyce konieczne jest odrzucenie tej teoretycznej próby wykazania, że możliwość identycznego bliźniactwa w ludzkiej zygocie daje się pogodzić z jej statusem osobowym”⁴⁰. Píše dalej: „Zygota (...) przestaje istnieć jako jednostka ontologiczna, kiedy dzieli się, dając początek dwóm totipotentnym komórkom, które są odrębnymi jednostkami (...). Oznacza to przerwę w ciągłości istnienia zygoty, jako odrębnej jednostki ontologicznej”⁴¹. Konieczne jest więc, według australijskiego filozofa, odróżnienie pojęcia genetycznej i ontologicznej jednostkowości. Na przykładzie identycznych bliźniąt widać, że „tożsamość czy jednostkowość genetyczna i ontologiczna nie są pojęciami zamiennymi. Kod genetyczny zawarty w zygocie nie wystarcza, by ukonstytuować bądź określić jednostkę ludzką w sensie ontologicznym. Identyczne bliźnięta mają ten sam kod genetyczny, lecz są różnymi jednostkami ontologicznymi”⁴². Na podstawie tego można stwierdzić, że możliwa jest ciągłość biologicznego procesu życiowego (zachowany ten sam kod genetyczny obu bliźniąt), ale jednocześnie brak jest ciągłości jednostkowego konkretnego podmiotu istnienia⁴³. Wobec powyższych faktów „nie powinniśmy – według Forda – postulować obecności niematerialnej duszy, która formuje lub ożywia ciało, dopóki nie mamy pewności co do aktualnej obecności jednostki ontologicznej (...)”⁴⁴. Trudno jest więc obronić pogląd, że animacja następuje w momencie zapłodnienia komórki jajowej.

Następnym etapem badanym przez Normana Forda jest implantacja zapłodnionej komórki. Oprócz tego, że w tej fazie także może nastąpić podział zygoty na zarodki bliźniacze, wskazuje się na doświadczenia przeprowadzone

³⁸ Zob. tamże, s. 149.

³⁹ Zob. T. V. Daly, *The Status of Embryonic Human Life – A Crucial Issue in Genetic Counselling*, w: *Health Care Priorities in Australia: Proceedings of the 1985 Annual Conference on Bioethics*, red. N. Tonti-Filippii, Melbourne 1985, s. 52.

B. M. Ashley, *Pro-Life Evangelization*, w: *New Technologies of Birth and Death: Medical, Legal and Moral Dimensions*, Missouri 1980, s. 85.

⁴⁰ N. M. Ford, *Kiedy powstałem?*, s. 160.

⁴¹ Tamże, s. 162. Totipotencjalność komórek oznacza ich możliwość rozwinięcia się we wszystkie typy komórek ludzkiego organizmu w odpowiednich warunkach.

⁴² Tamże, s. 154-155.

⁴³ Zob. tamże, s. 163.

⁴⁴ Tamże, s. 170.

na zwierzętach, które w zastosowaniu do rozwoju człowieka pozwalają wnioskować o braku jedności i aktualnego ukierunkowania materialności jednostki ludzkiej. „Wczesne blastomery owcy i myszy można przez mikromanipulacje bez trudu rozdzielać i łączyć na różne sposoby. Pozwala to na łączenie blastomerów pochodzących z różnych zarodków (...). Zarodki można dzielić lub łączyć bez wyraźnej utraty ich zdolności do przeżycia i żywych urodzin”⁴⁵. Z tych doświadczeń Ford wyprowadza wniosek, że „aż do stadium 8 komórek wszystkie blastomery są odrębnymi, totipotentnymi, nie zróżnicowanymi i podobnymi do siebie komórkami o tym samym stopniu specjalizacji”⁴⁶. Także stadium moruli nie daje pewności co do możliwości stwierdzenia jedności, jaka jest potrzebna do tego, by ukonstytuowała się skończona ludzka jednostka ontologiczna⁴⁷. Innym argumentem jest zaobserwowane w tym etapie różnicowanie się zarodka na ektodermę, endodermę i mezodermę. Z ektodermy rozwija się właściwy płód, zaś z pozostałych części tworzy się łożysko i błony płodowe. Bardzo trudno jest więc utrzymać pogląd, że zarodek człowieka jest jednostką ludzką przed owym podziałem, skoro w jego skład wchodzi też komórki, które nie stanowią właściwego ludzkiego zarodka⁴⁸. Bernard Towers polemizuje z Fordem, traktując endodermę i mezodermę jako tkanki pozazarodkowe, które kiedy nie są potrzebne, są usuwane, podobnie jak się dzieje u dorosłych z zębami mlecznymi⁴⁹. Argumentem potwierdzającym ustalenia Normana Forda jest też eksperyment, który stwierdza, że „płód może rozwinąć się w otoczeniu genetycznie odmiennego trofoblastu oraz błon i tkanek pozazarodkowych (endodermi i mezodermi)”⁵⁰.

Ostatecznie autor nabywa pewności, że najwcześniejszym etapem rozwoju, który daje pewność obecności ludzkiej jednostki ontologicznej, jest etap po implantacji. Wtedy bowiem „tkanki zarodkowe i pozazarodkowe są już całkiem dobrze zróżnicowane, a dzielące się i różnicujące komórki przebyły już punkt, po którym nie ma powrotu z ich różnorodnych szlaków rozwojowych. W ten sposób totipotentcja i pluripotentcja jednostkowych komórek jest stopniowo

⁴⁵ Tamże, s. 180. Blastomery są pojedynczymi komórkami dzielącego się zarodka ludzkiego w początkowej fazie rozwoju. Dwa blastomery pojawiają się już 30 godzin od zapłodnienia, cztery po 40 godzinach, a osiem po 55 godzinach. Po stu godzinach po zapłodnieniu pojawia się morula, która składa się z wielu blastomerów. Nie można ich jednak już odseparować od siebie. Każdy z blastomerów posiada cechę totipotentcji.

⁴⁶ Tamże, s. 188.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 191.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 200.

⁴⁹ Zob. B. Towers, *Life Before Birth: Human Embrology and the Law of Complexity – Consciousness*, w: „The Month” 38(1967), s. 47.

⁵⁰ N. M. Ford, *Kiedy powstałem?*, s. 205. Te eksperymenty przeprowadził Gardner. Wyizolował on z zapłodnionych komórek zwierzęcych wszystkie listki zarodkowe powstałe w zygocie i przeniósł zróżnicowane już komórki z dawcy do biorecy. W więcej niż połowie przypadków zaobserwował normalny dalszy rozwój płodów.

ograniczana w miarę, jak ustala się ukierunkowanie komórek”⁵¹. „Następuje to – według australijskiego filozofa – w trakcie procesu gastrulacji, który rozpoczyna się około 14 dnia, a kończy się około 19 dnia po zapłodnieniu”⁵². W tym czasie pojawia się płytka nerwowa, która 18 dnia od zapłodnienia rozwija się w rynienkę nerwową, która stanowi początek układu nerwowego człowieka. To potwierdza, że „(...) po trzecim tygodniu istnieje już pojedynczy, biologicznie ludzki, całościowy i wewnętrznie zróżnicowany jednostkowy żywy organizm, funkcjonujący i rozwijający się jako trwała jednostka ontologiczna. Jest on jednostką obdarzoną naturą ludzką. Moim zdaniem – pisze Ford – trudno wątpić, że ten sam drobny organizm ludzki, jaki istnieje trzy tygodnie po zapłodnieniu, wzrasta i rozwija się nieprzerwanie z tą samą tożsamością ontologiczną, co dziecko, które następnie się urodzi, dojrzeje i będzie dorosłą jednostką ludzką”⁵³. Przed etapem gastrulacji – jego zdaniem – nie można więc mówić o tym, że nastąpiła animacja. „Zamiast postrzegać proces rozwoju zachodzący w pierwszych dwóch tygodniach po zapłodnieniu jako rozwój jednostki ludzkiej, przekonywałem – pisze Ford – że należy uważać go za proces «syntezy» jednostki ludzkiej”⁵⁴. Wcześniejsze formy zapłodnionej komórki postuluje nazywać „przedzarodkami”. Wskazuje to, że nie osiągnęły one jeszcze właściwej formy zarodka i przede wszystkim nie zostały animowane.

Powyższa analiza najważniejszego dzieła Normana Forda na interesujący nas temat wskazuje jednoznacznie, że jest on zwolennikiem animacji sukcesywnej. Jednakże w 2000 roku w atmosferze krytyki radykalnych utylitarystów, którzy agitowali za klonowaniem i produkowaniem embrionów ludzkich na komórki macierzyste oraz hodowlą tkanek z wczesnych płodów w celach terapeutycznych, Ford, odrzucając te propozycje, pisze wprost, że „życie ludzkie zaczyna się od zapłodnienia i od tego momentu jest etycznie nienaruszalne”⁵⁵. W książce *Stem cells. Science, medicine, law and ethics* wydanej w 2003 roku pisze w kontekście sporu z australijskimi etykami, że jest przekonany, że „ludzkie embriony, płody i noworodki są osobami od momentu poczęcia jako jednostki ludzkie”⁵⁶. Również w artykule noszącym tytuł *A catholic ethical approach to human reproductive technology*⁵⁷ zamieszczonym w 2008 roku autor wyraźnie przypisuje embrionowi ludzkiemu status istoty i osoby ludzkiej. W swoich późniejszych artyku-

⁵¹ Tamże, s. 211.

⁵² Tamże, s. 214.

⁵³ Tamże, s. 216.

