

SPRAWIEDLIWOŚĆ
W CZASACH
KRYZYSU

Anna Szklarska

SPRAWIEDLIWOŚĆ
W CZASACH
KRYZYSU

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

RECENZENT

dr hab. Paweł Pieniążek, prof. Uniwersytetu Łódzkiego

PROJEKT OKŁADKI

Marcin Bruchnalski

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego

© Copyright by Anna Szklarska & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2015

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3996-0



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-663-23-80, tel./fax 12-663-23-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

*Kochanym Rodzicom
dedykuję*

SPIS TREŚCI

Wstęp	9
Rozdział 1. Refleksja nad sprawiedliwością w ujęciu historycznym: od Sokratesa do Milla	15
Rozdział 2. Współczesne koncepcje sprawiedliwości.....	29
Rozdział 3. Sprawiedliwość w czasach kryzysu.....	37
Rozdział 4. Zanik myślenia jako źródło zła, czyli Hannah Arendt kilka refleksji o banalnym i radykalnym złu.....	51
Rozdział 5. Geneza kryzysu: diagnoza współczesności w ujęciu Arendt i Agambena.....	61
Rozdział 6. Zbędność, obcość, wykluczenie – na marginesie wspólnoty	81
Rozdział 7. Solidarność jako przeciwwaga i antyteza dla niesprawiedliwości	95
Rozdział 8. Pytając: kim jest człowiek? stawiam pytanie etyczne	105
Bibliografia	117

WSTĘP

„Są na ziemi trzy tajemnice, trzy rzeczy niepojęte.
Piękno, sprawiedliwość i prawda”.

Simone Weil

Krótką tę książeczkę wypadaloby chociaż zacząć od tezy tyleż mocnej, ileż błyskotliwej. Zamiast tego pojawi się stwierdzenie trywialne. Trudno o jednoznaczność i konsensus wśród kontrastowych niejednokrotnie ujęć w poszukiwaniu najlepszej definicji sprawiedliwości. Tak jak istnieją różne koncepcje prawdy, tak i liczne teorie starające się uchwycić istotę piękna czy sprawiedliwości. Próba znalezienia jednej, uniwersalnej koncepcji dobra i powszechnie akceptowanej przez członków danego społeczeństwa zasady sprawiedliwości wydaje się kłopotliwa. Propozycji jest wiele, ponieważ współczesne rozumienie sprawiedliwości jest zapośredniczone w różnych, konkurujących z sobą tradycjach. Mnogość ta wynika również z faktu, że wszystkie fenomeny aksjologiczne, choć fundamentalne dla egzystencji człowieka, są ostatecznie niezgłębialne, nie można ich definitywnie ująć w naukowych modelach. Już w punkcie wyjścia owego namysłu natrafiamy na trudność, gdyż nie sposób ich jednoznacznie zdefiniować. Czy jest możliwe wyróżnienie jednego kryterium, które wskazałoby w sposób absolutnie pewny, czym jest sprawiedliwość? A jednak mimo trudności w sformułowaniu takiej niezawodnej, obiektywnej definicji zdecydowana większość ludzi odwołujących się do immanentnego zmysłu moralnego, naturalnego poczucia przyzwoitości i uczciwości, na ogół bezbłędnie rozróżnia sprawiedliwość od niesprawiedliwości. Bez trudu zwłaszcza rozpoznajemy sytuacje jawnej niesprawiedliwości. Być może nawet łatwiej jest nam wskazać momenty, w których sprawiedliwość jest negowana, deprecjonowana, a nawet wykpiwana, niż te, gdy pozostaje respektowana i realizowana. Jest to pewien paradoks, z których utkana jest kondycja ludzka.

Jako filozof nie mogę tego dowieść, odwołując się do narzędzi logiki teoretycznej (a tym bardziej – z uwagi na braki warsztatowe, do eksperymentów czystego przyrodoznawstwa), ale pragnę wierzyć, iż ludzie z natury swej dysponują wewnętrzną busolą moralną – sumieniem, które umożliwia im re-

spektowanie moralnych norm i dostrzeganie opozycji między dobrem i prawdą z jednej a niegodziwością i fałszem z drugiej strony. Życie sprawiedliwe to życie cnotliwe, respektujące prymat wartości moralnych nad utylitarnymi, to pozostawanie w umiłowaniu prawdy i szacunku dla drugiego człowieka, od którego oczekuje się tego samego. Założenie, w duchu etyki Kanta, jest tu następujące: każdy człowiek jest władny sprostać wymogom sprawiedliwości, o ile zechce. Dobra wola jest fundamentalna dla sprawiedliwości, a człowiek jest istotą wyposażoną w zdolność wyboru dobrej woli – czyni to jednak z inspiracji rozumu. Wreszcie – sprawiedliwość jest zaprzeczeniem niesprawiedliwości, triumf jednej cechuje całkowita nieobecność drugiej. Uwaga ta, choć z pozoru wydaje się mało odkrywczym i nieszczególnie inspirującym aksjomatem, ma głębszy sens. Słyszcy się bowiem czasem, iż projektowana jest sprawiedliwość, której wymóg zostaje spełniony dla większości grupy, to znaczy, że generuje jednocześnie krzywdę mniejszości czy niedostatek na innym, mniej znaczącym polu. Uznaje się, że dana reforma w życiu społecznym czy w wymiarze jednostkowego życia jest zasadniczo dobra i zgodna z wytycznymi sprawiedliwości, ponieważ uwzględnia jego najważniejsze trudności i przynosi etycznie akceptowane rozwiązanie dla większości problematycznych aspektów danego zjawiska, nawet jeśli jej skutkiem ubocznym jest jakaś krzywda – najczęściej tych, którzy nie mają prawa głosu. Pojawiają się przy tym argumenty, że interesu wszystkich uwzględnić nie sposób, stąd zadowolenie ogółu powinno nam wystarczyć.

Jednakże sprawiedliwość rzadko zachodzi, kiedy większość jest usatysfakcjonowana, a niemi nie mają racji. Niemy zostaje się wbrew woli, a gdy brak woli, warunek dobrej woli – fundamentu sprawiedliwości, nie zostaje spełniony. Być może to niemi właśnie powinni być sędziami orzekającymi o sprawiedliwości, to ich głos, choć wyrażony nie bez trudu, powinien być przez władców i możnych tego świata rozważany ze szczególną uwagą.

Wbrew temu, co się mu często imputuje, nie sądzę, by głos ten wybrzmiał następująco: sprawiedliwość oznacza wypełnienie postulatów „dla każdego po równo” czy analogon tego, co jawi się jako naturalne i oczywiste. Oznacza ona bowiem raczej konsekwentne trwanie przy nieoczywistych wyborach. Sokrates pozostał wierny zasadzie niepopelniania niesprawiedliwości, był jednak świadom, że niewielu zdoła przy niej wytrwać. W praktyce zakaz *adikein* skutkować musiał gotowością do *adikeisthai*, przyjmowania na siebie krzywdy, byleby jej nie uczynić drugiemu. Bywają sytuacje, kiedy jeden będzie zwycięzcą, a drugi poszkodowanym i nie ma możliwości kompromisowego pogodzenia interesów, bo, odwołując się do trywialnej metafory – wolne miejsce w przedziale jest jedno, trasa długa, a wszyscy podróżujący strudzeni (można wyobrazić sobie bardziej traumatyczne okoliczności przejażdżki, w przypadku których rozstrzygnięcia okazują się dramatyczne i ro-

dzą egzystencjalne dylematy). Tymczasem świadome przyjmowanie i znoszenie niesprawiedliwości w imię pozostania wolnym od czerpania profitów z tytułu czyjejś krzywdy nie jest dla człowieka naturalne, na pewno zaś nie jest powszechnym standardem moralnym. Stając przed wyborem: wybrać rolę poszkodowanego czy wygranego, przyjąć na siebie ciężar krzywdy czy przerzucić ją na drugiego, musimy być świadomi konsekwencji obydwu rozstrzygnięć. W pierwszym scenariuszu zyskujemy moralną satysfakcję, że nie dopuściliśmy się potraktowania bliźniego jak rzeczy, środka, narzędzia. Co więcej, jako pokrzywdzeni, możemy wybaczyć, zapomnieć, pogodzić się ze stratą, przemyśleć ją i wydobyć z niej nawet dobro, choćby mądrość, że warto trudzić się jeszcze bardziej, by kierować swoim działaniem według prawa moralnego. W doświadczeniu spotkania z drugim, stawiając go na pierwszym miejscu, możemy nie tylko objawić się w niezwykłym dostojeniu, ale i pogłębić wrażliwość innych, którzy zyskują pełniejsze zrozumienie, jak subtelnym i złożonym tematem jest problem sprawiedliwości. Tak wiele człowiek może zrobić z krzywdą, jaką mu uczyniono i zarazem tak niewiele z tą, której osobiście nie doświadcza, zwłaszcza jeśli był w jakikolwiek sposób włączony w jej sprawstwo.

Pytanie: czy lepiej samemu popełnić niesprawiedliwość, czy osobiście doświadczyć niesprawiedliwości, jest pytaniem, które rozważamy w wymiarze jednostkowym, osobowym, nigdy w imieniu innych i nie jako niezaangażowany arbiter. To pytanie, które podmiot sam sobie stawia. Narzucanie odpowiedzi innym, przymuszanie ich do opowiedzenia się po stronie *adikeisthai*, jest zwyczajnie niegodne.

Przynależność do tych sprawiedliwych, którzy rozumieją, że wolność jest samostanowieniem, zawsze stają po stronie prawdy i rozumu i wybierają godność ponad korzyść, jest nobilitacją do arystokracji ducha. Owszem, nie jest ich zbyt wielu, ale są oni jedynymi, którzy się liczą. Jak pisała Anna Kamińska: „w ostateczności nie ma na świecie zjawiska bardziej wstrząsającego niż prawdziwy, piękny człowiek”¹.

Dla starożytnych Greków sprawiedliwość była czymś więcej niż dyspozycją moralną jednostki, była wręcz fundamentem dobra w świecie, podstawową zasadą moralną fundującą dobre życie na każdej płaszczyźnie. Dotyczyła polis i jednostki, relacji międzyludzkich i spraw ostatecznych, polityki i eschatologii, a nawet mogła być utożsamiana z podstawową zasadą ładu w przyrodzie. Pojawia się w rozważaniach o wszechświecie, o dobrych i złych ustrojach, jak również o cnocie (różnie rozumianej). Trzeba od razu zaznaczyć, że nie wszyscy byli tu zgodni – sofisci nie cenili cnoty sprawiedliwości, a jeśli już się nań powoływali, to niekonsekwentnie i na sposób gołosłowny. Do dziś

¹ J. Galarowicz, *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Petrus, Kraków 2014, s. 29.

rozumienie sprawiedliwości nie jest jednolite i tak też było w czasach antycznych, by przypomnieć choćby jej dwa kontrastowe ujęcia: postulat Arystotelesa oddawania każdemu według zasług, jak też mu się należy i Sokratejską sztukę świadomego prowadzenia życia tak, by unikać niegodziwości i umożliwić nadanie życiu moralnej jedności w pięknym stylu, by nie mogło ono być już lepsze. Sądzę, że zaproponowane przez myślicieli starożytnych sposoby rozumienia sprawiedliwości bynajmniej się nie zdezaktualizowały. Jednakże nawet jeśli trafnie oddają one istotę sprawiedliwości i przybliżają nas do jej rozumienia, to niekoniecznie w pełni unaoczniają sens niesprawiedliwości, która przybiera dziś spektrum nowych znaczeń. To jest ten moment, to miejsce, które w dyskursie współczesnym domaga się uzupełnienia.

Monografia ta poświęcona jest kategorii sprawiedliwości i jej zaprzeczeniu, którego najnowszą egzemplifikacją jest zjawisko wykluczenia, obcości, zbędności człowieka. Rozważania prowadzone są przede wszystkim z perspektywy filozofii polityki, filozofii kultury i antropologii filozoficznej, w punkcie wyjścia przypominając ujęcie klasycznych koncepcji. Podejmowana problematyka ściśle dotyczy także kategorii sprawiedliwości społecznej, której genezę stanowi negatywna ocena sytuacji i stosunków międzyludzkich w ramach wspólnoty. Nie wyczerpuje się ona w idei wzajemności i nie stanowi jedynie prostego wezwania do dobroczynności, choć je niejednokrotnie prowokuje i wyzwala. Nie można jej ograniczyć do problemu podziału dóbr materialnych, kontekstu ekonomicznego, w którym na ogół występuje. W chrześcijańskim ujęciu może być ona utożsamiana z pojęciem solidarności, czerpiącym ze współczucia i niezgody na dziejące się zło. Dlatego naturalne wydaje się przejście od pierwszego pytania: czym jest sprawiedliwość w świetle współczesnych dylematów etycznych i dlaczego warto jej przestrzegać, ku bardziej szczegółowemu: kim jest ten, który jest zbędny dla świata? Czy poczucie zbędności i wykluczenia mają charakter jedynie pejoratywny, a może doświadczenia te zawierają w sobie ambiwalencję? Podobne wątpliwości stawiamy w odniesieniu do kategorii inności i obcości, które mogą przecież występować nie wbrew woli podmiotu, ale z wyboru i zgodnie z taką perspektywą ściśle przynależąc do kondycji ludzkiej. W kolejnych rozdziałach odwołuję się do stanowisk myślicieli, takich jak Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Amartya Sen czy Karol Wojtyła, który był spośród wymienionych autorów chyba najbardziej zagorzałym krytykiem marksizmu, a zarazem konsekwentnym rzecznikiem sprawiedliwości społecznej w nurcie personalizmu społecznego.

Kolejnym problemem, jaki za wybitnymi myślicielami warto unaocznic, jest pytanie: skąd wziął się obecny kryzys relacji międzyludzkich i kultury, który dotyka Europę i cały świat zachodni, tak przecież wyczulony na kwestie nierówności? Jakie są jego źródła? Już na początku XX wieku

José Ortega y Gasset przestrzegał przed konsekwencjami sytuacji, kiedy to pełnię władzy społecznej sprawują masy. Władza ta dotyczy nie tylko sfery polityki, ale życia społecznego w ogólności: działalności intelektualnej, moralnej, społecznej i religijnej. Masę stanowią ci wszyscy, którzy nie identyfikują się z żadnymi szczególnymi wartościami, lecz czują się tacy sami jak inni „mieszkańcy świata” i nie uważają tego za niewłaściwe, przeciwnie, cieszą się z tego. Jest coś niebywale paradoksalnego w tym, że za obecnym brakiem solidarności, zobojętnieniem i przyzwoleniem dla dyskryminacji i wykluczenia stoi fakt, iż to tłum zajął w społeczeństwie miejsce uprzywilejowane, że egalitaryzm pełen haseł równościowych, który zastąpił wyszydany elitaryzm, dość szybko przerodził się w masowe zobojętnienie, zblazowanie i nihilizm.

Choć nie jest to filozofia wyłącznie teoretyczna, w książce staram się bowiem czasem nawiązywać do aktualnych przykładów z rzeczywistości społeczno-kulturowej i ekonomicznej, jej punkt wyjścia stanowi historyczna analiza wybranych koncepcji sprawiedliwości i kategorii z zakresu tej problematyki, takich jak równość, solidarność czy wykluczenie. Filozofowie wysuwali rozmaite propozycje radzenia sobie z problemem nierówności, rozbieżnie także pojmowali samą sprawiedliwość i uzasadniali jej wagę. Podzielałam przekonanie, że wsłuchanie się w ich głos może skutkować rozwinięciem świadomości i wrażliwości etycznej i obywatelskiej. W niektórych fragmentach książki moje stanowisko jako autorki wyrażone zostało nie wprost, ale przez refleksję, która mnie szczególnie zainteresowała i zainspirowała, poprzez dorobek wybranych filozofów. Jest tak na przykład wówczas, kiedy analizuję możliwe podłoże duchowego i kulturowego kryzysu, jakiego doświadcza cywilizacja zachodnia i charakterystyczny dlań świat wartości. W rozdziale tym odwołuję się szeroko do Arendt i Agambena, z którymi nie zawsze się zgadzam, choć nad wyraz cenię ich przenikliwość. Nader często jednak wypowiadam się we własnym imieniu, z pewną zuchwałością zapytując o rzeczywistą zdolność prowadzenia sprawiedliwego życia współczesnych ludzi Zachodu. Bibliografia monografii nie jest szczególnie obszerna i oparta w znacznej mierze na tekstach klasyków filozofii. W polskim piśmiennictwie znajdziemy ciekawe, wieloaspektowe rozważania poruszające to zagadnienie, które jednak nie zawsze jest stawiane jako problemat przewodni (jak w przypadku monografii zdającej sprawę ze sporu liberałów z komunitarystami Andrzeja Szahaja). W ostatnich latach po upadku komunizmu, wraz z wykluwaniem się nowej epoki posttotalitaryzmu zaczęły ukazywać się liczne prace analizujące sprawiedliwość w ujęciu współczesnej teorii i filozofii polityki. Moim zamiarem nie było jednak dokonanie przeglądu i klasyfikacji tych opracowań, nie chciałam też powielić schematu referującego za najważniejszymi teoretykami sprawiedliwości ich refleksję i jej konteksty. Rozdział wprowadzający ma co prawda charakter sprawozdawczy odnośnie

do najważniejszych na tym polu stanowisk, pragnę jednak podkreślić, że zamysłem opracowania nie była obszerna i gruntowna analiza porównawcza współzawodniczących form dyskursu nad sprawiedliwością i powiązanych z nią koncepcjami racjonalności, a jedynie szkic problematyki, umożliwiający postawienie pewnych ważnych w przekonaniu autorki pytań i propozycji diagnozy współczesnych problemów etycznych. Wiele ostatnio mówi się o potrzebie odświeżenia spuścizny Jana Pawła II, która zamiast skarbnicą staje się dla nas cepelią. We fragmentach poświęconych zagadnieniu solidarności czytelnik znajdzie stosowne, choć lapidarne (z uwagi na ograniczoną objętość pracy), odniesienia do filozofii Wojtyły, obejmującego szczególną troską ludzi pokrzywdzonych i przez świat zapomnianych. I choć filozofia nie jest z pewnością nauką, która miałaby służyć jakimś nadrzędnym racjom, to jako w pełni autoteliczną naukę, wyróżnia ją to, iż w szczególny sposób utwierdza człowieka w jego godności. Autorka ma nadzieję, że praca ta w jakiejś mierze spełnia ten wymóg.

REFLEKSJA NAD SPRAWIEDLIWOŚCIĄ W UJĘCIU HISTORYCZNYM: OD SOKRATESA DO MILLA

Historyczny namysł etyczny nad sprawiedliwością należałoby rozpocząć od Sokratesa, który słusznie nazywany jest ojcem filozofii skupiającej się na egzystencji ludzkiej w horyzoncie wartości. Sprawiedliwość nie jest według filozofa dobrem relatywnym i względnym. Nie jest tak, że inna jest miara sprawiedliwości dla szlachetnie urodzonych, a inna dla ludzi niewywodzących się z arystokratycznych rodów, inna dla kobiet, a inna dla mężczyzn, inna dla bogatych, a inna dla biednych, inna dla młodego, a jeszcze inna dla podeszłego wiekiem. Cnota jest dobrem bezwzględny i niezależny od zmieniających okoliczności życia. Sokrates odrzuca stosowanie odmiennych kryteriów etycznych (włączając te sprzeczne) w odniesieniu do rozmaitych sytuacji i domaga się spójności, tak w wiedzy, jak i w życiu. Ta spójność to także umacnianie swojej egzystencji w pewnej ciągłości moralnej, to wywodzenie wartości z jednego, niezmiennego źródła, to niniejszym spełnianie swojego człowieczeństwa. Sokrates proponuje nam pewien duchowy arystokratyzm. Celem życia człowieka nie jest pożytek i szczęście, lecz życie sprawiedliwe, pełne harmonii. Największym złem, uważa Sokrates, jest *adikein*, które to słowo etymologicznie oznacza „popęłniać niesprawiedliwość”, czynić niegodziwość w sposób świadomy i z taką właśnie intencją. Ponadto oznacza to również łamać reguły (dobrego życia) i wyrządzać krzywdę. Co stanowi istotę sprawiedliwości? By uzyskać odpowiedź na to pytanie, Sokrates analizuje w żywej rozmowie konkretne czyny sprawiedliwe. Można wskazać wiele przykładów czynów sprawiedliwych. To, co stanowi ich wspólne jądro, co jest wspólne wszystkim tym poszczególnym czynom, możemy właśnie nazwać sprawiedliwością. Owa wiedza o rzeczach sprawiedliwych ma niebagatelne znaczenie, należy nawet uznać, że stanowi ostateczne kryterium czynów ludzkich, ostateczny autorytet dla człowieka. Sprawiedliwość usuwa na dalszy plan inne racje. Wszystkie pozostałe względy, jak bezpieczeństwo, przyjemność, korzyść, a nawet zachowanie życia w perspektywie przyjętej przez Sokratesa, ustępują

wobec sprawiedliwości. Sam Sokrates, kuszony do ucieczki przed bulwersującym, zdumiewająco surowym i jawnie krzywdzącym wyrokiem, przyjmując go, powołał się na samą sprawiedliwość, uznając, iż uchylenie się od decyzji majestatu ateńskiego sądu, jakkolwiek byśmy ją oceniali, byłoby rzeczą niesprawiedliwą. Dla Sokratesa postępowanie niesprawiedliwe i wybór rzeczy niesprawiedliwych stanowiły wyraz sprzeniewierzenia się jednostkowej godności. Człowiek zdolny wybierać sprawiedliwość, nawet jeśli jej ceną miałyby być szczypany, cierpienia, a w najbardziej dramatycznych okolicznościach ofiara z życia, zachowywał godność i pozostawał panem samego siebie, osiągał władzę nad sobą i swoim losem. Wśród tych, którzy uznają prymat nagiej siły nad wartością prawdy czy godności, zgoda na doznawanie krzywdy i cierpienia, przyjęcie ich na siebie (*adikeisthai*), postrzegane było jako dowód słabości i niemocy, braku sprytu. Zgodnie z powyżej zaproponowaną optyką osoba wystawiająca się na cierpienie (zniewagę, tortury, śmierć), nie zasługiwała nawet na litość i skazana była na pogardę niezależnie od tego, jakie pobudki kierowały jej postawą. Sokrates, twierdząc z pełnym przekonaniem, iż *adikein* jest nieporównywalnie gorsze dla człowieka od *adikeisthai*, że nie ma takiej racji, która równoważyłaby i usprawiedliwiłaby popełnienie występku moralnego, odwraca ten dotąd obowiązujący porządek przegranego i zwycięzcy i ustanawia zdumiewająco nowe wartościowanie. Przede wszystkim w centrum egzystencji umiejscawia sprawiedliwość. Kwintesencję tej postawy stanowi myśl, że w życiu nie wystarczy żyć, ale potrzeba więcej – mianowicie, by dobrze żyć. O to ostatnie powinniśmy troszczyć się przede wszystkim, samo zachowanie życia nie jest rzeczą najważniejszą². Stanowisko to nie jest przewrotne, a szlachetne, nie jest utopijne, choć idealistyczne. Zakłada, że lepiej samemu cierpieć i zginąć, niż popełnić zło, złamać moralne reguły, wypisać się z życia etycznego. Tadeusz Styczeń dylemat ten podsumowuje następująco:

Któż bowiem z tych dwu jest bardziej upośledzony czy bardziej biedny: krzywdzony czy krzywdziciel? Czy krzywdzony, który nie krzywdzi, nie góruje bogactwem swego człowieczeństwa nad krzywdzicielem? Czy nie staje się wręcz dla niego szansą przejrzenia, szansą nawrócenia i odzyskania przez to swego największego bogactwa: uśmierconego przez siebie człowieczeństwa? Czy nie jest tak, że bogaty z powodu zadawanej krzywdy staje się biednym, podczas gdy biedny, który znosi godnie swą krzywdę i walczy o jej usunięcie nie krzywdząc, staje się bogatym?³

Należy także podkreślić, iż dla Sokratesa sprawiedliwość stanowiła porządek w duszy i w relacji z drugim człowiekiem. Zgodnie z tą perspekty-

² Platon, *Kriton*, fragm. 48B, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 324.

³ T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 168.

wą niesprawiedliwość była chorobą duszy, rodzajem defektu intelektualnego i wolicjonalnego, polegającym na nieumiejętności rozpoznawania dobra i ustalenia właściwego wartościowania. „Jest tylko jedna rzecz, która jest złem absolutnym: utrata duszy, jej nieodwracalne zepsucie”⁴. Jest to główne przesłanie Sokratesa, ale i najważniejsza idea chrześcijaństwa.

Dobry człowiek nie może chcieć zła i godzić się na nie pod żadnymi warunkami. Sprawiedliwość pojmował Sokrates jako sztukę dobrego życia, która miała swoisty cel, a stanowiło go uporządkowanie duszy w człowieku, kontrola pragnień i namiętności, ustanowienie prymatu roztropności ponad popędami. Sprawiedliwość nie stanowiła pustego konstruktu teoretycznego, ale naturalną treść przyjaźni, harmonii, rodzaj realnego dobra występującego w rzeczywistości, w człowieku i między ludźmi, korelat doskonalenia i rozwoju. Analogonem niesprawiedliwości zaś była krzywda, chaos, destrukcja zasad, przemoc. Jak zauważa Ryszard Legutko: „Sprawiedliwość to – wedle Sokratesa – kreowane w mozole dzieło; niesprawiedliwość zaś to manifestacja barbarzyństwa”⁵. Życie sprawiedliwie to więc świadomie swe życie prowadzić, nie zdając się na przeznaczenie, przypadek, naturę i popędy: „*Techne* sprawiedliwości była zatem sztuką organizowania całego życia przez suwerenny podmiot”⁶.

W tym miejscu chciałabym podkreślić, za Sokratesem i z jego inspiracji, iż sednem sprawiedliwości nie jest bynajmniej męczeństwo, ofiara, cierpienie i wyrzeczenie, choć czasem są one nieodłączne dla pozostania sprawiedliwym i potwierdzenia swego człowieczeństwa. Cel nie jest próżny (odegranie roli bohatera), lecz nader skromny – pozostać przyzwoitym, choć niewątpliwie sprawiedliwi mężowie w sferze symbolicznej, w pamięci ludzkiej pozostają niezwykłymi i zyskują to zaszczytne miano. Dzieje się tak zawsze, kiedy doświadczenie śmierci wiąże się z problemem ofiary. Dokonuje się ona w imię godziwego życia, aby umożliwić jego trwanie. Śmiercią można śmierć przewyciężyć. Nadanie życiu heroicznego rysu nie jest tutaj motywacją ani ostateczną racją. Prędzej już: obawa przed hańbą, niemożnością sprostania podstawowym standardom moralnym wykluczającym podłość, przemoc, zniewagę, fałsz, wszelkie formy niegodziwości. Człowiek sprawiedliwy nie wybiera sprawiedliwości z uwagi na przyszłą chwałę, która jest sprawą odległą i niepewną, gdy tymczasem bliskie i pewne są przykrości, czekające go jako gorzki rachunek wystawiony za wierność zasadom i przyzwoitość. Trwałe pozostanie w pamięci ludzkiej, pośmiertne chwalebne zapisanie się na kartach historii, jakie może przynieść wybór sprawiedliwości przed kon-

⁴ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Znak, Kraków 2014, s. 22.

⁵ R. Legutko, *Sokrates*, Zysk i S-ka, Poznań 2013, s. 266.

⁶ Tamże.

formizmem, nie miały dla Sokratesa szczególnego znaczenia. Stawką było pozostanie w harmonii z sobą, osiągnięcie spokoju ducha wywodzącego się z opisywanej już wcześniej spójności: uporządkowania duszy, wewnętrznego ładu, osiąganego dzięki zwycięstwu nad namiętnościami, z wyeliminowania duchowych rozterek i rozdarcia na kanwie rozbieżności pragnień. Od tak rozumianej sprawiedliwości – jako życia, które pod względem moralnym jest pełne spokoju, porządku, doskonałości, niedaleko przecież do szczęścia⁷. To życie, które chyba nie może już być lepsze, ponieważ jest wolne od tęsknot, poczucia braku i zawodu, wolne od winy, wyrzutów sumienia i niepokoju. Sprawiedliwość jako stan charakteryzujący duszę, która dobrze się prowadzi, nie doznaje rozterek ani wewnętrznych zmagają, wydaje się pięknym zwieńczeniem programu etycznego rozwoju i osiągania doskonałości. Najlepiej kwestia ta ukazana została w dialogu *Gorgiasz*. Warto jednak podkreślić, że na etapie i w kontekście myśli Sokratesa należy w sposób wyważony przyjmować linearne połączenie tych dwóch wartości: sprawiedliwości i szczęścia. Problem rozbija się również o właściwe definiowanie pojęcia szczęścia. Dla Sokratesa, w przeciwieństwie do Arystotelesa, ono nie jest centralne, a nawet szczególnie interesujące. Zachowanie fundamentalnej moralnej integralności w perspektywie zmiennego i obfitującego w pokusy i trudności życia z pewnością musi owocować poczuciem satysfakcji. Rzadko jednak jest to satysfakcja radosna, częściej – świadoma ceny tej niezłomności. Wydanie na śmierć Sokratesa stanowiło naruszenie pewnego porządku, coś skandalizującego, niespodziewanego, na co trzeba zareagować niedowierzaniem i rozpaczą. Tam, gdzie jest tragizm, tam też oznaka, że walka toczy się o sens życia, które konfrontuje się ze śmiercią. Czy była ona śmiercią, która wynikałaby z życia? W sensie biologicznym na pewno nie, w sensie symbolicznym – tak. Była to śmierć, która uwieczniła każdy czyn popełniony w życiu i pozwoliła nadać im charakter moralny. Była to śmierć, w której otworzyła się możliwość w pełni osobowego aktu człowieka, stanowiąca pełne poświadczenie wolności. Była to śmierć, w której człowiek staje się sobą, istotą wolną, zdolną ukonstytuować siebie – jako męża sprawiedliwego. Wiele wieków później naznaczony wyjątkowo bolesną i traumatyczną biografią myśliciel Jean Améry będzie nas przekonywał, że śmierć jest doświadczeniem bierności podmiotowej, bo to śmierć coś z nami czyni, a nie my ze śmiercią. Na gruncie tej refleksji żadna śmierć nie jest indywidualna, lecz każda jest morderem, uderza zniecka, przychodzi z zewnątrz. To bardzo przygnębiająca wizja. Przypadek Sokratesa unaocznia nam jednak, że możliwa jest inna śmierć – taka, która uwiecznia osobowy wybór odzwierciedlający stałą egzystencjalną postawę, pozwala

⁷ O życiu sprawiedliwym jako spełnieniu człowieczeństwa, co umożliwia także osiągnięcie szczęścia, ale szczególnie pojmowanego zob. tamże, s. 381 i n.

najmocniej potwierdzić moralną integralność swojego losu. Śmierć ta nie tylko nieodwracalnie, ale w przejmujący sposób przypieczętowała przeszłość. Rozważając ją, wzbogacamy nasz sposób rozumienia jego sprawiedliwego życia.

Po śmierci Sokratesa Platon podjął wysiłki unieśmiertelnienia duszy mistrza, świadomy tego, iż troska o zmarłego to zadanie, które stoi przed żyjącymi i że pamięć potomnych o zmarłym jest jedyną formą nieśmiertelności po śmierci. A zdaniem Platona Sokrates zasługiwał na nią w sposób szczególny.

Dla Platona sprawiedliwość była ową czwartą, niezmiernie ważną cnotą, utrzymującą ład między wszystkimi częściami duszy (rozumną, pożądlivą i popędlivą). Była możliwa jedynie pod warunkiem, że wszystkie części duszy były podporządkowane rozumowi. Właśnie dlatego najsprawiedliwszymi pośród ludzi okazywali się filozofowie. Sprawiedliwość w człowieku miała swój odpowiednik w sprawiedliwości w wymiarze politycznym. Występowała ona wówczas, gdy wszyscy w *polis* właściwie wypełniali swe zadania. niesprawiedliwość oznaczała przemieszanie tych funkcji, sytuację, gdy obywatele decydowali się wykonywać poszczególne zawody i funkcje społeczne wbrew swojemu powołaniu, a zatem zajmowali się aktywnościami, w których nie mogli osiągnąć optymalnych rezultatów. Platon był bowiem zdania, że każdy element w organizmie – czy to państwowym, czy jednostkowym pełni właściwą dla siebie funkcję, a wzięte wszystkie razem tworzą harmonię i stanowią podstawę sprawiedliwości. W świetle wyznawanego przez Platona kryterium sprawiedliwości demokracja, w której nie obowiązywał ścisły podział zadań i gdzie rządzący byli przypadkowi, stanowiła ustrój pełen wad. Celem polityki, zdaniem Platona, było wychowanie sprawiedliwego obywatela sprawiedliwego państwa. Jeszcze bardziej praktyczny wymiar przyjmował on u Arystotelesa. Stagiryta był świadom zgubnego wpływu namiętności i pożądań na człowieka. Dlatego Arystoteles podkreśla wagę *ethikai hexeis*, cnót etycznych, sprawności, swego rodzaju stałych dyspozycji do kierowania się w swoich działaniach moralnych rozumem. Najważniejszymi z nich były: roztropność (*sophrosyne*), męstwo (*andreia*), wstrzemięźliwość (*enkrateia*) oraz sama sprawiedliwość (*dikaioisyne*). Dla Arystotelesa sprawiedliwość była cnotą etyczną o szczególnym znaczeniu. Definiował ją, odwołując się do tego, co jest dla ogółu pożyteczne. Etyka łączyła się tutaj ściśle z polityką. Sprawiedliwość jest znamieną dla państwa i jest podstawą porządku państwowego, „polega zaś na ustaleniu tego, co jest sprawiedliwe”⁸. Cnota obywatela, zdaniem filozofa, musi mieć związek z ustrojem. Cnota i rola obywateli w państwie nie jest jednakowa. Człowiek jest z natury stworzony do życia we wspólnocie, realizuje się i rozwija pośród ludzi, początkowo w obrębie rodzi-

⁸ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Alaya, Warszawa 2002, ks. I, r. I, s. 19.

ny, następnie wszelkie jego potrzeby zaspokaja państwo. Obdarzony mową człowiek ma zdolność rozróżniania dobra i zła. Jedynie człowiek jest istotą etyczną, a zatem polityczną, w tym sensie, że może się świadomie kierować sprawiedliwością. Arystoteles pisze o tym następująco: „To bowiem jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedynie ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości (...) wspólnota zaś tak ukształtowanych istot staje się podstawą rodziny i państwa”⁹. Państwo jest wspólnotą obywateli w ramach ustroju, powstaje na drodze naturalnego rozwoju, jego celem i istotą jest samowystarczalność. Kwintesencją sprawiedliwości jest bycie równym wśród równych, otrzymywanie tego, co należy się człowiekowi wedle jego zasług dla *polis* i tego kim się jest, przy czym niemalże znaczenie miało tu kryterium urodzenia. Ludzie są z natury wolni albo nie. Ci ostatni to niewolnicy, którymi zgodnie z ówczesnymi stosunkami społecznymi i obyczajem szlachetnie urodzeni mogli dowolnie dysponować. Podział na Hellenów i barbarzyńców był wśród starożytnych Greków dość powszechny. Wyjątek stanowili stoicy głoszący naukę o równości i solidarności wszystkich ludzi (byli oni kosmopolitami i postrzegali ludzkość jako skupiającą w sobie wszystkie grupy społeczne i narodowości). Dla Arystotelesa sprawiedliwość polityczna ma szansę zaistnieć we wspólnocie wolnych ludzi, w której respektowane jest prawo stanowiące fundament relacji międzypersonalnych. W praworządnej wspólnocie panuje ład i porządek. Prawo daje normę tego, co sprawiedliwe. Warto także przypomnieć, że to Arystotelesowi zawdzięczamy jakże ważne rozróżnienie na to, co sprawiedliwe z natury (prawo naturalne), i to, co sprawiedliwe dzięki prawu stanowionemu. Stagiryta był zdania, że wycucie odpowiedniej miary jest fundamentalne dla postępowania moralnego. Doradza, by realizując cnoty, zawsze unikać wszelkich skrajności. Hojność jest właściwą odpowiedzią wobec skąpstwa czy rozrzutności, męstwo jest doskonalsze od tchórzostwa czy brawury. Do istoty sprawiedliwości przynależy właściwa miara. Gdy mowa o sprawiedliwości, mamy do czynienia z kwintesencją właściwej miary. Jeśli czyn jest sprawiedliwy, to nie musimy już martwić się, czy aby nie warto go zintensyfikować, uzupełnić lub przeciwnie – pomniejszyć, by uzyskać optymalną miarę, ponieważ sprawiedliwość właśnie na niej polega.

Średniowieczna perspektywa była oczywiście umieszczona w horyzoncie transcendencji. Święty Augustyn dominujące znaczenie w życiu moralnym człowieka przyznaje woli. W swej nauce o dobru moralnym Augustyn odwołuje się również do doświadczenia wewnętrznego. W świadomości człowieka występują pewne niezmiennne, ponadczasowe i ogólne zasady moralnego postępowania, wśród nich – idea sprawiedliwości. Nie sposób osiągnąć prawdziwego szczęścia, abstrahując od tych ideałów i lekceważąc je. Wartości

⁹ Tamże, s. 17–18.

te wyrażają rzeczywisty świat dobra, do którego dostęp za sprawą rozumności mają wszyscy ludzie. Sprawiedliwość nie jest jednak wyłącznie tworem myśli człowieka, lecz jest zakorzeniona w prawdzie transcendencji i zgodna z prawem Bożym i wyrażającym je naturalnym porządkiem. Podstawą prawa ludzkiego jest prawo odwieczne, *lex aeterna*. Sprawiedliwy człowiek to taki, któremu prawo to objawia się jako wewnętrzna norma postępowania, przez którą Bóg upomina ludzi i przywołuje do zachowania ustalonego porządku. Sprawiedliwość polega na nieodrzućaniu owego wewnętrznego głosu ludzkiego sumienia, podążaniu za nim, respektowaniu prawa naturalnego. Człowiek bowiem za sprawą woli zawsze może je odrzucić. Moralna wartość człowieka uzależniona jest od jego woli. Zdaniem Augustyna o treściach i kierunkach ludzkich dążeń stanowi ich wola. Dla Augustyna sprawiedliwość była cnotą, która nakierowuje człowieka ku dobru wspólnemu. Augustyn z jednej strony pozostaje wierny duchowi greckiemu, z drugiej rozumie hipotetyczny i nie-realistyczny charakter tęsknot ziemskich obywateli do doskonałej sprawiedliwości, niemożliwej do osiągnięcia na tym świecie. Ludzka sprawiedliwość powinna być uzupełniona i dopełniona przez inną, wyższą. Sprawiedliwość to nic ponad prawidłowe uszeregowanie bytów podług wytycznych rozumu. W odniesieniu do człowieka ma przełożenie na wywyższenie ducha ponad ciało, rozumu ponad namiętności i sprawy materialne. Hierarchiczność powinna także występować w życiu społecznym. Zadaniem obywateli jest podporządkować się cnotliwemu władcy, dla którego wiążące będzie z kolei prawo Boże. W praktyce jednak ludzie nie dotrzymują wymogów sprawiedliwości, zamiast myśleć i dążyć do dobra wspólnego szukają zaspokojenia prywatnych interesów. Żądza panowania, chciwość i pazerność wprowadzają zamęt w życie społeczne. Augustyn był wręcz zdumiony zjawiskiem wojny, walką o tereny ziemskie, w czym wielu dopatrywało się szansy na osiągnięcie potęgi. Jednakże człowiek skromny, pobożny, uczciwy, cnotliwy, nawet jeśli nie posiada majątku i władzy, jest szczęśliwy spokojem swej prawości, nie dręczą go bowiem pożądanie, chciwość, strach o utratę dobytku czy nienawiść wobec tych, którzy zagrażają jego pozycji. Dlatego „człowiek sprawiedliwy, choćby był i niewolnikiem, wolny jest. A zły, choćby i na tronie – niewolnikiem jest”¹⁰. W przeciwdziałaniu wojnom i konfliktom najważniejsza powinna być walka z namiętnościami, tak by zabić wojnę w sercach ludzkich. Augustyn uważa jednak, że możliwe są także wojny sprawiedliwe, nieuniknione, które nie wynikają ze złych pobudek, ale prowadzone są w odpowiedzi na niesprawiedliwość przeciwnika (wojny obronne)¹¹. Występek przeciwko

¹⁰ Augustyn św., *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Antyk, Kęty 1998, ks. IV, r. III, s. 148.

¹¹ Więcej na ten temat w: W. Kornatowski, *Společno-polityczna myśl św. Augustyna*, „Pax”, Warszawa 1965, s. 193.

sprawiedliwości bierze swój początek już w samym grzechu pierworodnym, owym pierwszym akcie buntu wobec Bożych zasad. Dla przywrócenia sprawiedliwości niezbędna jest łaska Boga. Sprawiedliwość w wymiarze ludzkim, wymyślona i realizowana przez człowieka, jest słabsza i kaleka wobec Bożej sprawiedliwości. Augustyn przyznaje prym prawu wiecznemu, będącemu nadrzędną normą sprawiedliwości nad prawem doczesnym, ludzkim, stanowiącym niedoskonałą próbę zaanektowania i dopasowania powszechnych zasad prawa wiecznego do zmiennych potrzeb i warunków wspólnot ziemskich. Prawo Boskie jest niezmienne, a ludzkie nietrwałe. Regulacjom doczesnym nie należy jednak z zasady przypisywać niesprawiedliwości. Prawo ziemskie także może być sprawiedliwe, jeśli zostanie oparte na Bożej mądrości, na wyższych, wiecznych, niezmiennych prawach. Sprawiedliwość musi być fundamentem dla państwa i społeczeństwa, pozbawione jej bowiem nie różni się od szajki rozbójników¹². Podstawą zdrowej organizacji społecznej, naturalnym pierwowzorem życia społecznego i gwarantem ładu w społeczeństwie jest monogamiczne małżeństwo i rodzina. Zadaniem prawa doczesnego powinno być mobilizowanie człowieka do cnoty i sprawiedliwości. Trzeba jednak mieć świadomość, że w relacjach społecznych w tym świecie doczesnym, w którym panują żądze, ucisk, materializm, skłonność do uciech zmysłowych, prawdziwa sprawiedliwość ostatecznie i w pełni nie może się urzeczywistnić.

Zdaniem Tomasza z Akwinu ludzkie prawo powinno mieć swoje źródło w prawie naturalnym, które jest wieczne i sprawiedliwe, w przeciwnym razie jest jego wypaczeniem. Człowiek nie jest zobowiązany do posłuszeństwa prawu, które stoi w sprzeczności z wiecznym prawem naturalnym. Sprawiedliwe prawo charakteryzuje koincydencja z prawem Bożym i zarazem z dobrem wspólnym.

Tylko takiemu prawu podporządkowuje się sumienie człowieka. Działamy według sprawiedliwości, kiedy potrafimy kierować się przede wszystkim dobrem wspólnym, a nie dobrem własnym. Na fakt, że człowiek nie jest władny w żaden sposób, także przy wykorzystaniu demokratycznych procedur, zmienić i podważyć prawa naturalnego, w XX wieku wskazywał Jacques Maritain. Jest ono fundamentem wszelkiego dobrego życia. Tomasz, za Arystotelesem, docenia społeczny wymiar natury ludzkiej. Za najważniejsze społeczności naturalne, tak jak Stagiryta, uznaje rodzinę i państwo. Jest przy tym szczególnie ważne, by panowała w nich sprawiedliwość rozumiana jako pokój i jedność wśród przynależnych doń. Sprawiedliwość spełnia się za sprawą warunków umożliwiających ludziom osiągnięcie celów, do których zostali powołani (w tym najważniejszego, wykraczającego poza cele

¹² Por. tamże.

doczesne). W mało znanym, acz interesującym traktaciku *O władzy* Tomasz przedstawia także charakterystykę sprawiedliwego władcy. Pisze między innymi, że sprawujący władzę ma za zadanie dbać o dobro całości, pomyślność wszystkich poddanych, ich potrzeby, zarówno o te zupełnie przyziemne, jak i o ostateczne cele.

Podsumowując – dla średniowiecznych myślicieli chrześcijańskich sprawiedliwość nie oznacza przede wszystkim zgodności z normami zbiorowości, w której się żyje, z obowiązującym prawem, ale życie podług sumienia. To ostatnie rozumiane jest jako akt rozumu, który opierając się na obiektywnych normach moralnych (wywodzonych rozumowo) i zgodnych z prawem naturalnym (*lex naturalis*), poddaje ocenie moralnej wartość konkretnych czynów ludzkich, osadzonych w danym miejscu, czasie i okolicznościach.

Jednym z najważniejszych nowożytnych filozofów moralności był Immanuel Kant. Królewiecki filozof swoje rozważania etyczne prowadził na kanwie epistemologicznych. Kanta interesuje głównie to, w jakiej mierze sądy formułowane przez matematykę uzależnione są od ludzkiego aparatu myślowego, jak również to, w jakiej mierze fakt, że jesteśmy ludźmi, determinuje nasze poznanie świata. Otóż zdaniem Kanta z tego, iż my widzimy świat jako ludzie, wynika, że poznamy świat takim, jakim go postrzegamy, a nie takim, jakim on jest naprawdę, sam w sobie – świat noumenów. Nasza wiedza dotyczy jedynie świata fenomenów, zjawiskowego, tego, co się nam jawi. Jaki natomiast jest świat sam w sobie, świat noumenów, tego nie wiemy, gdyż jest on niepoznawalny. Dla Kanta źródłem praw naukowych jest rozsądek (*Verstand*). Jest on tym, co przekształca subiektywne spostrzeżenia w obiektywną pewność. Za sprawą pewnych form rozsądku i rozumu dokonuje się wprowadzenie koniecznej jedności do spektrum chaotycznych wrażeń. Sąd przyczynowy jest możliwy dzięki rozsądkowi. Kategorie myślącego podmiotu (takie jak substancja czy przyczyna) porządkują nam dane doświadczenia, dzięki czemu przygodny i jednostkowy przedmiot poznania doświadczalnego, odtwarzającego rzeczywistość zjawiskową zostaje ujęty tak, by uzyskać o nim wiedzę pewną, ogólną, prawdziwą i konieczną – naukę. Kant stwierdza, że to człowiek narzuca światu prawa dzięki wrodzonym kategoriom sądu. Oto geneza procesu formułowania praw przyrody. Ludzie bowiem nie słuchają przyrody, a tylko narzucają jej prawa – wynikające z rozsądku, a przyroda się do nich stosuje. Kategorie mają sens w zakresie wiedzy rozsądkowej. Idee natomiast nie odnoszą się w żaden sposób do doświadczenia. Formułuje je rozum (*Vernunft*). Idee nie przyczyniają się do powstania nauki, lecz do tworzenia antynomii, leżących u podstaw metafizyki. Rozum formułuje idee: kosmosu (ogarnia całość świata zewnętrznego), duszy (dotyczy świata wewnętrznego człowieka) oraz ideę Boga (obejmującą wszystko – świat zewnętrzny i wewnętrzny). Kant uważa, że nie da się stworzyć naukowej metafizyki. Docho-

dzi do przekonania, że taka analiza nie jest możliwa, że niemożliwe jest poznanie świata noumenów. Rozum, gdy rozważa kosmos i człowieka w relacji doń – popada w antynomie, w sądy sprzeczne. Istnieje dla rozumu sąd, że w świecie jest wolność, ale także sąd, że wszystko w świecie jest konieczne. Świat jest wieczny z jednej strony, a z drugiej – świat istnieje w czasie. Rozum potrafi uzasadnić te dwa twierdzenia, wobec tego nie uzasadnia żadnego z nich. Niepodobna więc stworzyć kosmologii naukowej, nie da się też w sposób naukowy o duszy rozważać. Kant poddał analizie wszystkie dowody na istnienie Boga i doszedł do wniosku, że nie można dowieść, że Bóg jest, ani że Go nie ma. Dowody mówią tylko, że Bóg jest możliwy, a nie rzeczywisty. Rozum teoretyczny jest tutaj bezradny, nie dowiedzie istnienia bądź nieistnienia Boga. Ale człowiek może coś założyć z góry, metafizyka jest konieczna dla rozumu, potrzebna nauce jako wiara, o którą ją uzupełnia. Wiarą jest to, że Bóg jest, i wiarą jest to, że Boga nie ma. „Bóg jest milczeniem wszechświata, a człowiek jest krzykiem, który nadaje sens temu milczeniu”¹³.

Wśród antynomii szczególne znaczenie ma ta o wolności woli. Teza tej antynomii brzmi: w świecie istnieje wolność. Antyteza natomiast głosi, że w świecie wolności nie ma, lecz wszystko jest uwarunkowane prawami przyrody. Można zaproponować takie rozwiązanie tej antynomii, zgodnie z którym zarówno teza, jak i antyteza okazują się prawdziwe. Jeśli bowiem dany czyn umieścimy w świecie zjawisk – wtenczas dokonuje się on według determinacji praw przyrody. Możemy jednak potraktować go jako czyn sam w sobie i wówczas okazuje się on wolny, gdyż poza zjawiskami zasada przyczynowości nie ma charakteru obowiązującego. Niniejsza koncepcja czynu umożliwiła Kantowi rozwinięcie filozofii praktycznej, nowego terenu badawczego, który także był królestwem rozumu. Ten ostatni może bowiem pełnić funkcję nie tylko teoretyczną, ale także praktyczną, co objawia się w kierowaniu działaniem człowieka. Innymi słowy – Kant ujmuje całą swą filozofię praktyczną, czyli naukę o tym, jak żyć, od strony rozumu, który kieruje czynami człowieka. Prawo moralne okazuje się zaś formą *a priori* rozumu w jego działalności praktycznej. Dla Kanta istnienie prawa moralnego jest czymś niekwestionowalnym. Stąd wyprowadza wniosek: prawo moralne jest czymś rzeczywistym o tyle, o ile zgodzimy się, że wolność woli musi istnieć. W przypadku rozumu teoretycznego była ona treścią antynomii, ale dla rozumu praktycznego stanowi warunek fundujący, podstawę prawa moralnego. Życie etyczne nie daje nam doświadczalnych podstaw do uznania wolnej woli, lecz domaga się przyjęcia idei wolności, ponieważ prawo moralne traci sens bez wolności. Co znamienne, opierając się na życiu moralnym człowieka, nie zdobędziemy

¹³ J. Saramago, *Cadernos de Lanzarote: Diario*, tłum. własne, Editorial Caminho, Lisboa 1994, s. 56.

żadnych danych doświadczalnych pomagających uchwycić i zrozumieć samą istotę wolnej woli. Zawsze będzie ona tylko ideą, nigdy zaś prawdą naukowo pewną. Nie zmienia to faktu, że to właśnie na niej, owej idei w formie bezpośredniego postulatu zasadza się cały porządek praktyczny, a w szczególności cała etyka. Rozum praktyczny steruje wolą przez pewne zasady. Właściwie trzeba by dopowiedzieć – dzieje się tak, pod warunkiem że zasadą jest sama aprioryczna forma prawa moralnego. Jak zwraca uwagę Karol Wojtyła, interpretując Kanta: „Kiedy nie sam rozum kieruje wolą, lecz przyroda, kiedy do formalnej zasady domiesza się jakiś czynnik aposterioryczny wzięty z doświadczenia, wtedy kierownictwo przyrody jest równoznaczne z poddaniem się jej praw, czyli z pewną utratą wolności”¹⁴.

Możemy zatem zapytać Kanta: co to znaczy prowadzić życie sprawiedliwe? Wystarczy za punkt odniesienia swojego działania obrać prawo moralne, stanowiące formę *a priori* rozumu w jego działalności praktycznej. Oświecenie to czas, w którym człowiek stał się dorosły i może decydować o sobie. Możemy traktować siebie jako element świata fenomenów (do którego możemy zaliczyć ciało), bądź uznać, że jesteśmy jaźnią, posiadamy wewnętrzną wolność, autonomię i należymy do świata noumenów. Kant uważa, że człowieka musi charakteryzować autonomia woli, trzeba dać człowiekowi podstawę decydowania o sobie.

Z inspiracji Kanta da się pomyśleć: dotychczas traktowano mnie jak rzecz, byłem narzędziem, nie byłem wolny. Moja wola była zależna od zewnętrznych przyczyn. A przecież – choć moje ciało podlega celowości, mój rozum kieruje się przyczynowością. Człowiek jest wolny wtedy i tylko wtedy, gdy jego decyzje zależne są od jego woli – autonomicznej. Nie jestem elementem świata zjawiskowego, jak pojmowano mnie dotąd. Kieruję się rozumem i mam wybór drogi swego życia. Aby zachować wolność, należy odrzucać skłonności, które wynikają z zachcianek, nie z rozumu. Etykę należy oprzeć na prawie moralnym, naszą wolę podporządkować rozumowi i związanemu z rozumem prawu moralnemu. Etyka rodzi się wówczas, gdy postanawiam, że bliżej mi do *noumenon* niż do *fenomenon*. A zatem, gdy stawiam pytania: kim jestem, do którego porządku przynależę bardziej, czy mogę w ogóle wybrać?

Prawda potrafi zabić, kłamstwo uleczyć, a jednak trzeba zawsze wybierać prawdę. Rozum bowiem uzasadnia właśnie ją, ostrzega przed pokusą kłamstwa. Kant za kłamstwo uważa złożoną rozmyślnie, nieprawdziwą deklarację. Kłamstwo może być dwojakiego rodzaju: powstrzymaniem się od ujawnienia informacji, na którą rozmówca nasz zasługuje, i cynicznym udawa-

¹⁴ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986, s. 41.

niem, do którego zalicza się także komunikację intencjonalnie wieloznaczną. Kant stanowczo negował próby uzasadniania dopuszczalności stosowania kłamstwa. Bronił zakazu składania fałszywych obietnic. Odwoływał się tu między innymi do człowieczeństwa jako celu samego w sobie, jak również do argumentu, że w zdolność komunikacji niejako wpisany jest naturalny cel prawdomówności. Oszustwem może być także autopobłażliwość w kwestiach moralnych, mechanizm wewnętrznego kłamstwa. Kant nakazuje bezwzględne mówienie prawdy, ponieważ uważa, że jeżeli dopuścimy kłamstwo, nie zdołamy zapobiec sytuacji, kiedy to wszelkie umowy i deklaracje między ludźmi staną się niewiarygodne, stracą moc, wskutek czego porozumienie między ludźmi nie będzie w ogóle możliwe. Nie oznacza to jednak, iż Kant głosi pochwałę niedyskrecji. O tym, jak wielką wagę przywiązywał Kant do kwestii prawdomówności, świadczy to, jak obszernie i w jak wielu miejscach na ten temat pisał¹⁵. Jego koncepcję charakteryzuje swoisty rygoryzm etyczny, opierający się na przekonaniu, że respektowanie norm jest bezwzględnie ważne. Ale i założenie, że wolność to wartość najwyższa. Jest to etyka obowiązku. Kiedy wszystkie nasze decyzje i czyny są dyktowane przez rozum – wówczas jesteśmy wolni. Kant postuluje autonomię woli, dobrowolnie podporządkowującej się imperatywowi kategorycznemu, który brzmi: postępuj tak, abyś chciał, by sposób twojego postępowania był zasadą powszechną. Ma on charakter formalny. Orzeka, by nasze postępowanie było takie, byśmy mogli chcieć, by inni tak samo czynili. Źródłem naszego postępowania powinien być rozum, powinniśmy spełniać obowiązek rozumu. Ja sam jestem dla siebie autorytetem, w moim rozumie znajduję uzasadnienie swojego postępowania. Koncepcja Kanta nakazuje traktować siebie i drugiego człowieka jako cel, nigdy jako środek.

Sama treść prawa moralnego zbudowana jest na fundamencie godności człowieka. Jest to wszak założenie, które ma silne konotacje biblijne. Jak wyjaśnia Michael Sandel:

Kiedy postępujemy autonomicznie, w zgodzie z prawem, które sami sobie nadajemy, robimy rzeczy dla nich samych – są dla nas celem samym w sobie. (...) to dzięki tej umiejętności autonomicznego działania ludzkie życie zyskuje szczególną godność. To ona wyznacza różnicę między osobami a rzeczami¹⁶.

¹⁵ Z opracowań poświęconych temu zagadnieniu można polecić artykuł W. Galewicza, *Pokusy i grzechy wiary pragmatycznej. Immanuel Kant o wewnętrznym kłamstwie*, „Roczniki Filozoficzne” 2004, t. 52, nr 2. Por. także: J. Kucharski, *Usprawiedliwione kłamstwo we współczesnej etyce stosowanej*, Akademia Ignatianum Wyd. WAM, Kraków 2014, s. 74–85.

¹⁶ M.J. Sandel, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?*, tłum. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 150.

W ujęciu Kanta to właśnie motyw obowiązku nadaje czynom wartość moralną, a nie inne względy, takie jak na przykład własna korzyść. Możemy nawet pogrążyć się w melancholii i trawieniu doświadczeniem rozpaczy życiem z obowiązkiem i postawa nasza będzie miała charakter moralny. Jeśli mówimy prawdę dlatego, że wiemy, iż tak należy czynić, to nasze zachowanie ma wartość moralną. Nie deprecjonuje tego fakt, że właściwemu postępowaniu towarzyszy uczucie satysfakcji, radości, a nawet przyjemności. To jednak obowiązek, a nie potrzeba wywołania dobrego samopoczucia ma być właściwą pobudką. Filozof z Królewca odrzuca utylitaryzm. Jedyne działanie w imię zasad jest zbieżne z motywem obowiązku. Kant uzmysławia nam, iż wolność to coś więcej niż podążanie za zachciankami, skłonnościami i pożądaniami. Tym samym unaocznia nam, kiedy jesteśmy naprawdę wolni i że wolność i sprawiedliwość są z sobą ściśle powiązane.

Różne wersje socjalizmu łączy jedna teza: sprawiedliwość społeczną należy utożsamić z równością, z kolei występowanie nierówności jest niesprawiedliwością. Dla Marksa i postrzegających rzeczywistość społeczną w duchu marksizmu przyczyną i zarazem jądrem nierówności jest prywatna własność środków produkcji, dlatego powinny one zostać uspołecznione. Celem jest sprawiedliwość społeczna, a ta będzie mogła zostać urzeczywistniona pod warunkiem, że nastanie równość w społeczeństwie bezklasowym. Istniało wiele pomysłów na realizację owej równości, jedne społeczeństwa podążyły drogą politycznej demokracji, starając się przede wszystkim zadbać o równość szans, minimalizować różnice w dostępie do edukacji, opieki zdrowotnej itp. W wersji radykalnej, komunistycznej, starano się uderzyć w samą naturę człowieka, zaprowadzić równość, zaczynając od wypowiedzenia wojny prawdzie, iż ludzie są różni. Skoro bowiem mieli być we wszystkim równi, nie mogli być różni. Stąd wszelkie różnice należało wyplenić, zadając gwałt ludzkiej różnorodności i wielości. Tymczasem już starożytni (na przykład Arystoteles) byli świadomi faktu, że nierówności są wśród ludzi czymś naturalnym, niezbywalnym i niekwestionowanym.

Utylitaryzm postrzega pożytek w kategoriach przyjemności, szczęścia, spełnienia, które w imię tej doktryny powinny być maksymalizowane. W pewnym uproszczeniu można stwierdzić, że idzie tu o rachunek przyjemności. Nieistotny jest równomierny rozkład użyteczności wśród ich beneficjentów, ale ich suma, rezultat całościowy, powszechna szczęśliwość, odwołując się do współczesnego paradygmatu użyteczności: „wynik” (który ma tu jednak charakter, wbrew intencjom twórców koncepcji, niejednoznaczny). Trzeba przy tym zauważyć, że samo rozumienie użyteczności ewoluowało. Stan satysfakcji, sukces, przyjemność, korzyść, subiektywne poczucie spełnienia czy realizacji są naprzemiennie występującymi i z powodzeniem przez

przedstawicieli nurtu stosowanymi synonimami dla owej dość abstrakcyjnej użyteczności. Dla utilitarystów najwyższą zasadą moralności jest maksymalizacja szczęścia, użyteczności, wszystkiego, co przynosi przyjemność i oddala cierpienie. Zasada maksymalizacji użyteczności jest obowiązująca zarówno wobec zwykłych obywateli, jak i wobec rządzących, dlatego też na gruncie utilitaryzmu ustawodawcy za sprawiedliwe prawo powinni uznać takie, które maksymalizuje szczęście wszystkich albo przynajmniej znakomitej większości. Logika utilitarna wyklucza miłosierdzie i stoi w opozycji do idei prawa naturalnego. Lekceważy negatywne konsekwencje, które spotykają jednostkę. Perspektywa utilitarna oparta jest na czystej kalkulacji. Nie bierze pod uwagę dobra i zła jako wartości samych w sobie, lecz jedynie konsekwencje dla zbiorowości (w postaci szkody bądź korzyści). Tymczasem podstawowych wartości nie można wyrazić w kategoriach kosztów i profitów, sprowadzić do materialnych wyznaczników czy subiektywnego poczucia zadowolenia. Etycznie dopuszczalna polityka nie może być prowadzona pod dyktando logiki korzyści, ale powinna uwzględniać także godność każdego obywatela. Co więcej, względów moralnych nie da się sprowadzić do jednego mianownika przyjemności i przykrości. John Stuart Mill zaproponował nieco złagodzoną wersję utilitaryzmu. Jego zdaniem o sprawiedliwym działaniu możemy mówić wówczas, kiedy jest ono wolne i zarazem nie prowadzi do krzywdy innych. Jednakże Mill użyteczność uznaje „za ostateczną instancję we wszystkich etycznych kwestiach”¹⁷. Zdaniem Milla poszanowanie swobód jednostki ostatecznie przyniesie ludziom maksymalizację szczęścia w społeczeństwie. Zakłada on, że długofalowy dobrobyt społeczny nie jest możliwy do osiągnięcia w wypadku rządów despotycznych. Mill jako utilitarysta jest jednak niekonsekwentny, ponieważ odwołuje się także do ideałów indywidualizmu, nonkonformizmu czy rozwoju człowieka. Inaczej niż Bentham uznaje pewne przyjemności za doskonalsze z natury od innych. Uważa także, iż jedne sposoby życia są bardziej szlachetne, inne mniej.

¹⁷ J.S. Mill, *Utilitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 104.

WSPÓŁCZESNE KONCEPCJE SPRAWIEDLIWOŚCI

„Sprawiedliwość jako uczciwość zaczyna się... od najbardziej ogólnego wyboru, jakiego ludzie mogą wspólnie dokonać, mianowicie, wyboru pierwszych reguł związanych z pojęciem sprawiedliwości, które ma regulować całą późniejszą krytykę oraz reformy instytucji”.

John Rawls

We współczesności refleksja nad sprawiedliwością ewoluowała w stronę refleksji nad sprawiedliwym prawem dla ludzi, którzy różnią się w swoich typach światopoglądów i wartościowaniach. John Rawls podkreślał, że ludzie mogą być ateistami albo wyznawcami różnych religii, prezentować odmienne koncepcje dobra i zła, cenić różnorodne formy życia społecznego, prawo zaś powinno być sprawiedliwe dla wszystkich obywateli. W praktyce musi ono za sprawą szczegółowych regulacji kształtować ekonomiczne realia, konkretnie określać rolę Kościoła w państwie, równość praw obywateli, włączając prawa kobiet, osób niepełnosprawnych czy nieheteroseksualnych. Libertarianizm z kolei podkreśla prawo do prowadzenia naszego życia tak jak chcemy, pod warunkiem przestrzegania tego samego prawa innych jednostek oraz ograniczone funkcje państwa. Przesłanką libertariańskiej koncepcji wolności jest założenie, że człowiek nigdy nie musi powoływać się na to, że przysługują mu pewne prawa i swobody¹⁸. Jest dokładnie odwrotnie – każde nienaturalne ograniczenie indywidualnej wolności zawsze musi być wobec niej uzasadnione. Działalność państwa i jego instytucji powinna być ograniczona do funkcji ochrony obywateli oraz prowadzenia jedynie niezbędnych dla życia społecznego instytucji, jak wojsko, policja, sądy i więzienia, straż pożarna oraz instytucji władzy wykonawczej i ustawodawczej. Jeśli państwo przekro-

¹⁸ Jest to wolność rozumiana bardzo szeroko, dotycząca zarówno przestrzeni osobistych swobód, wolności politycznej czy prawa do zgromadzeń, jak i całkowitej wolności od przymusu, braku przeszkód w działaniu i obecności elementów ułatwiających realizację indywidualnych swobód.

czy swoje uprawnienia i naruszy zasadę nieagresji, polegającą na niewkroczeniu w sferę praw i swobód jednostek z wyjątkiem sytuacji obrony, staje się państwem nieusprawiedliwionym moralnie w swoich działaniach, zatem państwem niesprawiedliwym¹⁹. W kontekście działalności rządu libertarianie sprzeciwiają się „ojcowskiemu” ustawodawstwu (narzucającemu obowiązek zapinania pasów), moralnemu ustawodawstwu (zakaz małżeństw tej samej płci), przede wszystkim zaś redystrybucji dóbr (na przykład w postaci podatków przeznaczanych na emerytury, zasiłki socjalne i renty).

Libertarianizm to w rzeczy samej apologia praw i swobód jednostki. Ocena sytuacji (określanej jako sprawiedliwa bądź nie) jest uzależniona od zgodności z zasadami wolności i respektowaniem podstawowego prawa własności. Jedno z najistotniejszych założeń głosi, że nierówności ekonomiczne, bytowe i społeczne (jak nierównomierny dostęp do prestiżowych szkół i realizowanej na wyższym poziomie, gdyż dodatkowo płatnej opieki zdrowotnej, a nawet dyskryminacja na rynku pracy) z moralnego punktu widzenia są dopuszczalne, a nawet właściwe, o ile nie powstały na kanwie działalności przestępczej, zastosowania przemocy, jakiejś formy przymusu czy nieuczciwego fortelu. Jeśli powstają w wyniku wolnych decyzji uczestników kapitalistycznego rynku, są naturalne, prawomocne i należy je uszanować. Najwyższą wartością jest bowiem wolność jednostki, która oznacza wolność dysponowania swoją osobą, pracą, czasem i zgromadzonym majątkiem. Sprawiedliwość zachodzi wówczas, gdy następuje przyznanie prymatu wolności. niesprawiedliwe jest natomiast nakładanie wysokich podatków na bogatych obywateli, by wesprzeć tych biedniejszych, gdyż oznacza to ograbienie jednostki z owoców jej pracy, roztropności, przedsiębiorczości. Robert Nozick kwestionuje ideę sprawiedliwości dystrybutywnej jako pogwałcenie prawa ludzi zamożnych do rozporządzania swoim bogactwem. Fundamentalnym prawem człowieka jest swobodne dysponowanie swoją własnością. Ma to tego rodzaju konsekwencje, że wyklucza jakikolwiek rodzaj redystrybucji dochodów, która w tym paradygmacie jest rodzajem wymuszenia, a nawet kradzieży. Libertarianie postulują nieograniczoną swobodę gospodarki wolnorynkowej i sprzeciwiają się jakimkolwiek odgórnym regulacjom w tym zakresie. Uznają, że o tym, czy wspierać najbiedniejszych, obywatel powinien rozstrzygać we własnym sumieniu. Żaden rząd nie ma moralnego prawa uznawać się za praworządny i stojący na straży praw człowieka, jeśli takie decyzje wymusza, wprowadzając odgórne regulacje i drakońskie ordynacje podatkowe dla najlepiej zarabiających. Przedstawiciele nurtu, do którego zaliczani są: Milton Friedman,

¹⁹ Należy odróżnić libertarianizm od anarchokapitalizmu, gdzie stosowanie prawa staje się przedmiotem wolnorynkowej konkurencji, a powstrzymanie się przed agresją jest jedynie opcjonalne, a nie obowiązkowe.

Friedrich A. von Hayek i wspomniany już Robert Nozick, przekonują, że niektóre powszechnie akceptowane uprawnienia i inicjatywy legislacyjne państw są w istocie bezprawne i stanowią gwałt na wolności jednostki²⁰.

Nozick spopularyzował ideę państwa minimum, które nie powinno ingerować w sferę ekonomii, lecz jedynie zapewnić prawną ochronę obywateli. Podstawy powstania państwa upatruje się w kontrakcie implikującym zasadę wzajemnej korzyści umawiających się stron – obywateli (pomysł ten został następnie zasymilowany przez Johna Rawlsa jako fundament idei sprawiedliwości). Nozick odwołuje się zatem do naturalnych uprawnień jednostki, która jest właścicielem i dysponentem własnej osoby. Nie wyprowadza ich jednak z woli Boga (jak jego poprzednik John Locke), lecz z Kantowskiego założenia, że człowiek nie powinien być w żadnych okolicznościach traktowany jako środek do realizacji celów innych. Źródło tej wyjątkowej pozycji człowieka tkwi w jego unikatowej zdolności do prowadzenia życia pełnego znaczenia. Człowiek jest czymś więcej ponad byt będący jedynie igraszką bodźców bezpośrednich. Potrafi bowiem tworzyć i realizować plan swojego życia w szerokim horyzoncie czasowo-przestrzennym zgodnie z własnym wyobrażeniem życia odpowiedniego dla siebie oraz innych. Wreszcie – zdolny jest powściągać własne zachowanie podług określonych zasad, gdyż rozumie wagę i piękno życia pełnego znaczenia. Libertarianie powtarzają za liberałami, iż ludzie są uprawnieni do życia, wolności i własności, lecz prawa te mają negatywny charakter. Oznacza to, że choć nakazują zaniechanie określonych czynów, nie nakładają na innych żadnych powinności konkretnego działania, jak włączenie się w zapewnienie ubogim środków do utrzymania. Nozick opisuje ewolucyjny proces powstania państwa w wyniku działania niewidzialnej ręki rynku, kiedy to każdy, rozumiejąc utopijność możliwości samoobrony, dobrowolnie przystępuje pod ochronę państwa. Państwo uzyskuje odtąd monopol na uprawnione stosowanie przymusu. Nozick nazywa je państwem minimalnym, gdyż jest ono ograniczone do wąskich funkcji obrony przeciwko gwałtowi, kradzieży, oszustwom i narzucaniu zobowiązań. Ponieważ państwo nie narusza w najmniejszym stopniu naturalnych uprawnień swych obywateli do życia, wolności i własności, jego legitymacja wydaje się czymś naturalnym. Libertarianom zarzuca się fetyszyzację własności prywatnej. Jeśli mielibyśmy się z tym zgodzić, zarzut ten należałoby postawić już wobec Locke'a. Angielski filozof twierdził, że każdy człowiek, będąc sobie panem, właścicielem samego siebie i owoców swojej pracy, ma w samym sobie podstawę własności. Cokolwiek wydobyl on ze stanu ustanowionego przez

²⁰ Wyczerpująco zagadnienie sprawiedliwości libertariańskiej omawia Justyna Miklaszewska. Zob. J. Miklaszewska, *Filozofia a ekonomia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.

naturę tytułem wysiłku swego działania, uczynił tym samym swą własnością. Co więcej, jego praca wyklucza uprawnienia innych ludzi do korzystania z jej rezultatów. Locke przekonuje, że żaden człowiek nie może odebrać tego, co raz już zostało zawłaszczone, zwłaszcza tam, gdzie pozostają jeszcze dla innych niezgorsze dobra wspólne. Nozick podkreśla jednak, iż należy rozróżnić między sytuacją, kiedy istnieje nieograniczona ilość dóbr, a scenariuszem trudniejszym, gdy występują pewne ograniczenia. W tym drugim przypadku Nozick akceptuje zawłaszczenie pod warunkiem, że pozostali otrzymają zadośćuczynienie. W praktyce oznaczałoby to, że pomimo iż nie staną się właścicielami tych samych rzeczy, uzyskają możliwość zwiększania dochodu. Każdy powinien mieć szansę bogacenia się. Jako ludzie różni się jednak od siebie, nie wszyscy możemy być dobrymi inwestorami i przedsiębiorcami. Własność jednej osoby może stwarzać innym warunki pomyślności i dobrobytu. Odnosi się to do sytuacji, gdy środki produkcji przekazane są w ręce tych, którzy potrafią ich użyć w sposób najbardziej efektywny i korzystny dla wszystkich, dając szansę zatrudnienia dla osób niezbyt zaradnych, przebojowych i atrakcyjnych. Nozick podkreśla jednak, że w sytuacji gdy prawa innych nie są naruszone przez właściciela, nikt poza nim samym nie może decydować o dysponowaniu własnością. Zachowanie prawa do własności zależy wyłącznie od tego, w jaki sposób dany człowiek stał się jej podmiotem. Wolność jednostek w procesie nabywania własności wyklucza wszelkie wizje równości społecznej, jakiegokolwiek wzory podziału, o których mówią teorie sprawiedliwości dystrybutywnej. Zadaniem państwa jest jedynie zapewnić swym obywatelom ochronę przed przemocą i agresją, zostaje ono sprowadzone do roli nocnego stróża, wielkiej i dysponującej monopolem agencji ochrony na określonym obszarze. Znamienne jest zdanie Nozicka z jego najważniejszej pracy *Anarchia, państwo, utopia*: „Moje prawo własności do mego noża pozwala mi pozostawić go wszędzie, gdzie chcę, ale nie w twojej piersi”²¹.

Podsumowując – koncepcja sprawiedliwości Nozicka złączona jest z ideą państwa minimalnego. Nozick wskazuje, że sprawiedliwość dystrybutywna, którą krytykuje, obiera dość mgliste kryterium podziału dóbr (jak zasługi moralne czy użyteczność społeczna), a procedury te są chwiejne i niestałe. W państwie minimalnym taka sprawiedliwość nie mogłaby działać, gdyż nie dysponuje ono żadnym centralnym, uczciwym i niebudzącym zastrzeżeń mechanizmem podziału dóbr. Nozick odrzuca sensowność jednego kryterium, które miałyby określać zasady podziału, i proponuje przyjęcie historycznych zaszczytów stanowiących o pozyskaniu i utrzymaniu własności. Wymienionych

²¹ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999, s. 205.

zostaje kilka zasad sprawiedliwości: pierwotnego nabycia udziałów, ich przepływu, jak również zasada naprawy niesprawiedliwych udziałów. Pierwsza głosi po prostu, iż ludzie mają prawo do zachowania własności nabytej w sposób sprawiedliwy. Druga zasada wskazuje, że jeśli taka jest nasza wola, możemy dokonywać darowizn i przekazywać własność wybranym osobom, które mają prawo ją zachować. Ostatnia zasada dotyczy wyrównywania krzywd i wyrządzonych wcześniej niesprawiedliwości i może mieć zastosowanie w przypadku występowania o rekompensatę dla obywateli wywłaszczonych przez ustrój komunistyczny. Sam Nozick jednak przyznaje, iż nie potrafi podać zadowalającego teoretycznego ujęcia mechanizmu rektyfikacji²². W sprawie wypłacenia należnych odszkodowań pojawiają się rozmaite trudności. Na pytanie, co pozwala nam uznać dystrybucję dochodów za sprawiedliwą, Nozick odpowiada: uczciwe nabycie dóbr (wykluczające kradzież i oszustwa) oraz uczciwy obrót dobrami poprzez transakcje na wolnym rynku. Spektakularne majątki, pod warunkiem że doszło się do nich w sposób uczciwy, są zatem moralnie usprawiedliwione mimo wszystkich nierówności społecznych, jakie generują²³.

Filozofem, który szczególnie dużo uwagi poświęcił kwestii sprawiedliwości, był John Rawls. Stawia on problem legitymizacji i stabilizacji sprawiedliwej władzy w społeczeństwie demokratycznym. Jak z prostotą zauważa Tadeusz Styczeń, „John Rawls wysuwa jako jedynie słuszną zasadę: maksimum szans dla ludzi maksymalnie ich pozbawionych”²⁴. Dzięki temu staje przed nami „człowiek najbardziej upośledzony, człowiek zatem najbardziej pozbawiony szans życia i rozwoju, człowiek, którego w imię sprawiedliwości należy właśnie dlatego wziąć w szczególny sposób pod uwagę, gdyż jego najłatwiej pod uwagę nie brać”²⁵. Zastanawiając się, jak powinno wyglądać sprawiedliwe społeczeństwo, Rawls zauważa, iż powinno ono być systemem kooperacji,

²² Zob. Tenże, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, s. 152.

²³ Michael Sandel błyskotliwie analizuje przykład wielkiego majątku Michaela Jordana, podobnie jak wcześniej zrobił to sam Nozick, odwołując się do historii Wilta Chamberlaina. Kwintesencją libertariańskiej moralności jest wszak idea swobodnego dysponowania samym sobą. Jeśli ktoś należy do siebie samego, przynależy doń również jego praca. Państwo, roszcząc sobie prawo do odebrania części dochodów na dziedziny wykraczające poza zakres działalności państwa minimalnego, odbiera jednostkom prawo do owoców ich pracy. W istocie biedni rzeczywiście bardziej potrzebują pieniędzy od bogatych, dlatego też należy namawiać ludzi zamożnych do dzielenia się swoim dochodem z potrzebującymi. Nie zmienia to faktu, iż kradzież bogatym, by oddać biednym, nadal pozostaje kradzieżą. Jak argumentuje Sandel w duchu libertarianizmu: fakt, że chory poddawany dializie potrzebuje jednej ze zdrowych nerek swojego kolegi bardziej niż on, nie oznacza że ma do niej prawo. Zmuszając człowieka do wykonywania przez jakiś czas określonej pracy bez wynagrodzenia, skazuje się go na niewolnictwo pracy przymusowej. Por. M. Sandel, *Sprawiedliwość...*

²⁴ T. Styczeń, *Solidarność...*, s. 167.

²⁵ Tamże, s. 168.

w którym lepiej jest przyjąć jakąkolwiek regułę organizującą życie społeczne, niż nie przyjmować żadnej. Można się w tym miejscu powołać na historię trzech partnerek w biznesie. Pierwsza jest producentem, druga menedżerem, trzecia zajmuje się księgowością. Rozpoczynają działalność gospodarczą, wkrótce po tym, jak zakładają przedsiębiorstwo, zaczynają generować zysk, którym muszą się jakoś podzielić. Każda z osób zaangażowanych w prowadzenie przedsiębiorstwa ma swoje argumenty na rzecz sprawiedliwego podziału zysku (w rodzaju: do osiągnięcia zysku najważniejszy jest sam produkt, bez klientów nie byłoby żadnego zarobku, a tych trzeba pozyskać, itp.). Porozumienie nie jest łatwe – każda strona ma swoje racje, jeśli jednak nie wybiorą żadnej reguły, przestaną generować zysk²⁶. Rawls uważa również, że sprawiedliwe społeczeństwo powinno określać podstawową jego strukturę, czyli sposób, w jaki instytucje społeczne rozdzielają prawa i obowiązki oraz korzyści płynące ze współpracy. Przywołajmy następujący przykład: kobieta i mężczyzna są tak samo zdolni, mają wyjątkowo zbliżone kwalifikacje, poziom inteligencji, predyspozycje. Odróżnia ich przede wszystkim fakt, iż kobieta przejawia nadzwyczajną sumienność i pracowitość, a mężczyzna jest gnuśny i leniwy. Wydawałoby się, że to ambitna i pracowita osoba powinna być bardziej gratyfikowana niż ta, która nie przejawia zapału do pracy. Jeśli jednak pierwsza z nich jest kobietą i funkcjonuje w społeczeństwie, w którym występują nierówności ze względu na płeć, a także żyje w czasie, gdy taka dyskryminacja była uważana za naturalną (chłopka feudalna, tkaczka w Indiach), wówczas to nie jej indywidualne predyspozycje wyznaczą rolę i status społeczny tej osoby, ale zostaną one zdeterminowane przez strukturę społeczną. Tymczasem mężczyzna w owym seksistowskim społeczeństwie znajdzie się na z góry uprzywilejowanej pozycji. Zdaniem Rawlsa nie może być również tak, że o naszych szansach życiowych będzie decydowało to, w jakiej rodzinie przyszliliśmy na świat. Podstawowe struktury muszą być zatem sprawiedliwe. Poszukując najlepszych zasad dla organizacji społecznej, Rawls krytykuje zarówno utylitaryzm jako oparty na mało przejrzystej procedurze kwalifikacji szczęścia, jak i intuicjonizm, wskazując, że intuicje nie tworzą systemu i bywają sprzeczne z sobą. Definicja sprawiedliwości Rawlsa jest oparta na bezstronności i uczciwości. Najprościej rzecz ujmując: podstawowa struktura społeczna powinna być taka, jaką każdy mógłby wybrać, gdyby został postawiony za zasłoną niewiedzy – to znaczy jeśli by nie wiedział, jaka będzie ostatecznie jego rola w społeczeństwie. Świetnie obrazuje to przykład dwóch kowbojów i stada. Wyobraźmy sobie, że umiera stary farmer, właściciel sporego stadka koni. Zostawia je w spadku swoim synom. Stado trzeba

²⁶ Por. F. Lovett, *Rawls's a Theory of Justice. A Reader's Guide*, Continuum International Publishing Group, New York 2011, s. 13–14.

jednak jakoś podzielić. Nie mogąc zdecydować się, w jaki sposób sprawiedliwie rozdysponować między sobą stado, bracia idą do sędziego. Ten nakazuje pierwszemu z braci podzielić stado na dwie części, a drugiemu wybrać, która część będzie jego stadem²⁷.