⁵⁴ Tamże, s. 230.

⁵⁵ N. M. Ford, *Therapeutic use of pluripotent embryonic stem cells*, w: „Chisholm Health Ethics Bulletin” Vol. 6 (2000) no. 1, s. 11 (cyt. za: T. Biesaga, *Normana Forda ewolucja poglądów*, s. 120).

⁵⁶ N. M. Ford, *Stem cells. Science, law and ethics*, Strathfield 2003, s. 42. Źródło: <<http://www.ctc.edu.au/lecturers/norman-ford-sdb.html>>

⁵⁷ N. M. Ford, *A catholic ethical approach to human reproductive technology*, w: „Reproductive BioMedicine Online” Vol. 17, Supplement 3, s. 39-48. Źródło: <<http://www.rbmoline.com>>.

łach Ford nie wyjaśnia dlaczego zmienił stanowisko tak starannie wypracowane w książce z 1988 roku.

3. Konsekwencje płynące z przyjęcia stanowiska animacji sukcesywnej

Stanowisko Normana Forda zaprezentowane w początkach jego refleksji nad problemem animacji niesie wiele niepożądanych konsekwencji z punktu widzenia etyki i antropologii filozoficznej. Po pierwsze można łatwo wywnioskować, że jeżeli embrion ludzki w pierwszych fazach rozwoju nie ma statusu bytu ludzkiego, to moralnie dopuszczalne stają się praktyki aborcyjne oraz eksperymenty biotechnologiczne przeprowadzane na nich. Łatwo także podważyć konieczność prawnej ochrony owych form „przedanimalnych”. Mimo, że wskazuje się na celowość procesu rozwoju zarodka ludzkiego, łamie się jednocześnie prawo jego integralności, wyznaczając okres, w którym zarodek nie jest w pełni człowiekiem. Arystoteles w *Metafizyce* tak pisze o warunkach doskonałego bytowania: „Dokonałym (dokonanym) nazywa się najpierw coś, czemu nic nie brakuje, choćby to była jakaś najmniejsza część. (...) Doskonałość bowiem każdej rzeczy, każdej substancji polega na tym właśnie, że nic im nie brakuje z właściwej, odpowiedniej dla nich natury wielkości”⁵⁸. Jeżeli więc embrion nie posiada duszy ludzkiej na jakimś etapie swojego rozwoju, a która należy do jego właściwej natury, to nie może być uznany za doskonały bytowo. Ponadto stanowisko animacji sukcesywnej uderza w metafizyczną zasadę tożsamości bytu. Głosi ona, że być tożsamym oznacza „mieć w sobie właściwą istotę, a więc być tym, czym się jest: Janem jako Janem, Anną jako Anną itd. Zasada-prawo tożsamości odnosi nas do istoty bytu, która to istota determinuje ową tożsamość”⁵⁹. Zawsze więc byt ma określoną treść, którą odczytujemy za pomocą sądów tożsamościowych. W przypadku podważenia stanowiska animacji równoczesnej przyjmujemy istnienie swoistej luki tożsamościowej w bycie ludzkim. Problem jest także z samym nazewnictwem owych „przedludzkich” form. Z tym wiąże się także pogwałcenie zasady niesprzeczności, która jest przyjmowana powszechnie za podstawową zasadę metafizyczną, będącą zasadą bytową, a także umożliwiającą istnienie samego poznania filozoficznego. „Zasada niesprzeczności – pisze M. A. Krąpiec – wyraża niemożliwość połączenia w jednym sądzie twierdzenia i przeczenia o tym samym przedmiocie. (...) Sprzecznością bowiem jest utożsamienie w tym samym aspekcie bytu i niebytu, np. w postaci twierdzenia: «byt jest niebytem» lub «niebyt jest bytem». Sens tych zdań jest wprost absurdem, gdyż treść orzeczenia całkowicie niweczy treść podmiotu”⁶⁰. W stanowisku animacji sukcesywnej dokonujemy owego sprzecznego orzekania, kiedy twierdzimy, że embrion jest jednocześnie

⁵⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 2, Lublin 1996, 1021 b 12-23.

⁵⁹ A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2007, s. 39.

⁶⁰ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 144.

człowiekiem oraz nie jest nim ze względu na brak jakichś cech. Przyjmuje się więc istnienie jakiejś pośredniej formy istnienia człowieka, która sytuuje się między bytem i niebytem. To jednak zaprzecza kolejnemu metafizycznemu prawu – prawu wyłączonego środka. Głosi ono, że „między jednym bytem a drugim bytem (także niebytem) nie może być nic pośredniego, oraz byt nie jest niebytem (człowiek nie jest nie człowiekiem, jabłoń nie jest nie jabłonią itp.). A zatem nie ma jakiegoś «środku», który usprawiedliwiałby istnienie jakichś bytów pośrednich, typu «człowiek-nieczłowiek», «byt-niebyt» itd.”⁶¹.

Ponadto słusznie Tadeusz Ślipko zarzuca Normanowi Fordowi pomieszanie zależności porządków biologicznego i ontologicznego. Píše w swojej książce pt. *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*: „Obecność niematerialnej duszy uzależnia on od pojawienia się w toku poimplantacyjnej gastrulacji systemu nerwowego, a ostatecznie specyficznego organu «pierwotnej smugi». Z punktu widzenia filozofii arystotelesowsko-tomistycznej sprawy mają się nieco inaczej”⁶². Ford uzależnia bowiem istnienie duszy od pojawienia się biologicznych organów, czy też konkretnych cech. W świetle nauki Arystotelesa porządek jest zupełnie odwrotny – to istnienie duszy gwarantuje pojawienie się w ożywionym bycie tych jakości. W analizie australijskiego bioetyka widać więc daleko idącą zależność od wyników nauk przyrodniczych. Nie da się jednak narzędziami empirycznymi uchwycić obecności niematerialnej duszy.

Z punktu widzenia filozofii realistycznej, najbardziej racjonalnym stanowiskiem w sprawie animacji wydaje się pogląd, który głosi, że istnienie duszy ludzkiej rozpoczyna się w momencie zapłodnienia. Choć przyjęcie takiego stanowiska rodzi wiele wątpliwości natury biologicznej, to jednak pozwala uniknąć wielu problemów natury metafizycznej i etycznej.

BIBLIOGRAFIA

1. Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 2, Lublin 1996.
2. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, przeł. P. Siwek, t. 4, Warszawa 1993.
3. Arystoteles, *Zoologia*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, przeł. P. Siwek, t. 3, Warszawa 1992.
4. Biesaga T., *Antropologiczny status embrionu ludzkiego*, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 101-113.
5. Biesaga T., *Normana Forda ewolucja poglądów w kwestii początku człowieka w okresie prenatalnym*, w: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. P. S. Mazur, Kraków 2013, s. 113-124.

⁶¹ A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, s. 66.

⁶² T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 118.

6. Biesaga T., *Spór o moralny status człowieka w okresie prenatalnym*, w: „Medycyna Praktyczna, Ginekologia i Położnictwo” 1(2007), s. 1-5.
7. Biesaga T., *Status osobowy człowieka w okresie prenatalnym i jego prawa*, w: „Rocznik Filozoficzny” 15 (2009), s. 1-12.
8. Daly T. V., *The Status of Embryonic Human Life – A Crucial Issue in Genetic Counselling*, w: *Health Care Priorities in Australia: Proceedings of the 1985 Annual Conference on Bioethics*, red. N. Tonti-Filippii, Melbourne 1985, s. 50-78.
9. Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001.
10. Ford N. M., *A catholic ethical approach to human reproductive technology*, w: “Reproductive BioMedicine Online” Vol. 17, Supplement 3, s. 39-48.
11. Ford N. M., *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i nauce*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1995.
12. Ford N. M., *Stem cells. Science, law and ethics*, Strathfield 2003.
13. Ford N. M., *Therapeutic use of pluripotent embryonic stem cells*, w: “Chisholm Health Ethics Bulletin” 6 (2000) nr 1, s. 7-15.
14. Maryniarczyk A., *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2007.
15. Maryniarczyk A., *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?*, w: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. P. S. Mazur, Kraków 2013, s. 55-89.
16. Singer P., *Practical Ethics*, Cambridge 1979.
17. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994.
18. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, cura et studio C. Peras, P. Marc, P. Caramello, Taurini-Romae 1961.
19. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, przeł. P. Belch, Londyn 1964.
20. Towers B., *Life Before Birth: Human Embrology and the Law of Complexity – Consciousness*, w: “The Month” 38(1967), s. 50-69.
21. Wald B., *Wynalezienie podmiotowości*, tłum. A. B. Dąbrowska, w: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. P. S. Mazur, Kraków 2013, s. 127-143.
22. Wojcieszek K. A., *Stworzony i zrodzony... Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstituowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000.

Zofia Dłubacz
Katolicki Uniwersytet Lubelski JP II

Proces estetyzacji rzeczywistości we współczesnym społeczeństwie. Analiza filozoficzno-socjologiczna

Wstęp

Wydaje się, że we współczesnym świecie nabiera tempa proces szeroko pojętej estetyzacji społeczeństwa. Estetyzacja obejmuje zarówno samego człowieka, jak i przestrzeń, naturę oraz wszelkie środki masowego przekazu. Zaczyna ona wkraczać w rejony wcześniej przez nią nie zajmowane. Coraz szersze spektrum oddziaływania estetyzacji w końcu XX i początku XXI wieku pozwala na nią spojrzeć z różnych perspektyw. Badacze i wnikliwi obserwatorzy zachodzących przemian wciąż nie wiedzą, dokąd te przemiany mogą zaprowadzić. Co jeszcze się dokona? Jakie meandry zaanektuje estetyka, której nowa twarz jeszcze się nie ujawniła?