Jeśli zatem spełnione są wyżej opisane warunki: *system of cooperation, basic structure of a society, justice as fairness*, to kształtuje się polityczne pojęcie sprawiedliwości. Jest ono ustanowione niezależnie względem światopoglądu poszczególnych obywateli jako kultura polityczna będąca podstawą współpracy. Gwarantuje to jedno uczciwe, bezstronne, sprawiedliwe prawo dla wielu ludzi o różnych światopoglądach. Tym samym zachowana zostaje ich wolność, równość i różnorodność.

Sprawiedliwość stanowiąca cnotę osobistą i społeczną jest kategorią o tak wielkim ładunku emocjonalnym i tak rozmaitych ujęciach i konstrukcjach, że również współcześnie trudno je pogodzić. Dziś termin ten jest zorientowany wybitnie społecznie, ale i tutaj konkurują z sobą różne koncepcje, by przypomnieć tylko najważniejsze z nich: liberalną czy równościową w zależności od przyjętego kryterium sprawiedliwości. W liberalizmie konflikt między wolnością i równością zostaje rozstrzygnięty ze wskazaniem na wolność. Jak zauważa Jacek Hołówka:

Społeczeństwo liberalne może być bogate lub biedne, ale musi tolerować znaczne zróżnicowanie dochodu, dzielnicę nędzy, ostrą konkurencję i znaczne bezrobocie. Społeczeństwo egalitarne może być mniej lub bardziej despotyczne, ale musi każdemu zapewniać minimum socjalne, jakąś pracę, opiekę medyczną i oświatę²⁸.

²⁷ Tamże, s. 19.

²⁸ J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 298.

SPRAWIEDLIWOŚĆ W CZASACH KRYZYSU

Pochodzę z Polski i tutaj żyję, w państwie o pięknych tradycjach troski o drugiego człowieka. Jakże bowiem wyraża się sprawiedliwość, jeśli nie poprzez bycie sprawiedliwym, to znaczy życiem w horyzoncie troski, czujnością i wrażliwością na dobrostan drugiego, pamięć o nim i jego losie? „Człowiek dojrzeva bowiem jako człowiek, gdy dojrzy ubogiego”²⁹ – twierdził Tadeusz Styczeń.

Genezą współczesnego kryzysu sprawiedliwości i solidarności międzyludzkiej jest sytuowanie obydwu w abstrakcyjnej przestrzeni, co wywołuje i umacnia fałszywe przekonanie, że sprawiedliwość i solidarność to jedynie sztuczne i teoretyczne kategorie, których używamy w odniesieniu do opisu rozmaitych utopijnych i nierzeczywistych modeli rzeczywistości społecznej, niejednokrotnie nawet bez ambicji, by mogły one zostać przełożone na poziom *praxis*. Sprawiedliwość i solidarność rozpatrywane jako odległe paradygmaty hipotetycznych sytuacji oddalają nas od podstawowego sensu obydwu idei. Sensem tym jest pozostawanie w moralnej integralności, jak również uczciwe i praworządne bycie z drugim i wobec drugiego. Nie bez przyczyny odwołuję się do jednostkowego drugiego, zamiast do wielości bliźnich. Drugi jest tu pojedynczy, bo przez swą pojedynczość i za jej sprawą bardziej konkretny, bliski, prawdziwie obecny i rzeczywisty. W tym miejscu pozwolę sobie na wygłoszenie dość odważnej tezy. Tym, co zdevaluowało i zdeprecjonowało idee solidarności i sprawiedliwości, jest totalne przeniesienie ich z obszaru filozofii człowieka i etyki do sfery filozofii i teorii polityki, która z założenia jest filozofią zbiorowości. My, filozofowie, sami zgodziliśmy się, by pojęcie sprawiedliwości zostało obecnie właściwie w pełni zaanektowane przez subdyscyplinę, jaką jest filozofia polityczna, pomyślana i rozpisana w odniesieniu do człowieka zbiorowego. Tymczasem takie ujęcie ma swoje konsekwencje. Zaczęliśmy ją rozważać wyłącznie w aspekcie społeczno-politycznym, skupiając się na uzasadnieniu rozmaitych modeli dystrybucji bądź

²⁹ T. Styczeń, *Solidarność...*, s. 170.

wykazując ich nieadekwatność. Można by nawet rzec, że odkąd zaczęto domagać się jej uzasadnienia, sprawiedliwość przestała być kwestią ściśle etyczną. Jak wiadomo, dobro nie potrzebuje uzasadnienia, żadnych zewnętrznych racji, gdyż z natury swej jest bezinteresowne.

Jak sądzę, filozofowanie oznacza coś ponad opisywanie i diagnozowanie, które jest domeną nauk szczegółowych, empirycznych, lecz także coś więcej niż proponowanie najbardziej wyrafinowanych i abstrakcyjnych eksperymentów myślowych. Zwłaszcza filozofa moralności mniej powinno interesować, jak jest (to pytanie, na które odpowiedzi szukają fizycy i chemicy, wszelkiej specjalności przyrodnicy, a w odniesieniu do człowieka – socjologowie, etnografowie, antropolodzy, medycy), a dużo bardziej: jak powinno być, aby zatriumfowało dobro. Ale nie w utopijnym modelu, nierzeczywistym świecie, gdzie można by od ludzi oczekiwać abstrahowania od ich tożsamości i kondycji. Odpowiedzialny filozof, za Sokratesem, owym niekwestionowanym ojcem zachodniej filozofii i orędownikiem sprawiedliwości, człowieczeństwo zawiera w haśle: być, a nie mieć³⁰. Idzie mu o to, jak być, by realizować wielkie myśli i uczucia, do których zdolny jest człowiek, by doświadczać z jednej strony zaangażowania, pasji, oddania sprawie, a z drugiej – by posmakować dialektycznego, owocnego intelektualnego wysiłku myśli, która przybliży nas do pełniejszego zrozumienia najważniejszych egzystencjalnych problemów i uzyskania spójności. Nie jest ważne zatem, by stworzyć błyskotliwą i oryginalną teorię sprawiedliwości, a potem o niej zapomnieć, ale by żyć sprawiedliwością samą, wejść w jej służbę jako wymagającej, ale przybliżającej nas do dobrego życia, cnoty.

Któż bowiem nie chciałby żyć dobrze?³¹ By żyć dobrze jako istoty etyczne, a także jako obywatele we wspólnocie, musimy traktować sprawiedliwość jako w pełni realną i fundującą nasze człowieczeństwo wartość, najbardziej konstytutywną ideę, a nie atrybut jakiegoś teoretycznego, odległego konstruktu, w praktyce niemożliwego do urzeczywistnienia. Przekonanie,

³⁰ Gabriel Marcel wyróżnił dwie kontrastowe postawy człowieka, które określił właśnie terminami „być” i „mieć”. Zob. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, „Pax”, Warszawa 1962, s. 183. Do tego rozgraniczenia nawiązał Jan Paweł II w swoich analizach człowieka jako kreatora kultury, kiedy to wykazywał, że wartości egzystencjalno-personalne są najbardziej podstawowe, a wartości posesywno-ekonomiczne są wtórne i instrumentalne. Por. S. Kowalczyk, *Z problematyki antropologii personalistycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 179.

³¹ Faktem jest, że w historii filozofii rozmaicie odpowiadano na pytanie, czym jest dobre życie: wiernością idei dobra, spokojem ducha, wyzbyciem się cierpień fizycznych i duchowych, życiem zgodnie z naturą, realizacją doskonałości tkwiącej w człowieku, spełnieniem moralnego obowiązku, afirmacją świata, miłością do bliźnich, wiernością danemu słowu, wolnością itd. Na ogół zgadzano się jednak, że występki i upadek w zło stoją w opozycji do dobrego życia i że jest ono w związku z tym ściśle powiązane z etycznością człowieka.

a zarazem postulat znakomitego skądinąd filozofa z Królewca: „niech się stanie sprawiedliwość, choćby miał zginąć świat”, nasuwa dość nieprzyjemne skojarzenia, łącznie z grozą i fundamentalizmem, nie znaczy to jednak, iż do problemu sprawiedliwości nie należy się odnosić z należytą powagą. Jednakże sprawiedliwym nie jest ten, kto rozpisuje się nad różnymi ujęciami i egzemplifikacjami wybranej koncepcji sprawiedliwości, ale ten, kto potrafi, zaczynając od poziomu trywialnego życia, potocznej, pełnej różnorodnych zmagających codzienności, wymagać od siebie egzystowania w integralności moralnej i w horyzoncie troski o drugiego. Innymi słowy sprawiedliwość to nic ponad „zachowanie się jak trzeba”. Żyć sprawiedliwie to żyć, zawsze zachowując się jak trzeba. Oznacza to także odwoływanie się do duchowej przestrzeni w sobie, którą św. Bonawentura (żyjący w XIII wieku poprzednik Tomasa z Akwinu) nazywał *conscientia*, na określenie sumienia rozstrzygającego o moralnym statusie konkretnych działań i decyzji podejmowanych przez człowieka. Nie znaczy to bynajmniej, że nie należy pytać o sprawiedliwość samą. Należy dopytywać się o nią zwłaszcza wówczas, gdy pojawia się pokusa przemianowania jej w kategorię przynależną wyłącznie do sfery abstrakcji, formalnych teorii i modeli.

Filozofia jest poszukiwaniem mądrości, wiedzy uniwersalnej, odnoszącej się do całości zjawisk i pytań. Jest poszukiwaniem prawdy i, jak wskazywał Leo Strauss, próbą zastąpienia światopoglądu, opinii – wiedzą. Czasem bardzo trudno znaleźć tę jedną, właściwą odpowiedź na filozoficzne pytanie w rodzaju: czym jest sprawiedliwość? Kiedy argumenty i kontrargumenty pozostają we względnej równowadze i filozofia nie jest w stanie wykroczyć poza stadium debaty i dyskusji, być może trzeba się z tym pogodzić. Nie oznacza to, że jest ona jałowa. Uchwycenie sensu najważniejszych problemów aksjologicznych, a wśród nich pytania, na czym sprawiedliwość polega, wymaga zrozumienia natury tego, czego owe pytania dotyczą. Zdaniem niektórych filozofów (na przykład Leo Straussa) nie powinniśmy oczekiwać wskazania najlepszej koncepcji społeczności politycznej, najtrafniejszej definicji sprawiedliwości, najbliższej prawdzie teorii wyjaśniającej genezę czy naturę wykluczenia. Prawdziwy filozof rozumie, jak daremne są takie oczekiwania.

Sprzeciw wobec niesprawiedliwości

Winna jestem jednak słowo wyjaśnienia odnośnie do problemu relacji z drugim.

Drugi, wobec którego mogę pozostać solidarnym bądź obojętnym, wykazać się brakiem solidarności, a nawet niesprawiedliwością, wcale nie musi być mi dobrze znany. Analogonem sprawiedliwości jest przyzwoitość, ana-

logonem solidarności jest współczucie, owa wyobraźnia serca. O ileż łatwiej jest zachować przyzwoitość i zaprezentować współczucie wobec bliskich niż tych, którzy są nam odlegli. O ileż bardziej naturalnie jest współodczuwać z tymi, z którymi łączą nas realne więzi, niż z pochodzącym z odległej krainy człowiekiem cierpiącym. Wreszcie – jeśli solidarność i sprawiedliwość domagają się obiektywizmu i poświęcenia, przemożenia egoistycznych pobudek realizacji przede wszystkim własnych korzyści, trudu wyrzeczenia, o ileż łatwiej jest je ponieść dla przyjaciela niż kogoś obcego, a nawet nieprzyjacielnego nam. Sprawiedliwość jednak implikuje, by zapobiegać krzywdzie także tych nieznanym, najodleglejszym, tych, do których nam najdalej, zarówno w wymiarze przestrzennym, jak i mentalnym, a nawet aksjologicznym. Nie możemy tego jednak robić, abstrahując od swojej tożsamości, wyzbywając się jej i porzucając, ale w zgodzie z nią, w imię poświadczania tego, co wielkie w człowieku – jego godności, rozumności, dzięki której wie on, co oznaczają słowa: „zachować się jak trzeba”. Słowa te, wydawałoby się niepozorne i nasuwające odniesienie do codzienności i przestrzeni zwyczajnego życia, mogą oznaczać niezwykle poświęcenie. Może się za nimi kryć postawa spektakularnego świadectwa i miłości. Wierność danemu słowu, temu, co uznaliśmy za wiążące, jest także zachowaniem się jak trzeba, a zdaniem niektórych filozofów, jak Paula Ricoeura, świadczy o zachowaniu własnej tożsamości. Oto schorowana kobieta w podeszłym wieku cały swój czas i wszystkie siły oddaje opiece nad trojgiem małych i zmagających się z poważnymi chorobami wnucząt, których mama zmarła, a ojciec w obliczu namnażających się trudności nie sprostął swej roli. Oto siedemnastoletnia łączniczka bohaterskiej armii partyzanckiej, wtrącona do więzienia i brutalnie przesłuchiwana przez wrogie służby, nie zdradza towarzyszy walczących w podziemiu, choć wie, że czeka ją niechybnie męczeńska śmierć³².

Zachowanie się jak trzeba może mieć rys heroiczny albo wymiar całkiem przyziemny. Nie wszyscy zostają bohaterami, ale każdy zdolny jest żyć przyzwoicie. Oto chłopczyk z dobrze sytuowanej rodziny, który w liście do Mikołaja rezygnuje z prezentu dla siebie i zamiast niego prosi o konsolę i zestaw markowych klocków dla kolegi z klasy, kolejny już sezon spędzającego wakacje przy szosie ze słoikami pełnymi jagód i grzybów, by pomóc rodzicom w ogrzaniu domu zimą. Oto młodzi wolontariusze jadący w konwoju z pomocą humanitarną do niebezpiecznych rejonów świata, gdzie ludność cywilna ginie każdego dnia od niespodziewanych nalotów i min zastawionych na drogach. Oto komisja mająca wyłonić zwycięzców w prestiżowym konkursie,

³² W istocie, Danuta Siedzikówna, ps. „Inka”, sanitariuszka Piątej Wileńskiej Brygady AK, była bestialsko przesłuchiwana i zamordowana przez UB. W grypsie z więzienia „Inka” napisała: „Powiedźcie mojej babci, że zachowałam się jak trzeba”. Zob. S. Nowak, *Dziewczyny Wyklęte*, Fronda, Warszawa 2015.

z poświęceniem i rzetelnie analizuje zgłoszenia, aby obiektywnie sporządzić listę rankingową, kierując się wyłącznie merytorycznymi względami i skrupulatnie sprawdzając poprawność danych we wnioskach. To troska o to, by nie tylko bliskich, ale i najdalszych nie spotkała krzywda i nieprawość, jest podstawą sprawiedliwości, starania o to bowiem, by ci, z którymi łączą nas jakieś więzy, nie doznali krzywdy, stanowią w gruncie rzeczy troskę o własne dobro, własny spokój. Sumienie nakazuje rozciągnąć zakres tej troski na najbardziej odległe nam osoby i nie wolno człowiekowi zagłuszać tego imperatywu. Czasem oznacza to po prostu odparcie pokusy, by w swym działaniu wybrać wygodę nad poświęcenie i korzyść nad solidarność, a także pokusy, by wbrew wypracowanej już wrażliwości i moralnej integralności oraz poczuciu jedności z drugim, który konsekwentnie się trudzi, uciec w utylitaryzm. Ten zaś, choć zbudowany na rachunkowości, a zatem quasi-racjonalności, oznacza ucieczkę w brak myślenia. Myślenie jest odpowiedzialnością. U podstaw uchylania się od niej leży bezrefleksyjność. Myślenie rodzi odpowiedzialność – nie bez powodu Platoński admirator wznoszenia się duszy do świata myśli postanowił wrócić do kajdaniarzy w jaskini i opowiedzieć im o blasku prawdy, ponieważ czuł się za nich odpowiedzialny. Myśląc, podmiot wkacza w świat wartości, a w nim niepostrzeżenie, choć świadomie, w służbę sprawiedliwości. Co bowiem oznacza dla człowieka: nie myśleć? Znaczy to przecież zawsze to samo, choć w różnych okolicznościach wyraża się na wiele sposobów. Znaczy to: milczeć wobec niegodziwości, z tchórzostwa bądź wygody wycofać się z człowieczeństwa. Odwrócić wzrok, gdy kolejny raz kilku uczniów pewnej klasy nie wsiada do autobusu wiozącego dzieci na atrakcyjną wycieczkę, lecz spędza ten czas w świetlicy. Nie słyszeć o skali biedy w krajach Trzeciego Świata, kiedy instytucje i stowarzyszenia działające na ich terenie ogłaszają wstrząsające dane, że w drugim dziesięcioleciu XXI wieku co czwarte dziecko w niektórych regionach świata umiera z powodu niedożywienia przed ukończeniem piątego roku życia lub cierpi nędzę, wegetując w trudnych warunkach sanitarnych.

Nie ma sprawiedliwości bez solidarności, także tej globalnej. Solidarność dopełnia sprawiedliwość, jest impulsem do działania na rzecz przywrócenia i spełnienia sprawiedliwości, jest tym, co formalną zasadę i wypływający z niej obowiązek czyni egzystencjalnie wiarygodnym. Ma niebagatelne znaczenie dla człowieka jako podmiotu moralnego i politycznego. Jak słusznie zauważał Jürgen Habermas: „prawo swoją integrującą społecznie siłę czerpie w gruncie rzeczy ze źródeł solidarności społecznej”³³.

³³ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 221.

Nie można dorzecznie mówić o sprawiedliwości bez refleksyjności, która oznacza namysł nad tym, co właściwe, co uszlachetnia człowieka w jego wyborach spójnych z zasadami rozumności i moralności w opozycji do tego, co prowadzi go do krzywdy i upodlenia. Oznacza ona także świadomość własnej podmiotowości moralnej, jak również zrozumienie sensu i zakresu tej podmiotowości. Sprawiedliwość jest bowiem skorelowana ze zdolnością rozważania zgodnie z wymaganiami cnoty i w horyzoncie troski o drugiego. Jest ona trwałą dyspozycją, a nawet pewną moralną formacją. Jest ciągle odtwarzanym świadectwem, opartym na tych samych kryteriach. Co istotne, zależy tylko od samego podmiotu. Ten *constans* sprawiedliwości ma niebagatelne znaczenie. Jak pisze Ryszard Legutko, interpretując Sokratesową wykładnię sprawiedliwości:

Jeśli jakiemuś człowiekowi przypisujemy zasadnie cechę sprawiedliwości, a ten człowiek zostanie poddany wszelkiego rodzaju szykanom lub nawet pozbawiony życia, to owe zadane mu krzywdy w żaden sposób nie mogą wpływać na przyznaną mu kwalifikację sprawiedliwości. Nie uczynią go niesprawiedliwym. Podobnie nie uczyni go nim negatywna opinia większości, deklaracja tyrana ani powszechne przekonanie społeczne. Ssensu sprawiedliwości nie da się zmienić decyzją polityczną, wolą społeczeństwa, czy jakimikolwiek metodami. Człowiek sprawiedliwy, o ile jest sprawiedliwy, pozostanie nim, nawet gdy będą mu zadawane cierpienia³⁴.

Jak zauważył Henry D. Thoreau: „W takim państwie, w którym rząd niesprawiedliwie więzi ludzi, jedynym miejscem odpowiednim dla sprawiedliwego człowieka jest też więzienie”³⁵. Węzienie jako miejsce izolacji od świata niegodziwości i braku moralnych zasad może być przestrzenią wolności i miejscem potwierdzenia swej godności. Trzeba jednak zaznaczyć, że Thoreau nie stawiał przed człowiekiem postulatu aktywnego sprzeciwu wobec zła, ale stawiał wymóg nieuczestniczenia w złu. Jest to wystarczające, by zapobiec niesprawiedliwości, która dokonuje się poprzez masowy bezpośredni udział w złu prowadzący do krzywdy i ucisku słabych, bezradnych i bezbronnych. Jeśli nie można wyrazić moralnej zgody na działania i decyzje rządzących, nie powinno się ich wspierać swoją bierną, posłuszną postawą, która legitymizuje inicjatywy władzy. Ponownie okazuje się, iż w życiu obywatelskim nie można wyciszyć sumienia, owego natrętnego arbitra podpowiadającego, co jest słuszne, a co niestosowne, nieuczciwe i niszczące. Prawa stanowione przez ludzi bywają niesprawiedliwe, a nawet zbrodnicze, dlatego należy zachować wobec każdej legislatury pewną dozę krytycyzmu. Jak przekonywał

³⁴ R. Legutko, *Sokrates*, s. 389.

³⁵ H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, tłum. H. Cieplińska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2006, s. 37.

Tadeusz Kotarbiński – własnego głosu sumienia niepodobna zastąpić głosem cudzym.

Kilka uwag o kryzysie

Odwołanie się do kategorii kryzysu, jakie znajdziemy w tytule tej książki, domaga się dalszego wyjaśnienia. Dziś nikt nie mówi i nie pisze otwartym tekstem, iż mamy do czynienia z kryzysem sprawiedliwości czy z kryzysem myślenia, wprost przeciwnie, uważa się, że bieg dziejów wyznacza postęp w tym względzie. Tymczasem innym torem idą idee, innym polityka. Wojna jako najtragiczniejszy wyraz życia społecznego nie zniknęła z krajobrazu Europy, która w 2015 roku wydaje się niezdolna w sposób rzetelny i sprawiedliwy się doń odnieść. Każde polityczne działanie ma przecież u swych podstaw pewną koncepcję wyboru lepszego i gorszego, a myśl o lepszym i gorszym zakłada ideę dobra. Świadomość dobra, która kieruje ludzkimi działaniami, nie jest stała i może być kształtowana. Poszukiwania wiedzy o dobrym życiu czy sprawiedliwym społeczeństwie mają znaczenie dla życia politycznego, stąd zarzucenie ich stanowi zakwestionowanie tej korelacji i zgodę na przemianowanie sfery polityki w przestrzeń wolną od wartości etycznych, ideowych, religijnych, w której nie obowiązują żadne zasady. Już Martin Heidegger wskazywał, że dzieje europejskiej filozofii świadczą o jej dogłębnym zapomnieniu. Wielkie umysły potrafią odnosić się z żywym zainteresowaniem do tradycji, która stanowiła podwaliny naszej cywilizacji, i przemyśliwać ją na nowo. Krzysztof Michalski wypowiadał się z podziwem o Heideggerze, iż ten „nie szuka nowych, niezbadanych obszarów, nie tworzy nowych, więcej wyjaśniających teorii – lecz w dialogu z filozoficzną tradycją Zachodu stara się dociec tego, co zawsze już wiedzieliśmy i co skrycie określa naszą dzisiejszą sytuację”³⁶.

Intelektualiści niechętnie dziś oddają się zgłębianiu lub choćby przypomnieniu źródłowych pytań filozoficznych, jakie stały w centrum refleksji klasyków. Trzeba nam ponownie odkryć to dziedzictwo, które od dawna posiadamy, choć dziś dość niezgrabnie nim dysponujemy i go nie poważamy. Trzeba nam Sokratejskich pytań, skandalu Ewangelii, imperatywu Kanta, trzeba na nowo zanurzyć się w historii myśli europejskiej, szukającej uzasadnienia dla bycia i niebycia, to znaczy sensu pojawienia się w świecie, przemijania, cierpienia i wreszcie: śmierci. Nie chodzi jednak o to, by na nowo pytać z intencją ośmieszenia, zrekonstruowania na sposób naiwny, udziwniony, programowo

³⁶ K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2011, s. 171.

rewolucyjny. Kiedy kontrowersja jest *telosem*, prawda zostaje zredukowana do mitu, a opowiadający staje się mitomanem. Ci, co kształtują dzisiejszą kulturę, nie mogą zamiast czerpać ze studni zadawać się kałużą. Dopiero wtedy będą mogli posunąć się dalej i podejmować twórczy namysł nad duchem swoich czasów i sensem wydarzeń społeczno-politycznych, pozostając przy tym otwartymi na różne diagnozy i ostatecznie wskazując na tę, która ich zdaniem w sposób najbardziej trafny i uczciwy ukazuje toczące się procesy i konflikty. Wydaje się, że takiego namysłu i takiej odwagi sądzenia wśród myślicieli europejskich dziś brakuje. Z zapomnienia dziedzictwa bierze się permanentna intelektualna dysfunkcja warstw wykształconych, fakt, że nie reagujemy właściwie, nie umiemy się twórczo odnieść do życia w rozmaitych jego odstonach. Tymczasem refleks rodzi się z refleksji. Współcześnie duch Hegla zdaje się niezbyt silny, ale nadal uznaje się, że po pierwsze – silniejsi mają prawo do narzucenia słabszym swojej interpretacji dziejów, a po wtóre, iż o sensie wydarzeń historycznych możemy mówić, gdy dobiegną one końca, nawet jeśli musiałyby to oznaczać przyzwolenie na niesprawiedliwość i brak właściwej reakcji wobec niegodziwości. Należy także wyrazić zaniepokojenie faktem, iż jako filozofowie, humaniści, historycy, kulturoznawcy, a także specjaliści od prawa międzynarodowego, często czekamy na odlot Hegłowskiej sowy, a kiedy ten już się dokona, mówimy przewrotnie – nie mamy prawa oceniać wydarzeń, których nie byliśmy bezpośrednimi świadkami. Oczywiście jeśli odmówimy sobie prawa do tego, żadna historiografia, żadna refleksja dziejowa nie będzie możliwa, co więcej, sens utraci sama instytucja sądu stojąca na straży sprawiedliwości.

A zatem pierwszym przejawem kryzysu jest niechęć do stawiania „Sokratejskich pytań” i jeszcze bardziej zdumiewający brak myślenia, który najjaskrawiej wyraża się w nieumiejętności interpretowania aktualnych wydarzeń geopolitycznych w sposób celny i możliwie obiektywny. Zamiast tego filozofowie komentują wyniki nauk szczegółowych (kierując się zwykle, niczym program komputerowy, bezlitosną logiką i sprowadzając do roli urzędników legitymizujących wyniki cudzej aktywności) bądź na polu teorii polityki posługują się sloganami – jednym z nich jest twierdzenie, że nacjonalizmy są zagrożeniem bez wniknięcia w istotę tego problemu. Inny slogan znów głosi pozytywną rolę upadku, wskazując, że dzieje z istoty swej dzielą się na czas przed upadkiem i po upadku i dotyczy to każdej kultury, narodu i wspólnoty. W istocie jest tak, iż upadek znaczy wszystko dla tej generacji, w której następuje, a dla kolejnych pokoleń jest już tylko sentymentalizmem. Jednakże łączenie tej prawdy z pewnym fatalizmem w odniesieniu do kondycji chrześcijaństwa, przyszłości państw narodowych czy konserwatywnej obyczajowości jest próbą narzucenia samospełniającego się proroctwa, któremu w czasach kryzysu zaczynamy ulegać. W jednym ze swoich najnow-

szych tekstów Giorgio Agamben przekonuje, że imperium łacińskie powinno kontratakować, przyjmując z pełną powagą paradygmat ideowego konfliktu, jaki niszczy naszą cywilizację. Dochodzimy tu do pytania o kondycję ideową Europy dzisiaj. Jakie wartości są dziś ważne dla Europejczyków? Na którym miejscu plasuje się wśród nich sprawiedliwość? Raz jeszcze wypada przypomnieć, że była ona kluczową zasadą moralną starożytnych Greków, którzy stworzyli podwaliny naszej kultury. Wydaje się, iż ekonomia nie może być jedynym i wystarczającym spoiwem dla europejskiej wspólnoty. Papież Franciszek, przemawiając w Parlamencie Europejskim jesienią 2014 roku, przyrównał nasz kontynent do topoli, zdolnej pięknie wznosić się ku temu, co wzniosłe. Jednakże jeśli utracone zostaną korzenie – pień stanie się pusty, zbutwieje. Pień bez korzeni nosi pozory życia. Aby zmierzać ku przyszłości, potrzebna jest przeszłość, ale i odwaga. Korzenie karmią się prawdą, ta odwołuje się do sumienia. Wierność prawdzie i refleksyjność zasadzona na odwoływaniu się do sumienia stanowią moralną ośnowę sprawiedliwości. Z jednej strony zadaniem jest poszukiwanie korzeni, z drugiej – odpowiadanie na konkretne wyzwania, jak przekraczanie podziałów Europy czy gościnność dla imigrantów.

Kultura jest emanacją wartości. Źródłem problemu dzisiejszej kultury jest zanik wartości. One zeszyły na dalszy plan, a w pewnych sferach zupełnie zaniknęły na skutek złożonych procesów, z których jednym z ważniejszych jest technicyzacja życia³⁷. Zdobyczy technologii nie trzeba odrzucać, chodzi raczej o wyznaczenie priorytetów i uzmysłowienie źródłowych przyczyn narastającego kryzysu. W najbardziej zwięzłej formule diagnoza ta brzmi: ludzie przez swoje życie nie dążą do realizacji wartości. A przecież wartości stanowią nie tylko podstawę, na której człowiek staje wobec *tyche* (losu), ale także fundament, bez którego sama polityka nie byłaby możliwa. Jak celnie

³⁷ Filozofowie różnie odnosili się do problemu techniki: najbardziej znanym admiratorem odkryć, wynalazków i osiągnięć technicznych w nowożytności był Francis Bacon, przekonany, że tyle mamy władzy nad naturą, ile wiedzy o niej. Optymizm naukowy i technologiczny Bacon przedstawił w *Nowej Atlantydzie*. Spore nadzieje w tym względzie przejawiał także Claude Henri de Saint-Simon, umiarkowane także Karol Marks. Z kolei zdecydowanie pesymistyczną koncepcję perspektyw techniki zaproponował Oswald Spengler. Heidegger krytykował podejście do techniki czyniące z niej rodzaj fetyszu i wskazywał na konsekwencje antropologiczne, wpływ na samą istotę człowieczeństwa na skutek funkcjonowania w ramach struktur techniki (m.in. przybieranie poży pełnego pychy władcy świata). Wreszcie – ciekawe są także rozważania Herberta Marcuse o postępie technicznym jako nowej formie kontroli. Temat ten rozwija Stanisław Jedynek w monografii *Marzenia i polityka*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2014, s. 63–78. Polecam także znakomity tekst Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej pt. *Człowiek epoki technicznej. Rozpoznanie Arnolda Gehlena o zakorzenieniu techniki w naturze ludzkiej, która jest nature artificielle* z książki tej autorki pt. *O historyczności człowieka*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 150–169.

zauważył Krzysztof Michalski, „polityka dotyczy ludzi, jacy są – a jacy są, określają wartości, wedle których oni żyją”³⁸.

Jaka jest kondycja ideowa Europy XXI wieku? Ciągłość przekazywania wartości i tradycji w Europie jest zachwiana, bo odchodzi się od tych fundamentalnych. Wspólne wartości współlegzystowały, harmonijnie tworząc europejską tożsamość. Silna tożsamość oparta jest na wartościach, zostaje osłabiona wraz z zakwestionowaniem tych ostatnich. Historia służy do przekazywania wiedzy, pamięci grupowej, tradycji, wzorców, samych wartości. Właściwe odniesienie się do historii jako nośnika tego, co buduje naszą tożsamość, jest niezmiernie ważne. Faktem jest, że w ostatnich dwóch wojnach światowych Europa bardzo się wykrwawiła i dziś nie ma w sobie żywotności. Kiedy zapytać współczesnego obywatela Europy, czego się najbardziej obawia, w odpowiedzi wskaże on na wojnę. Jeszcze kilka wieków wcześniej, na przykład w roku 1410, taka odpowiedź byłaby nie do pomyślenia. Średniowieczny rycerz nie uciekał z pola bitwy w obliczu kryzysu. Dziś okazuje się, że nie boimy się utraty godności, honoru, upokorzenia, zniewolenia, pohańbienia, życia w fałszu, ale – wojny. Europa jest jak stara, zmęczona kobieta, wyczerpany człowiek, który jedyne, czego pragnie, to żeby dać mu w spokoju umrzeć. Co takiego się stało, że nastąpiła tak radykalna zmiana w mentalności, świadomości i duchowości mieszkańców starego kontynentu? Przyczyn tej sytuacji jest kilka. Choć prawdziwa, nie będzie szczególnie oryginalną tezą, iż postmodernizm miał swoje konsekwencje. Zaproponował odejście od racjonalnej myśli człowieka i uznania obiektywnej prawdy jako sensu i celu poznania naukowego na rzecz dekonstrukcji, sceptycyzmu, ironii czy pastiszu³⁹. Model ten ma charakter płynny i redukcjonistyczny. Kultura postmodernistyczna wygenerowała i umocniła przekonanie o pluralizmie nietrwałych, nieokreślonych, fragmentarycznych, heterogenicznych wartości, z których każdy indywidualnie komponuje własny barwny wachlarz. Dobiera się wartości dowolnie, z pełną swobodą, zgodnie z ideą, że każdy może wybrać inną wartość. Jest ich mnogość i różnorodność, co ważniejsze – wartości, ostatecznie się zsubiektywizowały i zrelatywizowały, a skoro są subiektywne, to w każdej chwili można uznać, że z nich rezygnujemy, odrzucamy je, nie pozostajemy im wierni, gdyż przestają być dla nas ważne na przykład w obliczu poczucia zagrożenia. Dzieje się tak, ponieważ współcześnie człowiek uważa, że sam stanowi źródło wartości. Dawniej był nim Bóg, Absolut, transcendencja. Z Absolutem się nie dyskutowało, wartości, które generował, były dla człowieka wiążące w sposób kategoryczny. Współcześnie ich źródła upatruje się na przykład w powszechnej umowie, akcie społecznej

³⁸ K. Michalski, *Zrozumieć...*, s. 453.

³⁹ Rzecz jasna, to nie postmodernizm wymyślił pastisz, ale to on wprowadził go na salony.

woli. Źródłem wartości jest człowiek. W obliczu takiej perspektywy pojawia się pytanie o ich autentyczność. Nietzsche przewidywał nastanie czasów, gdy bożyszczą zadudnią głucho, puste w środku, choć poniekąd sam to sprowokował. Współczesne wartości są prowizoryczne, powierzchowne, bo uznajemy, że można je dowolnie kształtować i stale na nowo spośród nich wybierać. Zakładamy, że możemy je porzucić w zmiennych okolicznościach życia.

Powróćmy jednak do pytania o kondycję ideową Europy. Niewątpliwie dawna Europa się skończyła, zarówno w tym głębszym, duchowym wymiarze, jak i jej najbardziej powierzchownym oglądzie. Już w początkach XX wieku zachwiała się wiara w postęp. W jej miejsce wykuło się, a następnie pogłębiło, poczucie absurdu historii i przekonanie, że życiem ludzkim w wymiarze indywidualnym i zbiorowym rządzi ślepy los. Stanęliśmy bezradni wobec masowego odejścia od chrześcijaństwa w komunizm, faszyzm czy konsumpcjonizm. Oswald Spengler trafnie przewidział koniec Europy. Katastrofistów zapowiadających zniszczenie wydzwigniętych przez człowieka wartości, czyli kultury, było zresztą kilku – wspomnijmy choćby neochrześcijan, jak Mikołaj Bierdiajew (którego katastrofizm wyróżnia rys finalistyczny, opatrnościowy) czy Marian Zdziechowski, neohumanistę Stanisława Ignacego Witkiewicza (najradykałniejszego spośród nich) czy Floriana Znanieckiego, także wyraźnie przekonanego o upadku Europy⁴⁰. Zdaniem tego ostatniego człowiek podlega dwóm rodzajom dyscypliny: zewnętrznej i wewnętrznej. Materia wolności zaś to jest ta przestrzeń między dyscyplinami. Nie wystarczy zdjąć z człowieka dyscyplinę zewnętrzną, to wszystko, co zapewniało pewien ład i ogłosić jego wyswobodzenie spod jarzma konwenansów i instytucji, takich jak prawo, obyczajność, zasady moralne, instytucja małżeństwa. Europejczyk zdjął z siebie więzy dyscypliny zewnętrznej, ale nie narzucił sobie dyscypliny wewnętrznej (dotąd regulowanej choćby przez religijność) i to jest jedna z przyczyn upadku Europy. Dawna Europa oparta była na wyrafinowanej kulturze umysłowej i artystycznej czy na zwyczajowo ustalonych sposobach działania, kurtuazji, dyplomacji i takcie, przede wszystkim zaś na wartościach wywiedzionych z filozofii greckiej i judeochrześcijańskiej. Dziś to jest zupełnie inny świat. Na gruzach tamtej Europy powstaje nowa, i jaka jest, tak do końca nie wiadomo, bo ona cały czas się tworzy. Duchowa pustka na polu wartości zostanie wypełniona zgodnie z prawidłowością, że próżnia domaga

⁴⁰ Polecam książkę zdającą sprawę z rozmaitych stanowisk składających się na duchową formację katastrofizmu autorstwa Sławomira Mazurka, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej 1917–1950*, Leopoldinum, Wrocław 1997. Przegląd najbardziej reprezentatywnych tekstów źródłowych okresu międzywojennego dający ogólny obraz katastrofizmu jako pewnej postawy kulturowej znajdziemy z kolei w znakomitym zbiorze *Katastrofizm okresu międzywojennego* w opracowaniu Andrzeja Kołakowskiego, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2014.

się wypełnienia. Tymczasem odbywa się to w sposób chaotyczny i przypadkowy. Jeśli jednak Europa jest w impasie, należy konsekwentnie dopytywać o to, jak z niego wyjść. Rzadkie są próby poszukiwania klucza do sensu bieżących wydarzeń, lecz kiedy już są podejmowane, jest to szczególnie cenne (w Polsce na przykład Stanisław Kowalczyk, Tadeusz Sławek czy Andrzej Nowak, we Francji – Rémi Brague, we Włoszech – Roberto Esposito). Dzisiaj nam brakuje takich prób, jest ich za mało i są bardzo skromne.

Należy przeanalizować, jakie idee mają dziś pierwszorzędne znaczenie. Wydaje się, że na pierwszy plan wysuwa się idea równości. Co znamienne, równość uznawana jest za miarę dla najważniejszych wartości, podstawę sprawiedliwości. Rzecz jasna, całkowita ignorancja w zakresie postulatu równości byłaby istotnym błędem moralnym. Pytanie, jak sprawiedliwie redystrybuować dobra w społeczeństwie, jest problemem stawianym już w starożytności.

Zdaniem Arystotelesa każdemu należy zapewnić dostęp według zasług, co oznacza, że najlepsi powinni korzystać z najlepszych dóbr. Stanowisko to zakłada, iż dystrybucja dóbr w państwie, podział tychże powinien mieć na względzie indywidualny potencjał obywateli. Współcześnie, zwłaszcza na polu edukacji i kultury, stawiamy na równość jako najważniejszy czynnik decydujący o sprawiedliwym dostępie do dóbr. Równość wyparła przywilej, deprecjonując różność. Paradoksalnie stała się hamulcem dla kulturowego rozwoju, któremu konfrontacja tego, co różnorodne, odmienne, zawsze służy.