Estetyzacja zdaje się być pojęciem czysto estetycznym, ale w aktualnym procesie przededefiniowania estetyki oraz próbie zawłaszczenia samego procesu estetyzacji przez dziedziny dotychczas z nią niepowiązane, powstaje pytanie o granice tego powiązania.

Nie ulega wątpliwości, że od kilku dekad w centrum zainteresowania współczesnej kultury znalazło się ciało. Anthony Giddens zauważa, że znajdujemy się w momencie, gdzie „ciało zajęło centralną pozycję w refleksyjnym projekcie tożsamości jednostki. Ciągła troska o ciało w ramach kultury ryzyka jest więc niezbywalną cechą nowoczesnych zachowań społecznych”¹. Richard Shusterman idzie krok dalej i stwierdza: „Podczas gdy telekomunikacja sprawia, że cielesna obecność staje się niepotrzebna, a nowe technologie konstrukcji zastępujących ciało i cyberchirurgia plastyczna rzucają wyzwanie samej obecności prawdziwego ciała, nasza kultura wydaje się coraz bardziej bzikować na punkcie somy, służąc

¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2001, s. 243.

jej z pełnym uwielbienia oddaniem, którym kiedyś obdarzała inne otoczone kul-tem tajemnice”². Zainteresowanie to widać już na pierwszy rzut oka. Niczym grzyby po deszczu w miejskiej przestrzeni pojawiają się kluby fitness, siłownie, salony kosmetyczne, czy centra odnowy biologicznej. Rośnie także zainteresowanie profesją „osobistego trenera” i dietetyka w jednej osobie. Wszystko to stopniowo zastępuje teatry, muzea, czy obiekty sakralne, przejmując niejako ich funkcje jako preferowanego miejsca samodoskonalenia człowieka. Jakie są przyczyny takiego stanu rzeczy? Dlaczego, jak zauważa Shusterman, „mimo medialnej dematerializacji, ciała zyskują na wadze”³?

Estetyzacji podlega również przestrzeń publiczna. Takie polskie miasta, jak Warszawa, Olsztyn czy Gdańsk, mają nawet już swoich specjalistów ds. estetyzacji. Ich celem jest nadzorowanie przestrzeni miejskiej i wpływanie na jej jakość. Coraz większą wagę przywiązuje się do tego, co wizualne. Współczesna kultura bywa nazywana obrazkową, co oznacza w konsekwencji nie tylko pogorszenie możliwości odbioru tego, co pisemne. Społeczeństwo zewsząd bombardowane jest treściami wizualnymi. Wszystko musi zwracać na siebie uwagę, być estetyczne lub godne zapamiętania. W tym drugim przypadku nasuwa się jednak pytanie: czy w XXI wieku termin „estetyczny” oznacza jeszcze „piękny”?

1. Czym jest estetyzacja? Próba definicji

W ujęciu K. T. Toeplitza, wraz z nadejściem ery zmasowanej estetyzacji rzeczywistości „zanikać zaczęła owa granica, dzieląca życie i sztukę, twórczość i obyczaj, rzeczywistość praktyczną i rzeczywistość imaginacyjną”⁴. Wszystkie te przemiany można nazwać swoistą rewolucją, dokonującą się na naszych oczach od kilkudziesięciu lat i przybierającą tempa. Polega ona na akceptacji faktu, że „życie praktyczne jest równie prawomocnym źródłem przeżyć estetycznych, jak intencjonalna kreacja artysty; kreacja została obalona”. Toeplitz, mówiąc o zacieraniu się granicy między sztuką a życiem, w który włączane były stopniowo także kina, sklepy, koncerty, nazywa to zjawisko „współczesnym sztukoobyczajem”. Jego składowe cechują się seryjnością, przemijalnością, dużym zasięgiem, ciągłym nienasyceniem, a w efekcie odczuciem stanu pustki. Co ciekawe, dotychczas to przecież unikalność, oryginalność i trwałość stanowiły o wartości dzieła sztuki. Wiek XX zmienił tę sytuację. Zakrólował *pop art*, który umożliwił sztuce nie tylko masowość, ale również stanie się tożsamą z realnym życiem. W sferze konsumpcji pojawił się nowy zespół symboli, znaków i obrazów, które zaczęły być powszechnie odczytywane w ten sam sposób, jako uniwersalny język zrozumiały dla wszystkich. Potwierdzeniem opisywanych przemian stał się

² R. Shusterman, *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, Wrocław 2007, s. 73.

³ Tamże, s. 73.

⁴ K. Toeplitz, *Kultura w stylu blue jeans*, Warszawa 1975, s. 6.

np. obraz A. Warhola *Marylin Monroe*, na którym twarz aktorki pojawia się wielokrotnie, różniąc się jedynie kolorami. Mimo że unikalność jest niepodważalnym walorem tego dzieła, to stanowi ono też przejaw i swoiste preludium do ery masowego, wielokrotnie powielanego produktu.

Dla Toeplitza estetyzacja rzeczywistości wiąże się m.in. z kulturą masową. Autor *Kultury w stylu blue jeans* swoje uwagi konstruował na podstawie obserwacji zjawisk lat siedemdziesiątych. I mimo że od tamtego momentu minęły już cztery dekady, to wiele wniosków nie traci na aktualności. A nawet przeciwnie, po dłuższym odświeżeniu czasu można dokonać analizy – jak poszczególne rzeczy ewoluowały, jak zmieniały się wraz z postępem technologicznym. Istotą homogenicznej kultury, istnego tygla, jest pewien styl „zabarwiony widowiskowością, sensacyjnością, masowym uczestnictwem oraz silnym pierwiastkiem konsumpcyjnym, przystosowującym produkt kulturalny do szybkiego i w miarę łatwego spożycia.” Toeplitz obawia się, że współczesne mu społeczeństwo nie jest w stanie dokonać percepcji typu kontemplacyjnego, tak jakby domagało się uprzednio przetworzenia danej rzeczy w formę widowiska lub *zdarzenia*.

Niemiecki estetyk Wolfgang Welsch definiuje estetyzację jako proces który sprawia, że „coś pozaestetycznego zostaje uczynione czymś estetycznym, bądź jest pojmowane jako coś estetycznego”. Dokonuje rozróżnienia na estetyzację powierzchowną oraz głęboką. Pierwsza z nich, dającą się zauważyć w zwykłym upiększaniu otoczenia, swój wyraz znajduje m.in. w *stylingu*, kosmetyce czy *face-liftingu*, dokonany bezpośrednio na rzeczywistości. To kultura pozbawiona głębi, płytka, związana z tendencją do nadawania otaczającej rzeczywistości ładnego wyglądu. Powierzchnowa estetyzacja silnie związana jest z ekonomią i strategią marketingową, prowadząc do tego, że cały świat staje się powierzchnią reklamową a sama reklama – najbardziej estetyzowaną sferą życia społecznego. Estetyzacji podlega jednak również rzeczywistość duchowa. To przejaw estetyzacji głębokiej – dotyczącej samego człowieka, posuwającej się nawet do modyfikowania jego moralności, świadomości i myślenia. Mogą temu służyć kursy jogi czy medytacja. Ten rodzaj estetyzacji sięga „fundamentalnych struktur rzeczywistości jako takiej: rzeczywistości materialnej – w następstwie rozwoju technologii materiałowych; rzeczywistości społecznej – w następstwie jej zapośredniczenia medialnego; rzeczywistości podmiotowej – w konsekwencji zastępowania standardów moralnych przez autostylizację”⁵. Który rodzaj estetyzacji wyróżnionej przez Welscha dotyka dzisiejsze społeczeństwo z największą mocą? Trudno jednoznacznie stwierdzić, ponieważ zmiany dokonują się na wielu płaszczyznach.

W kontekście procesu estetyzacji rzeczywistości Odo Marquard, obrazując zachodzące zmiany, twierdzi, że „sztuka spod znaku estetyki – zapominając o granicach sztuki – wciąga całą rzeczywistość w majak i trans sztuki i niejako

⁵ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką*, Kraków 2005, s. 41.

rzeczywistość zastępuje sztuką”⁶. Ma to prowadzić m.in. do możliwości ludzkiego samozbawienia. Estetyzacja miałaby być sposobem naprawienia niedoskonałej Boskiej koncepcji świata.

2. Wzorzec piękna i *Mit Piękności*

Jeśli estetyzacja ma upiększać to, co niedoskonałe, warto zwrócić uwagę na sposób postrzegania piękna. To pojęcie uważane jest za istotne już od czasów starożytności, choć ówcześni filozofowie pojmowali je znacznie szerzej, niż robi się to obecnie. Warunkiem piękna był ład i harmonia. Funkcjonowała koncepcja złotego podziału, nazywanego *boskim*, który według starożytnych Greków opisywał idealną proporcję oraz wyjątkowe walory estetyczne. Próbuując ująć współczesne rozumienie piękna, należałoby stwierdzić, że piękno to obowiązujący aktualnie kanon, uwzględniający upodobanie większości społeczeństwa, związany z harmonią, proporcją i doskonałością. Samo słowo „piękny” powinno się zaś odnosić do obiektu budzącego zachwyty.