Innym charakterystycznym rysem intelektualnej atmosfery czasów obecnych jest coraz wyraźniejsza perspektywa ekologiczna w nauce i kulturze. Staliśmy się bardziej świadomi zagrożeń dla świata przyrodniczego i całej biosfery. Myślenie ekologiczne w filozofii (tradycyjnie stawiające w centrum refleksji podmiot, Ja) zastępowane jest konsekwentnie myśleniem ekologicznym (punktem odniesienia jest świat, który staje się światem podmiotu w całości swej egzystencji integralnego z naturą). Rezultaty tego trendu są rozmaite. Troska o biosferę, o rzeczywistość przyrodniczą, choć pojawiła się zdecydowanie za późno, jest wyrazem odpowiedzialności za życie i świadomości, że jakiś świat będziemy musieli po sobie zostawić. Z kolei przy okazji interesujących dyskusji i inicjatyw w tym duchu pojawiają się próby wykorzystania problematyki ekologicznej do uzasadnienia idei z gruntu nienaukowych, a nawet fałszywych. To, co kontrowersyjne, zostało zrównane z tym, co przełomowe. Myśliciele uznających naczelne miejsce człowieka w przyrodzie, stanowiącego koronę stworzenia, oskarża się o szowinizm gatunkowy. Odpowiedzialność za świat zredukowana zostaje do odpowiedzialności za naturę, o którą słusznie się troszczymy, zapominając jednak o odpowiedzialności za dziedzictwo duchowe i kulturowe. Jedynym istotnym wyzwaniem, jakie Europa dziś odważnie przed sobą stawia, jest misja ekologiczna reali-

zowana w ramach pakietu klimatycznego i podobnych, szeroko zakrojonych projektów. W tym samym czasie duch waleczności, męstwa, żywotności i solidarności zanika. Intelktualnie i duchowo karlejemy. Uniwersytety przekształcamy w przedsiębiorstwa generujące zysk. Całkiem prawdopodobny wydaje się scenariusz, że zaleją nas obce kultury, potrafiące zadbać o swoją tożsamość, tradycje i korzenie. Zdominują nas kulturowo, co nie będzie trudne, ponieważ jedyne, na co potrafiliśmy się zdobyć, to ochrona środowiska naturalnego, która skądinąd jest sprawą ważną, ale zgubną, jeśli przestania inne wyzwania, kiedy to ukierunkowujemy nań całą naszą energię, a jedyna zagłada, jaką jesteśmy sobie w stanie wyobrazić, to katastrofa ekologiczna. Tymczasem świat może przypominać wysypisko śmieci nie tylko w sensie dosłownym, ale także duchowym.

ZANIK MYŚLENIA JAKO ŹRÓDŁO ZŁA, CZYLI HANNAH ARENDT KILKA REFLEKSJI O BANALNYM I RADYKALNYM ZŁU⁴¹

Należy wyrazić zaniepokojenie tym, że coraz powszechniejsze staje się przekonanie, iż to nie sumienie człowieka, indywidualny osąd rozumu w zgodzie z zasadami moralności, ale zewnętrzne regulacje i dyrektywy ustanowione mocą głosu większości czy sprawujących władzę instytucji stanowią punkt odniesienia, właściwe kryterium dla sprawiedliwości. Przesłaniem refleksji Hannah Arendt, boleśnie aktualnej, choć spisanej kilkadziesiąt lat temu, nie jest jednak teza, że dramat człowieka polega na tym, iż tworzy on niesprawiedliwe prawo, lecz teza, że jego dramat rozpoczyna się w chwili, gdy przestaje myśleć, gdy porzuca refleksję nad sprawiedliwością.

Siła oddziaływania systemu

Arendt w książce *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła* prezentuje nowe spojrzenie na problem odpowiedzialności jednostki za działania w sferze publicznej. Na ławie oskarżonych zasiada system umożliwiający działania, w których zanika myślenie, zanika sumienie, zanika zmysł moralny. W jego ramach wszystko, co człowiek czyni – wykonuje niczym maszyna. Arendt próbuje pokazać, w jak banalny sposób może dokonywać się ogromne zło. Podmiot moralny oddaje swoją wolę i ocenę czynów systemowi i tylko wykonuje rozkazy, jego działanie może być nawet pozbawione motywacji (czynienia zła). Tak działają systemy biurokratyczne. Pojęcie banalności jest

⁴¹ Pierwotna wersja obszernych fragmentów niniejszego rozdziału została opublikowana w formie artykułu pt. *Źródła zła. Hannah Arendt kilka refleksji o złu banalnym i radykalnym* w czasopiśmie „Forum Myśli Wolnej” 2014, nr 60, s. 21–27.

zrozumiały tylko w kontekście takich struktur. Jednakże to my, ludzie, organizujemy te systemy, jak i cały nasz świat.

Raport z Jerozolimy. Zanik myślenia jednym z warunków zła w świecie

Arendt relacjonuje publiczny proces (w języku hebrajskim) nie całego narodu niemieckiego, lecz jednego człowieka, odnalezionego i aresztowanego w 1957 roku. Chciano wykazać, że to nie cały system był odpowiedzialny za zbrodnię, tylko pojedynczy ludzie, a wśród nich Adolf Eichmann, specjalista w kwestii żydowskiej w Trzeciej Rzeszy. Nie wykazywał on patologicznej nienawiści do Żydów, nawet zawdzięczał im karierę, nie był ograniczony umysłowo, zdaniem biegłych psychiatrów był nawet zdolny tworzyć poprawne relacje w życiu rodzinnym. Nie czuł się winnym zbrodni na ludzkości, gdyż nigdy, jak mówił, nie zabił osobiście żadnego człowieka. Przedstawiono mu piętnaście zarzutów, na które odpowiadał: „W rozumieniu aktu oskarżenia – niewinny”⁴², iż działał zgodnie z ówczesnym nazistowskim prawem, a oskarżenie zarzucało mu złamanie prawa. Na zarzut popełnienia masowego mordu odpowiedział cynicznie: „Tak się złożyło, że nie musiałem tego robić”⁴³. Obrona argumentowała, iż w systemie, jaki panował w nazistowskich Niemczech, odmowa wykonania rozkazu była nie do pomyślenia.

Wrażliwość Eichmanna nie przeszkodziła mu realizować odgórných poleceń, które z gorliwością wykonywał. Eichmann powoływał się na zasadę „prawo jest prawem”; czuł wyrzuty sumienia, ponieważ pomógł kilku osobom – a to było odstępstwo od prawa. Zdaniem Arendt bez mrugnięcia okiem zabiłby własnego ojca, gdyby dostał taki rozkaz, a miałby wyrzuty wówczas, gdyby polecenia nie wykonał⁴⁴. Tak pojmował sprawiedliwość – jako bezwzględną wierność obowiązującemu prawu i zewnętrznym regulacjom. Eichmann oddał się systemowi i czuł się szczęśliwy, że system odpowiada za niego. Trzeba w jego postępowaniu zobaczyć siłę oddziaływania systemu, bez tego kontekstu działanie Eichmanna jest niezrozumiałe i bezsensowne. Nawet Boga Eichmann pojmował przez pryzmat nazizmu – jako źródło generujące system nakazów i interpretowania rzeczywistości. Nie umiał samodzielnie, bez odgórných dyrektyw, podjąć jakiegokolwiek decyzji – oto jak można odczłowieczyć człowieka.

⁴² H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 2010, s. 30.

⁴³ Tamże, s. 31.

⁴⁴ Tamże.

W historii tej mamy zatem obraz państwa opiekuńczego, które od swoich obywateli oczekuje, że ci nie będą myśleć i brać odpowiedzialności za swoje postępowanie. Władza państwowa postuluje, by nie wykazywać potrzeby rozumienia jej decyzji, a jedynie ślepo je realizować i bezrefleksyjnie im się podporządkowywać. Eichmann podkreślał, że interesował się tylko rozwiązaniem politycznych kwestii, zajmował się koordynacją i organizacją transportu. Miał pomysł, by wywieźć Żydów na Madagaskar, ale nie udało się go zrealizować, bo ten należał do Francji. „Ostateczne rozwiązanie” było kwestią otwartą. Przed 1942 rokiem rozważano „oczyszczenie” Niemiec, a następnie Europy z Żydów, planowano ich wysłać do Palestyny, ale Anglia, która nią zarządzała, nie wyraziła na to zgody. W 1942 roku, gdy było oczywiste, że Brytyjczycy nie udzielą poparcia temu projektowi i pojawiła się groźba głodu, wraz z nią wyklął się pomysł „ostatecznego rozwiązania”, który spotkał się z powszechną zgodą. Skoro Żydów nie można było przesiedlić, to trzeba było ich eksterminować. Struktura systemu ewoluowała – oto jak rzeczy, początkowo nie do zaakceptowania i wydawałoby się niemożliwe, stają się możliwe. Eichmann bronił się cynicznie, że prawdziwy idealista poświęci wszystko dla idei. Sam stanowił karykaturę kultu wielkiej idei. Arendt piętnuje jego pełną patosu postawę, jaką wykazywał podczas procesu, wygłaszając górnołotne hasła. Eichmann apelował, żeby go powiesić jako ostrzeżenie dla wszystkich antysemitów świata. Arendt podsumowała to następująco – Eichmann „wpadł w zachwyty, jakby zapominając, że to jego własny pogrzeb”⁴⁵. Stosunek Eichmanna do wyroku, który brzmiał: winny piętnastu zarzucanych mu przestępstw, był następujący – oskarżony stwierdził, że nie jest potworem i padł ofiarą oszustwa⁴⁶.

W biurokratyzowanym systemie, jakim były nazistowskie Niemcy – nie należało myśleć, a jedynie wykonywać rozkazy. Tak też postępował Adolf Eichmann. Odczłowieczenie człowieka dokonywało się również w przypadku tych, którym zlecono rolę katów systemu. Uznano go za winnego, gdyż przestępstwem jest udzielanie pomocy w popełnieniu czynu przestępczego. Zdaniem Arendt „stopień odpowiedzialności wzrasta, w miarę jak oddalamy się od człowieka własnoręcznie wykorzystującego narzędzia zbrodni”⁴⁷. Człowiek w systemie totalitarnym przenosił odpowiedzialność na innych, podpierał się autorytetami i tym, że wszyscy pewne działania akceptowali. Machina była piekielna i świetnie zorganizowana, ale jeśli są takie struktury społeczne i jeśli ludzie się z nimi utożsamiają – to są banalni w swej bezmyślności. Eichmann odegrał kluczową rolę w systemie, ale nie czuł się winnym

⁴⁵ Tamże, s. 326.

⁴⁶ Tamże, s. 319.

⁴⁷ Tamże, s. 318.

właśnie z racji stanowienia jedynie małego elementu systemu, którego cała struktura ewoluowała, a konsekwencje tego były trudne do przewidzenia. Arendt wyraża przekonanie, że w całej sferze publicznej rezultaty ludzkich działań są trudne do wyobrażenia.

Banalne zło a zło radykalne

Książka Arendt nie jest traktatem o naturze zła. Arendt nie nawiązuje do tradycyjnych koncepcji zła, jak zło metafizyczne, fizyczne czy moralne. Analizuje konkretny przypadek człowieka, który mordował bezmyślnie, bez żadnej motywacji, miliony ludzi.

Linia obrony przedstawiała rzecz następująco – było takie miejsce w systemie, była taka potrzeba, konkretne stanowisko, które zajmował Eichmann. Tłumaczył, że gdyby nie on – ktoś inny zajmowałby się transportem Żydów do obozów. Pytanie, które się nasuwa, brzmi – jak możliwe było skonstruowanie takiego zbrodniczego systemu? To nie było już takie banalne! Wniosek kluczowy jest następujący: jeżeli jednostka bezmyślnie utożsamia się z systemem – może dokonywać niewyobrażalnego zła bezrefleksyjnie, bez najmniejszego poczucia odpowiedzialności. Sam Eichmann był banalny i bezmyślny, jednak zło realizowane przezeń z pewnością banalne nie było. Było przewidziane, zaplanowane, świetnie zorganizowane, obliczone na odczłowieczenie człowieka, które nie daje się opisać w normalnym, ludzkim języku.

Jak pisze Arendt, zło „rozprzestrzenia się jak grzyb porastający powierzchnię”⁴⁸. Pojęcie *banalne zło* zostało tu użyte w kontekście Holocaustu, co zresztą wywołało spore kontrowersje i lawinę krytyki wobec autorki *Eichmanna w Jerozolimie*. Czy jednak o banalnym złu możemy mówić zawsze, gdy na skutek bezrefleksyjności, zaniedbania, zblazowania, niepodjęcia trudu wyobrażenia sobie konsekwencji swoich czynów – pojawia się zło fizyczne i moralne, cierpienie, krzywda? Czy o banalnym złu możemy mówić tylko wtedy, kiedy mamy do czynienia z krzywdą wyrządzoną drugiemu, wymierzoną w bliźniego, czy też sprawca tego zła może być zarazem jego ofiarą? Zgodnie z perspektywą Arendt zło dzieje się zawsze między ludźmi, dotyczy z jednej strony jakiejś relacji, z drugiej – sytuacji wyboru. Brak świadomej decyzji, uchylanie się od analizy rezultatów swoich działań (bądź zaniedbań) też jest rodzajem wyboru i nie zwalnia z odpowiedzialności zań. Kiedy jednak rozważamy problem banalności zła, przychodzą nam na myśl różne sytuacje. Możemy spróbować nieco rozszerzyć zakres tego pojęcia i za jego egzem-

⁴⁸ Odpowiedź Hannah Arendt na list Gershoma Scholema. Taż, *Eichmann w Jerozolimie...*, s. 403.

plifikację uznać chociażby trywialne wypadki, w wyniku których na skutek niefrasobliwości ludzie cierpią, przeżywają życiowe dramaty, nieodwracalnie tracą sprawność. Błaha pomyłka, brak wyobraźni przy skoku do wody może kosztować zdrowie, a nawet życie. W takich sytuacjach również nie ma motywacji czynienia zła, a ono się pojawia. Kobiety ciężarne mogą pod wpływem agresywnej kampanii reklamowej nieodpowiedzialnej firmy farmaceutycznej nie zachować należytej ostrożności i bez przeczytania ulotki zacząć przyjmować jakiś lek, w wyniku czego, jak się potem okazuje, dochodzi do deformacji płodów. Na dnie oceanu znajduje się skład materiałów radioaktywnych, co po pewnym czasie powoduje skażenie wód i całego środowiska. Celowo obniża się poziom morza, by stworzyć lepsze warunki do uprawy bawełny, lecz nie potrafi się przewidzieć długofalowych konsekwencji tych działań, to jest burz piaskowych i wielkich powodzi spowodowanych ingerencją w naturalną strukturę przyrody. Tymczasem idzie jedynie o to, byśmy myśleli nad tym, co robimy. Przeświadczenie zwolenników kartezjanizmu, że zwierzęta są maszynami, czyniło ich zupełnie niewrażliwymi na określone zło fizyczne. Przyjęcie danej optyki implikuje określoną moralność, nasz sposób widzenia świata może spowodować bagatelizowanie różnych podłości, tak jak Eichmann nie dopuszczał do siebie myśli, że uczestniczy w kolosalnej zbrodni. Kiedy zmysł moralny przestaje funkcjonować, terroryści dokonują strasznego mordu na niewinnych, przypadkowych ludziach, którzy mają być narzędziem w ich walce o sprawę. Tymczasem trzeba być czujnym wobec założeń czy idei, które bezmyślnie się przejmują i realizują. Trzeba mieć pewną dozę podejrzliwości zwłaszcza wobec wielkich idei. W XXI wieku mechanizm oddziaływania wielkich idei wcale nie słabnie, czego dowodem jest na przykład fanatyzm religijny. Może wielkie idee należałoby zastąpić małymi, ludzkimi cnotami, które są niedoceniane, a często nawet lekceważone w stosunkach międzyludzkich.

Współcześnie Arystotelesowska cnota życia dobrego zanika, tak jak zanika kategoria odwagi jako cnoty politycznej. W czasach antycznych dzielność czy doskonałość etyczna miały publiczny charakter, ponieważ manifestowały się w odniesieniu do innych. Zmiana nastąpiła wraz z nadejściem chrześcijaństwa, które nadaje prymat takim wartościom, jak skromność czy pokora, i którego wspólnota nie ma politycznego charakteru. W jego ramach dobro powinno być czynione nie dla poklasku, lecz ze względu na miłość do bliźnich, która jest sprawą intymną i niepubliczną. Być może sprawiedliwość to spełnienie warunku, by dobro pozostawało w ukryciu również przed sprawcą dobra, w tym sensie, że nie może być ono instrumentalne, podejmowane z myślą o celu. Człowiek naturalnie dobry czyni je spontanicznie. Radykalne dobro jest jednak równie niebezpieczne jak radykalne zło. Obydwa sytuują się poza ludzkim światem; jeżeli wprowadzi się te wartości do polityki,

to obie są tak samo niebezpieczne. Można przyjąć założenie, że „zło nigdy nie jest radykalne, tylko skrajne, że nie posiada ono żadnej głębi”⁴⁹. Jedynie dobro może być radykalne i głębokie. Dla Arendt – autorki genialnego studium o istocie i genezie systemów totalitarnych, przejawem radykalności zła są obozy, które stanowią zarazem uzasadnienie dla totalitaryzmu. Odczłowieczenie to szczególny przejaw radykalnego zła. Takiego zła nie sposób wybaczyć, osądzić, wymierzyć zań stosownej kary. To zło absolutne, które wymyka się rozumieniu, nie potrafimy bowiem racjonalnie go wyjaśnić za pomocą jakichkolwiek złych intencji. Jesteśmy bezradni także wtedy, kiedy w perspektywie tego zła, mamy za zadanie wskazać na sprawiedliwą pokutę i zadośćuczynienie. Tymczasem w obliczu potworności Holocaustu nie ma możliwości odpokutowania win. Przede wszystkim zaś radykalnego zła nie sposób pojąć, wytłumaczyć, zestawić z jakimkolwiek rodzajem „racjonalnej” podłości. Czy to jednak oznacza, że nie do końca wiadomo, czym jest owo zło radykalne? Arendt pozostawia nam pewne tropy w tej sprawie. Sugeruje na przykład, że jest nim sytuacja, gdy chce się uczynić człowieka zbędnym, gdy pewna grupa, na ogół uprzywilejowana w społeczeństwie, uznaje część ludzi za zbytecznych. Choć takie zło stało się fundamentalnym doświadczeniem naszej epoki, nie dysponujemy pojęciami, które mogłyby mu odpowiadać. Wierzy się, że przed dokonaniem zła jest w stanie człowieka uchronić sumienie. Jednakże wyrzuty sumienia są możliwe, kiedy człowiek myśli, korzysta z tego sumienia. Sumienie jest swoistym myśleniem samemu, owym byciem w harmonii z sobą, kiedy żyje się z nim (sobą) „pod jednym dachem”. Sumienie ujawnia się w milczącym dyskursie „dwóch w jednym”. W duchu intelektualizmu etycznego Sokratesa można stwierdzić – zło jest rezultatem jakiegoś mankamentu intelektualnego. Niestety brak myślenia zdarza się wszystkim. Dobrego człowieka potrafimy rozpoznać po tym, że miewa on nieczyste sumienie. Zbrodniarze czy kryminaliści na ogół nie są dręczeni wyrzutami sumienia.

Odmówić złu

Czasem dla uniknięcia zła wystarczy odmówić współpracy, nie wykonać rozkazu, gdy mamy moralne wątpliwości, nie wyrazić zgody na kolaborację. Trzeba być świadomym, że dla zła Holocaustu potrzebna była współpraca bardzo wielu ludzi i bardzo wielu struktur. Zdaniem Arendt zawsze można nic nie robić, odmówić współdziałania. Nawet jeśli nie ma żadnej szansy

⁴⁹ Tamże.

stawienia oporu złu, istnieje możliwość nieuczestniczenia⁵⁰. Duńczycy przeciwstawili się nakazowi noszenia żółtych oznak segregacji i bronili swoich Żydów przed represjami. Niemcy byli zaskoczeni, ponieważ Żydzi byli bezpaństwowi. Duńczycy protestowali przeciwko deportacji Żydów do Niemiec, ponieważ, jak argumentowali, nie byli oni Niemcami. Wniosek płynie z tego taki, że istniało jakieś rozwiązanie i pogrom nie był nieuchronny. Bez współpracy państw podbitych Niemcy byłiby bezradni. W państwach podbitych były różne nastroje i lokalne antagonizmy się nakładały, niejednokrotnie występowała niechęć do Żydów przyjezdnych czy niedawno ochrzczonych, stąd trudno było o solidarność z ofiarami prześladowań. Polska była jedynym krajem, w którym za ową solidarność groziła kara śmierci. Mimo tak ogromnego ryzyka najczęściej wyróżnionych tytułem „Sprawiedliwy wśród narodów świata” przyznawanym za pomoc Żydom podczas wojny ma polskie obywatelstwo.

Współczesny filozof włoski Giorgio Agamben, powołując się na Primo Leviego, nazwał „przejawem bezczelności” odwoływanie się przez funkcjonariuszy nazistowskich do „stanu przymusu narzuconego rozkazem”⁵¹. Faktem jest, że niemiecki kodeks wojskowy dopuszczał w wyjątkowych wypadkach niesubordynację i odmowę wykonania rozkazów, co było podstawą do odrzucenia sprzeciwu nazistów podczas procesu norymberskiego. Nie przeszkodziło to nazistom przedstawiać swojej sytuacji niemal jako konfliktu tragicznego. Mówienie o abstrakcyjnej zbiorowej winie bez uwzględniania indywidualnego w niej udziału jest tutaj pozbawione sensu. Nie można poczuwać się do winy za kogoś czy wyrażać skruchy w czyimś imieniu, podobnie jak nie można darzyć uczuciem abstrakcyjnych bytów, takich jak naród. Podkreślał to (za Levim) Agamben, który pisał: „Powiedzieć, że żywi się poczucie winy za to, co uczynił własny naród, można jedynie w przenośni; (...) za swoje winy i błędy człowiek musi brać odpowiedzialność indywidualnie, bo gdyby było inaczej, ostatni ślad ucywilizowania zniknąłby z powierzchni ziemi”⁵². Tymczasem – jak zauważa Agamben, powołując się na Arendt – „w parze ze zdumiewającą gotowością Niemców do wzięcia na siebie po drugiej wojnie światowej zbiorowej winy za nazizm (...) szła równie zdumiewająca zła wola, jeśli idzie o ustalenie odpowiedzialności jednostkowej i ukaranie poszczególnych zbrodni”⁵³. Arendt konsekwentnie podkreślała, że o winie bądź jej braku można sensownie mówić tylko w odniesieniu do jednostek, a pojęcie winy zbiorowej jest farmazonem wymyślonym, by oddalić możliwość osą-

⁵⁰ Tamże, s. 400.

⁵¹ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 99.

⁵² Tamże, s. 97.

⁵³ Tamże.

dzenia konkretnych funkcjonariuszy. Filozofka zwracała również uwagę na to, że przerzucaniu odpowiedzialności sprzyjają zwłaszcza systemy biurokratyczne⁵⁴. Kołakowski, rozważając *casus* Eichmanna, stanowczo podkreślał, iż żaden człowiek nie może być zwolniony z odpowiedzialności za swoją postawę z tej racji, że został w dany sposób wychowany albo podlegał określonym warunkom społecznym. Nikt nie może zostać usprawiedliwiony z uwagi na fakt, że działał zgodnie ze swoimi przekonaniem, poczuciem honoru czy na rozkaz. Nie odciążymy tu niczyich sumień, przerzucając winę na anonimowy system czy kulturę tradycję. System, jak i tradycja, nie podejmują namysłu nad biegiem wydarzeń i konkretnymi czynami w ich nurcie. Istotą myślącą jest sam człowiek. Jak przytomnie zauważa filozof:

Nie chcemy bynajmniej powiedzieć, że ludzie nie są naprawdę uzależnieni od systemu politycznego, który ich wychowuje, że nie są do pewnego stopnia jego produktami. Pamiętajmy jednak o tym, że żaden system nie determinuje żadnej jednostki w sposób bezwzględnie nieuchronny i przemożny. (...)W rzeczywistości system wpływa na ludzkie jednostki, ale jest też przez nie tworzony. (...) Żadne warunki, żaden system ani żadna doktryna nie zwalniają od odpowiedzialności poszczególnego zbrodniarza, który doznał na sobie wpływu tych warunków, tego systemu czy tej doktryny⁵⁵.

Permanenta groźba totalitaryzmu

W opinii Arendt niebezpieczeństwo ujawnienia się radykalnego zła w świecie wcale nie odeszło wraz z końcem systemów uważanych za totalitarne, lecz jest nadal obecne. Arendt pozostawia nam refleksję, która stanowi dla przyszłych pokoleń przestrożę:

Fabryki unicestwiania, które oferują najszybsze rozwiązanie problemu przeludnienia, ekonomicznie zbędnych i społecznie wykorzenionych ludzkich mas, są (...) ostrzeżeniem. Totalne rozwiązania mogą łatwo przetrwać upadek totalitarnych reżymów jako silne pokusy, które się ujawniają, kiedy tylko będzie się zdawało, że niemożliwe jest złagodzenie nędzy politycznej, społecznej czy gospodarczej w sposób godny człowieka⁵⁶.

⁵⁴ Por. H. Arendt, *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*, [w:] *Taż, Odpowiedzialność i władza sądzienia*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

⁵⁵ L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji*, Znak, Kraków 2014, s. 288-289.

⁵⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, t. 2, s. 228.

Totalitaryzm będzie stale towarzyszył ludziom jako zagrożenie. Arendt uważa, że im częściej będziemy uznawać totalitaryzm za część zamierzczej historii, im bardziej będzie nam się on wydawał irracjonalny, abstrakcyjny i odległy, tym większe jest ryzyko, że ponownie niepostrzeżenie zatriumfuje. Należy pozostać czujnym i wrażliwym na zjawiska, które mogłyby ułatwić mu powrót na arenę historii, być może w zaskakująco nowych formach. Niebezpieczeństwo mogą stanowić: skrajny utylitaryzm, apoteoza logiczności, nieposzanowanie godności każdego człowieka czy sprzyjające warunki osamotnienia w społeczeństwie masowym. „Do totalitarnego panowania przygotowuje ludzi w nietotalitarnym świecie to, że osamotnienie, będące niegdyś krańcowym przeżyciem, (...) w naszym stuleciu stało się codziennym doświadczeniem nieustannie rozrastających się mas⁵⁷ – pisze Arendt. Totalitaryzm jako zupełnie nowa, możliwa forma rządów, tak jak monarchia czy despotyzm pozostanie z ludzkością na zawsze, nawet jeśli chwilowo nie będzie występować. Totalitaryzm w pewnym sensie – jako przestroga i niebezpieczeństwo – dotyczy nas wszystkich. Miłowit Kuniński wypowiada się w tej kwestii następująco:

Jeśli totalitaryzm jest pochodną rozpadu systemu klasowego, pojawienia się społeczeństwa masowego i osamotnienia w nim ludzi, a więc jest następstwem kryzysu cywilizacji zachodniej, wówczas totalitaryzm jest zjawiskiem, które mogło wystąpić w każdym kraju leżącym na obszarze tej cywilizacji, a o pojawieniu się go w Niemczech i we Włoszech zadecydowały czynniki drugorzędne. W ten sposób można (...) traktować totalitaryzm jako zjawisko uniwersalne w świecie zachodnim⁵⁸.

Arendt wielokrotnie podkreślała, że to właśnie osamotnienie było podstawowym doświadczeniem, związanym ze współżyciem społecznym, które stworzyło fundamenty pojawienia się totalnego terroru czy triumfu ideologii. Agamben w ocenie zagrożenia idzie jeszcze dalej, uznając, że od kiedy pewne moce zła zostały spuszczone z łańcucha, nie sposób ustrzec się przed ich triumfem, niezależnie od naszego życzeniowego myślenia w tej kwestii.

⁵⁷ Tamże, s. 252.

⁵⁸ M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, [w:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, M. Kuniński (red.), Ośrodek Myśli Politycznej. Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 139–140.

GENEZA KRYZYSU: DIAGNOZA WSPÓŁCZESNOŚCI W UJĘCIU ARENDT I AGAMBENA

Transformacje życia społeczności cywilizacji zachodniej na przestrzeni epok

W książce Arendt *Kondycja ludzka* możemy znaleźć gruntowną analizę przemian, jakie nastąpiły w życiu społeczności cywilizacji zachodniej wraz z rozpadem świata starożytnego i nadejściem nowożytności. Na skutek tychże nastąpiła metamorfoza życia zbiorowości i charakterystycznego dlań świata wartości czy relacji między tym, co publiczne, a tym, co prywatne. Na przełomie wieków społeczeństwo drastycznie zmieniło swój charakter. Można wysunąć tezę, że zmiany, o których pisze Arendt, uitorowały totalitaryzmowi drogę.

Czym było człowieczeństwo, które totalitaryzm zamierzał znieść? Chciał zniszczyć funkcje, które sprowadzają się do istoty człowieczeństwa, a są to w opinii Arendt: myślenie, działanie, wytwarzanie i praca. Działając, ludzie tworzą historię, jak Bóg stworzył przyrodę. Pojawia się sfera publiczna, w której istotna jest mowa i działanie. Jak zwraca uwagę Kuniński: „Arendt kładąc nacisk na mowę, ukazuje intersubiektywność relacji w obrębie tego, co publiczne jako fundamentalną właściwość sfery publicznej”⁵⁹. Samo działanie ma trudne do przewidzenia konsekwencje. Gdybyśmy znali rezultaty naszych działań, mogłyby one usprawiedliwiać wszelkie prowadzące do nich środki. Sens działania można analizować jedynie w kontekście przeszłości. W trakcie rozwoju historycznego dokonują się transformacje we wszystkich dziedzinach ludzkiego świata. Myśl zostaje wprzęgnięta w opanowanie bytu.

⁵⁹ M. Kuniński, *Totalitaryzm...*, s. 121.

Nie poprzez wycofanie się ze świata (*vita contemplativa*), ale poprzez działanie w świecie poznajemy go – takie przekonanie znamionuje nowożytny przełom, kiedy to powstaje i rozwija się technika, a człowiek stara się uczynić świat rozporządzalnym. Nauka sprawia, że człowiek nabiera niebywałej mocy w przekształcaniu świata. Człowiek staje się panem świata – jest to niewątpliwie centralna idea nowożytności. Tym samym przełom nowożytny w nauce i filozofii sprzężony zostaje z pychą – poczuciem, że wszystko jest możliwe. Człowiek może się stawiać ponad ludzkimi prawami i obalać wspólne ludzkości, ustalone zasady i hierarchie wartości. Tymczasem, jak przypomina filozofka, dla Greków *hybris* była złem. W greckiej *polis* w sferze publicznej siła nie działała. Jedynym środkiem była mowa i perswazja równych sobie obywateli, sztuka przekonywania, dyskusja na agorze, która była miejscem spotkań ludzi dysponujących równym prawem do zabierania głosu. Politykiem był jedynie ten, kto był ciekaw i otwarty na innych. Stawiali naprzeciw siebie życzliwie nastawieni ludzie, by dać się pochłonać debacie, o rezultacie której decydowała racjonalna argumentacja. Ateńczycy z żywym zainteresowaniem oddawali się myśleniu, gdyż nie musieli martwić się o sprawy bytowe.

W *polis* panowała wolność tego, kto nie rządzi i nie jest rządzony. Wolność ta była niestopniowalna. W antycznej Grecji wszystko, co konieczne i co pożyteczne, było zarezerwowane dla gospodarstwa domowego, miało zaspokajać potrzeby biologiczne, dotyczyło przetrwania gatunku i nie wykluczało przemocy, gdyż siła służyła jako środek do panowania nad tymi, którym się rozkazywało. Polityka i ekonomia były odseparowane od siebie, stąd pojęcie ekonomia polityczna w odniesieniu do antycznej Grecji byłoby niedorzeczne. Inną sprzecznością byłoby w starożytnej Grecji sformułowanie: rynek pracy, praca była bowiem koniecznością, a rynek zakłada wybór.

Ten, kto musiał troszczyć się o sprawy bytowe, nie miał wolności, miał ją znów ten, który zajmował się *polis*. W tej fazie *polis* wszelka przemoc była wykluczona ze sfery działania. Z czasem nastąpiło totalne odwrócenie tego porządku – dziś wolny jest ten, kogo polityka nie dotyczy. Arendt rozważa, w jaki sposób to, co wiązało się z przetrwaniem, mozolną pracą, przeszło do sfery publicznej – przestrzeni dawnej *polis*? W greckiej *polis* panował kult prawdy i nonkonformizm, odwrotnie niż w społeczeństwie masowym, gdzie niezbędna jest zgodność interesów. Wraz ze wzrostem konformizmu społeczeństw nastąpiła redukcja współzawodnictwa – które ma etyczny wymiar, a jego podstawą jest równość – na rzecz konkurencji, która ma wymiar ekonomiczny. W ciągu wieków dokonały się nieodwracalne transformacje (które Arendt wywodzi między innymi z chrześcijaństwa), jak obumieranie państwa w sferze wielkiej, bezosobowej administracji. Z upływem czasu czyny, w których wyraża się sensowność świata, zostały zastąpione przez czynności, które z natury swej nie są wybitne. Działanie, mające społeczny wymiar, odbywają-

ce się zawsze w stosunku do drugiego i obliczone na pewien cel, zaczęło ustępować miejsca pracy, która jest koniecznością obliczoną na podtrzymanie życia i w której trudno się spełnić. W starożytnej Grecji publiczne oznaczało to, co odbywa się w odkryciu, jest widzialne i słyszalne, stanowi gwarant rzeczywistości świata. Publicznym było to, co wspólne i co wiązało się z odpowiedzialnością i dbałością o dobre imię. Prywatne zaś tożsame było z tym, co intymne i pozostające w ukryciu, niedające się wyrazić lub niemogące być ujawnione. Prywatne u Greków sprowadzało się do niedoboru, pozbawiało człowieka osiągnięcia czegoś trwałego i oznaczało samotność. Prywatność dawała schronienie przed byciem widzianym i słyszonym, ale oznaczała bezświatowość. Publiczne jako światowe posiadało oczywiście większą wartość. *Polis* stanowiła zabezpieczenie przed ulotnością jednostkowego życia. Agamben zwraca uwagę, że konsekwencją nadania praw obywatelom jako nosicielom nagiego życia jest sukcesywnie postępujące upolitycznienie wcześniej prywatnej sfery *dzoe*⁶⁰. W rezultacie dochodzi do stopniowego przesuwania granic tego, co publiczne w stronę gwałtownie kurczącej się sfery tego, co intymne, wręcz fizjologiczne, niewątpliwie prywatne. Zjawisko to oznacza znacznie więcej niż przemieszanie porządków, co znamienne, na tym prawdopodobnie się nie zakończy, lecz będzie ewoluowało. Najpierw publiczna stała się narodowość, pochodzenie człowieka, potem upubliczniona została kwestia jego rasy, płci, wreszcie – orientacji seksualnej. W rezultacie mamy do czynienia z ogólnie sterowaną biopolityką, która zresztą, jak zauważa Agamben, nie jest zjawiskiem nowym. W swej najbardziej drastycznej formie biopolityka przeradza się w tanatopolitykę, ponieważ polityczne jest nie tylko życie, ale i śmierć. Bezimienny suweren decyduje o wartości naszego życia. Z ochrony, którą nad nim roztacza, może w każdej chwili się wycofać. Wraz z wprowadzeniem społecznych programów zdrowotnych nasze ciała przestają do nas należeć.

Możemy wskazać na jeszcze jeden charakterystyczny rezultat przemieszania sfery publicznej z prywatną, które dawniej były oddzielone. Kultura dyskusji i poziom publicznej debaty różnią się dziś zdecydowanie od standardów ateńskich. Niejednokrotnie oparte na płytkiej demagogii, retoryczne sztuczki oddziałują na prosty lud niezdolny i nieskłonny do krytycyzmu ani głębszej

⁶⁰ W starożytności Grecy posługiwali się dwoma pojęciami odpowiadającymi łacińskiemu terminowi *vita*. Przez *dzoe* rozumieli pierwiastek ożywiony w przyrodzie, to, co odróżniało przyrodę ożywioną od martwej materii. Dla Agambena *dzoe* to pierwiastek fizjologiczny, tu także prywatne aspekty życia człowieka, jak jego zdrowie czy seksualność. Zasadniczo *dzoe* wskazuje na cielesność. Drugie określenie, *bios*, odnosiło się zaś do życia jednostki w grupie, sposobu istnienia człowieka w *polis*. To za sprawą *bios* obywatel dysponuje prawami politycznymi, jest podmiotem prawnym, przysługuje mu ochrona, lecz oprócz swobód ma także obowiązki.

refleksji i do skonfrontowania swoich poglądów z ich źródłem. Dzisiaj każdy aspiruje do pozycji intelektualisty, zarazem obawia się, że zostanie obnażona jego nieumiejętność odniesienia się do jakiegoś zjawiska. Rzadko się spotyka osobę skłoną przyznać, że nie wie, co myśleć na dany temat. Tu pojawia się przestrzeń, w ramach której sięga się po gotowe narracje i interpretacje rzeczywistości, za którymi nie stoją żadne argumenty, żadne racje. Przeciętny obywatel, zmęczony zabieganiem wokół spraw bytowych, nie zadaje sobie trudu analizy docierających do niego informacji, nie docieka rozróżnienia prawdy od fałszu i w swej ignorancji z radosną niefrasobliwością podtrzymuje beztronską konfabulację w odniesieniu do spraw, na których się nie zna. Już Nietzsche dostrzegał prześwity tego zjawiska: „W co motłoch bez dowodów uwierzył, jakżebyście to chcieli dowodami obalić? Zaś na rynku przekonywa się gestami. Dowody wszakże budzą w motłochu nieufność”⁶¹. Innym razem przedstawia nam następującą charakterystykę przestrzeni społecznej, symbolizowanej przez wielkie miasto: „Zali nie słyszysz, jak się tu duch stał już tylko słów igraszką? Wstrętnymi słów pomyjami rzyga on tylko! A oni jeszcze gazety z tych pomyj robią!”⁶². To nie są czasy ani środowisko sprzyjające twórczości i rozwojowi myśli. Jesteśmy najdalej, jak to tylko możliwe, od jasności i świetlistości południa. Czy w takich warunkach można podejmować namysł nad tym, co sprawiedliwe?⁶³

Spółeczeństwo konformistyczne i masowa samotność

Świat publiczny zdaniem Arendt jest światem wspólnym nam wszystkim, integrującym ludzi, ale też w mądry sposób ich dystansującym. Zupełnie odwrotnie jest w społeczeństwie masowym, żyjącym w świecie, który nie jednoczy ludzi, a jednocześnie nie stwarza żadnych zabezpieczeń przed potykaniami się o siebie nawzajem. W społeczeństwie masowym ludzie są pozba-

⁶¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 263.

⁶² Tamże, s. 159.

⁶³ Oczywiście sam Nietzsche jako filolog klasyczny lubił mitologizację w życiu. Był zdania, że starożytni Grecy poprzez swą kulturę, sztukę i religię pokazali, jak rozpacz może być czymś wzniosłym, a to, co tragiczne – pięknym. Cenił Greków za to, że nie lękali się cierpienia i śmiało szli przez życie. W ich dorobku widział wspaniałą syntezę dwóch pierwiastków: dionizyjskiego i apollinijskiego. Twierdził również, że Sokrates jako pierwszy wysunął postulat, by być wiernym normom i rozumowi, a nie woli, i tym samym zaprzeczył wartościom dionizyjskim. Platon i chrześcijaństwo podążyli tym tropem. Śmiałość i aktywizm cenione przez dionizyjski kult uznano za grzech, miłośerdzie i tkliwość za cnotę. Nietzsche to admirał woli, a nie rozumu, krytyk drobnomieszczańskiej stadnej moralności, prymatu religii i wszelkich dogmatów. Nieczęsto jednak wypowiada się na temat jakiegoś zjawiska z taką odrazą, jak wtedy, gdy opisuje nihilistyczny krajobraz wielkiego miasta, siedliska fałszu, próżności i moralnej zgnilizny.

wieni swojego miejsca w świecie, co więcej – taka forma społecznego życia odziera ich również z prywatności, kiedyś mogącej stanowić azyl przed światem. Społeczeństwo masowe sprzyja degradacji sfery zarówno publicznej, jak i prywatnej, w konsekwencji pojawia się nowa sfera – społeczna, a w niej intensyfikuje się zjawisko masowej samotności. Współcześnie doświadczenie osamotnienia jest nader powszechne. Ta ponura rzeczywistość pociąga za sobą wiele niebezpieczeństw, zważywszy, że społeczeństwa, których staje się udziałem, sprzyjają totalitaryzmom. Jak stwierdził Legutko, nawiązując do koncepcji Arendt: „Dusza totalitarna (...) jest – duszą samotną”⁶⁴. Choć totalitarne struktury zostały zniszczone i zdaniem wielu porównywanie demokracji zachodnich z krajami totalitarnymi kłóci się ze zdrowym rozsądkiem i naznaczone jest histerią, nie znaczy to, iż totalitarna pokusa została zlikwidowana, ponieważ – jak celnie zauważa Legutko: „(...) nie zlikwidowaliśmy zjawiska zorganizowanej samotności”⁶⁵, co więcej – nawet jej właściwie nie zdiagnozowaliśmy. „Dusza ludzka nie wyzwoliła się z totalitarnych pokus, a te pozostały równie żywe jak sto lat temu”⁶⁶.

Relacje między dziedzinami publiczną i polityczną są płynne, zaciera się granica między nimi. Dziedzina społeczna zaś, zdaniem Arendt, powstała na skutek rozszerzenia zakresu dziedziny prywatnej, to jest rozwoju sfery gospodarczej, wzrostu liczby wspólnot politycznych i rozszerzenia się pól oddziaływań wszystkiego, co zarezerwowane jest dla gospodarstwa domowego. Wpłynęło to na zmianę charakteru kontaktów międzyludzkich. Działanie, które zawsze jest rozumne i odbywa się przez wzgląd na drugiego, a obok wymiaru publicznego ma wymiar moralny, zostaje zastąpione zachowaniem, pospolitą reakcją. W społeczeństwie masowym zanika indywidualność, kontakty międzyludzkie zostają poddane schematowi, triumfuje konformizm i uniformizacja. Tymczasem *polis* gwarantowała obronę przed powierzchownością odniesień międzyludzkich, gdyż działanie w *polis* opierało się na trwałej obecności innych, nie zaś na przypadkowym dryfowaniu w tej samej przestrzeni. Zmienia się też charakter pracy, która staje się bardziej zorganizowana i podzielona.

W Grecji własność była odseparowana od bogactwa, umożliwiała uczestniczenie w dziedzinie publicznej jako obywatel. Własność oznaczała zajmowanie określonej przestrzeni dla własnego gospodarstwa domowego. Współczesne społeczeństwa, choć bogate, nie są oparte na własności. W nowoczesnym społeczeństwie własność nie determinuje już żadnej roli publicznej, w sferze publicznej uczestniczy się bowiem dzięki prawu wybor-

⁶⁴ R. Legutko, *Totalitaryzm i dusza ludzka*, [w:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, M. Kuniński (red.), Ośrodek Myśli Politycznej. Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 51.

⁶⁵ Tamże, s. 56.

⁶⁶ Tamże, s. 55.

czemu, przysługującemu obywatelom z urzędu. Można mieć wątpliwości co do tego, czy rzeczywiście bogactwo, które zastąpiło własność, nie może być uznawane za czynnik umożliwiający partycypację w sferze publicznej. Miłowit Kuniński podsumowuje tę kwestię następująco:

Arendt radykalnie przeciwstawiając sobie epokę antyczną wraz ze średniowieczem, nowożytności i nowoczesności, posuwa się za daleko (...) bogactwo wytworzone wskutek działalności gospodarczej obliczonej na zysk, (...) a nie jedynie na zaspokojenie potrzeb życiowych, stanowiło istotne kryterium udziału w sferze publicznej, co znalazło wyraz w wyborczym cenzusie majątkowym⁶⁷.

Podjmując próbę diagnozy problemów nowoczesności i źródeł osłabionej kondycji moralnej współczesnego człowieka, przede wszystkim można wymienić: globalizację, ujednoczenie kulturowe, społeczeństwo konsumpcyjne czy przekraczanie naturalnych ograniczeń.

Już w latach pięćdziesiątych XX wieku Heidegger z powagą przywołał słowa Nietzschego: „Pustynia rośnie”⁶⁸. Wyjaśnić można je następująco – szerzy się duchowe spustoszenie, które jest czymś większym i straszniejszym niżli zniszczenie. To ostatnie usuwa tylko to, co dotychczas powstało, a spustoszenie powstrzymuje przyszły wzrost i rozwój. Sprawą znaną jest to, że myśl o występowaniu duchowej pustyni w człowieku pochodzi od Nietzschego, który trwożył się na ten obraz. Arendt duchową pustkę utożsamia z przyzwyczajeniem do życia w aksjologicznej próżni. Tak oto żyjemy znużeni na duchowej i kulturowej pustyni: bezrefleksyjnie, bezmyślnie, apatycznie, choć wygodnie, sukcesywnie tracąc nadzieję i zapał, by spróbować ją użyźnić. Tymczasem to dzięki temu, że człowiek cierpi w pustynnych warunkach, że mu one przeszkadzają – zachowuje swoje człowieczeństwo. Zamiast dostosowywać się do warunków pustyni, czyli zmieniać swoją kondycję, powinniśmy starać się zmienić same warunki, podjąć próbę przemiany pustynnego krajobrazu. Arendt pisze o „dwóch ludzkich zdolnościach, które cierpliwie pozwalają nam przekształcać pustynię, a nie siebie”⁶⁹ – ma tu na myśli pasję i działanie. Podstawą działania zdaniem Arendt jest „odwaga bycia istotą czynną”⁷⁰, która pozwala człowiekowi tworzyć na pustyni oazy, bez jakich nie byłby on w stanie przetrwać. Przez oazy te Arendt rozumie to, co w ludzkim życiu nie jest uwarunkowane politycznie – jak intymne relacje miłości i przyjaźni, twórczość artystyczną czy filozoficzną refleksję. Jak pisze Arendt,

⁶⁷ M. Kuniński, *Totalitaryzm...*, s. 127.

⁶⁸ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 21.

⁶⁹ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 223.

⁷⁰ Tamże.

„bez nienaruszalności tych oaz nie wiedzielibyśmy, jak oddychać”⁷¹. Punktem krytycznym jest moment, w którym czujemy się na pustyni zadomowieni i zadowoleni ze swego położenia. Heidegger przestrzegał, że: „Spustoszenie (...) może współwystępować z osiągnięciem najwyższych standardów życia”⁷². Kilkadziesiąt lat później Agamben, który nie kryje swych inspiracji Heideggerem, zabrzmi podobnie, kiedy wprost wyrazi zaniepokojenie kulturowym upadkiem, rozplenieniem nihilizmu i masowym triumfem konsumpcjonizmu, jakie obserwuje w pokoleniu sobie współczesnych. Dziś zajmuje nas próba odpowiedzi na pytanie: na ile owo spustoszenie jest ostateczne? I choć nie do końca wiadomo, do jakiego stopnia jest ono nieodwracalne, to na pewno spowodowało głęboką zmianę w naszym stosunku do wartości.

U Arendt konsumpcja jest przeciwstawiona wytwarzaniu, rozumianemu jako budowanie świata, domu, dzięki czemu życie staje się ludzkie. Wytwarzanie dotyczy czegoś, co jest trwałe, konsumpcja przeciwnie – odnosi się do czegoś, co ulega destrukcji, zostaje strawione, służy samemu podtrzymaniu życia. Stosunek do rzeczy Arendt też określa dwojako – można ich używać albo konsumować. Sądzę, że zachodnia cywilizacja w minionym stuleciu w centrum swojego zainteresowania postawiła wytwarzanie, a w XXI wieku posunęła się jeszcze dalej i prymat przyznała konsumowaniu.

Dla Arendt historia toczy się ponad ludzkimi głowami, w imię idei, które są racjonalizacją ludzkich zachowań i dokonań. Dawniej tymi ideami były wartości, wśród nich dobro wspólne, sprawiedliwość, godność czy – w późniejszych wiekach – braterstwo. Nawet jeśli ich realizacja wypadła często dość nieporadnie, a nawet karykaturalnie (rewolucja francuska), to nie negowano bynajmniej, że człowieczeństwo wyraża się w *bios*, a nie poprzez *dzoë*, w uwznioślaniu życia, a nie sprowadzaniu go do poziomu wulgarnej przyjemności i przyziemności. Dziś bezceremonialnie odwracamy się od wszystkiego, co wymaga trudu, dyscypliny, ascezy na rzecz apologii prymitywnego naturalizmu i wygody, które paradoksalnie nazywamy postępem.

Praca i wytwarzanie w perspektywie historycznej. *Animal laborans i homo faber*

Analizując pracę i wytwarzanie w perspektywie historycznej, Arendt zwraca uwagę, że w językach europejskich *facere* i *laborare* związane są z bólem, wysiłkiem, niewygodą. Praca to trud całego ciała, żeby przeżyć, wydarza się w sytuacji bólu, kiedy ciało nie może się uwolnić z cyklu własnych funkcji.

⁷¹ Tamże.

⁷² M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 21.

Praca wiąże się z mozołem, z przetrwaniem gatunku. Praca rozumiana jest tutaj w kontekście zaspokajania podstawowych potrzeb życiowych, związana jest z podtrzymaniem biologicznego życia, które trwa dzięki konsumpcji rezultatów pracy. Konsumpcja oznacza to, co jest potrzebne człowiekowi do metabolizmu. Praca umożliwia nasze przeżycie jako egzemplarzy gatunku ludzkiego, człowiek jednak nie jest istotą jedynie biologiczną, jak organizmy, które go otaczają, i zawdzięcza to wejściu na poziom wytwarzania. Za Johnem Lockiem – istnieje praca naszego ciała i dzieło naszych rąk. Pracuje ciało, wytwarzają ręce. W starożytności przeoczono różnicę między pracą a wytwarzaniem. W Grecji rzemieślnicy (zajmujący się rzemiosłem, a nie sprawami *polis*) również byli pracownikami fizycznymi. Jedynie ci, którzy cieszyli się całkowitą wolnością, nie musieli pracować i wytwarzać. Praca była – *nomen omen* – rodzajem kary. Arystoteles twierdził, że dopóki człowiek jest podporządkowany konieczności – nie jest człowiekiem. Gdy tylko pewne zajęcia zyskały rangę publiczną, zmieniła się też natura niewolnika. Niewolnicy w Grecji mieli za zadanie wykluczyć pracę z uwarunkowań ludzkiego życia.

Według Marksa praca to produktywność równoznaczna z wytwarzaniem. Praca nieprodukcyjna, niemająca trwałych efektów, wprzęgnięta jest w metabolizm. Produkcyjność brała się z nadwyżki, której nie da się od razu konsumować. U Marksa występuje kategoria prokreacji, to jest samoodtwarzania procesu życiowego (praca wykonywana po to, aby żyć). Funkcjonował wówczas podział na pracę produkcyjną i nieprodukcyjną, który dopiero później został zastąpiony zestawieniem pracy i wytwarzania. Pojawia się skonstrastowanie tego, co cykliczne, ulotne, przynależne do sfery prywatnej, sprowadzone do trudu, który angażuje całe ciało i do konsumpcji, z tym, co nie musi być powtarzane i jest trwałe w ludzkim świecie (wytwory). Wytwarzanie jest pracą naszych rąk i w jego rezultacie pojawiają się przedmioty, owe składniki świata, które także się zużywają, ale nie cyklicznie, lecz – by trafnie rzecz ująć – w miarę naszych preferencji. Stąd wynika dwojaki stosunek do rzeczy: można je używać (nastawienie na dłuższy czas) albo konsumować. Pewne wytwory (artefakty) próbują przełamać cykliczny ruch wzrostu i rozpadu, nastawione są na unieśmiertelnienie. Dziś jednak narzędzia, które kiedyś były wytworami, zużywa się tak jak pożywienie.

Zatem pracuje *animal laborans*, a wytwarza – dzięki zręczności – *homo faber* (którego aktywność ma ponadbiologiczny wymiar), stosując przemoc, bo twórczość jest zawsze wynaturzeniem przyrody. Materiał jest wydarty przyrodzie. Aktywność ta ma w sobie coś z prometejskiego buntu, bo niszczymy dzieło stwórcy (materiał), żeby ustanowić to, co ludzkie. Jednak jako *animal laborans* człowiek nie jest panem przyrody. *Animal laborans* potrzebuje *homo faber*, aby ten ulżył mu w pracy. *Homo faber* myśli w kategoriach środków i celów, tworzy narzędzia, aby budować świat, który jest jego domem.

Wytwory mają charakter instrumentalny. Z upływem czasu ludzie doświadczają coraz większej automatyzacji pracy i uwolnienia się od jej przymusu. W greckiej *polis* przymus ten dotyczył niewolników, natomiast w sferze publicznej (polityce) ludzie byli wolni, równi między równymi. W starożytności człowiek, który nie musi pracować, jest dopiero wolny. W nowożytności, epoce Locke'a, Smitha i Marksa, pojawia się rozróżnienie na *animal laborans* – człowieka pracującego i *homo faber* – człowieka wytwarzającego. Marks mówi o pracy przede wszystkim w kategoriach wytwarzania. U Marksa praca została podniesiona do najbardziej istotnej aktywności człowieka. Poprzez pracę dokonuje się samoafirmacja człowieka. Arendt miała dość ambiwalentny stosunek do Marksa, ale bezdyskusyjnie była złego zdania o marksistach. Uważała, że u samego Marksa nie doszukamy się żadnego uzasadnienia dla bolszewickich zbrodni; nie twierdziła bynajmniej, że totalitaryzm wyrósł z myśli Marksa. Marks wierzył, że w „królestwie wolności” będzie zniesiony podział pracy. Jednakże podział pracy generuje potrzebę indywidualnych umiejętności. Socjalizacja pracy jest zaprzeczeniem współpracy, bo każdego człowieka można zastąpić innym. Analizując pracę i wytwarzanie w perspektywie historycznej, Arendt zwraca uwagę, że w klasycznym rozumieniu praca (fizyczna) powiązana była z wysiłkiem, przez wytwarzanie zaś rozumiemy końcowy rezultat pracy, który trwa. Zdaniem Arendt, Marks błędnie utożsamiał pracę z wytwarzaniem. U Marksa następowało przejście z „królestwa konieczności” do „królestwa wolności” poprzez zniesienie pracy i w opinii Arendt tu tkwi podstawowa sprzeczność jego myśli, bo na początku założył, że praca jest fundamentalna dla człowieczeństwa. Praca stworzyła człowieka, ale końcem ma być uwolnienie się od przymusu pracy i do tego miałyby się w gruncie rzeczy w ujęciu Marksa sprowadzać sprawiedliwość. Należałoby zadać pytanie – czy taka sprzeczność naprawdę istnieje? Marksowi chodziło przecież o wyzbycie się nie tyle pracy, ile pracy wyalienowanej. Dobrobyt jest takim stanem wytwarzania, w którym ilość dóbr jest wystarczająca do zaspokojenia potrzeb społeczeństwa. Praca może być sposobem afirmacji człowieczeństwa, nie tylko wymianą materii i energii między człowiekiem a środowiskiem, lecz modelem życia zgodnym z jego zainteresowaniami i talentem, a nawet pasją. Praca mimo wysiłku może dawać szczęście samorealizacji. Praca wyalienowana zaś to taka, która ma na celu zaspokojenie środków do życia, koniecznych potrzeb. Można by zadać pytanie – jak to się stało, że perspektywa historyczna tak uległa zmianie i nastąpiło przewartościowanie kategorii pracy? Arendt zauważa, że praca dzisiaj została przeniesiona do sfery publicznej i organizuje świat ludzki – wszak nikt już współcześnie nie wytwarza odzieży, energii, chleba na własny użytek. Praca nie jest zaspokajaniem bezpośrednich potrzeb konsumpcyjnych, ale wszystkich innych potrzeb. Praca odseparowana od wytwarzania i zredukowana do zaspokajania

bezpośrednich potrzeb życiowych (biologicznych) jest typowa tylko dla czasów antycznych. Wytwarzamy zaś to, co składa się na ludzki świat i przetrwa nasze istnienie, ma ponadbiologiczny wymiar, jak dziedzictwo duchowe, dobra kultury, które są w stanie przetrwać dłużej niż niejedno jednostkowe życie. U Agambena także pojawia się idea „prawdziwego życia pośmiertnego, życia, które trwa, przeżywszy samo siebie”⁷³. Arendt zwraca uwagę, że podczas gdy człowieczeństwo Sokratesa realizowało się na Rynku, Ksantypa funkcjonowała w zupełnie innym wymiarze. Wolność od pracy była przywilejem nielicznych i model ten obowiązywał przez stulecia, dzisiaj natomiast okoliczność braku pracy deprecjonuje człowieka. Bezrobocie jest dzisiaj synonimem biedy i wykluczenia.

Arendt podkreśla, że wytwarzamy w odosobnieniu, a działamy wśród ludzi – dlatego nie możemy przewidzieć konsekwencji naszego działania. Spontaniczność obu tych aktywności jest charakterystyczna dla człowieka, stąd zniszczenie wytwarzania jako stanowienia dzieła ludzkich rąk jest dla człowieka wynaturzeniem. Sam proces pracy może także ulegać drastycznym zmianom, jakie dokonują się w miarę, jak upływa historia. Sztuczny świat mechanizacji wypiera to, co ludzkie. Procesy mechanizacji sprawiły, że samego człowieka zaczęto postrzegać jako maszynę, stracił on ten pierwiastek boskości, jaki miał w minionych wiekach. W ostatnich dwóch stuleciach humanizm pracy zatracą się w jej automatyzmie. Maszyny mają swój rytm pracy i człowiek musi się do nich dostosować, tracąc spontaniczność. Zdaniem Arendt, automatyzm ma zdecydowanie negatywny wpływ na człowieka i społeczeństwo. Jak pisze: „W naturze procesów automatycznych – którym człowiek podlega, ale w obrębie których i przeciw którym potrafi się sprawdzić w działaniu – leży to, że mogą one przynieść ludzkiemu życiu tylko klęskę”⁷⁴. Świat artefaktów istnieje liniowo (nie ma cyklu). Ludzie spotykający się na rynku wymiany nie są już wytwórcami rzeczy, ale ich właścicielami. Współcześnie nie tylko stają się, ale i przestają być właścicielami samych siebie, kiedy sprzedają swoją intymność. Nikogo już nie dziwią, nie bulwersują slogany w rodzaju „trzeba umieć się sprzedać”. Marksistowska samoalienacja człowieka, zredukowanie go do towaru niejako się ziściło nam i przestało wywoływać niesmak.

Różnica między dziełem sztuki a wytworami użytkowymi jest taka, że to pierwsze jest zamysłem idei, która jest wieczna. Rzeczy mają wewnętrzną wartość, gdy cenimy je ze względu na nie same, gdy – za Arystotelesem – realizują swoją własną naturę. Dzieła sztuki są bezużyteczne, bezinteresowne,

⁷³ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, s. 135.

⁷⁴ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1994, s. 205.

istnieją same dla siebie, co najwyżej ku większej chwale twórcy. Wartość dzieł sztuki jest najtrudniejsza do określenia, najbardziej arbitralna właśnie dlatego, że nie są użyteczne, są natomiast najtrwalsze. Stanowią produkt idei, myśli, najbardziej twórczej dziedziny człowieka. Zdaniem Arendt działanie, mowa są niezwykle ulotne. Jednakże byty logiczne, matematyczne należą do świata wartości, który trwa. Działając, tworzymy naszą historię, a jej strumień określa tożsamość człowieka. Instrumentalnie wykorzystujemy wytwarzanie, by znaleźć trwałą nośnik dla tego, co najbardziej ulotne, co umownie możemy utożsamić z trzecim światem Poppera.

Dlaczego nie należy wątpić w zwycięstwo nad kryzysem?

Na zadane pytanie możemy odpowiedzieć: ponieważ natura ludzka ma charakter otwarty. Czy oznacza to jednak, że człowiek to istota bez istoty? Zdaniem Arendt ludzie to istoty zindywidualizowane, co spójne jest z tym, że repertuar ludzkich możliwości w momencie narodzin jest otwarty. W duchu egzystencjalizmu Arendt uważa, że sensownie i odwołując się do konkretów, mówić można jedynie w odniesieniu do kondycji człowieka, nigdy zaś dyskutować o jego ostatecznej naturze. Należy odróżniać kondycję od natury ludzkiej, którą tylko Bóg mógłby poznać i zdefiniować. Umiejąc poznawać, określać przedmioty wokół nas, nie potrafimy tego uczynić z sobą. Brakuje nam obiektywizmu – przedmiot poznania byłby w takim akcie tożsamy z podmiotem. Kondycja ludzka jest dana raz na zawsze, a jednak zakres możliwości człowieka się zmienia. Natura ludzka nie daje się prosto zdefiniować i określić, bo to wymagałoby ponadludzkiej wszechwiedzy. Podobne refleksje znajdujemy u Sartre'a – człowiek z natury jest istotą otwartą i to go odróżnia od wszystkich innych. Dlatego właśnie odpowiedź na pytanie, czym jest człowiek, jaka jest jego natura, jest niemożliwa, bo jest ona otwarta. Głosił to już św. Augustyn, wskazując, że tylko Bóg mógłby scharakteryzować naturę ludzką, wszak jest wszechwiedzący. Człowiek wymyka się esencjalnym charakterystykom. „Charakter bytu ludzkiego jest określony przede wszystkim przez to, czym człowiek nie jest, przez jego nicność”⁷⁵. Na pytanie „kim jestem?” mogą udzielić jedynie odpowiedzi – człowiekiem, to wiem. Za Sartre'em można odpowiedzieć – jestem swoim życiem. Człowiek jest istotą zdolną do przemiany, choć ukształtowany przez minione doświadczenia, może stać się tym, kim chce. Jak twierdzi Agamben – jest „wypadkową złożonej relacji dialektycznej między częścią (jeszcze) niezindywidualizowaną

⁷⁵ H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 94.

w toku życiowych doświadczeń a częścią doświadczoną już przez los i życie⁷⁶. Dwudziestowieczny niemiecki teolog Karl Rahner podkreślał zagadkowość ludzkiej natury i naszego bycia w świecie, wskazując, że dociekający sensu cierpienia i stawiający liczne pytania człowiek sam jest pytaniem, na które nie ma odpowiedzi⁷⁷. Agamben zauważa, że

(...) człowiek nie posiada żadnej istoty, którą mógłby urzeczywistnić, żadnego historycznego ani duchowego powołania, które mógłby wypełnić, żadnego zdeterminowanego biologicznie celu, który miałby osiągnąć. (...) Gdyby człowiek miał być tą lub inną substancją, miał przed sobą ten czy inny cel, do którego powinien dążyć, nie byłoby możliwe jakiegokolwiek doświadczenie etyczne – istniałyby jedynie zadania do wypełnienia⁷⁸.

Dla egzystencjalistów człowiek przede wszystkim jest istotą wolną i fakt ten jest fundamentalny dla etyki. Człowiek z całą swobodą, którą jest obdarzony (a nawet obarczony), nie jest jednak skazany wyłącznie na nicość. Teza Agambena jest następująca: „Najbardziej właściwym sposobem istnienia człowieka jest bycie własną możliwością”⁷⁹. Doświadczenie bycia własną możliwością jest podstawowym doświadczeniem etycznym. Człowiek nie ma wyboru i musi istnieć jako możliwość – również ewentualnego nieistnienia, co sprawia, że człowiek czuje się zadłużony wobec życia, ponieważ wie, że mógłby nie istnieć i że jego bycie mu się wymyka. W każdym akcie człowiekowi ukazuje się jego nieaktualność. Człowiek może uznać swoją możliwość za winę, którą powinien odkupić prawym życiem. Może też widzieć w niej brak, który musi sobie przyswoić. Dla Heideggera człowiek jest bytem o charakterze indywidualnego jestestwa (*Dasein*), jedynym zdolnym zarówno uchwycić własne bycie, jak i zrozumieć inne byty. Człowiek jest tym, który zwraca się rozumiejąco ku swojemu byciu. Jeżeli w ogóle możemy mówić o jakiegokolwiek istocie człowieka, to istota ta sprowadza się właśnie do tego, że rozumie on swoje bycie, jest władny uchwycić jego sens, jak również potrafi odnosić się do bytów różnych od siebie. Wielkość człowieka polega zatem na tym, że pyta on o samego siebie, jak również, że wychodzi poza siebie, antycypuje swoje własne bycie poprzez fakt, iż jest świadomy własnej skończoności. W tym sensie człowiek jest byciem ku śmierci; zdolnym do projektowania i zorientowanym na przyszłość. Cechuje go otwartość na świat, jak również troska o własne bycie w świecie i o napotkane w nim byty. Człowiek jest rzucony

⁷⁶ G. Agamben, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 20.

⁷⁷ Zob. K. Rahner, *Co to jest człowiek?*, [w:] Tenże, *Ryzyko chrześcijanina*, tłum. T. Mieszkowski, „Pax”, Warszawa 1979.

⁷⁸ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 49.

⁷⁹ Tamże, s. 50.

w świat i musi się w nim jakoś odnaleźć. Jest niejako zobligowany do ujmnienia sensowności bytów, które spotyka na swej drodze. A są to byty tożsame z sobą, ciężkie, masywne, bez racji i konieczności. Człowiek pozostaje w opozycji do takiego „bytu w sobie”, który po prostu jest. Antropologia filozoficzna Agambena pozostaje niewątpliwie pod ogromnym wpływem Heideggera. Człowiek przekonuje się o nieodwołalnej rzeczowości świata, sam stanowiąc „bycie-tak-oto”. Filozof wyjaśnia je następująco: „Bycie-tak-oto; bycie własnym sposobem istnienia: tego nie możemy uchwycić jako rzeczy. Jest to zatem zanik wszelkiej rzeczowości”⁸⁰. Taka forma istnienia wyklucza odsyłanie do jakiegokolwiek założenia, nie naprowadza na żadną z góry zdeterminowaną jakość czy cechę. „Moje własności, moje bycie-tak-oto, nie są określeniami jakiejś kryjącej się za nimi bądź stanowiącej ich podstawę substancji, którą tak naprawdę jestem. Nigdy nie jestem *tym* ani *innym*, ale zawsze jedynie (...) *tak oto*”⁸¹. Agamben w duchu Heideggera dzieli się myślą, iż rzeczy w świecie, w przeciwieństwie do człowieka są zastane, jak je określa – nie do naprawienia: „bycie rzeczy takimi, jakie są, w taki czy inny sposób zdanych nieodwołalnie na swój sposób bycia (...) – to jest nie do naprawienia”⁸². Arendt zauważa, że człowiek fragmentem świata nieożywionego zostaje jedynie po śmierci. Dopóty żyje, jego sposób bycia jest w opozycji do rzeczy. Jego wolna egzystencja „wciąż próbuje przekraczać ten zastany, dany świat”⁸³. Jednakże Arendt sympatyzowała głównie z egzystencjalizmem Karla Jaspersa. *Dasein* wydawało jej się zbyt samotne, bezcielesne, aspołeczne i ahistoryczne. Nie do końca zgadzała się z zastąpieniem „bycia człowiekiem” przez „bycie sobą”. Rozumiała egzystencjalizm jako filozofię wychodzącą naprzeciw potrzebie człowieka zadomowienia się w świecie. Podkreślała wagę relacji międzyludzkich, a wolność pojmowała pozytywnie jako przestrzeń intersubiektywnych kontaktów. Jej zdaniem wolność najpełniej realizuje się w aktywności politycznej, gdzie podejmowanie decyzji i spontaniczne działanie wspólnie z innymi odgrywają ważniejszą rolę niż racjonalne dociekanie prawdy. Politykę rozumiała nie jako wypadkową sił i wpływów kultury, gospodarki i ekonomii, lecz przestrzeń wolnych decyzji. Arendt, jak egzystencjaliści, skłonna jest także przyznać, że człowiek jest świadomością. Agamben z kolei wskazuje na komunikowalność jako na fundujący aspekt człowieczeństwa, twierdząc co następuje: „Prawdą jest, że fundamentem podmiotowości jest posługiwanie się językiem”⁸⁴. Dla Arendt mowa czyni człowieka istotą polityczną. Arendt przypomina, iż już Arystoteles stawiał pytanie – jaki jest człowiek – czy jest

⁸⁰ Tamże, s. 111.

⁸¹ Tamże, s. 105.

⁸² Tamże, s. 97.

⁸³ H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, s. 100.

⁸⁴ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitzem*, s. 124.

zwierzęciem politycznym? Charakteryzując człowieka jako „istotę żywą, mówiącą”, co utożsamione może być z istotą rozumną, wskazywał na fakt, że to, co dzieli człowiek ze zwierzętami (biologiczność), to nie jest jego istota. W tym miejscu pragnę przywołać klasyczną definicję człowieka jako *zoon logon echon*, istoty żyjącej, posiadającej mowę. Za sprawą tej zdolności jesteśmy władni dociekać i wyrażać sens zarówno tego, co trywialne, jak i tego, co najbardziej wzniosłe dla naszej egzystencji. Agamben twierdzi jednak: „miejsce człowieczeństwa jest wewnętrznie pęknięte”⁸⁵. Ma tu na myśli to, że od czasów totalitarnych systemów człowiek jest dramatycznie zawieszony, jest gdzieś pomiędzy bytem żyjącym a bytem zdolnym dać świadectwo odnoszące się do innego wymiaru. Zdaniem Agambena możemy zupełnie sensownie wypowiadać różne zdania o człowieku, jak na przykład: „Człowiek jest tym, co niezniszczalne, a co może być niszczone w nieskończoność”; „Człowiek to ktoś, kto może przeżyć człowieka”, „Człowiek jest tym, co zostaje jako *reszta*, po unicestwieniu człowieka”, w żadnym jednak wypadku nie mogą być one traktowane jako definicje określające istotę człowieczeństwa. Agamben, tak jak Arendt, uważa, że nie istnieje istota człowieczeństwa, człowiek jest istnieniem potencjalnym, co więcej – „w momencie, w którym wydaje mu się, że uchwycił własną istotę kryjącą się w niekończącej się możliwości ulegania zniszczeniu, okazuje się, że nie ma już ona w sobie nic ludzkiego”⁸⁶.

Zdaniem Arendt ludzki świat artefaktów jest jedynie maleńkim wycinkiem rzeczywistości, otaczającego świata. Antroposfera, którą człowiek wytwarza, jest małą poddziedziną biosfery, jeszcze mniejszą z perspektywy kosmosu. Arendt, charakteryzując świat otaczający ego myślące, wymienia: kosmos, biosferę, ludzki świat artefaktów i ład społeczny. Fundamentem tego ostatniego jest sprawiedliwość. Jeżeli człowiek jest w stanie wydobyć się z kryzysu, wydzwignąć się z miejsca, gdzie wyznaczono mu przejmującą rolę *reszty* po stale odtwarzającym się akcie samozagłady, to tylko dlatego, że jest zdolny nie tylko do samounicestwiania, ale też do samoprzewycięzania, stawania się kimś więcej, niż jest, tym, kim naprawdę chciałby być. Nie jest to pierwszy mroczny czas, który przeżywamy. Wszystko, do czego docieramy, uciekając przed swoją zwierzęcością, która poprowadziła nas do Auschwitz, wszystko, co wiemy o sobie, nie jest ostateczne. Możemy zawierzyć Nietzsche, że chceć znaczy tworzyć. Skoro ludzka natura jest otwarta, a chcenie oswobadza – możemy udowodnić, że człowiek nie jest tylko ciałem, nie tyle żyje, co swoje życie prowadzi⁸⁷. Z niziny ku wyżynie, z nicości ku pełni,

⁸⁵ Tamże, s. 137.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Elżbieta Paczkowska-Łagowska zwraca uwagę na fakt, że podobnie ujmowany jest człowiek na gruncie antropologii Plessnera: „Człowiek żyje, o ile zawsze w jakiś sposób prowadzi swoje życie”. Zob. E. Paczkowska-Łagowska, *O historyczności człowieka*, s. 92.

ze zgorzknienia ku nadziei, z osamotnienia ku innemu, z negacji ku afirmacji, z krzywdy ku sprawiedliwości i zadośćuczynieniu, z radykalnego zła ku prześwitom dobra. Od czego jednak zacząć, jak odbudować ufność w pokonanie pustyni w człowieku? Może od małej wskazówki: „Otaczajcie się ludzie wyżsi, doskonałymi rzeczami. Ich złote obręcze koją serce. Doskonałość uczy nadziei”⁸⁸.

Jaką rolę odgrywa antropologia filozoficzna Arendt w filozofii politycznej?

Arendt zwraca uwagę na jakościową różnicę między życiem poświęconym myśleniu i życiem, które realizuje się w działaniu. Wskazuje też na aktywność łączącą obydwa, to jest myślenie, które osądza działanie, zwłaszcza pod kątem politycznym. Jest to szczególnie ważne, odkąd „nieśmiertelność” świata, ze względu na wynalezienie nowoczesnych technik destrukcji, została postawiona pod znakiem zapytania. Dla Arendt działanie jest autentycznym doświadczeniem politycznym, podejmowaniem wyzwań w mowie i czynie razem z innymi równymi sobie, oznacza także inicjowanie czegoś nowego i ustanawianie dziedziny spraw publicznych. Działanie dokonuje się zawsze wspólnie z innymi, a wielość ludzi sprzężona jest z ich różnorodnością i wyjątkowością każdego z osobna. Stanowi to podstawę polityki. Wolni ludzie dzielą świat wraz z innymi. Wolność polityczna obok odwagi i godności sprzężona jest z działaniem.

Jak już wspomniano, obecnie to, co dawniej stanowiło domenę sfery prywatnej (ekonomia i praca), przeniesione zostało do dziedziny publicznej, dla której charakterystyczne są oprócz działania takie idee, jak wolność, dzielność i sprawiedliwość. W związku z tym radykalnie zmieniają się realia naszego życia, w miarę jak toczy się historia. Punktem odniesienia analiz filozofii politycznej nie może być grecka *polis*, w której na arenie politycznej człowiek pojawia się syty i wykąpany. Takiego modelu nie da się zastosować do rzeczywistości współczesnego człowieka. Może on jedynie służyć podkreśleniu, że zaspokajanie potrzeb biologicznych powinno być na drugim planie, a nadrzędne miejsce należałoby przyznać takim wartościom, jak odpowiedzialność i sprawiedliwość. Jest to zatem model przywoływany po to, by skonstrastować ze współczesną organizacją dziedziny publicznej, by wykazać, jak bardzo do niej nie przystaje. Jeżeli sfera wolności człowieka zostaje uszczuplona, to niezależnie od tego, z jakich racji dokonywana jest owa mo-

⁸⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 266.

dyfikacja – takie uszczuplenie, rezygnację z części wolności w danym systemie politycznym Arendt ocenia zdecydowanie pejoratywnie.

Kiedy nasze biologiczne potrzeby są zaspokajane, to wydaje nam się, że i one są banalne, stanowią swego rodzaju banalne dobro. Nie wyobrażamy sobie, by mogło nam zostać odebrane powietrze, woda, sen itp. Pytanie, jakie możemy w tym kontekście postawić, brzmi – czy sprawiedliwość jest banalnym dobrem?

Dobro, charakteryzowane jako interes ogółu, powinno być naczelną zasadą organizującą sferę publiczną. Jednakże dobro publiczne musi korespondować z dobrem partykularnym. Kiedy wchodzę w dziedzinę publiczną i myślę: „my”, jest to podstawą solidarności międzyludzkiej. Świat jest przestrzenią wpisaną między ludzi; a wielość (ludzi) odpowiadająca działaniu, zachodzącemu bezpośrednio między ludźmi jako aspekt kondycji ludzkiej, jest warunkiem wszelkiego życia politycznego. Politykę rozumie Arendt jako przestrzeń, w której ludzie w warunkach wolności, dysponując swobodą rozpoczynania czegoś nowego i szanując swoją odmienność, z życzliwym zainteresowaniem zwracają się ku sobie, by poprzez mowę doświadczyć swej różnorodności. Dopóki ludzie inicjują i doprowadzają do końca jakiegoś działania polityczne, dopóki jednoczą się w jakimś wspólnym celu – wytwarzają władzę, która utrzymuje sferę publiczną, i potwierdzają spełnienie się obietnicy sprawiedliwej i harmonijnej koegzystencji wpisanej w ludzką wielość i różnorodność. Współcześnie jednak ludzie coraz częściej wycofują się ze świata publicznego, wybierają wyobcowanie. Dzieje się tak, odkąd wraz z totalitaryzmem ludzka wielość została zredukowana do pojedynczości człowieka masowego, który nie czuje się odpowiedzialny za sferę społeczno-polityczną.

Arendt próbowała pokazać, w jaki sposób dokonywało się zwyrodnienie totalitarnej dyktatury. Filozofka podkreśla znaczenie małych społeczności, w których kontakty między ludźmi są bezpośrednie, autentyczne i stanowią przeciwieństwo mas, motłochu. Poszukiwanie najlepszej organizacji społecznej jest bliskie poszukiwaniom najlepszej filozofii politycznej. Z jednej strony mamy formy takie jak totalitaryzm, który nie liczy się z wolą jednostki, z drugiej demokrację, gdzie wolność ta jest respektowana. Niewątpliwie jest jednak to, że jakość demokracji zależy od jej obywateli. Żaden ustrój sam z siebie nie gwarantuje mądrej władzy, pokoju czy poszanowania praw człowieka i zwycięstwa sprawiedliwości. „Najczęściej spotykanym nieporozumieniem jest przekonanie, iż demokracja jest przeciwieństwem totalitaryzmu, i jakoby w związku z tym ustanowienie demokracji dawało pewność, że totalitaryzm nie powstanie lub nie odrodzi się”⁸⁹. Umacnianie się znaczenia motłochu w demokracji zwiększa ryzyko przemianowania się tejsze w despotę.

⁸⁹ M. Kuniński, *Totalitaryzm...*, s. 11.

Rozumność człowieka zostaje zweryfikowana w przebiegu ludzkiej historii. Człowiek uważa się za integralną część dwu nadludzkich procesów: przyrody i dziejów. Wielkość człowieka realizuje się w działaniu, któremu zawsze towarzyszą słowa. Prawdziwe wyzwanie, jakie stoi przed człowiekiem, to obronić swą rozumność, również poprzez właściwe odniesienie się do umacniania się nowego ładu w świecie, protest przeciw wszechogarniającej, totalnej globalizacji, której widmo nam grozi. Arendt wskazywała przyczynę nierówności w świecie, istnienia dwóch jego biegunów – wielkiego bogactwa Zachodu i ubóstwa w krajach Trzeciego Świata, w wyzysku słabszych państw przez silniejsze, w kolonializmie, rozwoju imperializmu. Skutkiem tychże jest właśnie tak dojmująca nierówność standardów życia wśród ludności współczesnego świata. Współcześnie nie funkcjonuje już lokalna ekonomia, jest ona uzależniona od światowych cen ropy. Kiedy bankrutuje koncern samochodowy w Korei Południowej, załoga całej warszawskiej fabryki zostaje skazana na bezrobocie. W epoce globalizacji wyzwaniem dla tolerancji staje się imigracja. Społeczeństwo otwarte to taki model, w którym muszą ewoluować dotychczasowe struktury społeczno-polityczne, najlepiej w taki sposób, by realne było zachowanie tożsamości poszczególnych jednostek i zarazem zapobieganie jakimkolwiek przejawom dyskryminacji, rażących różnic szans życiowych i nietolerancji z uwagi na światopogląd. Jednakże w kierowaniu przebiegiem procesów historycznych i społecznych, w nadzorowaniu organizacji dziedziny publicznej, jesteśmy bezradni. Nierozstrzygnięty pozostaje spór o to, czy historia dzieje się ponad ludzkimi głowami. Warto jednak nieustannie poddawać refleksji konsekwencje przyjęcia tezy Hegla, że wolność jest niczym innym jak realizacją rozumności i zrozumieniem konieczności.