Antropolog Donald Symons uczestniczył w wykładzie chirurga plastycznego, na którym pokazywane były zdjęcia osób uważanych powszechnie za piękne. W rzeczywistości jednak w każdej z nich było coś „niedoskonałego”. Idealnie proporcjonalne z pozoru twarze kryły albo zbyt wystające kości policzkowe, albo za małe oczy, bądź też zbyt duży nos. Pojawiło się więc pytanie, jakiej miary piękna człowiek używa w swoich obserwacjach. Czy istnieje coś, do czego porównujemy to, co widzimy. Symons stwierdził, że każdy posiada subiektywny wewnętrzny wzorzec, z którym porównuje otaczający go świat i ocenia, co należy do kategorii „piękna”. Wzorzec może jednak funkcjonować jedynie poprzez porównanie do obiektów niedoskonałych. Antropolog wysunął więc tezę o istnieniu *Mitu Piękności*, czyli samoistnego, obiektywnego i uniwersalnego tworu, do którego dążą głównie kobiety. Wymogiem kulturowym kobiet, ich istotnym celem, staje się uosobienie piękna. Pojawia się zatem pytanie, czy proporcjonalność i harmonia jest wymagana tylko od płci pięknej i czy piękno stało się sposobem uprzedmiotowienia kobiety jako obiektu estetycznego. O ile jeszcze kilka lat temu odpowiedź nie budziłaby wątpliwości, o tyle przemiany społeczne ostatniego czasu doprowadziły do skupienia uwagi także na wyglądzie mężczyzn.

Do tej pory najważniejszy był ideał piękna kobiecego ciała, który zmieniał się na przestrzeni kolejnych epok. W starożytnej Grecji jako piękną określano sylwetkę silnie zarysowaną, o szerokich biodrach, kształtnych piersiach i bladej cerze, posiadającą masywne uda i ramiona oraz duże stopy i ręce. Średniowiecze wprowadziło postrzeganie ciała jako siedliska grzechu. Skrywano wszelkie owłosienie (symbol rozwiązłości), ceniono wysokie czoła i smukłe sylwetki. Wraz z nadejściem renesansu koncentracja na kobiecym wyglądzie stopniowo się

⁶ O. Marquard, *Aesthetica i anaesthetica. Rozważania filozoficzne*, Warszawa 2007, s. 8.

zwiększała. Barok zaproponował obfite ciała, nazwane później „rubensowskimi”. Docenianie dużego biustu i szerokich bioder wiązało się jednak z dwoma odmiennymi aspektami. Z jednej strony wskazywały one na dojrzałość seksualną i płodność, z drugiej były gwarancją przetrwania głodu i epidemii, które nie należały wówczas do rzadkości. Wśród kobiet zapanowała też moda na obcasy oraz bujne zdobienia głowy, które potęgowały imponujące, pompacyjne wrażenie. Całkowitym przeciwieństwem takiego spojrzenia na sylwetkę był wiek XIX, kiedy to nastąpiła era gorsetów, mających na celu podkreślenie „tali osy”. Symbolem kobiecości stały się pełne kształty i szczupła talia. Na początku dwudziestego stulecia nadeszła moda na figurę „chłopczycy” i od tego momentu ideał kobiecej sylwetki zmieniał się właściwie co dekadę.

3. Ciało – główny produkt procesu estetyzacji

Popularne miejsca umożliwiające poprawianie wyglądu to salony SPA, gabinety kosmetyczne, solaria czy źródła termalne. Rosnącą popularnością cieszą się siłownie i kluby fitness. Wizerunek szczupłych, proporcjonalnie zbudowanych ludzi rozprzestrzeniają mass media, utożsamiając pożądaną sylwetkę z samospełnieniem i szczęściem. Społeczeństwa ogarnięte „gorączką smukłego ciała” wydają coraz więcej na chirurgiczną poprawę „natury”. Choć wizerunek nagiej sylwetki obecny jest w sztuce od zarania dziejów, to trudno utożsamiać konwencjonalne akty z wszechobecnym dziś ciałem, nie *nagim* lecz już *rozebranym*, które nie pojawia się jedynie na obrazach w muzeum, ale obecne jest na ulicy, w gazecie czy wszelakich środkach masowej komunikacji. Zjawisko ekspansji nagości i „jakościowego akcentowania” walorów ciała, umożliwione przez coraz większy zasięg mediów, nasiliło się wraz z rewolucją lat sześćdziesiątych XX wieku. Jak pisze kulturoznawca B. Surmacz-Dobrowolska, nagość stała się „nieodzownym elementem popkultury, promującej rozmaite jej wizerunki, od idealnego zmysłowego ciała reklamy, przez emanujące erotyzmem i krwią ciało filmowe, po martwe bądź zmasakrowane ciała prezentowane w telewizyjnych newsach”⁷. Narodziny fotografii przyniosły zmianę myślenia o ciele, pokazanym teraz realistycznie, z niezwykłą surowością i dosłownością.

Pierwsze miejsce przysługuje jednak obecnie wizji „ciała idealnego”, jędrnego, gładkiego i proporcjonalnego. Wizja ta, odbiegając znacznie od rzeczywistości, zdołała skutecznie zniekształcić współczesny sposób widzenia świata. Rynek kosmetyczny przynosi zyski liczone w miliardach dolarów, rozwija się przemysł dietetyczny, a operacje chirurgiczne nie służą już jedynie zdrowiu, ale też powiększaniu biustu, odsysaniu tłuszczu, zmniejszaniu ud czy pogrubianiu łydek. Także mężczyźni decydują się m.in. na korektę powiek, usunięcie worków pod oczami i ujędrnianie pośladków. Shusterman pisze o tym zjawisku: „Siłownie

⁷ Surmacz-Dobrowolska, *Ciało popularne – ciało medialne – ciało idealne*, <http://artpapier.com/?pid=3&oid=272>

i kluby fitness stają się tak wszechobecne jak lokalne bary kawowe, a ich *menu* jest coraz bogatsze. (...) Jeśli można powiedzieć, że boom na ciało jest wielokulturowy, to można go też nazwać wielopokoleniowym. Choć jest głęboko związany z kulturą młodzieżową i pragnieniem zachowania młodości, zyskuje sobie gorących zwolenników we wszystkich grupach wiekowych. Ośrodki fitnessu i kliniki chirurgii plastycznej są miejscami, gdzie młodzi pocą się wraz ze starszymi⁸, a dążenie do idealnej sylwetki i zaawansowany styling ciała (niemal tak samo istotne dla kobiet jak i mężczyzn) mogą być zaspokojone dzięki coraz szybszemu rozwojowi biotechnologii.

Z analizy treści przekazów amerykańskich mediów wynika, że przeciętna występująca tam modelka jest szczuplejsza niż 95 procent kobiet⁹. Wychodząc więc naprzeciw wymogom stawianym przez świat, człowiek (głównie kobieta, ale nie tylko) uznał swoje ciało za niedoskonałe i zaczął je przekształcać. Jak ujmuje to Surmacz-Dobrowolska, „zgodnie z wymogami współczesnej kultury masowej, ciało otworzyło się na możliwości różnorodnych zmian. Przestało być ciałem w tradycyjnym rozumieniu, gdyż kultura popularna stała się domeną baudrillardowskich symulaków, gdzie potoczna rzeczywistość traci swoje własności znaczeniowe, a świat złożony jest z symulacji, ze znaków, które nie mają żadnego znaczenia oprócz siebie samych i same dla siebie są odnośnikami”¹⁰. Nastąpiło wyparcie tego, co realne, na rzecz przykładowych obrazów i wizualizacji pożądanego wizerunku. Ciała zaczęły funkcjonować w oderwaniu od swoich właścicieli, jako wizualne towary „posiadające wartość wyznaczaną stopniem zgodności z narzuconymi kanonami, nakazującymi kultywowanie młodości, piękna, doskonałości, ustanowionymi przede wszystkim przez wiodące prym w popkulturze praktyki kina oraz reklamy”¹¹.

Ciało stało się swoistym szablonem, który trudno jest dopasować do rzeczywistości. Panowanie nad ciałem i tworzenie osobistego *image'u*, z kolei, to dziś wysoko ceniona wartość. Jednym z głównych przeciwników doskonałego ciała stał się czas. Zaczęto nawet wyodrębniać zaburzenie, nazwane przez satyryka Lihoreau, *senecofobią*. Jest to coraz bardziej rozpowszechniony, patologiczny lęk przed starzeniem się, znajdujący odzwierciedlenie w panicznym maskowaniu swego wieku. Postawę, którą reprezentuje, mogłoby opisywać zdanie: *tak długo jesteśmy młodzi, jak długo na młodych wyglądamy*. Zwiotczałe, nieatrakcyjne ciała nie pasują do wytycznych współczesności. Pokazywane przez artystów (jak np. w projektach Katarzyny Kozyry) wywołują kontrowersje i budzą społeczny sprzeciw. Na zasadzie mimetycznej powstają ciała medialne,

⁸ R. Shusterman, *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, Wrocław 2007, s. 94-95.

⁹ A. Kozieł, *W pogoni za pięknem*, http://www.reporterzy.info/101,w_pogoni_za_pieknem.html

¹⁰ Surmacz-Dobrowolska, *Ciało popularne – ciało medialne – ciało idealne*, <http://artpapier.com/?pid=3&oid=272>

¹¹ Tamże.

istniejące jedynie na szklanym ekranie czy billboardzie. Tworzone cyfrowo, mogą przybierać najrozmaitsze kształty. Trudno jednak zaprzeczyć, że ciała te „przypominają” człowieka, dając tym samym złudzenie realności i możliwości upodobnienia się do nich. Ciało staje się medialną ikoną, kolejnym *simulacrum*.