W horyzoncie dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej – człowiek jako istota historyczna i kulturowa

Tym, co spaja dzieje w całość, jest historia ludzka. Kim jednak jest ten, co wydał z siebie historię? Zdaniem Helmutha Plessnera człowiek musi posiadać właściwości, które go uzdalniają do pisania dziejów. Pyta on o to, jakie są warunki bycia człowiekiem i w jaki sposób z człowieka wypływa historia. Podstawową kategorią oświecenia był postęp. Można patrzeć na dzieje jako na rozwój czegoś jednego, mierzyć je tym jednym czynnikiem. Idea postępu nie zniknęła w historii powszechnej, ale jak cały teleologiczny sposób myślenia została osłabiona. Wizji historii nie da się ustalić raz na zawsze. Historia jest codziennie pisana od nowa, a to, co nadchodzi, zmienia to, co przeszłe. Czy możliwa jest prawda historyczna? Rzeczy pokazują, czym są wraz z roz-

wijającym się ciągiem wypadków. W dziejach istnieje perspektywa, czym były wczorajsze wypadki, mówią nam dzisiejsze. Jednym z motywów pisania historii jest poczucie odpowiedzialności. Chcemy zachować przeszłość, bo mamy do niej szacunek. O prawdzie historycznej decydują także rozmaite motywy natury emocjonalnej. Próżno szukać historii w pełni obiektywnej, spisujący historię nie może wygasić swojej osobowości, w dziejopisarstwie obecne są zawsze elementy indywidualnego oglądu. Źródła i dokumenty są przedmiotem interpretacji i rozumienia. Historia jest wachlarzem, który się rozwija i w trakcie swojego stawania pokazuje ludzki charakter. Czytając pamiętniki z przeszłości, dowiadujemy się o innych sposobach ludzkiej egzystencji, historia daje nam wyobrażenie o tym, co należy do społeczeństwa, uzmysławia nam też granicę możliwości ludzkich. Każda epoka wyznacza granice kreatywności, które następna przekracza. Plessner nawiązuje do idei Wilhelma Diltheya odnośnie do niewyczerpywalności i niezgłębialności życia. Człowiek jest istotą niezgłębialną i niewyczerpywalną. Oznacza to, że przyszłość jest otwarta, a życie samo nie jest pojemnikiem, do którego można by sięgnąć, dotknąć dna i powiedzieć, gdzie ono jest. Jedni filozofowie zajmowali się człowiekiem w ogóle (jako ideą ogólną), inni człowiekiem historycznym (jako istotą historyczną). Zdaniem Hansa Jonasa, który łączy te dwie perspektywy, język jest tworem ludzkim, ale formy języków są czymś historycznym. Oznacza to, że sposób, w jaki ludzie mówią, i co mówią, jest kwestią historii. A zatem to, co mówią w odniesieniu do wolności czy sprawiedliwości, jest dzieckiem czasu. Każda epoka ma centralne dla siebie kategorie, wokół których toczy się ludzki dyskurs. Ale to, że człowiek mówi w ogóle, jest wcześniejsze, jest uprzednie, jest jego możliwością jako człowieka. Komunikowalność należy do idei człowieka. Człowiek nie istnieje tak jak zwierzęta w środowisku naturalnym. Każdorazowo człowiek występuje w jakiejś kulturze. Dlatego, jak zauważa Arnold Gehlen, możemy mówić o sztucznej naturalności człowieka. Człowiek jest istotą sztucznie naturalną, jakkolwiek by chciał powrócić do natury, wikła się w stylizacje kulturowe. Pająk buduje z natury, lecz człowiek z przemysłowości. Gehlen był filozofem, który miał odwagę wyśmiać koncepcję pocziwego dzikusa Rousseau. Dla Gehlena ludzka egzystencja jest naturą społeczną. Człowiek ze swej istoty potrzebuje norm. Na gruncie tej antropologii filozoficznej człowiek jest istotą uciekającą przed swoją zwierzęcością. Niemiecki filozof podkreśla instytucjonalny charakter egzystencji bytowej. Spoiwem grupy jest zawsze pewna norma, pewna zasada. Tam, gdzie jest wielu ludzi, tam potrzeba normy. Dla Plessnera z kolei ekscentryczna pozycjonalność jest warunkiem możliwości kondycji ludzkiej. Człowiek jest istotą ekscentrycznie usytuowaną, to znaczy dystansującą się wobec siebie. Człowiek jest predysponowany do postawy wyprostowanej, ale musi się jej nauczyć. Przez całe życie musimy uczyć się utrzymywać postawę

wyprostowaną, ona ma charakter czynu. Pion jest zawsze kierunkiem wyróżnionym. Postawa wyprostowana ukazuje twarz, pozwala stanąć twarzą w twarz wobec drugiego, daje rozległe pole widzenia, zwalnia kończyny górne od funkcji lokomocyjnych ku innym funkcjom. Ponosimy odpowiedzialność za postawę wyprostowaną. Człowiek może upaść w sensie dosłownym i przenośnym. Można znaleźć się poniżej normy człowieczeństwa. Na gruncie antropologicznych zasad Plessnera możemy także mówić o zapośredniczonej bezpośredniości ludzkiego istnienia oraz o zasadzie naturalnej sztuczności. Człowiek w stosunku do świata występuje w sposób pośrednio bezpośredni za sprawą języka. W przekazie językowym istotną rolę odgrywa przedstawienie, mówimy o słowach trafnych i nie. Mowa i to, czego dotyczy, mogą przylegać do siebie lub nie, to dwa różne stany rzeczy. Rzeczy dane są nam poprzez język. Świat jest zapośredniczony przez język, choć dla mówiącego owo zapośredniczenie jest niewidoczne. Niekiedy długo szukamy wyrażenia do opisanego pewnego stanu rzeczy, dzięki językowi rzecz może nabrać kształtu. Język wydobywa przedmioty zgodnie ze swoją intencją. Światy mogą być bardzo różne w zależności od tego, jakiego używa się języka. Porozumienie z drugim człowiekiem jest zagwarantowane siłą logiki języka, o ile mówimy tym samym językiem. Jesteśmy beneficjentami logiki języka, w którym zawarta jest ogólność, prawo, przyjęte znaczenia. Język zwalnia nas od konieczności zawierania dodatkowych indywidualnych umów z każdym człowiekiem. Plessner wskazywał na stabilizującą i socjalizującą funkcję języka. Jednak język jest tym, co ludzi najbardziej łączy i zarazem dzieli. W ujęciu Wittgensteina struktura języka jest strukturą świata. Zgodnie z tym ujęciem do języka należy wzajemność perspektyw, w języku możliwe jest współrozumienie, nikt w języku nie jest sam. Oczywiście komunikacja zawsze niesie z sobą ryzyko bycia źle zrozumianym. Nie zmienia to jednak faktu, że dysponujemy wspaniałym polem porozumiewania się. Środowisko człowieka różni się od świata otaczającego zwierząt. Świat człowieka jest światem kulturowym. Świadczy o tym już chociażby fakt, iż człowiek nie spożywa czegokolwiek w jakikolwiek sposób. Jego naturalność wymaga wielu sztucznych działań, które są zarazem dla niego naturalne. Na gruncie antropologii filozoficznej Plessnera możemy także wymienić zasadę miejsca utopijnego. Człowiek nie ma jako osoba swojego stałego przyporządkowania przestrzennego, co oznacza, że jest nigdzie.

Etymologicznie *u-topos* wskazuje na negację miejsca. Człowiek jest istotą utopijną, tworzy utopię, miejsca, których nie ma, rozmaite światy utopijne. Tylko człowiek zdolny jest do utopii. Zdolna go uwznioślić i rozpalić w nim pragnienie transcendowania ograniczeń, może go także sprowadzić na manowce. Zdaniem Poppera totalitaryzm to nie tylko idee i systemy XX wieku, jak faszyzm, nazizm i bolszewizm, ale jego załączki występują już w utopii

Platona. W przekonaniu Poppera to, co współcześnie określiliśmy mianem totalitaryzmu, należy do tradycji równie starej jak sama cywilizacja.

Postscriptum

Ważną rzeczą jest odróżnienie tego, co nieśmiertelne, od tego, co wieczne. Nieśmiertelność rozważamy w kontekście zdarzeń śmiertelnych – pozostanie nieśmiertelnym jest możliwe na tej ziemi i w tym świecie, odwrotnie niż w przyrodzie, gdzie występują cykle i wszystko ma swój początek i koniec. Wieczność to natomiast trwanie poza czasem. Śmiertelność jest znamieniem egzystencji. Życie jednostkowe wyrasta jednak ponad życie biologiczne, przecina kołowy ruch życia biologicznego. Śmiertelnicy wytwarzają rzeczy i słowa zdolne „zamieszkać w wieczności” i przez to osiągają nieśmiertelność. Człowiek jest zdolny do twórczości, która przetrwa jego cykl życiowy, to poniekąd przypomina boskość. W czasach antycznych nieśmiertelność rozumiana była jako utrwalona pamięć, a nie jako życie wieczne. Dzięki polityce pozostajemy w sferze publicznej, pozostawiając po sobie dzieła, które trwają.

ZBĘDNOŚĆ, OBCOŚĆ, WYKLUCZENIE – NA MARGINESIE WSPÓLNOTY

Zbędność

Filozoficzne rozważania na temat istoty i losu człowieka zbędnego wpisują się w analizę szeroko rozumianej nowożytnej filozofii przemocy, zwłaszcza relacji między władzą a przemocą⁹⁰. Kategoria człowieka zbędnego od dawna interesuje filozofów polityki i etyków. Jest to temat ważny i bez wątpienia aktualny, ponieważ ludzie zbędni nie odeszli z areny dziejów wraz z końcem zbrodniczych ideologii i systemów. We współczesnych społeczeństwach jest wielu pozbawionych elementarnej ochrony rządu i państwa, ludzi, których jednym rozporządzeniem o mocy natychmiastowej wykonalności, bez możliwości procedury odwoławczej, wysyła się do kraju pochodzenia, w najlepszym wypadku traktuje się ich najpierw przez pewien czas jako niewidzialnych.

Wolfgang Sofsky zwrócił uwagę, że ludzie stają się zbędni za sprawą władzy generującej przemoc. Jej skutkiem jest pojawienie się osób społecznie niepożądanych, wykluczonych, których dotyka śmierć cywilna i utrata statusu przynależności społecznej. Człowiek zbędny jest obnażony w swojej bezbronności.

Problematykę tę podejmuje w swoich pracach Agamben. Kluczowym pojęciem antropologii filozoficznej Agambena jest *homo sacer* – człowiek bez godności, wegetujący, bez praw obywatelskich, wyrzutek bez pieniędzy i paszportu, a w ekstremalnej postaci ktoś, kogo można bezkarnie zabić, jak więźnia obozu koncentracyjnego, pozbawionego nawet instynktu przetrwania, bezwolnie pozwalającego prowadzić się do komory gazowej. Taki *homo*

⁹⁰ Tematowi związków między władzą a przemocą poświęciłam obszernie fragmenty książki: *Identity, Violence, Religion. The Dilemmas of Modern Philosophy of Man*, Libron, Kraków 2015.

sacer byłby najlepszym świadkiem zbrodni totalitaryzmu, ów *homo sacer* nie znika jednak wraz z końcem tego zbrodniczego systemu – podkreśla w duchu Arendt włoski myśliciel, mając na myśli ludzi uznanych za zbędnych. Zalicza do tej grupy przede wszystkim uchodźców pozbawionych wszelkich praw z wyjątkiem enigmatycznego prawa do życia, które niczego nie gwarantuje. Podczłowiek powinien interesować nas obecnie dużo bardziej niż nadczłowiek, o którym powstało wiele naukowych rozpraw. Dramatyczne położenie człowieka zbędnego wynika z faktu, iż nie ma on statusu politycznego, co lokuje go poza prawem. Agamben pozwala sobie na zasygnalizowanie, wskazanie podobieństwa między totalitaryzmami a systemami demokratycznymi, które głosząc hasła praw człowieka, roszczą sobie zarazem prawo do spektakularnego nadzorowania biologicznego życia ludzi, co może mieć niebezpieczne konsekwencje. Agamben aktywnie i wielokrotnie sprzeciwiał się współczesnym przejawom biopolityki, w tym paszportom biometrycznym czy regulacjom prawnym rozstrzygającym, które życie zasługuje na życie, by na przykład przedłużyć jego funkcje. Na problem ten wskazywał również goszczący niedawno w Krakowie Roberto Esposito.

Jak już wspomniałam, inspiracją dla Agambena była Arendt, która na długo przed nim w swoim genialnym studium nad naturą totalitaryzmu pisała, że „totalitaryzm nie dąży do despotycznych rządów nad ludźmi, lecz do stworzenia systemu, w którym ludzie są zbędni”⁹¹. Zdaniem Arendt to w ramach tego systemu wyłoniło się i ostatecznie ujawniło radykalne zło. Według niej jedynym filozofem, który chociażby podejrzewał istnienie takiego radykalnego zła, był Kant. Totalitaryzm Arendt charakteryzuje jako system, w którego ramach wszyscy ludzie stali się **równie** zbędni⁹². W kontekście tego zagadnienia myślicielka operuje pojęciem zła radykalnego, które wyjaśnia następująco: „Gdy niemożliwe uczyniono możliwym, stało się ono niekaralnym, niewybaczalnym złem absolutnym, którego nie dało się już rozumieć i wyjaśniać za pomocą złych motywów”⁹³. To mocne słowa, zatem trzeba sobie zdawać sprawę, iż problem zbędności człowieka nie rozbija się o jakiś rodzaj ignorancji, niewystarczającej czujności na krzywdę drugiego, ale ma dużo głębszy wymiar moralny. Trzeba być świadomym, że istotny jest nasz sposób widzenia świata, który wpływa na rozumienie zła. Pierwsze represje, których z upływem czasu następstwem była eksterminacja, w totalitarnym państwie rozpoczęły się na długo przed „ostatecznym rozwiązaniem” od osób niepełnosprawnych i homoseksualistów. Idee eugeniki, wydawałoby się wystarczająco skompromitowanej, w niektórych kręgach cieszą się nadal

⁹¹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 2, s. 224.

⁹² Por. tamże, s. 228.

⁹³ Tamże, s. 227.

poważaniem, a w Szwecji aż do początku lat osiemdziesiątych XX wieku były z powodzeniem realizowane⁹⁴.

Na czym jednak polega i jak się przejawia owa zbędność, kiedy możemy ją zdiagnozować i zasadnie o niej mówić? Arendt podkreśla, iż niedola ludzi pozbawionych praw nie polega na tym, że są oni pozbawieni prawa do życia czy wolności poglądów, lecz na tym, że już w ogóle nie należą do żadnej społeczności. Ich krzywdą nie jest to, że nie są równi wobec prawa, że gwałcone są ich prawa człowieka, ale to, że dla nich nie ma żadnego prawa. To zasadnicza różnica. W gruncie rzeczy idzie bowiem nie o to, że ludzie ci są prześladowani, napiętnowani, represjonowani, lecz o to, że nikt ich nawet nie chce prześladować, że nie mają praw obywatelskich, przysługujących tym, którzy są obywatelami. Jak pisze Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*:

Dopiero w ostatnim stadium dość długiego procesu, zagrożone jest ich prawo do życia. Dopiero, kiedy stają się całkowicie zbędni (...), ich życie może być w niebezpieczeństwie. Nawet naziści rozpoczęli zagładę Żydów od pozbawienia ich najpierw statusu prawnego, statusu obywateli drugiej kategorii (...), a zanim puścili w ruch komory gazowe, starannie sprawdzili teren i ku swemu wielkiemu zadowoleniu stwierdzili, że żaden kraj się o tych ludzi nie upomina⁹⁵.

Stawanie się człowiekiem zbędnym jest zatem pewnym procesem, fenomenem rozłożonym w czasie, który ma tendencję do eskalacji; ale fundamentalnym aspektem tego zjawiska zawsze jest bezpaństwowość, w praktyce oznaczająca ostatecznie banicję w każdym możliwym wymiarze człowieczeństwa. Zdajemy się zapominać o tym, czego świadoma była Arendt – iż „nie rodzimy się równi, stajemy się równi jako członkowie grupy, na mocy naszej decyzji zagwarantowania sobie wzajemnie równych praw”⁹⁶. Nie mniej ważna jest refleksja, że człowiek może nawet zostać pozbawiony wszystkich tak zwanych praw człowieka i nie stracić przy tym godności, pod warunkiem jednak iż nie utraci zbiorowości politycznej, która jest władna zagwarantować mu jakiegokolwiek prawa. Kiedy jednostka traci swój status polityczny, traci zarazem to, co umożliwia innym traktowanie jej jako bliźniego. Zdaniem Arendt, nie mamy ponadto pewności, czy byt tak abstrakcyjny jak sama ludzkość jest w stanie zagwarantować każdemu podmiotowi respektowanie prawa do posiadania praw, w tym jego prawa przynależności do owej ludzkości. Nie możemy wszak wykluczyć, a opierając się na doświadczeniach z przeszłości rozumiemy, że nie jest to wcale nierzeczywiste, że znowu obudzimy się w świecie, w którym decyzją świetnie zorganizowanej większości wybrana

⁹⁴ Polecam bardzo wnikliwą pracę na temat historii eugeniki: M. Zaremba Bielawski, *Higienści. Z dziejów eugeniki*, tłum. W. Chudoba, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011.

⁹⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, s. 411.

⁹⁶ Tamże, s. 418.

jej część zostanie skazana na zagładę i nie spotka się to wcale ze zdecydowanym sprzeciwem⁹⁷.

Utrata statusu politycznego, to jest utrata państwa jako zbiorowości politycznej, społeczności gotowej i będącej w stanie zagwarantować jakiekolwiek prawa, zdaniem Arendt, jest jednoznaczna z wygnaniem z przestrzeni ludzkości, wyłącza nas z człowieczeństwa. Mamy skłonność w prawie do wolności upatrywać istoty naszych praw. Tymczasem ludzie postawieni poza prawem mogą nawet mieć więcej swobody poruszania się niż ktoś odsiadujący karę więzienia na mocy prawa.

Bezpieczeństwo fizyczne i materialne (w zakresie podstawowych spraw bytowych) zapewnione dzięki wsparciu organizacji charytatywnych lub państwowych czy nieskrępowana wolność poglądów nie zmieniają podstawowej sytuacji uchodźców, którzy są postawieni poza prawem. Mają zapewnione zachowanie życia (wyżywienie, dach nad głową) dzięki dobroczynności, a nie prawu, gdyż naród, który ich przyjmuje, w każdej chwili może zmienić postanowienie pomagania im i utrzymywania ich, żywienia, leczenia itd. Udzielana pomoc jest doraźna, a nawet jeśli trwa dłużej, nie daje żadnej gwarancji i nadziei na zmianę położenia. Swoboda poruszania się nie daje uchodźcom prawa pobytu, a wolność poglądów nie ma znaczenia, gdyż nikt nie jest zainteresowany, by ich wysłuchać. Prawem najbardziej fundamentalnym dla człowieka jest prawo przynależności do pewnego rodzaju zorganizowanej społeczności. Historia nauczyła nas, że praw człowieka, wypływających z samej jego natury, rzekomo niezbywalnych, to znaczy niezależnych od konkretnych rządów, nie da się wyegzekwować, kiedy pojawiają się ludzie, którzy nie są obywatelami żadnego suwerennego państwa, i zarazem brakuje władzy, aby chronić ich praw, brakuje instytucji zdolnej im je zagwarantować. Dlatego też znajdują się oni *de facto* poza wszelką praworządnością. Większość uchodźców nie kwalifikuje się do przyznania prawa azylu i w związku z tym jest zagrożona deportacją. Co więcej, osoba bez przynależności państwowej, w najlepszym razie mająca czasowe prawo pobytu i tak samo ograniczoną możliwość pracy, jest narażona na życie w stanie permanentnej niestabilności; w skrajnych przypadkach nawet zmuszona jest naruszać prawo, które nie gwarantuje jej żadnych uprawnień. Jak pisze Arendt: „skoro taka osoba była anomalią, której nie przewidywało prawo, lepiej dla niej było stać się anomalią, jaką prawo przewidywało, a więc przestępcą”⁹⁸. Przestępstwo kryminalne okazuje się tutaj środkiem do odzyskania ludzkiej równości, ponieważ jako przestępca bezpaństwowiec nie jest traktowany gorzej niż inny przestępca.

⁹⁷ Zob. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, World Publishing Company, Cleveland 1962, s. 295. Piszę o tym także w: *Identity, Violence, Religion...*, s. 84.

⁹⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, s. 399.

Jeśli zawdzięcza to na przykład kradzieży, jeśli tylko jako osoba naruszająca prawo może zyskać jego ochronę, jeśli jeszcze wczoraj żył pod groźbą deportacji albo był przymuszony przebywać w danym miejscu internowania, a dziś przestaje być wyrzutkiem i staje się podmiotem na tyle ważnym, by otrzymać adwokata i być informowanym o wszystkich szczegółach procesu i prawa, które złamał – można być pewnym, że mamy do czynienia nie tylko z banitą z definicji, ale z osobą na starcie pozbawioną praw człowieka. Co więcej, utrata obywatelstwa pozbawia ludzi nie tylko ochrony, lecz także wyraźnej, oficjalnie uznanej tożsamości. Być może jednak najbardziej niepokoić powinna nas wrogość wobec tych, którzy nigdzie nie są dobrze widziani i nigdzie nie mogą się zasymilować, ludzi, którzy – jak zauważa Arendt – „opuszczając swoją ojczyznę, stawali się bezdomni, opuszczając swoje państwa, stali się bezpaństwowcami”⁹⁹. Ludzie zbędni, uznani za wyrzutków, od dawna byli i są nadal szczególnie narażeni na ataki i nienawiść wywołaną z niewiedzy, kogo obarczyć odpowiedzialnością za kryzysy polityczne i ekonomiczno-społeczne oraz związany z nimi anormalny los wszystkich, których nie obowiązują zasady panujące w świecie. Zintensyfikowanie się cierpień i upokorzeń tych coraz liczniejszych grup pozbawionych praw z jednej strony i eskalacja niechęci doń z drugiej może mieć bardzo groźne, choć całkiem przewidywalne konsekwencje.

Obcość

Historia Sokratesa przedstawia zapis prześladowań, jakich może doświadczyć człowiek będący co prawda członkiem wspólnoty, ale zarazem kimś obcym duchowo wobec pozostałych jej członków. Ateński filozof posiadał świadomość własnej niewiedzy, jak również faktu, że prawdziwa mądrość jest zawsze sceptyczna i pełna wątpliwości, pozorna zaś – butna i wyniosła. Oczekiwał od władców wiedzy, którą przedkładał nad majątek i szlachetne urodzenie, na które przecież wpływu nie mamy. Głosił, iż wiedza jest wartością nadrzędną wobec materialnych i od człowieka w pełni zależną. Wypominał ludziom, że troszczą się nie o siebie, to jest o własną duszę, lecz o dobra utracalne i uważał to za poważny błąd. Dla Sokratesa godnie postępować to najwyżej cenić dobra duchowe. Wszystkie wartości doczesne są tylko względne i drugorzędne. Dziś znaleźliśmy się w impasie właśnie dlatego, że o tym zapomnieliśmy. Jak wiadomo, zarzucono mu między innymi deprawowanie młodzieży oraz bezbożność i skazano na karę śmierci. Ilekroć czytamy opis jaskini Platona, stanowiącej piękny przykład myślenia z wnętrza metafory,

⁹⁹ Tamże, s. 374.

widzimy w bohaterze opowieści, w owym odważnym wyzwolicielu z kajdan samego Sokratesa. Każdy filozof szuka ujścia dla swoich myśli, Platon wykorzystuje przy tym całą gamę metafor. Metafora jest obrazem, który pomaga nam lepiej zrozumieć myśli. Dla Platona myśleć to dostrzegać światło w otchłani ciemności. Jaki jest zatem sens metafory jaskini? Człowiek wyszedłszy na powierzchnię – doznaje szoku. Wyszedł stamtąd nie bez trudu, po ciężkim zmaganiu, również z wygodą i ułudą, którą karmią i kuszą go inni (być może właśnie przez nie) przykuci do swego miejsca. Po opuszczeniu jaskini blask bytów prawdziwych go oślepia, sprawia, że ponownie widzi ciemność, jest zdezorientowany. A jednak może zwyciężyć, decydując się na porzucenie jaskini i na wewnętrzną walkę o prawdę. Decyduje się na nonkonformizm, na wyjście z jaskini i spotyka się z odrzuceniem swych dotychczasowych towarzyszy. Daje tym samym dowód swego człowieczeństwa, choć droga do światła wiedzie przez cienie. Przesłanie tej opowieści jest czytelne: wyzwolenie z krainy mroku dokonuje się poprzez wykorzystanie funkcji myślenia, cechującej tylko ludzi. Zdecydowanie się na myślenie jest jednak równe gotowości do przeżycia cierpienia. Cierpienie wynika z lęku przed nieznanym, wiąże się z zakwestionowaniem dotychczasowego pojęcia prawdy, z koniecznością podjęcia trudu poszukiwań, których wynik jest nieznan. Z inspiracji Platona możemy stwierdzić, że na końcu tych poszukiwań, tej trudnej drogi, niebezpiecznej wyprawy nie będzie spektakularnego triumfu, ostatecznej odpowiedzi. Nigdy nie dotrzemy do pełnej jasności, do całościowej wiedzy, możemy się do niej jedynie przybliżyć. Proces, o którym opowiada Platon, zachodzi w nas samych, w duszy i umyśle, które wędrują, pokonując kolejne etapy, aż do zbliżenia się do samej idei dobra. To wznoszenie się duszy do świata myśli. Ci, którzy podejmują walkę o prawdę, o poznanie realnych bytów, uznawani są przez otoczenie za szaleńców – co potwierdza chociażby historia Sokratesa. Poszukując prawdy, musimy w pełni oddać się intelektualnej przygodzie, nigdy połowicznie. Jak twierdzi Platon – do całej prawdy dochodzi cała dusza. Człowiek uwikłany w namiętności, w sferę zmysłową, materialną, nie jest w stanie dotrzeć do prawdy, dobra i osiągnąć sprawiedliwości. Musi dopiero zrezygnować z podniet zmysłowych i zatracić się w dialektyce, która jest metodą pozwalającą przybliżyć się do prawdy. Poznanie dialektyczne góruje nad każdym innym. Sokrates stosował dialektykę w poszukiwaniu wiedzy, dostrzegał w niej narzędzie odkrywania ładu w rzeczywistości, związków odzwierciedlających porządek świata. Jej zaprzeczenie stanowi retoryka, która nie dąży do odkrycia prawdy, ale do wpływania na ludzi i ich przekonania. Sokrates nie był filozofem, który po prostu głosił swe poglądy. Życie swe poświęcił dla prawdy, ale nie poszukiwał jej w samotności. Jak Platónski bohater, zdecydował się opowiadać o niej tym, co w mrokach ciemności mieszkają.

Czy Sokrates czuł się obcy? Uważał się za obywatela Aten i w istocie nim był. Z pewnością istnieją ludzie, którzy doświadczają przekonania, że żyjąc w danych warunkach, w określonej kulturze czy społeczności, nie są właściwie u siebie. To szczególna postawa, która nie musi wcale wynikać z odtrącenia, z wyobcowania, lecz ze świadomego pozostawania w dystansie wobec wartości i duchowości (lub jej braku) otaczającej społeczności. Sądzę jednak, że w wypadku posiadania bogatej sfery subiektywności opartej na mocnych aksjologicznych podstawach można zasadnie mówić o posiadaniu duchowej ojczyzny również w odniesieniu do osoby postrzeganej przez grupę jako obca. Przestrzeń wartości etycznych, ideowych, religijnych jest konkretną skarbnicą, z której można czerpać. Stanowi źródło inspiracji i duchowej mocy, dzięki którym obcy pozostaje niewrażliwy na ataki lub niechęć grupy, w której bliskości żyje, lecz z jaką się nie integruje.

Obcy jest ten, kogo sposób myślenia i kierowania swym życiem znacząco odstaje od przyjętych powszechnie (i niejednokrotnie bezmyślnie) modeli. Reakcje nań nie są zbyt życzliwe, a bywają agresywne. Nietzscheański szaleniec, ogłaszający ludziom, jakie konsekwencje wynikają ze śmierci Boga, wywoływał powszechną i bynajmniej nie życzliwą wesołość. Odmieńcy bywają wyszydzani i pogardzani. Dużo groźniejsze od napiętnowania jest jednak wymazywanie ich z przestrzeni ludzkich oddziaływań, tak jakby w ogóle nie istnieli. Jest to *casus* obozowego muzułmana, którego postać w przejmujący sposób analizował Agamben, a wcześniej Primo Levi. Opisany przez Agambena *homo sacer* skazany jest na banicję, społeczny niebyt i bezwolność. Decyduje się za niego nawet o tym, że wzgardza się jego ofiarą, której nie wybrał. Mimo iż uznany został za winnego, to wina jego nie może zostać złożona w ofierze, przemianowana, uświęcona. Dla Arendt przejawem szczególnego rodzaju obcości utożsamionej z wykluczeniem był brak obywatelstwa. Bezpaństwowcy znajdują się w szczególnie kłopotliwym położeniu. Utylitarystycznie nastawiony świat nieszczególnie dba o ich prawa. Jednakże, jak celnie zauważył Leszek Kołakowski, „powiedzenie, że ludzie jakiegoś rodzaju są bez znaczenia, bo jest ich mało, to absurd, skoro wiemy na pewno, że jeden człowiek może sam zmienić świat”¹⁰⁰. Każda osoba jest ważna, gdyż każda posiada godność – przekonywał Wojtyła.

Bycie obcym nie musi jednak oznaczać bynajmniej, wbrew potocznym, błędnym wyobrażeniom, duchowego wygnania, ani też nie zawsze jest tożsame ze szczególnym posłannictwem, realizowaniem wyjątkowej misji. Obcość nie ma bowiem na ogół charakteru absolutnego i zniewalającego człowieka. Pod pewnymi względami obcy pozostaje członkiem społeczności, z którą dzieli wspólną życiową przestrzeń. Zwykle jednak z wyboru nie angażuje się

¹⁰⁰ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, s. 111.

w pewne płaszczyzny, których natura czy sposób funkcjonowania wzbudzają w nim głęboką niechęć. Wzorce osobowe obcych mogą być różne. Modelowym obcym jest święty – wszak należy do wspólnoty, ale nie ma udziału w jej grzeszności, słabości, upadku, które mają charakter powszechny i łączą ludzi. Może nim być starożytny stoik bądź cynik, asceta motywowany religijnymi lub innymi względami (jak potrzeba kontemplacji), wreszcie – filozof żyjący życiem filozofa. Istnieją bowiem filozofowie żyjący na co dzień życiem rozmaitym – akademików, retorów, felietonistów, prywatnych albo resortowych nauczycieli mądrości, a ostatnio nawet psychoterapeutów filozoficznych. Na ogół jednak filozofuje się w samotności, w owym bezdźwięcznym dialogu dwóch w jednym, z dala nie tylko od tłumu, ale od jakichkolwiek istot ludzkich, także tych szczególnie miłych i drogich nam. Samotność sprzyja myśleniu, ale nie taka, która jest źródłem frustracji czy nudy i nie wynika z osobniczych predyspozycji jednostki. Do samotności, jak i do twórczego myślenia, potrzeba pasji – dobrze rozumiał to Heidegger, który pierwszy wyraził zachwyt nad namiętnością myślenia. Obcość nie musi oznaczać osamotnienia, częściej bywa warunkiem prawdziwej twórczości. Jak twierdził Nietzsche ustami Zaratustry: „Tak więc wzywam was, abyście mnie zgubili, a w zamian samych siebie znaleźli”¹⁰¹.

Obcość jest jednak słusznie postrzegana jako stan obfitujący w przykrości, rodzaj negatywności. Charakteryzuje ją jednak niepełne członkostwo we wspólnocie, niemożność korzystania ze wszystkich jej przywilejów, dystans między osobą postrzeganą jako obca a resztą społeczności. Obcość wynika z różnic, a nawet kontrastów, jakich są świadome obie strony. Dla George’a Simmla obcość oznaczała, że blisko znajduje się osoba daleka. Oznacza to, iż obcość stwierdza się na podstawie wzajemnego oddziaływania, na skutek kontaktów, w których unaocznia się spektrum wzajemnych różnic. Zdaniem Simmla ci, którzy z zasady nie dostępują rytuału porównań z kanonem wartości, obyczajów i kultury grupy, ponieważ nie okazują się godni jej zainteresowania, to absolutnie obcy. Grupa wobec nich pozostaje zupełnie obojętna. Możemy w odniesieniu do nich mówić o całkowitym braku więzi (emocjonalnych, intelektualnych) z grupą. Absolutnie obcy nie mają z nią żadnych punktów stykowych, żadnych zjednoczonych celów, żadnej wspólnej przestrzeni realnych obcowania. W opinii Simmla w figurze obcego dochodzi do szczególnego napięcia między bliskością a dystansem, tym, co wspólne, stanowiące podstawę porównań, a tym, co odrębne, świadczące o wyjątkowości każdej ze stron. Obcy nie żyje w izolacji, utrzymuje pewną sieć kontaktów z podmiotami przynależnymi do grupy, ale nie dopuszcza do ich pogłębiania i nadania im emocjonalnego wymiaru.

¹⁰¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 69.

Bycie obcym skutkuje jednak również pozytywnymi konsekwencjami. Faktem jest, że przybysz z zewnątrz (niekoniecznie w sensie dosłownym) ma większy dystans do otaczającej rzeczywistości, a zatem można uznać, iż obcy znajduje się w sytuacji uprzywilejowanej poznawczo. Spojrzenie z zewnątrz cechuje zawsze większy dystans, trudny do osiągnięcia w inny sposób poziom obiektywizmu. Obcy jest także zwykle wolny od ciężaru tradycji, nie przytłacza go ukształtowana w przeszłości i celebrowana przez pokolenia hierarchia wartości. Jest także bardziej mobilny. Jego podleganie zwyczajom wspólnoty ma charakter umowny i może w każdej chwili zostać wypowiedziane.

Jego obecność może wywoływać wśród autochtonów zaniepokojenie i nieufność, ale może też zostać przyjęta z entuzjazmem. Spotkanie z obcym zachęca bowiem do intelektualnego dialogu, w którym każdy jest gotów uznać, że może się mylić. Sprzyja temu respektowanie zasady równości stron dialogu, o którego rezultacie decyduje siła argumentu, a nie odgórnie narzucony system przekonań i wartości. Dzięki obcemu zwiększa się możliwość ćwiczenia w takim dialogu, a tym samym umocnienia społeczeństwa obywatelskiego otwartego na inność.

Wielkie miasta, rozrastające się bez końca aglomeracje stwarzają szczególny rodzaj obcości i ograniczają możliwość głębokich, autentycznych kontaktów między ludźmi. Świadomy tego był Nietzsche, opisywał ją Simmel w eseju *Mentalność mieszkańców wielkich miast*¹⁰². Tam wszyscy są sobie obcy (by nie dodać za Nietzschem – wrodzy), występuje zanik osobistych więzi, przy czym nie jest to zjawisko marginalne, ale centralne dla rzeczywistości wielkiego miasta. Relacje międzyludzkie nie mają w wielkim mieście charakteru osobowego, lecz instrumentalny. Ludzie przywykają do sformalizowanych stosunków i przestaje im to przeszkadzać. W ujęciu Arystotelesa człowiek od zawsze był ze swej natury istotą wyposażoną w instynkt społeczny. Idąc tym tropem, można uznać, że jest on tak ontycznie zaprogramowany. Zdaniem Simmela jednak trudno w zatłoczonych jednostkach zaludniających wielkie miasta dostrzec bliźnich realizujących swą społeczną naturę. Następuje tutaj swego rodzaju obiektywizacja, urzeczowienie drugiego w jego anonimowości i skrajnym indywidualizmie. Dochodzi do powstania błędnego koła, ponieważ jednostka, by zapobiec takiej obiektywizacji, ucieka w jeszcze większy dystans między sobą a pozostałymi obywatelami. Obiektywizacja kontaktów i relacji międzyludzkich jest jednak w tym wypadku rzeczą nieuchronną, zjawiskiem wpisanym w kulturę wielkomiejską. Podobnymi

¹⁰² Zob. G. Simmel, *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, [w:] Tenże, *Most i drzwi*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 127, 130 i in.

refleksjami dzielił się Albert Schweitzer, głosząc: „Zanika w nas poczucie powinowactwa z bliźnim”¹⁰³.

Andrzej Waśkiewicz proponuje rozróżnienie na obcych z wyboru i obcych doświadczających wyobcowania, izolacji i alienacji. Ci pierwsi „chcą być obcy ludziom, by być u siebie (...). Odsunięcie się na pewną odległość od ludzi jest dla nich ceną niezbyt wysoką życia ukierunkowanego na cel z natury rzeczy osiągalny dla niewielu”¹⁰⁴. Natomiast obcość, połączona z alienacją, „ze stanem, w którym człowiek nigdy nie jest u siebie, a tym samym nigdy nie jest ze sobą”¹⁰⁵, jest źródłem przykrości. Zdaniem Rousseau cywilizacja sprawiła, iż jest to doświadczenie powszechne. A zatem nieprawdą jest, że obcość stanowi synonim wykluczenia. W perspektywie Rousseau czy innych myślicieli kontestujących cywilizację techniczną obcość jest nieodłącznym aspektem kondycji ludzi wielkich miast i oznacza raczej przynależność doń, jest atrybutem bycia w danej przestrzeni, synonimem lokacji, ale i kulturowej zapaści.

Zdaniem Tischnera obcość rodzi się wówczas, gdy człowiek porzuca *ethos* nadziei. Analizując tę sytuację, filozof posługuje się wyrażeniem „człowiek z kryjówki”. Jest nim „ten, kto cierpi na chorobę nadziei: jego nadzieją rządzi zasada ucieczki od ludzi”¹⁰⁶. Jak dopowiada Tischner, opisując ten stan, „człowiek, zamiast kroczyć swoją drogą, czuje się zmuszony szukać gdzieś w przestrzeni kryjówki dla siebie”¹⁰⁷. Ludzi z kryjówek cechuje głęboka nieufność wobec świata i innych. Znamienne dla nich jest to, że doświadczają rozpacz, a ich cierpienie, choć realne, nie jest wcale potrzebne. Jest to życie na poziomie nijakości, choć nawet wtedy człowiek zachowuje godność. Do kryjówki człowieka zaprowadza lęk. Człowiek z kryjówki nie szuka zbliżenia z innymi. Jest to ostatnie miejsce, do którego się kogoś zaprasza. Różne czynniki wtrącają ludzi w ich kryjówkę. Pewne tropy rozjaśniające tę sprawę pozostawia nam Antoni Kępiński. Zauważa on, że człowiek nie rodzi się z wrodzonym lękiem przed ludźmi, lecz go dopiero nabywa. Wzrastając w otoczeniu świata, który jest mu obojętny, a nawet wrogi, gdzie postawa konsumpcyjna zdecydowanie dominuje nad postawą twórczą, człowiek przekonuje się, iż rzeczywistość staje się dla niego jedynie źródłem lęku. Tischner zauważa, że: „przejście z przestrzeni nadziei w przestrzeń kryjówki jest upadkiem czło-

¹⁰³ Cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, Ossolineum, Warszawa 1992, s. 381.

¹⁰⁴ A. Waśkiewicz, *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 313.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2011, s. 455.

¹⁰⁷ Tamże, s. 454.

wieka o głęboko etycznym znaczeniu¹⁰⁸. Opuszczenie kryjówki wymaga usunięcia wielu wewnętrznych przeszkód. Warunkiem wyzwolenia okazuje się głęboka przemiana w sposobie przeżywania wartości. Ów radykalny przewrót zdarza się jednak rzadko. Kiedy się udaje, wolność zależniona przemianowana zostaje w wolność twórczą, a obcość i osamotnienie porzucone na rzecz nadziei.

Jean Paul Sartre wprowadził rozgraniczenie na dwie zasadnicze formy bytu, mianowicie podstawowe rozróżnienie: rzecz a człowiek. Rzecz to chociażby stół. Jego terażniejszość jest tożsama z jego przeszłością. Stół po prostu jest. Można powiedzieć o nim, że jest sobą, stały, niezmienny, zawsze jednaki, sobą wypełniony. Jest bytem w sobie. Jest tym, czym jest. Brak w nim ruchu, procesu, zmienności, nie myśli i myśleć nie może. Na określenie sposobu bytowania rzeczy, które są czymś danym, gotowym, bez zdolności do autorefleksji, rzeczy po prostu istniejących filozof zaproponował termin: byt w sobie. Człowiek zaś jest bytem dla siebie. Jest czymś różnym od rzeczy. Człowiek ustawicznie przekracza terażniejszość, jest świadomy swojej odmienności od rzeczy, ma swoje plany, zamierzenia, jest skierowany ku przyszłości, jest tym, czym się staje, czym będzie – na tym polega jego człowieczeństwo. Jest wychylony ku swoim celom, do których dąży i które modyfikuje. Nigdy jednak nie jesteśmy tym, czym jesteśmy, bo nie jest nam dane zaspokoić wszystkich swych pragnień. Wszak ustawicznie tworzymy nowe. Gdybyśmy mogli osiągnąć wszystkie swe cele – nastąpiłoby urzeczowienie ludzi. Jesteśmy z natury nienasycony, zawieszony między żądzami a możliwością ich spełnienia. Osiągnąwszy pragnienia – człowiek stałby się rzeczą. Człowiek jest potencjalnie zawsze czymś więcej, niż jest w aktualności – twierdzi Sartre. Dysponuje świadomością, dokonuje refleksji nad samym sobą, może projektować się na nowe możliwości, stawiać przed sobą co rusz nowe cele. Nigdy nie jest w pełni zdeterminowany, zawsze może się stać kimś innym. Zdolny jest bowiem zaprzeczyć samemu sobie, zanegować to, co dane, przekroczyć je i transcendować. Zdaniem francuskiego myśliciela człowiek wymyślił Boga, który jest zarazem bytem w sobie i dla siebie. Wszak twierdzi się, iż Bóg jest doskonały i stały, co oznacza, że tak jak i rzecz ma w sobie tylko terażniejszość, nie ma w nim jakiegokolwiek ruchu, zmienności, choć jest zarazem zdolny do odniesienia do sytuacji, jak w przypadku bytu dla siebie. Pogodzenie tego jest zdaniem Sartre'a niemożliwe. Bóg jako byt w sobie i byt dla siebie jest niemożliwy, choć jakoś ludziom potrzebny. Dedukcja ta doprowadza Sartre'a do przekonania, że Boga nie ma. Filozof, twierdząc, że Boga nie ma, wyciąga z tego założenia następujący wniosek: nie ma żadnej istoty człowieka, nie ma

¹⁰⁸ Tamże, s. 455.

jego wizji, koncepcji, natury, nikt nas bowiem nie wymyślił. Dla Sartre'a nie ma zatem tej istoty człowieka, która zdaniem św. Tomasza poprzedza jego istnienie. Tutaj egzystencja (istnienie) musi wyprzedzać esencję (istotę). Oznacza to, że nie ma żadnych wewnętrznych determinant naszych zachowań. Nasza osobowość tworzy się w trakcie całego życia. Jesteśmy absolutnie wolni, w przeciwnym wypadku o naszych uczynkach decydowałaby nasza istota, natura od nas niezależna. Jednak dla Sartre'a każdy człowiek jest swym własnym, wolnym projektem. Sartre podejmuje myśl Dostojewskiego, że jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno. Nie ma Boga, wszystkie normy i wartości są ustanowione przez człowieka, a więc przez człowieka mogą one zostać zakwestionowane i zniesione. Tworzymy swoje życie z nicości. Boski ład świata, obiektywne wartości jako drogowskazy naszych wyborów – wszystko to jest fikcją. Posiadamy wolność absolutną: woli i działania. Wolność ta nie jawi się francuskiemu filozofowi jako dobro. Nie sposób bowiem pozbyć się wolności, znana jest rozpaczliwa konstatacja Sartre'a, że człowiek jest skazany na wolność. Pociąga ona za sobą niezbywalną odpowiedzialność. Im więcej wolności, tym więcej odpowiedzialności. Za każdy krok, który czynimy, jesteśmy odpowiedzialni, a nawet za ten, którego nie wykonujemy. Nie wiemy ponadto, jak żyć, nie możemy liczyć na żadne wskazówki, a każda decyzja wpływa na oblicze świata. Z uświadomieniem sobie tego stanu rzeczy wiąże się obrzydzenie wobec życia – i wobec ludzi. Inny człowiek jest piekłem – głosi Sartre.

Oto jak uzasadnia swoją przygnębiającą tezę: człowiekiem jestem tylko dla siebie, dla innych jestem rzeczą, dla nich jestem właśnie tym, czym jestem. Inni mają tendencję do nadawania mi skończonej postaci typowej dla rzeczy, identyfikacji mnie z określonymi regułami czy rolami. Tymczasem każdy człowiek zmienia się, staje, tworzy na nowo i jest dopiero po śmierci.

Co więcej – spotkanie dwojga ludzi, dwojga świadomości zawsze prowadzi do utworzenia się między nimi stosunku pana i niewolnika, skutkuje walką między nimi – uważa Sartre, inspirując się Heglem, do którego kategorii nawiązuje. Współpraca, miłość, przyjaźń między ludźmi jest niemożliwa. Chcemy być panem drugiego i odwrotnie, stąd wieczny konflikt panujący między ludźmi. Wreszcie – jesteśmy przed drugim człowiekiem odpowiedzialni za wszystko, co czynimy, co okazuje się przekleństwem, staje się w dłuższej perspektywie nieznośne. Wszystkie rozważania doprowadzają Sartre'a do jednej, mocnej tezy: drugi człowiek jest obcy. Zagroza on mojemu absolutnie wolnemu projektowaniu siebie i sensów. Jest możliwością i zagrożeniem urzeczowienia mnie do elementu jego świata w ramach jakiejś roli czy schematu. Wniosek jest jeszcze bardziej ponury: samotność człowieka jest nieusuwalna. Oto, gdzie ostatecznie dociera Sartre: na pustkowiu, dla którego alternatywą jest piekło. W perspektywie Alberta Camusa za-uważamy wspólnotę losu ludzi w obliczu śmierci. Tutaj natomiast owo bycie

z innymi jest inaczej rozumiane – jako największe zagrożenie, jako pogłębienie, wręcz utotalnienie doświadczenia obcości. W perspektywie tej filozofii drugi człowiek może być tylko obcym. Jakiegokolwiek więzi są uwiązaniem, zniewoleniem, przemocą, a bliskość jest abstrakcją, farmazonem, mrzonką. Sama śmierć zaś jest absurdem metafizycznym i aksjologicznym – nie istnieje jakakolwiek racja śmierci, w dodatku śmierć niszczy wartość życia. Trzeba jednak podkreślić, że egzystencjalizm miał również inne oblicze. Na gruncie egzystencjalizmu chrześcijańskiego życie jest byciem ku śmierci, które odnajduje swój sens, bo jest przepełnione miłością. W jednej ze swoich ostatnich medytacji – refleksji o zmartwychwstaniu – Krzysztof Michalski wskazuje na sens śmierci poprzez odwołanie się do chrześcijańskiego przesłania miłości. Jest to próba odnalezienia sensu śmierci. Rozważania te kierują nas w stronę ofiary miłości. O ile jesteśmy zdolni do miłości, o tyle Bóg jest obecny. Każda chwila ludzkiego życia, która jest wezwaniem do miłości, naznaczona jest zarazem perspektywą śmierci, ale bynajmniej nie jest bezsensowna. Zakwestionowanie sensu jest rezultatem myślenia nihilistycznego, które zrodziło się na kanwie doświadczenia śmierci Boga. Świat bez Boga jest potworem siły bez początku i bez końca, bez powszechnie istniejących wartości wskazujących jakąś perspektywę i cel. Jeśli dodamy do tego przekonanie, że nie ma żadnych bliźnich, a zatem bliskich nam, lecz są jedynie dalecy i obcy, trudno myśleć o takim świecie bez poczucia obrzydzenia i paranoicznego zagrożenia. Człowiek potrzebuje sfery *sacrum* w obrębie świata. Tym, co opisuje wtargnięcie *sacrum* do świata, może być także mit. Oczywiście historia ludzkości to historia wypierania mitu przez logos. W nowożytności najbardziej brutalne w tym zakresie było oświecenie, kiedy to uznano, że mit jest przejawem irracjonalności, która zagraża człowiekowi. Na szczęście wkrótce potem pojawiły się romantyczne próby utworzenia nowej mitologii. Romantyzm cechowało uwolnienie wyobraźni, a przede wszystkim rewolucja intelektualna i obyczajowa. Okazało się, że nie ma myślenia czy poznania bez mitologii, że nawet najpotężniejszy realizm ma swoje praźródła. Zdaniem Schopenhauera życie potrzebuje zasłony Mai, taką funkcję pełnić mogą mity. Oczywiście dla jednych jest to nadawanie sensu czemuś, co samo pozbawione jest sensu, dla innych to odkrywanie sensu, który już immanentnie ukryty jest w bycie. Pierwsze dokonuje się poprzez sztukę czy mitologię, drugie za sprawą filozofii czy religii. Faktem jest jednak, że nihilizm prowadzi człowieka ku rozpaczce i ku dojmującemu doświadczeniu osamotnienia i radykalnej obcości. Ona się nie bierze znikąd, lecz wyrasta na gruncie nihilizmu. Zamiast miłosierdzia i solidarności, ufności i współdziałania – mamy wszechobecny brak zaufania i zatimizowane jednostki.

Wykluczenie

O ile obcość (zwłaszcza w swojej nieabsolutnej postaci) może być powszechnym doświadczeniem, o tyle wykluczenie ma raczej charakter marginalny, dotyka pewnej stosunkowo wąskiej grupy i oznacza brak partycypacji w dobrach uznanych za podstawowe. Co więcej, jak już wcześniej zasygnalizowano, obcość może być dobrowolna i zamierzona, stanowić rys osobowości, postawę dystansu wobec świata, bez względu na pobudki wypływać z samego podmiotu, jego charakteru i woli. Tymczasem wykluczenie jest raczej stanem, który jest nam narzucony z zewnątrz, rodzajem krzywdy, napiętnowania, stygmatyzacji. Doświadczenia obcości i wykluczenia bywają łączone, gdyż obydwie wiązać się mogą z izolacją i pewnymi deficytami w wymiarze egzystencjalnym. Wykluczenie ma rozmaite wymiary: duchowy, społeczny, ekonomiczny, polityczny (przypadek bezpaństwowców).

Co znamienne, jest nam łatwiej się identyfikować i solidaryzować z wykluczonymi niż z obcymi. Wykluczony to ktoś, na kogo miejscu mógłbym się hipotetycznie znaleźć. Świadomość ta nie przekłada się jednak bezpośrednio na chęć pomocy wykluczonym, co nie oznacza, że takie próby nie są podejmowane i realizowane w sposób spontaniczny lub w ramach specjalnych programów. Wykluczenie zwykle analizowane jest w wymiarze ekonomicznym, choć nie tylko. Rawls wysuwa postulat, że ludzie stanowiący normy prawne dla społeczeństwa nie mogą zapominać o rejonach upośledzenia, które Jan Paweł II nazwał obszarami ubóstwa. W swojej encyklice *Sollicitudo rei socialis* w imię sprawiedliwości papież podkreślił wagę preferencyjnej opcji na rzecz ubogich. Tak jak pokój i rozwój wzajemnie się warunkują, podobnie jest z rozwojem i sprawiedliwością. Zdaniem Jana Pawła II ta ostatnia bez solidarności z najuboższymi jest niemożliwa. Powinna się ona stać podstawowym paradygmatem, wedle którego będziemy odpowiadać na problemy współczesnego świata. A zatem nie polityka imperialna, mocarstwowość, siła, ale solidarność z cierpiącymi ubóstwo stanowi nadzieję na autentyczny rozwój społeczeństw w przyszłości. Podobne spojrzenie na problem prezentuje zainspirowany filozofią liberalną Amartya Sen. Najpierw jednak przyjrzyjmy się aksjologicznym rozważaniom Wojtyły.

SOLIDARNOŚĆ JAKO PRZECIWWAGA I ANTYTEZA DLA NIESPRAWIEDLIWOŚCI

Personalizm aksjologiczny Wojtyły

W refleksji Karola Wojtyły wiele miejsca poświęcono kwestii moralnych wartości. W ujęciu Wojtyły problem moralności powinien być rozważany zarówno na płaszczyźnie aksjologicznej, jak i normatywnej. Wojtyła powiada: tam, gdzie człowiek, tam rzeczywistość moralna. Oznacza to, że wiąże się ona ściśle z osobowym wymiarem bytu ludzkiego. Moralność nie stanowi jakiegoś trzeciorzędnego atrybutu bytu ludzkiego, jest wręcz jego podstawowym *modus*. Samoświadomość człowieka w swojej zasadniczej części opiera się na świadomości moralnej. Jak zauważa Jan Galarowicz:

Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna charakteryzuje się nastawieniem kosmologicznym i wyjaśnia stawanie się wszelkiej rzeczywistości, także ludzkiej, za pomocą kategorii wziętych ze sfery pozaosobowej, a w szczególności z dziedziny bytów ożywionych. Czy jednak jest możliwe wyjaśnienie tego, co osobowe (np. wartości moralnych), za pomocą tego, co jest wzięte ze sfery pozaosobowej? Karol Wojtyła twierdzi, że nie jest to możliwe¹⁰⁹.

Tymczasem człowiek staje się jako osoba, to jest: sam stanowi o sobie jako dobrym lub złym. Jest wykonawcą czynów, zarówno dobrych, jak i złych, przy czym wartość moralna zakorzenia się w człowieku, stając się jego własną jakością. Dochodzi do transferu wartości moralnej na osobę. Dowodem tego, zdaniem Wojtyły, jest chociażby przeżycie winy. Do natury człowieka przynależy to, że jest on twórcą kultury, co jest możliwe dzięki uczestnictwu w świecie wartości. Człowiek to byt zdolny do samostanowienia, a jego czyny immanentnie zawierają wartości moralne, którymi emanują. Są one nieredukowalne do innych i niewyprowadzalne z nich. Innego rodzaju pozytyw-

¹⁰⁹ J. Galarowicz, *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, s. 157.

ności, takie jak atrakcyjna aparycja, zdrowie, spryt, nie wpływają na to, że człowiek okazuje się sprawiedliwy lub nie. Wojtyła wskazuje na bezwzględnie powinnościowy charakter moralnych wartości. Powstrzymanie się od realizacji dobra moralnego, aksjologiczna neutralność w miejsce sprawiedliwości jest już moralnym złem. Wojtyła przedstawia również problem: jaki jest status ontyczny wartości moralnych? Są one bytami niesamodzielnymi, przysługującymi innym bytom, a w szczególności osobie, ale w zupełnie inny sposób niż zwykle cechy przedmiotu. Charakteryzuje je wyjątkowy rodzaj istnienia: obiektywny, jednakże ani realny – ten przysługuje przedmiotom nieożywionym, roślinom, zwierzętom, ani idealny, właściwy bytom matematycznym, ani intencjonalny, jak w przypadku dzieł sztuki, ani świadomościowy (treści świadomości). Wartości nie istnieją też na sposób procesualny. Sprawca czynu, jak również sam czyn trwają w czasie, ale nie dotyczy to wartości, które istnieją inaczej, na sposób mocniejszy niż ich nosiciele. Co świadczy o realności wartości moralnych? Otóż samo sumienie, doświadczenie winy i skruchy, które jest przeżyciem zła moralnego, tak jak analogicznie moralne zadowolenie stanowi przeżycie dobra moralnego. Człowiek jest kreatorem czynu, w którym objawia się wartość moralna, choć nie jest twórcą norm moralnych, które „mają znaczenie podstawowe i siłę determinującą w stosunku do wartości”¹¹⁰. Wojtyła wskazuje też na pewną dynamikę wartości moralnych. O słuszności norm decyduje ich prawdziwość w przestrzeni aksjologicznej. Dzięki normom moralnym człowiek ma szansę wejść w związek z prawdziwym dobrem, dlatego mają one charakter wyzwalający, a nie zniewalający. Za najważniejszą normę Wojtyła uznaje normę personalistyczną wskazującą na to, jak należy traktować inne istoty ludzkie. Z uwagi na godność, która przysługuje każdej osobie, powinniśmy odnosić się do niej z afirmacją i miłością. Ma to też tego rodzaju konsekwencje, że człowiek spełnia się poprzez bycie dla innych. Jak jednak prawdziwie być dla innych? Czyn sprawiedliwy musi spełniać kilka warunków: musi być wolny, wypływać z aktu samostanowienia i godności sprawcy. Możemy być sprawiedliwi jedynie jako ludzie wierni swojej godności. Czyn niemoralny zawsze przekreśla bądź narusza ową godność. Zasada solidarności zostaje określona jako „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”¹¹¹. Zasada personalizmu katolickiej nauki społecznej miała na celu pogłębienie roszczenia prawnego każdej istoty ludzkiej jako osoby. Zasada solidarności wskazuje na obowiązki wewnątrz wspólnoty w stosunku do

¹¹⁰ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, B. Beize (red.), Wydawnictwo SS. Loretanek, Warszawa 1969, t. 3, s. 228.

¹¹¹ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 216.

jej członków, jak i samej wspólnoty, a zatem nakłada ona roszczenie odnośnie do współpracy społecznej, której rezultatem ma być między innymi zagwarantowanie każdemu człowiekowi prawnego statusu osoby. W myśli Wojtyły zasady personalizmu i solidarności przenikają się na takiej samej zasadzie jak etyka indywidualna i etyka społeczna. Solidarność okazuje się rodzajem powinności na płaszczyźnie sprawiedliwości. Zasada solidarności wiąże się ze sferą instytucjonalną, a na kanwie etyki indywidualnej oznacza osobistą gotowość mocnej i trwałej woli angażowania się na rzecz pomocy mającej na względzie dobro drugiego człowieka. Jest to rodzaj charytatywnego obowiązku płynącego z miłości. Postawa ta służy nie tylko potrzebującemu pomocy, ale i samemu świadczącemu dobro: „Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych”¹¹².

Człowiek może żyć dobrze, czyli sprawiedliwie ustosunkowywać się do świata i innych osób w nim. Dobre życie polega także na właściwym, osobowym stosunku wobec samych wartości, który jest zarazem wolny i zgodny z prawdą. Wtedy możliwe będzie realizowanie swojego powołania. Co istotne, wcielanie dobra i wartości prowadzi człowieka do szczęścia. Wojtyła zwraca również uwagę na obecność w osobie pewnego wymiaru, który określa jako uczestnictwo. Nie chodzi tutaj po prostu o społeczną naturę, którą człowiek dzieli z niektórymi zwierzętami. Uczestnictwo jest czymś więcej. Stanowi umiejętność określonego współbywania i działania z innymi. Osobowa zdolność do uczestnictwa to zarazem służenie innym, ponieważ wolność uzyskuje swe dopełnienie w darowaniu się i poświęceniu. Uczestnictwo jest zaprzeczeniem poddaństwa, instrumentalizacji i ucieczki od wolności, a potwierdzeniem swojej godności i autonomii. Działając wspólnie z innymi, nie przekreślam swojej zdolności do samostanowienia, podejmowane z innymi czyny nadal są własnymi czynami. Co więcej, osoba, decydując się na służbę dla innych i na rzecz wspólnego dobra, bierze w obronę również swoje własne bycie. Nie ma piękniejszego ocalenia niż poprzez oddanie się innym. Solidarność możliwa jest wówczas, kiedy ludzie rozwijają zdolność uczestnictwa, czego wyrazem jest wspólnota działania. We wspólnocie solidarności dobro wspólne i uczestnictwo są połączone, wspierają się i urzeczywistniają. Jak wyjaśnia Wojtyła: „W postawie solidarności odniesienie do dobra wspólnego musi być stale żywe, musi dominować na tyle, aby człowiek wiedział, kiedy wypada podjąć coś więcej ponad swoją zwyczajną część w działaniu i odpowiedzialności”¹¹³.

¹¹² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 324.

¹¹³ Tamże, s. 324.

Alienacja i konformizm jako zaprzeczenie uczestnictwa

Wojtyła, analizując uczestnictwo jako właściwość osoby możliwą dzięki innym i nakierowaną na dobro wspólne, zwraca także uwagę na jego przeciwieństwo. Owo wynaturzenie, zdeformowanie uczestnictwa stanowi alienacja. Możemy ją zdefiniować jako wyobcowanie człowieka z człowieczeństwa. Uderza ona nie tyle w gatunkową naturę człowieka, ile w podmiot osobowy. Na czym polega owa patologia uczestnictwa? Zachodzi ona zawsze wtedy, kiedy człowiekowi odebrana zostaje możliwość ugruntowania się we własnym byciu we wspólnocie. Wówczas to uczestnictwo zostaje ograniczone, a nawet zanegowane. Pierwszy moment, w którym dochodzi do alienacji, to konflikt między dobrem podmiotu a dobrem wspólnym. Z biegiem czasu pogłębia się on aż do ostatecznego wykluczania. Alienacja nie bierze się znikąd, lecz rodzi się na kanwie antypersonalistycznego myślenia o człowieku. Podstawowa teza jest zaprzeczeniem teorii uczestnictwa¹¹⁴. Głosi ona bowiem, że jednostka z natury swej nie jest zdolna do uczestnictwa. Pierwszy system, który w taki właśnie sposób postrzega człowieka, uwypuklając jego egoistyczne nastawienie i skoncentrowanie na sobie, to w przekonaniu Wojtyły indywidualizm. Na gruncie indywidualizmu człowiek nie tylko nie spełnia się we wspólnocie, ale też jest z jej strony zagrożony. Działanie wspól z innymi okazuje się przykrą koniecznością. Drugim systemem zaprzeczającym uczestnictwu jest totalizm, zakładający z kolei prymat wspólnoty nad jednostką. W ujęciu tym dobro jednostki i dobro wspólnoty nie mogą być zbieżne. Dlatego też wspólnota stara się na szereg sposobów ograniczyć samodzielność jednostki. Zdaniem Wojtyły jednak żaden z tych systemów nie ujmuje człowieka w sposób autentyczny i nie umożliwia doświadczenia solidarności ze wspólnotą¹¹⁵. Wojtyła wymienia dwie postawy nieautentyczne stanowiące wyraz patologii uczestnictwa: konformizm i unik¹¹⁶. W konformizmie wspólnota zawłaszcza jednostce jej osobową podmiotowość. Konformizm i solidarność stanowią swoje przeciwieństwo. Konformizm wypływa z niezdolności do sprzeciwu. Tymczasem możliwość sprzeciwu jest ważnym elementem występującym we wspólnocie. Uciekamy od wspólnoty, stając się obojętnym na dobro wspólne. Zwykle konformizm rodzi się na kanwie indywidualizmu. W praktyce konformizm zawsze oznacza pewien brak, choć z pozoru przypomina uczestnictwo.

Inną postawą, zagrażającą człowiekowi i stanowiącą zaprzeczenie uczestnictwa jest unik, w przypadku którego mamy już do czynienia z otwartą

¹¹⁴ Zob. tamże, s. 455–456 i 459.

¹¹⁵ Gruntowne objaśnienia znajdziemy na stronach 312–315 studium *Osoba i czyn*.

¹¹⁶ Zob. tamże, s. 327–329.

i bezpośrednią rezygnacją z zaangażowania na rzecz dobra wspólnego. Wojtyła uważa, że postawę tę charakteryzuje większy autentyzm. Nadal jednak świadczy ona o jakimś społecznym kalectwie. W wypadku uniku mamy do czynienia z radykalnym wycofaniem się ze wspólnoty, którą postrzega się jako zagrożenie. Unik dotyczy sytuacji, kiedy z różnych powodów trudno o solidarność, ale także o dialog. Zamiast chociaż odgrywanego uczestnictwa jednostka wybiera wycofanie, które jest na swój sposób usprawiedliwione. Racje usprawiedliwiające postawę uniku stanowią zarazem oskarżenie dla wspólnoty. Unik, który możemy uznać za analogon obcości, może zatem być zawiniony bądź nie. W tym pierwszym przypadku sam podmiot jest odpowiedzialny za rezygnację z prób integracji ze wspólnotą, nie istnieją bowiem żadne ważne względy, które taką bliskość mogłyby wykluczać lub znacznie utrudniać. Często jednak nie można osoby winić za pozostawanie poza wspólnotą, dzieje się tak na przykład wówczas, gdy jednostka cierpi na jakąś chorobę bądź sama wspólnota jest trapiąca przez rozmaite dysfunkcje i złą organizację.

Jak wyjść z kryzysu? Propozycja Sena

Wolność jednostki Amartya Sen proponuje rozumieć jako zaangażowanie społeczne. Rozwój zaś definiuje jako „usuwanie różnego typu zniewoleń”¹¹⁷. Celem rozwoju jest wolność. Jak pisze myśliciel: „Rozwój można pojmować jako proces poszerzenia wolności, którą cieszą się ludzie”¹¹⁸. Dla Sena wolność ekonomiczna i polityczna łączą się z sobą. A zatem wolność jest tym, co zwiększa się za sprawą rozwoju. Implikuje to założenie, że „rozwój wymaga usunięcia głównych źródeł zniewolenia: ubóstwa oraz tyranii”¹¹⁹. Z jednej strony obserwujemy spektakularny wzrost dostępu do rozmaitych dóbr. Z drugiej nie sposób zaprzeczyć, że nadal bardzo wielu ludzi nie dysponuje podstawowymi dobrami, jak opieka medyczna, węzeł sanitarny, bezpieczeństwo, bezpłatna i prowadzona na przyzwoitym poziomie edukacja czy swobody obywatelskie. Jednakże czy w sytuacji ekonomicznego ubóstwa stosownie jest domagać się dla ludzi wolności słowa zamiast walczyć o wydobywanie ich z nędzy? Każde zniewolenie skutkuje upokorzeniem człowieka, gwałtem na jego godności. Dotyczy to także braku wolności ekonomicznej. Zdaniem Sena o postępie możemy mówić wówczas, gdy występuje pomnażanie ludz-

¹¹⁷ A. Sen, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Iżoiński, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 10.

¹¹⁸ Tamże, s. 17.

¹¹⁹ Tamże.

kiej wolności¹²⁰. Rozwoju nie należy mierzyć wąsko w kategoriach *stricte* ekonomicznych, gospodarczych. Faktem jest, że skrajne ubóstwo, tożsamy ze zniewoleniem ekonomicznym i wypływające zeń sprawia, iż człowiek jest bezbronny i wystawiony na przemoc. Na stopień wolności: społecznej, politycznej, ekonomicznej mają wpływ także dominujące w danej grupie i na określonym terenie wartości oraz obyczaje, którym ta hołduje. Istnieje wiele układów powiązań. Wolność realizowana jest poprzez inne wartości. Zdaniem Sena na te z kolei mają wpływ mechanizmy społecznego oddziaływania. Wolności różnych typów współdziałają i wzmacniają się nawzajem.

Człowiek pożąda bogactw nie dla samego majątku, ale ponieważ dobra materialne stanowią niezbędny warunek swobody życia na sposób szczególnie przez nas ceniony i pożądany. Już Arystoteles był świadom, że majątek nie stanowi celu samego w sobie, ale wartość instrumentalną, ułatwiającą zdobyć i utrzymanie innych, właściwych – co oznacza tutaj dużo ważniejszych – dóbr, jak zdrowie czy spokój ducha. Na tej samej zasadzie wzrost gospodarczy służy i działa na rzecz poszerzenia wolności, obywatelskich swobód, nieskrępowanego działania i życia zgodnego z własnym planem.

Przez ubóstwo Sen rozumie pozbawienie czy drastyczne ograniczenie pewnych podstawowych możliwości, a nie tylko niski dochód. Za przejawy ubóstwa uznaje także analfabetyzm, bezrobocie czy wysoką śmiertelność wśród kobiet z Azji południowo-zachodniej i niektórych krajów afrykańskich, a także statystycznie wysokie prawdopodobieństwo braku możliwości osiągnięcia określonego wieku w pewnych grupach społecznych. Definiuje ubóstwo dość ogólnie jako „niedostatek możliwości”¹²¹. Jasne jest, że sytuację taką generują rozmaite czynniki, nie tylko te najbardziej oczywiste, jak skromne przychody i związany z tym niski status materialny. Implikuje to wniosek, że samo zwiększenie zarobków nie wystarczy do prowadzenia skutecznej walki z ubóstwem. Ubóstwo to wielość niedostatków w perspektywie możliwie pełnego życia, do jakiego człowiek jest predysponowany, choć go nie doświadcza. Myślicielowi idzie o przedstawienie skali wolności, z których człowiek może korzystać. W doświadczeniu ubóstwa ich rozmiar jest mniejszy niż ten, który człowiek mógłby realnie osiągnąć. Sen oczywiście zakłada, że im więcej wolności, tym lepiej dla człowieka. Przy czym nierówność dochodów nie musi iść w parze z deficytami na innych polach. Problem rozwoju jako dokonującego się na wielu płaszczyznach zdaniem Sena wymaga uwzględnienia wielu różnych aspektów. Nie wystarczy wprowadzenie kilku

¹²⁰ Wobec huraoptymistycznych haseł o moralnym i kulturowym postępie, ku któremu rzekomo zmierza ludzkość, należy jednak pozostać sceptycznym. Postęp i przeznaczenie to tak naprawdę dwie strony tego samego medalu; mam tu na myśli fakt, że obydwą są wyrazem przesądu.

¹²¹ A. Sen, *Rozwój i wolność*, s. 105.

ekonomicznych regulacji i sterowanie mechanizmami bądź stymulowanie odpowiednich narzędzi i mechanizmów gospodarczych. Jakkolwiek w różnych regionach świata zaniedbania domagające się głębokich reform dotyczą różnych dziedzin społecznego życia (w Chinach to brak swobód obywatelskich, w Indiach – dyskryminacja kobiet czy powszechny analfabetyzm), to niezmiennie, niezależnie od szerokości geograficznej, wolność ma charakter komplementarny, wieloaspektowy i wielopoziomowy, a rozwój oznacza szeroko zakrojone działania społeczne, równoczesną dbałość o prawa demokratyczne, gwarancje obywatelskie i polityczne. A zatem stymulowanie rozwoju wspólnotowości jest ważne w nie mniejszym stopniu niż podejmowanie inicjatyw *stricte* ekonomicznych. Demokracja zdaniem Sena sprzyja zarówno dobrobytowi, jak i wzrostowi gospodarczemu. Jednocześnie myśliciel ten zastrzega jednak, że „(...) demokracja nie usuwa problemów społecznych, tak jak chinina leczy malarię. Otwiera drogę do możliwości, ale te muszą zostać wykorzystane, aby rodziły rzeczywiste korzyści społeczne”¹²². Nieprzeceniona jest tutaj rola wartości i argumentacji moralnej w społecznych debatach i dyskusjach nad konkretnymi problemami.

Podsumowując – Sen argumentuje za tezą o ścisłym związku między swobodami politycznymi i prawami obywatelskimi a możliwościami zapobiegania głębokim kryzysom ekonomicznym. Znamienne wszak jest, że w demokracjach nie występują niemal kłęski głodu. Jest to spowodowane faktem, że przy odpowiedniej logistyce i racjonalnie prowadzonej polityce gospodarczej państwa, katastrofom w rodzaju epidemii, chorób zakaźnych czy powszechności głodu można skutecznie zapobiec. Władza musi jednak mieć motywację, by odpowiednio wcześniej rozpocząć prowadzenie działań prewencyjnych i reagować na pierwsze kryzysy. Rządzący, świadomi tego, że przy okazji najbliższych wyborów mogą stracić legitymizację obywateli do piastowania sterów w państwie, starają się zabezpieczyć ludność przynajmniej od strony najbardziej podstawowych potrzeb, na wypadek najbardziej rażących katastrof, jak śmierć głodowa. Stąd zdaniem Sena demokracja, a ściślej – spektrum swobód politycznych, jakie przynosi, zapewnia jednoczesne zabezpieczenie swobód ekonomicznych, przy czym dotyczy to zwłaszcza krajów najuboższych. Sukcesywne zwiększanie ludzkiej wolności stanowi zatem zasadniczy cel i narzędzie światowego rozwoju. Jednostka nie jest biernym odbiorcą profitów, jakie przynosi rozwój. Świadomie decyduje o swym losie, jak i losach swej lokalnej społeczności, narodu, a nawet na poziomie globalnym (tj. całej ludzkości), sprzyja procesom rozwojowym i działa na rzecz zniwelowania liczby osób wykluczonych, odrzuconych i uznawanych za zbędne. Dlatego wolność jednostki można także rozumieć jako powinność społeczną.

¹²² Tamże, s. 175.

Uwagi krytyczne

Sprawiedliwość i niesprawiedliwość mogą jednak na poziomie *praxis* być odczytywane rozmaicie. To, co jednym wydaje się niesprawiedliwością, dla innych może być przejawem naturalnego porządku. Dla Sena niesprawiedliwa i generująca krzywdę jest sytuacja kobiet pozostających pod wpływem tradycji, która dowartościowuje wielodzietność. Píše o tym następująco: „jeśli młode kobiety zostają wprzęgnięte w cykl wielokrotnych ciąż, porodów i pielęgnacji niemowląt – jak dzieje się w wielu krajach współczesnego świata, sprowadza je to do roli prokreacyjnych automatów”¹²³. Sen wyraża zaniepokojenie i troskę o to, że w przypadku losu tych kobiet rzadko dostrzeżę się przejaw niesprawiedliwości, choć przecież ze względu na permanentne macierzyństwo mają one utrudniony dostęp do edukacji czy pracy zarobkowej. Myśliciel zakłada, że wielodzietne kobiety z uwagi na utrudnione kariery zawodowe pozostają dyskryminowane. Macierzyństwo staje się tym samym syndromem krzywdy, ucisku i wykluczenia. Sen w wielu fragmentach swoich tekstów pisze o wielości rodzajów wolności, zapominając przy tym, że wolność to przede wszystkim możliwość wyboru. Człowiek świadom istnienia mnogości możliwości rozumie zarazem, że nie można ich łącznie posiadać, dlatego trzeba wybierać zgodnie z maksymą „sztuka długa, życie krótkie”. W perspektywie tradycji liberalnej wolność jest nadrzędną wartością. Stąd jakiegokolwiek ograniczenia postrzegane są jako zagrożenie dlań. Tymczasem w ujęciu Sena to, w czym człowiek najpełniej realizuje swoje człowieczeństwo (dar życia, które można kształtować), stanowi właściwie jego dotkliwe ograniczenie. Jak wiadomo, Sokrates człowieczeństwo zawarł w haśle: być, nie mieć. Być sprawiedliwym, być cnotliwym, być honorowym, nie oznacza bynajmniej być zniewolonym, ale oznacza być wiernym swoim wartościom. Możemy sensownie mówić o wierności prawdzie, sumieniu, sprawiedliwości i innym ideałom, w które wierzymy, danemu słowu czy powołaniu, w które wstępujemy. Wierność poświadczamy w horyzoncie zobowiązań, które dobrowolnie na siebie przyjmujemy i w których służbie decydujemy się pozostać. Czy istnieje piękniejsze powołanie niż powołanie do rodzicielstwa? W nim człowiek jest kimś więcej niż dawcą życia. Jest nauczycielem, wychowawcą, osobą zdolną do miłości, odpowiedzialności, poświęcenia i troski. Nader często filozofowie zamiast o wolności w horyzoncie bycia wołają rozprawić o wolności, którą się ma oraz o prawach i przywilejach, które się posiada. Posiada się określony status, dostęp, perspektywy, możliwości rozwoju. A zatem można mieć wolność (brak ograniczeń) lub być wolnym (przede wszystkim wewnątrznie). Jednak tylko ta druga sytuacja uwzniosła człowie-

¹²³ Tamże, s. 210.

ka, pierwsza jest pozorną wolnością, gdyż oznacza ciągły lęk o utratę przywilejów. Prawdziwie wolny człowiek jest najpierw odpowiedzialny. Odpowiedzialność idzie przed wolnością, poprzedza ją, a nie – wbrew stereotypowi – pociąga za sobą. Prawda ta najlepiej unaocznia nam się w doświadczeniu rodzicielstwa.

Senowi idzie o podkreślenie, że kobieta powinna mieć wybór w odniesieniu do swej społecznej roli, która nie musi się wiązać z macierzyństwem. Jest świadom niebagatelnego wpływu wzorców kulturowych na decyzję tego rodzaju. Nie zmienia to faktu, że uznając tradycję, która promuje i dowartościowuje wielodzietność za źródło krzywdy, zniewolenia i niesprawiedliwości, sam wchodzi w rolę arbitra dość autorytarnego w swym osądzie i wyraźnie deprecjonującego jedną z możliwości wyboru powołania. Filozof przedstawiany jako apologeta wolności nie wzbrania się przed definitywnym rozstrzygnięciem, jaki rodzaj rozdysponowania owej wolności jest dla człowieka sensowny, a jaki niewłaściwy. Sam Sen ma oczywiście prawo do wskazania, który model wydaje mu się osobiście bardziej wartościowy i służący człowiekowi. Jednakże wyraźne skłanianie się ku określonym kulturowym, politycznym czy społecznym rozwiązaniom na skalę globalną i proponowanie do ich promocji podstaw quasi-filozoficznych teorii jest tu niczym więcej niż tworzeniem bazy pod realizację pewnych ekonomicznych scenariuszy, planów rozwoju politycznych (rządowych bądź instytucjonalnych) programów. Raz jeszcze potwierdza się, że o sprawiedliwym wyborze na płaszczyźnie filozoficznej możemy najsensowniej mówić w odniesieniu do jednostki, obdarzonego rozumnością i wolną wolą podmiotu, konkretnego losu. Przeniesienie na poziom zbiorowości rozstrzygnięć dotyczących szczegółowych sposobów realizacji dobrego życia i ograniczenie rozważań jedynie do takiej perspektywy, sprowadza nas na poziom czystej ekonomii i oddala od zrozumienia istoty sprawiedliwości.

Faktem jest, że Sen to przede wszystkim znakomity ekonomista, korzystający z naukowego warsztatu i metodologii charakterystycznych dla ekonomii. Jego rozważania okazują się przydatne jako interesujący głos w dyskusji nad problemem globalnych nierówności i ekonomicznego wykluczenia oraz propozycji ich przezwyciężenia. Zdaje się jednak nie dostrzegać grozy pewnego procesu – być może dlatego, że przyjmuje się, iż jest on naturalny i niemożliwy do zawrócenia. Mam tu na myśli postępujące w zawrotnym tempie globalne ujednoczenie kulturowe, które oczywiście niesie z sobą dla człowieka również pewne profity. Trudnym do naprawienia błędem o brzemiennej skutkach jest sytuacja, kiedy to ceną za wyrównywanie szans, za harmonijny rozwój i bardziej sprawiedliwy dostęp do dóbr w skali świata okazuje się sztuczne i nieodwracalne ujednoczenie kulturowych wzorców i tradycji. Człowiek Zachodu narzuca swoje standardy wartościowania i pojmowania

dobrego życia mieszkańcom nieuprzemysłowionych części globu. Na zagrożenie to wskazywał już Erich Fromm, który pisał:

Ludzie z krajów nieuprzemysłowionych coraz szybciej zaczynają przypominać ludzi Zachodu. Człowiek Zachodu wyeksportował swoją technologię i pewne idee do krajów jeszcze nieuprzemysłowionych. Jednak ponieważ Zachód zdaje się tracić, a być może już stracił, władzę nad światem, którą posiadał przez całe stulecia, angażuje się obecnie w zmienianie całego świata na wzór swojego własnego, zachodniego rozwoju¹²⁴.