Giddens zwraca uwagę na jeszcze jeden element tego zjawiska. „Określony wygląd ciała i sposób bycia wyraźnie nabierają szczególnego znaczenia z nastaniem nowoczesności”¹². We wcześniejszych kulturach wygląd był związany z tradycyjnymi nakazami. Wygląd znamionował tożsamość społeczną jednostki, a nie jej osobowość. Z biegiem czasu sytuacja ta uległa zmianie. Mimo że strój nadal wiąże się z tożsamością oraz służy identyfikacji płci czy statusu, to na sposób ubierania znaczny wpływ wywiera otoczenie społeczne oraz przekaz medialny, a „wygląd zewnętrzny staje się głównym elementem refleksyjnego projektu *ja*”¹³.

4. Kultura narcyzmu

Billboardy, filmy i kolorowe fotografie ludzi w prasie są niczym lustra, w których odbijać ma się ten, kto patrzy. Giddens postrzega je jako znamiona *kultury narcyzmu*. *Narcyzm* jest jednym z wielu różnorodnych mechanizmów psychicznych (a w niektórych wypadkach wręcz patologii), które są efektem powiązań między tożsamością, wstydem i refleksyjnym projektem *ja*”¹⁴. Narcyz cierpi na brak poczucia bezpieczeństwa, ochrony i intymności. Z tego powodu decyduje się na ucieczkę od rzeczywistości w wewnętrzne, zarówno psychiczne jak i fizyczne samodoskonalenie się. Z pomocą przychodzą mu zarówno styliści oraz programy telewizyjne, jak i salony kosmetyczne lub centra SPA, które noszą nazwy atelier stylu czy też akademii wizerunków. Wszystkie te miejsca estetyzacji rytualizują sferę ludzkiego ciała, wprowadzając jednocześnie pozorne zakorzenienie w sferze sacrum. Także chirurg plastyczny jawi się potencjalnemu pacjentowi jako kapłan, który nawet jeśli nie posiada wszechmocy, to i tak potrafi zdziałać „cuda”.

Giddens możliwości zaistnienia kultury narcyzmu upatruje w społeczeństwie konsumpcyjnym, które nazywa *społeczeństwem pozorów*. „Konsumpcja odwołuje się do alienacji nowoczesnego życia społecznego i obiecuje jej przezwycięzenie. Wszystko, czego pragnie jednostka narcystyczna – a pragnie ona być atrakcyjna, piękna i lubiana – może to mieć, jeśli tylko będzie konsumować „odpowiednie” dobra i usługi. Dlatego w warunkach nowoczesności wszyscy żyjemy w świecie luster, w których chcemy widzieć nasze pozbawione skazy, społecznie dowartościowane *Ja*”¹⁵. Do narodzin narcyzmu mógł przyczynić się także upadek dawne-

¹² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2001, s. 137.

¹³ Tamże, s.138.

¹⁴ Zob. tamże, s.13.

¹⁵ Tamże, s.236.

go autorytetu rodziny. Miejsce dawnych *mędrców* i *przywódców* zajęli wykwalifikowani eksperci. Są oni „wpisani w terapeutyczną kulturę narcyzmu. W ramach nowego paternalizmu eksperci wszelkich specjalizacji służą zaspokajaniu potrzeb rzesz laików. Wiele nowoczesnych form ekspertyzy nie bierze się wcale z zaspokajania rzeczywiście odczuwanych potrzeb. W dużej mierze to sami eksperci wytwarzają potrzeby, które następnie podejmują się zaspokoić. Uzależnienie od ekspertyzy staje się sposobem życia”¹⁶.

5. Sztuka w przestrzeni publicznej

Specyficznej estetyzacji podlega też szeroko pojmowana przestrzeń publiczna. To nie tylko opisany przez Toeplitza „sztukoobyczaj”, charakteryzujący zachowanie współczesnych, głównie zachodnich społeczeństw, polegający na zacieraniu się granicy między sztuką a życiem. W czysto „materialnej” rzeczywistości pojawia się potrzeba upiększania ulic, skwerów, budynków i innych miejsc użyteczności publicznej. Welsch zaznacza, że istnieje też alternatywna możliwość estetyzacji. „W przeciwieństwie do zwyczajnej estetyzacji, która zajmuje się spektakularnym dekorowaniem rzeczywistości ozdobami wzornictwa, tej drugiej nie interesują pojedyncze przedmioty i ich powierzchniowe przejawy, lecz ich kontekst kulturowy i funkcjonalny. Jej celem jest kształtowanie całościowe, w którym próbuje się połączyć aspekty urbanistyczne, funkcjonalne i emocjonalne, w optymalnym stosunku. Jej efekt – w przeciwieństwie do rezultatów zdobnictwa – może być całkiem niepozorny”¹⁷. Te trzy różnorodne aspekty próbuje łączyć zjawisko powszechnie zwane street-art'em, czyli sztuką uliczną. Powszechnie utożsamia się go ze ściennymi graffiti, które swoje korzenie mają w rysunkach i napisach, tworzonych przy użyciu spray'u przez gangi w Stanach Zjednoczonych.

Współczesny *street art* ma jednak szersze znaczenie, chociaż, jak twierdzą jego zwolennicy, wciąż nie jest prawidłowo rozumiany. Dwa odmienne sposoby odbioru i stosunku do sztuki ulicznej polskiego społeczeństwa sugeruje tytuł publikacji *Polski street art. Między anarchią a galerią*¹⁸. Pozycja ta jest potwierdzeniem faktu, że sztuka uliczna staje się coraz bardziej popularna oraz rozpoznawalna. Odbywa się coraz więcej streetartowych festiwali, a twórcy ściennych obrazów zyskują prawdziwe uznanie nie tylko w artystycznych kręgach. Jak zaznaczają autorzy publikacji *Polski street art. Między anarchią a galerią*, mury miasta to otwarta księga, z której warto nauczyć się czytać. Dogłębne zrozumienie tego nietypowego tekstu zaburzały stygmatyzujące podziały na ładne obrazy *street artu* i niezgodne z prawem graffiti. A jednak, niezależnie od chęci autorów,

¹⁶ Tamże, s.236-237.

¹⁷ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką: o nową postać estetyki*, Polskie Towarzystwo Estetyczne, Kraków 2005, s. 48.

¹⁸ E. Dymna, M. Rutkiewicz, *Polski street art. Między anarchią a galerią*, Warszawa 2012.

spor o to czy graffiti jest bardziej sztuką, czy raczej aktem wandalizmu, trwa nieustannie, angażując do publicznej dyskusji socjologów, filozofów, historyków sztuki oraz oczywiście zwykłych odbiorców.

M. Rutkiewicz uważa, że potrzeba zostawienia po sobie jakiegoś, najlepiej bardzo czytelnego, znaku, jest czymś pierwotnym, charakterystycznym nie tylko dla społeczeństw XX wieku, ale nawet dla mieszkańców starożytnego Rzymu czy Pompei. Jednak to współcześni graffitiarze, w drugiej połowie ubiegłego stulecia, zapoczątkowali trend, którego Rutkiewicz nie boi się nazwać największym przedsięwzięciem typograficznym od czasu wynalezienia druku i największym kaligraficznym od czasu śmierci stalówki¹⁹. Jak pisze, jeden z pierwszych writerów, Taki 183²⁰, „dał impuls do powstania być może najbardziej romantycznej i skrytej miejskiej subkultury o zasięgu planetarnym. To, co zrobił na zawsze zmieniło krajobraz naszych miast i szlaków transportowych. U podstawy leżał jednak gest bardzo pierwotny – potrzeba manifestacji swojej obecności, zajęcia przestrzeni i oznajmienia tego. Impuls, który wszyscy mamy zakodowany w genach”²¹.

Być może ów impuls stał się przyczyną powstania graficznych liter i obrazów niemal na wszystkich rodzajach powierzchni, które dają się pomalować farbą (lub spray'em). Niektóre ulice, podwórka, autobusy czy pociągi stopniowo pokryte zostały kolorową powłoką. Należy jednak wprowadzić rozróżnienie na writing i street art. Ten pierwszy polega w zasadzie na tworzeniu różnorodnych, mniej lub bardziej wyszukanych, napisów na murach. Przedstawiciele drugiego nurtu, którzy sami po części identyfikują się ze sztuką, za cel obierają sobie tworzenie wielkoformatowych, ściennych obrazów. Chcą tworzyć z myślą o odbiorcach, ubogacać przestrzeń publiczną i upiększać (lub przynajmniej urozmaicać) miasto. Z pewnością do ich nastawienia przyczynia się wzmożone zainteresowanie street artem ze strony wielu galerii sztuki, a nawet muzeów. To umożliwia artyście pojawienie się w „głównym obiegu kultury”, uzyskanie funduszy na swoją pracę, czy zaistnienie w przekazie medialnym. Dlatego też między środowiskiem streetartowców i writerów tworzą się coraz większe podziały. Ale to nie jedyny powód. Rutkiewicz zauważa, że „dla streetartowców miasto jest płótnem, na którym starają się tworzyć ciekawy dla widzów obraz. Dla writerów miasto jest matą, na której toczą pomiędzy sobą rytualną rywalizację i gdzie postronny widz nie ma żadnego znaczenia. To podstawowa różnica na poziomie mentalnym, odróżniająca street art od writingu”²².

¹⁹ Tamże, s.9.

²⁰ Taki – nastolatek z Manhattanu, umieszczający swoje imię na stacjach metra, na lotnisku i ścianach budynków, opisywany przez New York Times 21 lipca 1971 r.

²¹ M. Rutkiewicz, *Graffiti a writing*, w: E. Dymna, M. Rutkiewicz, *Polski street art. Między anarchią a galerią*, Warszawa 2012, s. 9.

²² M. Rutkiewicz, *Writing i street art w Polsce*, w: E. Dymna, M. Rutkiewicz, *Polski street art. Między anarchią a galerią*, Warszawa 2012, s. 15.

Jakiś czas temu za ogromne odkrycie w świecie sztuki uznana została twórczość brytyjskiego graficiarza – Banks'iego, a on sam z biegiem lat stał się obiektem kultu wśród artystów graffiti. Niezwykle tajemniczy twórca (bo nieznana jest wciąż jego tożsamość) przeszedł drogę od nastolatka z puszką farby w garści po artystę, którego prace za miliony dolarów kupują hollywoodzkie gwiazdy²³. W swoich dziełach łączy elementy graffiti i charakterystyczną technikę szablonową. Swoje prace umieszcza często w ryzykownych miejscach. Jego prace stały się niezwykle rozpoznawalne i funkcjonują np. jako symbole. Sam Banksy uważa podobno graffiti za formę sztuki tymczasowej. Tworzy nie tylko ściennie graffiti, czy własne wersje klasycznych obrazów. W 2006 roku dokonał sabotażu premiery albumu Paris Hilton²⁴. Podmienił 500 egzemplarzy debiutu celebrytki na inną płytę. Na okładce, w miejscu twarzy wokalistki nakleił głowę psa, a do listy utworów dodał tytuły takie jak *Dlaczego jestem znana?*, *Czego dokonałam?* oraz *Do czego się nadaję?*

Jeszcze inaczej należałoby podchodzić do umieszczanych na murach napisów wykonanych „zwykłym” pismem, zawierających ważne maksymy, czy też konkretny emocjonalny przekaz. W czasie okupacji niebezpiecznym czynem i jednocześnie aktem odwagi było namalowanie znaku Polski walczącej lub napisanie *Precz z Hitlerem*, w okresie PRL pojawiały się hasła *Precz z komuną*. Ich znaczenie dla tworzenia narodowej jedności czy solidarności i wyrażania sprzeciwu wobec władzy było ogromne. Obok nielegalnie kolportowanych ulotek czy książek stanowiły one kanał społecznej komunikacji, na który rządzący nie mieli żadnego wpływu. Choć dziś rola tego typu napisów niewątpliwie się zmieniła, to wciąż zawierają one pewną dozę ładunku emocjonalnego. Hasła: *Polska dla wszystkich*, *Stop pedałom*, *Smoleńsk pomścimy* czy *Kocham cię* wciąż pokazują czym obecnie żyje społeczeństwo i poszczególni jego członkowie. Zobaczyć można więc napisy ideologiczne, polityczne, ślady wojen kibiców, wulgaryzmy ale też poezję czy wyznania miłosne. Inspirację z tego zjawiska czerpią artyści i społecznicy²⁵, którzy za pomocą plakatów, nalepek i szablonów rozprzestrzeniają hasła, mające skłonić odbiorcę do zastanowienia się nad daną sprawą.

Jakie konsekwencje może nieść ze sobą coraz szybciej rozprzestrzeniający się street art? Jak zaznacza Tomasz Sikorski²⁶ samo sformułowanie „street art” stanowi pewną pojęciową pułapkę, w którą wpaść mogą nie tylko młodzi twórcy. „Wydawać się może, że wszystko co jest street artem jest „artem” czyli sztuką. Fajnie jest być streetartowcem, czyli artystą! Wystarczy walnąć coś na ścianę,

²³ Zob. http://www.banksy.pl/?page_id=2

²⁴ Tamże.

²⁵ Jak na przykład międzynarodowa grupa *Loesje* działająca w kilkudziesięciu krajach świata.

²⁶ Tomasz Sikorski – ur. 1953 w Warszawie, profesor ASP w Warszawie, artysta intermedialny, jeden z pionierów polskiego graffiti (1985).

zrobić jakiś wrzut, i już, jest street art!”²⁷. Sikorski stanowczo odrzuca tę ideę, posługując się znanym powiedzeniem „Nie wszystko złoto, co się świeci.” Rosnącą popularność ulicznych murali i graffiti określa mianem plagi taniej sztuki, akceptowanej lub nawet zlecanej przez urzędników pozbawionych dobrego smaku i najmniejszego chociaż wycucia kontekstu (estetycznego, przestrzennego, architektonicznego, urbanistycznego, znaczeniowego, historycznego²⁸). „Skutki nasycenia miast krzykliwą sztuką pop są trudne do przewidzenia, ale spodziewać się można, że niektóre, co bardziej jaskrawe murale i inne dzieła street artu, przez swą miałkość i nachalność, mogą budzić niechęć do sztuki współczesnej, bądź – przez ich powierzchowność – stać się ersatzem prawdziwej sztuki. Jest jednak też nadzieja, że niektórych street art zaprowadzi dalej – do prawdziwego artu i własnego muzeum wyobraźni”²⁹.

6. Antysztuka

Obecnie często mówi się o dominacji tzw. antysztuki, która podważa to, co dotychczas uważane było za piękne. Określana jest ona jako ucieleśnienie ideologii antykultury, lansowanej przez postmodernizm. Ów przedrostek „anty” jest wyrazem kilku charakterystycznych cech: negacji kanonu sztuki tradycyjnej opartego na mimetyzmie (gr. *mimesis* —naśladowanie) i kallizmie (gr. *kallos* —piękno). Podejmuje się natomiast próbę zastąpienia ich poetyką tzw. wolności i kreatywności (*freedom and creativity*).³⁰ Sztuka przestaje być więc odwzorowaniem rzeczywistości, a staje się, jak pisze Kiereś, „poznawczym eksplorowaniem dowolnego tworzywa i współkreacją zawartych w nim możliwości”³¹. Twórcy tej ideologii głoszą, że „demaskuje ona błędność i ekspresywność tradycyjnego, modernistycznego modelu kultury, uwalnia kulturę od racjonalizmu i totalitaryzmu” oraz, że jest „logicznie koniecznym i historycznie ostatecznym etapem ludzkiej kultury”³². Chodzi więc o to, by jak najdalej odejść od tego, co tradycyjne, a czasami nawet społecznie akceptowalne. Mianem artyści określa się każdego człowieka, który tworzy i nazywa swoje wytwory sztuką.

W Polsce legendarna w tym kontekście stała się akcja performerki Julity Wójcik, która w warszawskiej Galerii Sztuki Współczesnej *Zachęta* rozsypała ziemiaki i ubrana w fartuszek na oczach zdumionej publiczności zaczęła je obierać. Jednocześnie rozmawiała z widzami i udzielała wywiadów. Stwierdziła ona „Chciałabym, aby sztukę odczytywała bezpośrednio, bez sztucznej świętości.

²⁷ T. Sikorski, *Czy street art jest sztuką*, w: E. Dymna, M. Rutkiewicz, *Polski street art. Między anarchią a galerią*, Warszawa 2012, s. 370.

²⁸ Tamże, s. 373.

²⁹ Tamże, s. 373.

³⁰ H. Kiereś, *Antysztuka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

Chciałabym, aby sztuka stała się zrozumiała dla wszystkich. Żeby artystów z jednej strony nie wynoszono na piedestał, z drugiej nie piętnowano za to, że nie tworzą rzeczy, jakich się od nich oczekuje. Przeszkadza mi niezrozumienie, która dotyka sztukę współczesną. Szukam więc prostych rozwiązań. Moim językiem są proste kadry z życia, łatwo zrozumiałe dla odbiorcy³³. Natychmiast pojawiły się spekulacje co artystka obrała za cel swego działania. Z jednej strony sugerowano, że zwraca w ten sposób uwagę na złą sytuację kobiet w Polsce, z drugiej, twierdzono, że to prowokacyjne działaniem, skłaniające do refleksji nad sensem i znaczeniem sztuki, granicą między sztuką a życiem codziennym i nad pytaniem czy każdy z nas może być artystą.

Czy projekt *Obieranie ziemniaków* można byłoby zaliczyć do wytworów antysztuki? Bez wątpienia ideologia „anty” demokratyzuje sztukę, twierdząc, że każdy człowiek może być artystą, a „sztuką jest to, co za sztukę zostanie uznane”. Głoszone są hasła przywrócenia sztuki życiu, triumfu indywidualizmu i pokonania tradycji. „Inną racją zwrotu ku antysztuce jest teza o konieczności wyzwolenia sztuki spod trwającej ponad dwa i pół tysiąca lat kurateli filozofii, pomysłodawczyni i egzekutorki kanonu mimetyczno-kallistycznego”³⁴. Zależność sztuki od filozofii miałyby być powodem redukcjonizmu czy instytucjonalnej cenzury, którą należy przezwyciężyć.

Jak więc w kontekście antysztuki oceniać działanie streetarterów? Wydaje się, że odbiegają oni od charakterystycznych cech, jakie przypisywane są antysztuce. Wielobarwne murale (w przeciwieństwie do niektórych dewastujących napisów) raczej nie mają na celu anarchistycznej negacji wszelkich wartości i nie są bezprogramowym programem opartym na fragmentacji czy destrukcji³⁵ (a to zarzuca się antysztuce).

7. Estetyzacja rzeczywistości – i co dalej?

Nie ulega wątpliwości, że nasza kultura jest coraz bardziej zaabsorbowana różnego rodzaju upiększaniem. Retuszowany jest zarówno człowiek jak i przestrzeń go otaczająca. Chyba najbardziej skrajne stanowisko dotyczące konsekwencji nadmiernej estetyzacji rzeczywistości ma francuski filozof kultury – Jean Baudrillard. Uważa on, że „kiedy ludzkie piękno osiąga się jedynie drogą chirurgii plastycznej, piękno miejskie drogą chirurgii obszarów zielonych – oto wraz z manipulacją genetyczną, nadchodzi chirurgia plastyczna gatunku”³⁶. Czy to zapowiedź posthumanizmu?

³³ *Obieranie ziemniaków*, Z Julią Wójcik rozmawia Małgorzata Lisiewicz, http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/nr_26/archiwum_nr26_tekst_4.htm

³⁴ H. Kiereś, *Antysztuka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000.

³⁵ Tamże.

³⁶ J. Baudrillard, *Ameryka*, Warszawa 1998, s. 45.

Każdy człowiek posiada wewnętrzny wzorzec piękna, z którym porównuje otaczający go świat. W społeczeństwie rodzi się tzw. mit piękności. W pełnej obrazów rzeczywistości, w ciele najistotniejsza stała się zmysłowość jego wyglądu. Zostało wystawione na widok publiczny i sprowadzone do powierzchni ocenianej przez anonimowych obserwatorów, utraciło swą podmiotowość i zostało wpisane w medialny przekaz jako bezwolna ikona. Pojawiła się specyficzna *kultura narcyzmu*. Giddens uważa, że idealnym podłożem sprzyjającym jej pojawieniu się jest społeczeństwo konsumpcyjne, które nazywa *społeczeństwem pozorów*. Twierdzi, że obecnie żyjemy w świecie luster, w których usilnie dopatrujemy się społecznego dowartościowania. Jako źródła takiego stanu rzeczy podaje m.in. upadek dawnego autorytetu rodziny i fakt, że miejsce dawnych mędrców i przywódców zajęli wykwalifikowani eksperci.

Shusterman analizując przesadną koncentrację na ciele, zastanawia się: „jakie jest filozoficzne znaczenie tego fenomenu? Co ta świadomość ciała mówi o naszym społeczeństwie, naszych wartościach i ewolucji naszego myślenia? Czy powinniśmy to postrzegać jako porażkę naszej cywilizacji (...) czy jest to raczej wyraz pewnego rodzaju sukcesu?”³⁷. Ludzie nie zwracają się już z pytaniem *jak żyć?*, *jak właściwie przeżywać życie?*, *jak traktować ciało?* do filozofii, ale patrzą z nadzieją w kierunku *ekspertów*. Szukają odpowiedzi w poradnikach, zarówno z dziedziny zdrowia, urody oraz pielęgnacji ciała, jak i rozwoju duchowego, świadomości swojej psychiki, medytacji itp.

Wzorce prawidłowo wyglądających osób pojawiają się niemal na każdym rogu ulicy, dając obserwującym prosty przekaz *Porównaj się ze mną! Ty też musisz mieć takie ciało!*. W kampaniach reklamowych pojawiają się slogany typu: *stwórz dzieło sztuki, rzeźb swoje ciało w dzieło sztuki, miej ciało, na jakie zasługujesz, możesz całkowicie przekształcić swoje ciało, czy zarys twojej twarzy jest teraz całkowicie pod twoją kontrolą*. To media podają obraz pożądanej sylwetki, kształtu i wagi ciała. „Wyznaczają kryteria analizy, wartościowania i klasyfikowania ciał. W konsekwencji zmuszają one jednostki, aby zaprzeczały swojemu ciału, jeśli nie odpowiada ono obowiązującym normom; zapraszają je natomiast do kultywowania tych cech ciała, które uosabiają aktualny ideał”³⁸. Powstaje poczucie przepaści między ciałem idealnym a własnym, a kobiety (a także coraz częściej mężczyźni) wciągani są w „grę bez szans na wygraną; pełne depresji, pasji i obsesji poszukują sposobów urzeczywistnienia ideałów”³⁹.

Wolfgang Welsch pisząc o powierzchownej estetyzacji zwracał uwagę, że jest ona wyrazem spłykania się współczesnej kultury i przedkładania ładnego wyglądu nad ładną zawartość (czy wewnątrz). To zjawisko silnie związane z mar-

³⁷ R. Shusterman, *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, Wrocław 2007, s. 95.

³⁸ Z. Melosik, *Mass media, tożsamość i ciało*, Poznań 1997.

³⁹ Tamże.

ketingiem, prowadzące do tego, że cały świat staje się powierzchnią reklamową a sama reklama – najbardziej estetyzowaną sferą życia społecznego. Trudno nie zgodzić się z tymi słowami. Także w przestrzeni publicznej zauważyć można dominującą tendencję do fasadowości. Nawet to, co dotychczas duchowe zaczyna mieć wymiar czysto cielesny. Często nie chodzi już o to, by być mądrym, lecz jedynie by wyglądać na inteligentnego. Taka strategia przynosi najlepsze rezultaty. Jednym z miejsc, które umożliwiają szczerą przekaz wyraża się ulica. Stąd tak duża aktywność streetartów czy writerów. Pojawia się pytanie czy współczesne społeczeństwo nie gubi powoli granicy między *sacrum* a *profanum*? Także antysztuka swoje źródła bierze z przekonania, że nie ma już żadnych reguł, wszystko jest dozwolone ze względu na cel, jaki pragnie się osiągnąć. W konsekwencji brzydota jawi się jako jedyna możliwość autentyczności w świecie, gdzie przesadna estetyzacja wypiera stopniowo to, co nosi jeszcze znamiona prawdy.

BIBLIOGRAFIA

1. Baudrillard J., *Ameryka*, Warszawa 1998.
2. Dymna E., Rutkiewicz M., *Polski street art. Między anarchią a galerią*, Warszawa 2012.
3. Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2001.
4. Kiereś H., *Antysztuka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000.
5. Koziół A., *W pogoni za pięknem*, http://www.reporterzy.info/101,w_pogoni_za_pieknem.html.
6. Marquard O., *Aesthetica i anaesthetica. Rozważania filozoficzne*, Warszawa 2007, s. 8.
7. Melosik Z., *Mass media, tożsamość i ciało*, Poznań 1997.
8. *Obieranie ziemniaków*, Z Julią Wójcik rozmawia Małgorzata Lisiewicz, http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/nr_26/archiwum_nr26_tekst_4.htm
9. Rutkiewicz M., *Graffiti a writing*, w: Dymna E., Rutkiewicz M., *Polski street art. Między anarchią a galerią*, Warszawa 2012.
10. Rutkiewicz M., *Writing i street art w Polsce*, w: Dymna E., Rutkiewicz M., *Polski street art. Między anarchią a galerią*, Warszawa 2012.
11. Shusterman R., *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, Wrocław 2007.
12. Sikorski T., *Czy street art jest sztuką*, w: E. Dymna, M. Rutkiewicz, *Polski street art. Między anarchią a galerią*, Warszawa 2012.
13. Surmacz-Dobrowolska, *Ciało popularne – ciało medialne – ciało idealne*, <http://artpapier.com/?pid=3&oid=272>.
14. Toeplitz K., *Kultura w stylu blue jeans*, Warszawa 1975.
15. Welsch W., *Estetyka poza estetyką*, Kraków 2005.

J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011, ss. 423.

Książka *Human Enhancement* jest zbiorem osiemnastu artykułów, których autorami są znakomici naukowcy, głównie z kręgu filozofii analitycznej. Książka posiada dwóch redaktorów, spośród których najbardziej znanym jest Julian Savulescu, filozof i bioetyk w Uniwersytecie Oksfordzkim, współredaktor książki *Enhancing Human Capacities*¹. Savulescu jest także autorem wielu artykułów, poświęconych problematyce filozoficznej i etycznej, drukowanych w różnych pracach zbiorowych i czasopismach filozoficznych.

Książka *Human Enhancement* składa się z trzech rozdziałów: "Human Enhancement in General" (*Powszechne doskonalenie człowieka*); "Specific Enhancements" (*Specyficzne doskonalenia*); "Enhancement as a Practical Challenge" (*Doskonalenie jako praktyczne wyzwanie*). Najobszerniejszy i – jak się wydaje – kluczowy dla pracy, jest rozdział pierwszy. W recenzji skoncentruję się głównie na dwóch kwestiach: na zagadnieniu dotyczącym ludzkiej natury oraz na tzw. argumencie z "odgrywania roli Boga" (*playing God*).

Norman Daniels, w pierwszym artykule niniejszej publikacji, określa naturę ludzką poprzez deskrypcję cech, do których zalicza: *dyspozycyjność*, *selektywność* i *populacyjność*. Pierwsza własność natury wyraża się w wielu różnych fenotypach i w dużej mierze zależy od środowiska, w którym się znajduje. Druga własność – *selektywność* – wskazuje na to, że pewne cechy (np. racjonalność) uznawane są za bardziej centralne niż inne (np. włosy). Natomiast *populacyjność* natury ludzkiej objawia się wówczas, gdy uwzględnimy wszystkie jej indywidualne własności².

Podobną charakterystykę natury przywołuje Eric T. Juengst. Twierdzi on, że gatunek nie jest statycznym zbiorem organizmów, który mógłby być chroniony przed zmianami tak jak "puszka owoców". Genetyczne uposażenie organizmów

¹ J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane (red.), *Enhancing Human Capacities*, Oxford 2011. Słowo *enhancement* rozumiem jako doskonalenie, gdyż najlepiej, moim zdaniem, oddaje to, o co chodzi w kwestii ingerencji w ludzką naturę oraz próbę jej modyfikacji.

² N. Daniels, *Can Anyone Really Be Talking About Ethically Modifying Human Nature?*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 31-35.

podlega nieustannym zmianom w czasie i przestrzeni. Dlatego też ochrona gatunku przed modyfikacjami po prostu nie jest możliwa³.

Wydaje się, że powyższe koncepcje natury stanowią próbę zanegowania jej charakteru normatywnego na rzecz charakteru deskryptywnego. Nie można zatem wykluczyć, że ów naturalistyczny obraz natury pozostanie obojętny wobec biomedycznych manipulacji. Jeśliby przyjąć, że natura nie ma charakteru normatywnego, znaczyłoby to, że podlega ona ciągłej ewolucji i, co za tym idzie, ustąpiłyby wszystkie przeszkody, które powstrzymują jeszcze naukowców przed spełnianiem utylitarnych celów transhumanistów. Nie wszyscy jednak podzielają opinię, według której natura posiada charakter wyłącznie deskryptywny.

Biokonserwatysta Ryuichi Ida postuluje, żeby względem natury przyjąć postawę szacunku. W swoim artykule dokonuje on rozróżnienia między "naturalną poprawą" (uzyskiwaną przez uczenie się, treningi, studiowanie itp.) a "nienaturalną poprawą" (uzyskiwaną za pomocą biologicznych środków, np. aplikowanie sterydów anabolicznych). Ostatecznie dochodzi do wniosku, że "nienaturalna poprawa" nie może być dopuszczalna w praktyce, ponieważ stwarza okazję do instrumentalnego traktowania człowieka. Ponadto za moralnie wątpliwe uchodzą, jego zdaniem, zarówno interwencje doskonalące na przykład pamięć, jak i wszelkie interwencje inżynierii genetycznej⁴.

Ida nie pozostaje osamotniony w swoich poglądach. Michael Sandel zajmujący się polityką filozofii ostrzega, że doskonalenie natury wraz z zastosowaniem inżynierii genetycznej stanowią próbę wykreowania pewnego rodzaju "hiperpodmiotu". Bezwiedne aspiracje, przyświecające niegdyś Prometeuszowi, ciągle powracają, roszcząc sobie prawo do przekształcania natury w taki sposób, aby ta mogła spełniać nasze pragnienia i służyć utylitarnym celom⁵.

Kolejne części omawianej publikacji przywołują ważny i zarazem niezmiernie ciekawy artykuł Frances Kamm. Znamienity filozof poddaje tam analizie pogląd M. Sandela, według którego pragnienie panowania nad rzeczywistością ma stanowić motywację w doskonaleniu ludzkiej natury. Krytyka poglądów Sandela nie jest jedynym zagadnieniem, jakim zajmuje się F. Kamm. Autorka poszukuje także odpowiedzi na pytanie, jak doskonalenie natury ludzkiej może wpływać na sprawiedliwy podział dóbr oraz na obowiązek pomocy. W trakcie swoich

³ E. J. Juengst, *What's taxonomy got to do with it? 'Species Integrity', Human Rights, and Science Policy*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 50.

⁴ R. Ida, *Should we improve human nature? An interrogation from an Asian Perspective*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 61-63.

⁵ M. J. Sandel, *The case against perfection: what's wrong with designer children, bionic athletes, and genetic engineering*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 71-89.

analiz nie pomija również dyskusji na temat terapii (*therapy*) i doskonalenia (*enhancement*)⁶.

Do debaty na temat doskonalenia natury ludzkiej włącza się również John Harris. Jako zwolennik utylitaryzmu twierdzi, że używanie takich pojęć jak: "normalny" lub "specyficzny dla gatunku", wpływa niekorzystnie na podejmowanie praktyk medycznych. Powyższe kategorie pojęciowe przyczyniają się do podziału na: (1) "interwencje moralnie wysoko-priorytetowe" oraz (2) "interwencje moralnie nisko-priorytetowe". Według tego autora zdecydowanym imperatywem moralnym, zarówno w przypadku leczenia jak i doskonalenia, jest unikanie szkód i pomnażanie korzyści⁷.

Jedną z ciekawszych kwestii, która uwydatnia się w debacie bioetycznej, jest tzw. argument z "odgrywania roli Boga" (*playing God*). Oskarżenie o "zabawę w Boga" jest powszechnie wymierzone przeciw propozycjom użycia nauki i technologii w celu przeprowadzenia radykalnych zmian w ludzkiej naturze. Zarzut *playing God* występuje w różnych wersjach, zarówno w kontekście religijnym, jak i niereligijnym⁸.

Tony Coady zwraca uwagę, że w tradycji chrześcijańskiej można wyróżnić trzy modele, które obejmują relację między ludźmi a porządkiem naturalnym: model dominacji, zarządzania i współtworzenia. Według pierwszego modelu ludzie zostali stworzeni, aby panować nad naturą. Według modelu drugiego rolą ludzi jest działanie zmierzające do zachowania naturalnego porządku. Model ostatni przypomina, że Bóg powołał ludzi do twórczego partnerstwa w ciągłym tworzeniu tego świata. Krytycy poszczególnych modeli zarzucają, że człowiek uzurpuje sobie zbyt wielką władzę w panowaniu nad światem, a przez to przyczynia się do degradacji środowiska naturalnego. Ponadto złe zarządzanie dobrami tego świata oraz chęć "bycia jak Bóg" sprawiają, że człowiek dokonuje instrumentalizacji świata osób i rzeczy⁹.

Argument *playing God* nie zawsze posiada charakter *stricte* teologiczny¹⁰. Zdaniem Nielsa Holtunga różne wersje argumentu oparte są na¹¹: (1) przypisywaniu sobie przez człowieka boskich prerogatyw, (2) działaniu wbrew naturze, (3) podejmowaniu decyzji opartych na niewłaściwym oszacowaniu jakości życia,

⁶ F. Kamm, *What is and is not wrong with enhancement?*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 91-129.

⁷ J. Harris, *Enhancements are a moral obligation*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 131-154.

⁸ B. Mackinnon, *Playing God*, w: S.G. Post (red.), *Encyclopedia of Bioethics*, 3rd edition, New York 2004, s. 456-457.

⁹ C.A.J. Coady, *Playing God*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 155-161.

¹⁰ B. Chyrowicz, *Cud kreacji i dylematy rekonstrukcji*, "Medycyna Wieku Rozwojowego" 1 (2001), Suplement I, s. 129.

¹¹ N. Holtung, *Altering Humans - The Case For and Against Human Gene Therapy*, "Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics", 6 (1997), s. 158.

(4) manipulowaniu, którego skutków nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Choć brakuje podobnej klasyfikacji różnych wersji argumentu w artykule *Playing God*, to jednak autor zwraca uwagę na słuszną intuicję, że manipulacje naturą ludzką mogą okazać się niebezpieczne, ponieważ nie da się przewidzieć dalekosiężnych skutków tego typu działań, zważywszy na to, że nie posiadamy odpowiednich kompetencji (wiedzy).

Argument z "odgrywania roli Boga" odsyła również do refleksji związanej z genetycznymi manipulacjami na nienarodzonych. Dan W. Brock w prowadzonych analizach nie dostrzega cienia moralnych wątpliwości w dokonywaniu selekcji eugenicznych u dzieci. Uważa on, że jeśli negatywna, bądź pozytywna selekcja powinna być odrzucona, to na pewno nie z uwagi na to, że sama w sobie jest zła, czy też moralnie problematyczna¹². W podobnym duchu wypowiada się Peter Singer twierdząc, że większe obawy budzą skutki społeczne, do jakich może doprowadzić doskonalenie dzieci, niż ich genetyczna selekcja. Etyk nie zgadza się z tezą, wedle której selekcja genetyczna mogłaby generować nierówności między ludźmi. Istnieje wiele różnych sposobów – twierdzi Singer – dzięki którym można by złagodzić powyższe obawy, wprowadzając społeczne kompensacje bądź udostępniając technologię wszystkim zainteresowanym¹³.

Podsumowując, trzeba zauważyć, że analizy poszczególnych artykułów oscylują głównie między materialistyczną (tj. naturalistyczną) koncepcją natury, a deskryptywną koncepcją osoby. Niewykluczone, że właśnie taka wizja antropologiczna umożliwia genetyczną modyfikację człowieka, który coraz częściej postrzegany jest raczej jako byt o wyłącznie biologicznej lub psychicznej strukturze, niż jako podmiot, mogący realizować w sposób rozumny i wolny swoje cele. Jeśli w bioetyce nie przyzna się uprawnionego miejsca przesłankom antropologicznym oraz naturze rozumianej jako swoiste *constans*, wówczas nie będzie można stworzyć odpowiedniej bazy argumentacyjnej przeciw ideom transhumanistów.

Książka *Human Enhancement* przeznaczona jest głównie dla naukowców zajmujących się biomedycyną oraz dla filozofów (etyków), a także, jak sądzę, dla wszystkich tych, którzy interesują się zagadnieniem transhumanizmu. Szkoda, że książka ta nie doczekała się jeszcze tłumaczenia na język polski. Niemniej aktualność analizowanych problemów czyni publikację *Human Enhancement* naukowo atrakcyjną i godną polecenia.

Marcin Ferdynus
 Katolicki Uniwersytet Lubelski JP II

¹² D.W. Brock, *Is selection of children wrong?*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 276.

¹³ P. Singer, *Parental choice and human improvement*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 277-286.