Przez rozwój ten Fromm rozumie nie tylko zachodnią technologię i przymysł, ale także zachodnią ideę historycznego postępu i historycznego celu. Idea ta w wypaczonej postaci została zaanektowana przez marksizm, i następnie agresywnie wykorzystana w ramach propagandy powiązanej z nim ideologii. Najbardziej znanym krytykiem historyzmu, czyli wszystkich koncepcji głoszących możliwość przewidywania biegu historii i nieuniknionych tendencji polityczno-społecznych, wobec których mielibyśmy jako ludzie stanąć bezradni, był Karl Popper. Odrzucał on zdecydowanie istnienie praw historii zakładające jej obiektywny sens. Popper zarzucał historycyzmowi, że ten odbiera ludziom podmiotowość, pozbawia ich odpowiedzialności za własne czyny, a także domaga się ofiar dla realizacji utopijnych celów, ostatecznie narażając ludzi na kataklizm totalitaryzmu. Marks, zainspirowany dialektyką dziejów Hegla, wierząc w obiektywny sens historii i jej cel, akceptował i postulował dla jego urzeczywistnienia system totalnej inżynierii społecznej. Oczywiście ponieważ historyzm ostatecznie się skompromitował, dziś innego rodzaju idee są inkorporowane jako uniwersalne w imię równości i globalnej sprawiedliwości. U podstaw tego zjawiska leży kilka czynników. Po pierwsze – ignorancja i pycha, oślepiające na prawdę, że my, ludzie, nie jesteśmy jak termity, jednakowi, nie jesteśmy istotami tak samo myślącymi, reagującymi i wartościującymi. Po drugie – przekonanie, że w słabiej rozwiniętych technologicznie społecznościach ludzka zdolność posługiwania się rozumem postawiona jest pod znakiem zapytania. Wreszcie – masy skłonne są bezrefleksyjnie przyjmować pewne silne prądy społeczno-kulturowe jako jednoznacznie pozytywne, czemu sprzyja fakt, że współczesna kultura umysłowa nie służy wyzwalaniu władz krytycznych człowieka. Dlatego nie wykazuje się on należyłą czujnością wobec prób zrównania idei sprawiedliwości z ideą równości, gdy wielowiekowa tradycja filozoficzna wskazywała na odmienne zakresy tych pojęć.

¹²⁴ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, tłum. M. Barski, Ł. Kozak, Wydawnictwo Vis-a-vis/Etiuda, Kraków 2013, s. 14.

PYTAJĄC: KIM JEST CZŁOWIEK? STAWIAM PYTANIE ETYCZNE

Czym się różni człowiek od zwierzęcia?

Zwierzęta to nasi bracia mniejsi. Tradycyjna etyka, klasyczna etyka, etyka skoncentrowana na człowieku zakłada, że człowiek ma nadrzędny status moralny wobec przyrody. Przez wiele wieków stanowisko to nie było kwestionowane. Filozofowie zgadzali się, że jedynie człowiek stanowić może podmiot moralny. W ostatnim czasie, pod wpływem ruchów ekologicznych, pojawiły się propozycje utworzenia nowej etyki – skoncentrowanej na zwierzętach. Prekursorem nurtu był Albert Schweitzer, który głosił: „Etyka jest nieskończenie rozszerzoną odpowiedzialnością za wszystko co żyje”¹²⁵. Niektórzy zwolennicy tej etyki przyznają status moralny zwierzętom¹²⁶. Pojawiają się wątpliwości: na jakiej podstawie? Zwolennicy tego stanowiska odpowiadają: ponieważ zwierzęta są zdolne do odczuwania cierpienia. Już ojciec utilitaryzmu Jeremy Bentham był zdania, że należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć¹²⁷. Zgadza się z nim Peter Singer, który początkowo, mimo podkreślania konieczności przyjęcia założenia, że

¹²⁵ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, s. 35.

¹²⁶ Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Blackwell, Oxford 1983; P. Taylor, *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton 1986. Holizm ekologiczny przyznaje nawet status moralny całej biosferze. Zob. np. artykuł J.B. Callicotta, *Elements of environmental ethic. Moral considerability and the biotic community*, „Environmental Ethics”, nr I/1979 oraz opracowanie R. Elliota i G. Arrana (red.), *Environmental Philosophy. A Collection of Reading*, University of Queensland Press, St. Lucia 1986. Por. także D. VanDeVeer i C. Pierce, *People, Penguins and Plastic Trees. Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth, Belmont 1986. Dużo bardziej umiarkowane stanowisko, które zakłada jednak, że zwierzęta mają moralne prawa, wyłożył Tom Regan w książce *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 2004.

¹²⁷ Por. L. Gruen, *Zwierzęta*, [w:] *Przewodnik po etyce*, P. Singer (red.), tłum. J. Górnicka, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 396.

dla zwierząt ich życie jest cenne, przyznawał, że dopuszcza zabijanie innych stworzeń, jeśli stanowi to warunek konieczny dla ocalenia życia ludzi¹²⁸. Wraz z upływem lat i wzrastającą popularnością Singer podryfował jednak w niebezpiecznym kierunku. Radykalnie zakwestionował różnice między istotą ludzką a zwierzęciem, głosząc, że słabszym przedstawicielom naszego gatunku nie przysługuje status osoby, co wyraża także w ten sposób, że nazywa ich *nonpersons*. Z kolei pewne zwierzęta obdarzone rozwiniętą świadomością są zdaniem Singera osobami (*persons*). Zgodnie z tą perspektywą dojrzałej małpie powinniśmy przyznać większe prawa niż człowiekowi o nie w pełni rozwiniętej świadomości. Dotykamy tutaj sporu, czy, jak głosi personalizm Wojtyły, to podmiot wyprzedza świadomość, czy też należy zrównać bycie człowieka, jego podmiotowość ze świadomością, jak proponował Kartezjusz i do czego odwołuje się Singer przyznający status osoby jedynie ludziom o rozwiniętej świadomości. Tym samym Singer absolutyzuje świadomość¹²⁹. Współcześnie obrońcy praw zwierząt argumentują, że podatność na ból może stanowić kwalifikację do przyznania podmiotowości moralnej. Jednakże to, że dany organizm reaguje na ból, nie czyni go istotą moralną. Wysuwany jest wówczas argument: gdyż zwierzęta są naszymi przyjaciółmi. Pomijając bardzo szczególne rozumienie przyjaźni przez zwolenników nurtu etyki skoncentrowanej na zwierzętach, należy zauważyć, że nie wszystkie zwierzęta są człowiekowi przyjazne. Prowadzi to do absurdu klasyfikowania zwierząt na sympatyczne i nie, wzbudzające ciepłe uczucia bądź strach i odrazę. Warto zatem zadać pytanie: którym zwierzętom mielibyśmy przyznawać status moralny? Wszystkim? A zatem także muszce owocówce, amebie czy śmiertelnie jadowitym pająkom? Jeśli natomiast wybranym – to według jakiego kryterium? Wzbudzającym zaufanie, użytecznym dla człowieka, a może tym bardziej uroczym, małym i puszystym? Jak przeprowadzić to rozróżnienie? Status moralny miałby przysługiwać zwierzętom futerkowym, domowym czy gospodarczym lub szerzej: hodowlanym? O bardziej rozwiniętym układzie nerwowym? A może tym na ogół przyjaznym? Nie wszystkie jednak zwierzęta są naszymi przyjaciółmi, stanowiące zagrożenie z pewnością nimi nie są. W debacie tej pojawiają się nawet głosy, że wszystko, co żyje, ma status moralny i to równy status moralny. Określa się go pod względem ilościowym. Dobro kilkudziesięciu małp pod względem moralnym miałyby liczyć się bardziej, mieć większą wagę niż dobro jednego człowieka. Idąc tym tokiem myślenia, dochodzimy do wniosku, że pomyślność miliona żywych

¹²⁸ Por. P. Singer, *Animal Liberation. A New Ethic for Our Treatment of Animals*, Avon Books, New York 1992; Tenże, *Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie*, „Etyka” 1980, nr 18, s. 54.

¹²⁹ Zob. P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2007, s. 179 i n.

bakterii przewyższa dobrostan jednej małpy. Te nieracjonalne koncepcje dyskutowane są w poważnych naukowych debatach. Nurt ten przyjął nazwę „etyki skoncentrowanej na życiu”. Główna teza brzmi: doprowadzenie do wyginięcia gatunku jest amoralne bez względu na okoliczności, bez względu na profity, jakie czerpią z tego ludzie. Dlatego, zdaniem myślicieli wspierających etykę skoncentrowaną na życiu, nie należy budować infrastruktury technologicznej dającej miejsca pracy na obszarach o unikatowym ekosystemie, nawet jeśli żyjący w pobliżu ludzie cierpią skrajne ubóstwo, a pojawienie się cywilizacji może ich z tej nędzy wydobyć. Ci, którzy nie zgadzają się z tym stanowiskiem, twierdzą z kolei: człowiek ma prawo nie żyć w nędzy i ze względu na swą uprzywilejowaną pozycję korony stworzenia w świecie przyrody może w tym celu, jeśli to konieczne, wyzyskiwać naturę, aby walczyć z ubóstwem. Może wykorzystywać swoją przewagę i ingerować w dziki dotychczas krajobraz, rozpoczynając odwierty mające na celu wydobycie cennych surowców. Anektuje czyste ekologicznie obszary nieskażone wcześniej występowaniem infrastruktury nie z żądzy zysku, lecz z uwagi na prawo do godnego życia. Na terenach tych zamieszkują ludzie, którzy wraz z pojawieniem się cywilizacji zyskują pracę w górnictwie, dostęp do czystej wody pitnej, edukacji i opieki zdrowotnej dla swoich dzieci. Rachunek płaci przyroda, jest to jednak cena konieczna, człowiek bowiem ma prawo nie żyć w nędzy.

Przeciwnicy etyki skoncentrowanej na zwierzętach zauważają, że zwierzęta nie są podmiotami moralnymi. Tylko człowiek jest w stanie dokonać moralnego osądu, wartościowania, świadomie wybierać między dobrem a złem, osądzać czyny swoje i innych jako sprawiedliwe, szlachetne, przyzwoite lub niegodne, podłe, okrutne, fałszywe, jako rezolutne bądź nie. Krytyczna analiza – także w zakresie działań i decyzji o charakterze moralnym, myślenie abstrakcyjne, refleksyjność są czymś więcej niż prosta przytomność, poza którą nie wykraczają zwierzęta. Innymi słowy, można wskazać jedną, urzekającą swą prostotą odpowiedź na pytanie: co powoduje, że myślimy? Fakt, że jesteśmy ludźmi.

Jak dramatyczne mogą być konsekwencje zawieszenia tej zdolności, pokazuje nam przypadek Eichmanna. Myślenie, jak i wolność, stanowiące o godności człowieka, wymagają trudu, wysiłku, czasem odwagi. Wolni ludzie są nimi, gdyż potrafią korzystać z wolności, tworzyć kulturę, techniki i środki służące egzystencji. Człowiek to istota posiadająca wyobraźnię, istota roztropna i zapobiegliwa, która patrząc na pień, widzi już gotową łódź. Wolni są ci, którzy potrafią korzystać z wolności, tworzyć, działać. Małpy nie stwarzają swojego środowiska, tylko instynktownie się w nim odnajdują.

Bez wolności nie może być mowy o odpowiedzialności, która jest fundamentem etyki. Dlatego człowiek jest zdolny nawet do heroicznych decyzji, do ofiary, do poświęcenia, oddania życia za drugiego czy za wolność swoich

rodaków, przyjaciół, bliskich mu osób, ale nie oddaje życia za zwierzątko, choćby najmilsze. Tymczasem w świecie zwierząt mamy mnóstwo przypadków kanibalizmu, świnie zabijają swoje młode, kiedy nie mogą ich wykarcić. Zwierzęta powodowane są instynktem, człowiek – sumieniem, moralną busolą, a gdy się jej wyrzeka, ponosi za to odpowiedzialność, także karną. Intuicja, że status moralny przysługuje jedynie istocie ludzkiej, wyrażona jest także w języku: mówimy wszak o zezwierzęceniu na określenie sytuacji, gdy z owego statusu człowiek zrezygnuje, popadając w barbarię. Samo sformułowanie „podmiotowość moralna” również wskazuje na podmiot, a nie na przedmiot, odsyła nas do osoby. Zwierzę nie zostaje pociągnięte do odpowiedzialności za napaść i agresję wobec innego zwierzęcia.

Przede wszystkim jednak należy podkreślić, że człowiek jest istotą usytuowaną w historii, zdolną odnieść się zarówno do dziejów własnych, jak i swoich przodków, dokonać podsumowania, rozliczenia, przyjąć konsekwencje popełnionych czynów i zaniechań. Zwierzę natomiast, nawet jeśli wykonuje jakieś planowanie, mające na celu zapewnienie bytu w przyszłości, to jest to tylko instynkt, który podpowiada wiewiórce, że w określonym czasie trzeba zacząć zbierać żołądź.

Zwierzę żyje tu i teraz, nie ma historii. Człowiek jest w stanie żyć przeszłością i przyszłością. Człowiek jest w stanie dokonywać zobowiązań, ma zdolność pozostania wiernym, podejmuje się zobowiązań, czyniąc swoje życie ludzkim. Rozumie potęgę miłości jako czegoś istotowo zdecydowanie głębszego niż seksualny popęd. Jest istotą obdarzoną godnością. Wie, czym jest honor i wstyd. Dlatego zasadnie nazywa się podmiotem moralnym. Zachowanie psa pilnującego terenu domostwa może wydawać się rodzajem służby, ale pojawienie się w pobliżu suki obnaża, z jaką łatwością pies zapomina o swoim zadaniu. Świadomi tego są także niektórzy etycy wyjątkowo wyczuleni na los zwierząt. Filozofka o szczególnej wrażliwości w tym względzie, Ija Lazari-Pawłowska, pisała: „Zwierzę żyje chwilą. Zwierzę nie wie, co to znaczy żyć i nie wie, co to znaczy umrzeć”¹³⁰.

Dlaczego należy otaczać ochroną zwierzęta

Jest jednak wiele racji w propozycji, zgodnie z którą należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć. Tak, są zdolne do odczuwania bólu, dlatego człowiek dysponujący intelektualną i moralną przewagą nad zwierzętami powinien zadbać o to, by nie zadawać im niepotrzebnych cierpień. Podmiot moralny powinien odnosić się do swoich mniejszych braci

¹³⁰ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, s. 40.

w taki sposób, by nie powodować u nich cierpienia i strachu. Jest zobowiązany otoczyć je opieką i mieć zawsze na uwadze, że zwierzę wymaga odpowiedniego traktowania. A zatem jak należy rozumieć prawa zwierząt? Bynajmniej nie jako prawo do przyznania im statusu istot moralnych, którymi nie są. Potępienie bestialstwa wobec zwierząt, wyrzeczenie się znęcania nad nimi i zaniedbywania ich, wreszcie – zobowiązanie do dobrego traktowania, są czymś zgoła innym niż przyznanie zwierzętom takiego samego statusu moralnego, jaki przyznajemy ludziom.

Lazari-Pawłowska rozumiała te zastrzeżenia, głosząc: „Zdumiewa, na jak wymyślne argumenty w obronie zwierząt wysilają się nieraz filozofowie”¹³¹. Już nader często spotykane przekonanie, że wobec zwierząt możemy zastosować pojęcie prawa, jest jej zdaniem absurdalne. Z całą stanowczością stwierdza:

Zwierzę nie jest jednak rzeczą. Nie jest także osobą. Mimo niewątpliwej stopniowości przysługujących istotom żywym cech, nawet najbardziej rozwiniętym zwierzętom trudno byłoby przypisać te kwalifikacje, które wiążemy z pojęciem osoby. Moim zdaniem chodzi tu przede wszystkim o rzeczywistość lub przynajmniej potencjalną świadomość moralną i o moralną odpowiedzialność za czyny. Tak więc słusznie się mówi, że podmiotem obowiązków moralnych może być tylko człowiek¹³².

Dziś wiele kwestii politycznych niesłusznie zaczyna się nazywać moralnymi i za takie uważać. Budowa kopalni, rozpoczęcie wydobywania złóż w Parku Narodowym Kakadu w Australii wraz ze wszystkimi towarzyszącymi wydarzeniu spornymi kwestiami jest to problem przede wszystkim natury politycznej, a nie moralnej. Stosunek człowieka do otaczającego świata powinien być jednak poddawany refleksji etycznej. Nawet jeśli zgodzimy się, że człowiek jest ważniejszy od zwierzęcia i że jego sprawy powinny nas zajmować w pierwszej kolejności, to nie oznacza, że możemy zupełnie pominąć problem ochrony zwierząt. Zakaz okrucieństwa wobec zwierząt i nakaz właściwego obchodzenia się z nimi mogą być rozmaicie uzasadniane. Kant oburzał się na okrucieństwo człowieka w stosunku do zwierząt, ponieważ był zdania, że człowiek, który traktuje zwierzęta w sposób bezwzględny, wkrótce nabiera takiej samej dyspozycji wobec ludzi. Troszcząc się o los zwierząt, powinniśmy mieć jednak na uwadze w większym stopniu dobro samych zwierząt, a w mniejszym ewentualną korzyść dla ludzi, jaka z tego płynie. Faktem również jest, że człowiek w stosunku do samych ludzi potrafi odnosić się w sposób niejednorodny i niejednokrotnie wybiórczy, ujawniający rozmaite

¹³¹ Tamże, s. 36.

¹³² Tamże, s. 33.

sympatii i uprzedzenia. Na tej samej zasadzie wrażliwość na los zwierząt nie musi iść w parze z empatią wobec ludzi (i odwrotnie).

Lazari-Pawłowska wskazuje, że powinniśmy rozważyć zakres naszego etycznego zobowiązania wobec innych istot. Za Schweitzerem stawia pytanie: wobec kogo mamy obowiązki? Sygnalizuje także, że odpowiedź na to pytanie, wskazująca na człowieka, nie jest jedyną możliwą. Jak pisze, interesująca jest perspektywa, na gruncie której „w imię sprawiedliwości – ludzie powinni poświęcić własne dobra ze względu na dobro zwierząt”¹³³. Lazari-Pawłowska podkreśla jednak wyjątkowość człowieka na tle świata. Ludzie są niewymienialni, choć dla niektórych także zwierzątko domowe staje się istotą niewymienialną na innego osobnika. Możemy zasadnie przypisywać swoim pupilom bogactwo psychicznych reakcji i autentyczne więzi. Zwierzę ma inny status ontyczny niż rzecz, nie jest maszyną, nie można go traktować jak nieczułego automatu, lecz trzeba widzieć w nim żywą istotę. Zwierzę wyraźnie wyróżnia się na tle świata nieożywionego. Zwierzę żyje, a nawet więcej: „garnie się do życia”¹³⁴. Kant podkreślał, że drugiej osoby nie można używać jako środka i że człowiek nie jest rzeczą. Choć i zwierzę również nie jest rzeczą, nie mamy oporów, by traktować je czysto instrumentalnie. Naturaliści, uznając, iż w przyrodzie panuje walka o byt i prawo silniejszego, uważają, że korzystanie z tego prawa jest wypełnianiem obowiązującego w naturze porządku. Takie są po prostu prawa rządzące światem – przekonują. A przecież o człowieczeństwie decydują nie tylko rozumność i posługiwanie się mową, ale także empatia, miłosierdzie, wrażliwość i poczucie odpowiedzialności. W swoim humanitaryzmie człowiek nie powinien odsuwać wzroku od istniejącego cierpienia zwierząt. Może właśnie w ten sposób powinniśmy jako ludzie poświadczać naszą szczególną pozycję – udowadniając, że potrafimy chronić istoty słabsze od siebie. Większość czynów niemoralnych skutkuje sankcjami, które powstrzymują człowieka przed ich realizacją. Wielkość człowieka polega jednak na tym, że jest on zdolny zaniechać pewnych czynów, a podjąć się realizacji innych z uwagi na wrażliwość na cudze cierpienie, a nie z obawy przed spodziewanymi represjami lub nagrodą. Trzeba zatem apelować o dbałość o zapewnienie życiu zwierząt względnej normalności i wyrzeczenie się zabijania dla uciechy. Należy protestować przeciwko rorywce myśliwych i walkom z udziałem zwierząt. Istnieje mnogość sytuacji, które w najmniejszym stopniu nie zawierają uzasadnienia dla powodowania cierpienia lub śmierci zwierząt. Straszne warunki hodowli przemysłowych, zabijanie zwierząt dla artykułów *stricte* luksusowych słusznie budzi moralny sprzeciw. Nie należy także bynajmniej kwestionować zasadności debaty pod-

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Tamże, s. 35, cyt. za A. Schweitzerem.

noszącej problem, gdzie postawić granice tego, co dopuszczalne w relacji ze zwierzętami. Przekonanie, że moralne obowiązki nie dotyczą zwierząt, wynika często z bezmyślności i zwyczaju, a w najbardziej drastycznych przypadkach skutkuje sadyzmem.

Jeszcze o podmiotowości moralnej człowieka

Jako filozof czuję się jednak w obowiązku powrócić do problemu, który dotyczy pewnego niepokojącego trendu we współczesnej kulturowej debacie. Nurty antycywilizacyjne podważają kwestie, które wydają się oczywiste, wręcz trywialne, a nad którymi się nie zastanawiamy. Mamy pewną cywilizację, jest ona budowana i ukształtowana przez stulecia. W kolejnych pokoleniach pojawiają się nowe wartości (jak solidarność) albo nowe sposoby realizacji starych wartości (jak sprawiedliwość i jej modele). Nurty antycywilizacyjne podważają wartość tego dorobku, cywilizacji stworzonej wokół takich kategorii, jak: prawda, sprawiedliwość, dobro. Jeśli dowodzimy, że człowiek nie różni się od zwierzęcia, to podważamy pewną oczywistość, banalną prawdę, że się różni. Czasem kwestionowanie oczywistych tez przyczynia się do rozwoju nauki. Pewne prawdy nie były dotąd gruntownie analizowane w refleksji filozoficznej, ponieważ były uznane za oczywistość – teza, że człowiek jest istotą rozumną i podmiotem moralnym, jest jedną z nich. Nasza cywilizacja, wywodząca się z Jerozolimy i Aten, u swych początków doszła do pewnych prawd, uznała je za fundamentalne i przez kolejne wieki buduje na nich, już ich nie analizuje. Dysonans poznawczy rodzi się z tego, że wydaje nam się, iż sprawy oczywiste powinny być w oczywisty sposób wytłumaczalne, a tak wcale nie jest, zwłaszcza na gruncie filozoficznym. Jeśli zapytamy: czym różni się człowiek od zwierzęcia, czy czymś się różni, to odpowiedź wcale nie nasuwa się sama, nie jest taka łatwa, stąd ludzie myślą wówczas: skoro to jest takie oczywiste, to dlaczego tak trudno na to pytanie odpowiedzieć. I ci, którzy kwestionują dziedzictwo zachodniego kręgu kulturowego, na tym się opierają, że oczywiste prawdy są zbudowane na fundamencie cywilizacyjnym, a nie na tym, że są one proste do wytłumaczenia.

Taką prawdą jest fakt, że Ziemia jest okrągła i obraca się wokół Słońca, a także wokół własnej osi. Wszyscy się z tym zgadzamy. Kiedy jednak przedstawiona zostaje prośba, by spróbować to udowodnić, okazuje się to dla większości ludzi wielce kłopotliwe. Ta prawda nie wzięła się znikąd, została wypracowana przez wieki, dzięki ciągłości wysiłku wielu umysłów, by przywołać te najznakomitsze, jak Galileusz i Kopernik. Tak też jest z wieloma kwestiami moralnymi i filozoficznymi. Są one oczywiste, bo są powszechnie uznawane,

nie zaś dlatego, że są łatwe do uzasadnienia, proste do udowodnienia. Choć wszyscy zgadzają się uznać tę prawdę, nikt z przechodniów zagadniętych na ulicy nie jest w stanie udowodnić, że Ziemia jest okrągła. Tworzy się przestrzeń, żeby to zdanie kwestionować i głosić, że Ziemia jest tak naprawdę płaska, a na jej brzegach żyją potwory. Na tej samej zasadzie głosi się, że zwierzę nie różni się niczym od człowieka, a podmiot moralny może być utożsamiany z gekonem. Świadczy to o tym, że etyka jest obecnie w stanie mizერი, skoro takie propozycje są w naukowych debatach dyskutowane i komentowane. To tak jak gdyby hydraulicy w odpowiedzi na awarię instalacji wodociągowej zaczęli zastanawiać się, jak sprawić, by woda zaczęła płynąć do góry.

Podstawowe pytanie etyki okazuje się dzisiaj postawione na nowo. Dotychczas było nim pytanie: jak żyć? Ale wydaje się, że pojawiła się potrzeba, by zastąpić je innym, mianowicie: kim jest człowiek? Pytanie to jest pytaniem etycznym, ponieważ wskazuje na to, co stanowi cechę wyróżniającą człowieka na tle przyrody: zdolność do odróżniania dobra od zła, a zatem do pojmowania dobra i zła, która jest dyspozycją wybitnie ludzką. Dla istot prymitywnych dobre jest to, co zaspokaja ich biologiczną strukturę, pozwala trwać, gdyż przetrwanie jest ich naczelnym zadaniem. Zwierzę je, aby żyć, i żyje, aby jeść. Dla człowieka dobro oznacza coś więcej niż to wszystko, co mu służy na płaszczyźnie fizjologiczno-popędowej. Czynności, które podejmujemy, żeby utrzymać się przy życiu, nie mają związku z moralnością. Człowiek rozpoznaje dobro dzięki władzy sądenia. Jeśli ma być człowiekiem, musi sądzić. Z tego sądu wyrasta poczucie moralnej satysfakcji albo odrazy, spokój sumienia albo wina i odpowiedzialność. Człowiek ma pewne moralne dyspozycje, moralności jednak nie bierze skądkolwiek.

Otchłań i nadzieja

Stawiamy pytanie o człowieka w odpowiedzi na kryzys, w jakim się znalazł.

Oddajmy głos Kołakowskiemu: „Zdolność do poczucia winy jest warunkiem bycia człowiekiem. (...) Jeśli nie umiemy czuć się winni, nie jesteśmy zdolni do odróżniania dobra od zła”¹³⁵. Kołakowski zauważa, że wyzwolenie od grzechu i od poczucia winy oznacza wyzwolenie od osobistej odpowiedzialności. Prowadzi nas to do urojenia filozofii całkowitej niewinności jednostki, wyrzeczenia się świadomości osobistej odpowiedzialności, nieumiejętności klasyfikowania dobra jako dobra i zła jako zła. Nie umniejszając rozmaitych zasług naszej cywilizacji opartej na chrześcijaństwie, w chwili gdy godzi się ona ośmieszać swoje podwaliny, zaczyna osuwać się w moralną

¹³⁵ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, s. 26.

degrengoladę, idolatrię i zgodę na postępującą demitologizację tego, co konstytuuje naszą tożsamość. Kołakowski dzieli się podszytą ironią gorzką refleksją: „Pomyślmy o tej cywilizacji i o tym, w jaki sposób odróżnianie dobra od zła w niej funkcjonuje, od kiedy wyzwoliła się – jeśli nie całkowicie, to przynajmniej w dużym stopniu – od śmiesznych chrześcijańskich przesądów”¹³⁶. Jest to tym bardziej przygnębiające, że równolegle nie przestajemy perorować o sprawiedliwości: jej odmianach, teoriach, zasadach, modelach, a umyka naszej uwadze, iż w sytuacji uznawania poczucia winy za relikw starych przesądów, a zatem w wypadku utraty zdolności właściwego pojmowania dobra i zła, cały ten dyskurs o koncepcjach sprawiedliwości i wariacjach na jej temat traci sens. Nie chcemy przyjąć do wiadomości, że zapomnienie własnej tradycji ma wpływ na duchowy i kulturowy stan naszej cywilizacji. Nie jesteśmy zobowiązani przyjmować jako własny paradygmat teologiczny, ale musimy być świadomi, że fundamentem człowieczeństwa jest doświadczenie odczuwania dobra i zła w nas samych.

Analizując odniesienia do prawa naturalnego, Kołakowski jest niezwykle przenikliwy:

Prawa naturalnego nie da się jednak odkryć w naturze; gdyby stworzyła je natura, prawo to działałoby jak grawitacja, i to w stosunku do wszystkiego, co żyje – zakładając, że natura jest taka, jaką poznają nasze oczy, logika i matematyka. Jeśli natura nie wytwarza rozróżnienia dobra i zła, sprawiedliwego i niesprawiedliwego, prawo naturalne może być tylko prawem boskim. Jeśli nie ma prawa boskiego, rozróżnienie dobra i zła może być ustanowione jakimkolwiek dekretem, przez kogokolwiek i przybrać jakikolwiek sens. Oczywiście istnieje prawo boskie, prawo, które poprzedza nasze prawa. Nie działa ono tak jak grawitacja, ponieważ jest w naszej mocy je pogwałcić. Ale jeśli istnieje, jest ważne ze względu na swoje źródło, a więc jest prawdziwe. Państwa, które nie chcą określić się moralnie poprzez tradycję chrześcijańską (w cywilizacji, która wyszła z tej tradycji), w rzeczywistości obwieszczają, że są całkowicie wolne w określaniu tego, co sprawiedliwe lub niesprawiedliwe; że każde prawo jest dobre, od momentu kiedy obowiązuje¹³⁷.

Przekonanie, że każde (a zatem jakiegokolwiek) prawo jest dobre skutkuje bezmyślnym podporządkowaniem mu, wyrzeczeniem się władzy sądenia.

Nie chodzi o stworzenie jakiegoś modelu teokracji, ale o wskazanie na problem źródła wartości i ich autentyczności. Oczywiście możemy głosić, że wartości ustanowione na drodze głosowania są nie tylko wiążące, ale i autentyczne. Być może nie potrzebujemy żadnego nadprzyrodzonego pośrednictwa w dotarciu do nich. Wydaje się jednak, iż odkąd tak uznaliśmy, pojawiły się pewne przesłanki, by przepowiadać upadek cywilizacji europejskiej. Zdaniem Kołakowskiego możemy nawet wskazać jego źródła, precyzyjnie

¹³⁶ Tamże, s. 28.

¹³⁷ Tamże, s. 50.

wyjaśnić, od czego się rozpoczął: od zniszczenia języka mitologicznego (na co wskazywał już Jaspers), od utracenia przez naukę bezwzględnej niezawodności, przede wszystkim zaś od odwagi Nietzschego, który jako pierwszy zdołał poprowadzić radykalne konsekwencje obwieszczony przez siebie śmierci Boga, ustanowienia człowieka jedyną i ostateczną instancją wyroknącą o dobru i złu. Kołakowski nie pozostawia nam złudzeń, co to oznacza: „Nietzsche powiedział wszystko i tym samym naprawdę położył koncepcyjny fundament pod nową cywilizację; tym fundamentem była otchłań”¹³⁸.

Wiele z przewodnich problemów niniejszej monografii ogniskuje się w myśli Ericha Fromma.

Fromm rozumiał solidarność jako pewne humanistyczne doświadczenie wyrażające się w uczuciu, że nic, co ludzkie, nie jest nam obce, że można rozumieć inne istoty ludzkie i doświadczać siebie w dzielonym z innymi człowieczeństwie¹³⁹. Niemiecki myśliciel jest rzecznikiem renesansu humanizmu, otwarcia się na każdy aspekt człowieczeństwa, niewykluczanie żadnego z nich, wyrzeczenie się filtra. Idzie o to, aby rozwijając swoją rozumność z jednej i zdolność do miłości z drugiej strony, być w pełni z drugim bez groźby utraty siebie. Te dwie ludzkie zdolności konstytuują nas jako ludzi.

Filozof wskazuje na alienację jako chorobę nowoczesnego człowieka oraz na obojętność jako nową manifestację zła. Za przykład kompletnie wyalienowanego człowieka wskazuje Eichmanna, który „jest biurokratą, dla którego nie ma większej różnicy, czy zabija małe dzieci, czy może opiekuje się nimi”¹⁴⁰. W przypadku Eichmanna, który utracił umiejętność rozpoznawania zła, dochodzi do jakiejś potwornej dehumanizacji. Zdaniem Fromma dla współczesnego człowieka nader często charakterystyczna jest postawa zdehumanizowanego podmiotu, niezdolnego do troski o siebie i innych. Mimo to niemiecki filozof nie traci nadziei, że odrodzenie humanizmu jest możliwe. Wskazuje przy tym na rozwój ekonomiczny jako czynnik temu sprzyjający:

Przesłanki materialne są ustalone, tak że miejsca przy stole starczy dla wszystkich i żaden człowiek na świecie nie może być nigdy więcej wykluczony. (...) Człowiek osiągnął punkt, w którym nie musi już poświęcać większej części swych sił na zdobywanie pokarmu jak zwierzę, ale może oddać się rozwojowi swoich zdolności jako celowi samemu w sobie¹⁴¹.

¹³⁸ Tamże, s. 55.

¹³⁹ Por. E. Fromm, *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, Harper & Row, New York 1964, s. 93.

¹⁴⁰ Tenże, *O byciu człowiekiem*, s. 27.

¹⁴¹ Tamże, s. 29.

To za sprawą industrializacji gatunek ludzki osiąga wysokie standardy życia, materialne podstawy godnego i sensownego życia. Nie jest ona zatem czymś niepożądanym. Dobrobyt stanowi jednak również źródło zagrożeń. Fromm zauważa, że najbogatsze społeczeństwa w rzeczywistości trapi najczęściej chorób psychicznych i psychosomatycznych. Stale zajęty konsumpcją człowiek żyje w jakimś wyniszczającym amoku, nie potrafi być z sobą sam, lecz nieustannie ucieka w pracę lub rozrywkę, używki i prymitywną zabawę. Jak pisze: „Jestem systemem pragnień i ich spełnienia, muszę pracować, by spełniać swe zachcianki, a owe zachcianki są bezustannie stymulowane”¹⁴². Ludzie poszukują przyjemności i bodźców, a nie radości, siły zamiast wzrostu, pragną użycia w miejsce życia. Co więcej, człowiek utracił dwie fundamentalne zdolności: kochania i autorefleksji. To dość ponura diagnoza „Wszystko jest na sprzedaż, niemal każdy człowiek. Nie tylko towary i usługi, ale także idee, sztuka, książki, osoby, przekonania, uczucia, uśmiech”¹⁴³. U podstaw współczesnych form wykluczenia leży utowarowienie człowieka. Ten, który jest nieatrakcyjny, słabszy, nie dysponuje odpowiednim potencjałem i zdolnościami, w pierwszej kolejności podlega wykluczeniu. Pozostali są zależni, że i oni doświadczą ekonomicznego, towarzyskiego czy społecznego wykluczenia.

Czy nie jest to aby stan ducha współczesnego człowieka, tak wiele wagi przywiązującego do oceny, jaką w świecie rzeczywistym i wirtualnym wystawią mu inni? Nie czujemy wstydu w obliczu cierpiących, lecz odczuwamy go na wyobrażenie, iż zarzuci się nam zbyt niską atrakcyjność rynkową. Życie postrzegamy przez pryzmat kapitału do zainwestowania z zyskiem. Jesteśmy znużeni i nie znamy doświadczenia afirmacji: piękna, miłości, życia. Mało w nas radości i nadziei. To także czasy, które nie sprzyjają rozmyślaniu o dobru, godności, sprawiedliwości. Wszak „z małej nadziei człowieka powstaje przestrzeń ciasna, (...) płytki wybór wartości w terażniejszości”¹⁴⁴. Podobnie jest, gdy dochodzi do spotkania z drugim człowiekiem: „Małe nadzieje rodzą spotkania ułamkowe, wielkie nadzieje dają wielką miłość i najgłębszą wierność”¹⁴⁵. Renesans człowieczeństwa zacznijmy zatem od wielkiej nadziei. Że się odrodzi. Sprawiedliwość w czasach kryzysu.

¹⁴² Tamże, s. 36.

¹⁴³ Tamże, s. 39.

¹⁴⁴ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 454.

¹⁴⁵ Tamże.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben Giorgio, *Co zostaje z Auschwitz*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
- Agamben Giorgio, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nasze życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Agamben Giorgio, *My uchodźcy*, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. K. Gawlicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Agamben Giorgio, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- Agamben Giorgio, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
- Amery Jean, *O starzeniu się. Podnieść na siebie rękę*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2007.
- Amery Jean, *Poza winę i karę*, tłum. R. Turczyn, Homini, Kraków 2007.
- Angebrn Emil, *Filozofia dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Marek Drewniecki, Kęty 2007.
- Anzenbacher Arno, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Arendt Hannah, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. Adam Szostkiewicz, Znak, Kraków 2010.
- Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2010.
- Arendt Hannah, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Arendt Hannah, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1994.
- Arendt Hannah, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991.
- Arendt Hannah, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Arendt Hannah, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Arendt Hannah, *Propaganda totalitarna*, tłum. A. Rój, CDN, Warszawa 1986.
- Arendt Hannah, *Salon berliński i inne eseje*, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Arendt Hannah, *The Human Condition*, Anchor Books, New York 1959.
- Arendt Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, World Publishing Company, Cleveland 1962.

- Arendt Hannah, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, tłum. R. Kuczyński, M. Moskalewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Altaya, Warszawa 2002.
- Attfield Robin, *The Ethics of Environmental Concern*, Blackwell, Oxford 1983.
- Augustyn św., *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Antyk, Kęty 1998.
- Bal Karol, *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993.
- Bauman Zygmunt, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Aletheia, Warszawa 2012.
- Brague Rémi, *Europa. Droga rzymska*, Teologia Polityczna, Warszawa 2012.
- Callicott J. Baird, *Elements of environmental ethic. Moral considerability and the biotic community*, „Environmental Ethics” 1979, nr 1.
- Camus Albert, *Obcy*, M. Zenowicz-Brandys, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Człowiek wobec współczesnego świata*, M. Białonoga-Gosik i in. (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- Damon Julie, *Wykluczenie*, tłum. A. Karpowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Delsol Chantal, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 2011.
- Elliot Robert, Arran Gare (red.), *Environmental Philosophy. A Collection of Reading*, University of Queensland Press, St. Lucia 1986.
- Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, J. Filek (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Filozofia polityczna po roku 1989. Teoria historia praktyka*, (red.) J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Filozofia polityki współcześnie*, J. Zdybel, L. Zdybel (red.), Universitas, Kraków 2013.
- Fromm Erich, *O byciu człowiekiem*, tłum. M. Barski i Ł. Kozak, Wydawnictwo vis-a-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Fromm Erich, *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, Harper & Row, New York 1964.
- Galarowicz Jan, *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Petrus, Kraków 2014.
- Galewicz Włodzimierz, *Pokusy i grzechy wiary pragmatycznej. Immanuel Kant o wewnętrznym kłamstwie*, „Roczniki Filozoficzne” 2004, t. 52, nr 2.
- Gruen Lori, *Zwierzęta*, [w:] *Przewodnik po etyce*, P. Singer (red.), tłum. J. Górnicka, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Hayek Friedrich August, von, *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gruba i in., Arcana, Kraków 2009.
- Heidegger Martin, *Co wie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Heller Włodzimierz, *Hannah Arendt. Źródła pluralizmu politycznego*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2000.
- Hervada Javier, *Historia prawa naturalnego*, tłum. A. Dorabalska, Petrus, Kraków 2013.
- Hołówka Jacek, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

- Idee i myśliciele. Środowiskowe i społeczne problemy filozofii*, I.S. Fiut (red.), Uczelniane Wydawnictwa Naukowo-Dydaktyczne AGH, Kraków 2003.
- Jedynak Stanisław, *Marzenia i polityka*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2014.
- Jonas Hans, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, [w:] *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, wstęp J.A. Kłoczowski, Znak, Kraków 2003.
- Kaczmarczyk Michał Roch, *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Kant Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Antyk, Kęty 2002.
- Kant Immanuel, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. B. Bornstein, Antyk, Kęty 2005.
- Katastrofizm okresu międzywojennego*, A. Kołakowski (red.), Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2014.
- Kizwalter Tomasz, *W stronę równości*, Universitas, Kraków 2014.
- Knight Frank H., *Freedom & Reform. Essays in Economics and Social Philosophy*, Liberty Press, Indianapolis 1982.
- Kołakowski Leszek, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Znak, Kraków 2014.
- Kołakowski Leszek, *Niepewność epoki demokracji*, Znak, Kraków 2014.
- Kornatowski Wiktor, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, „Pax”, Warszawa 1965.
- Kowalczyk Stanisław, Ks., *Z problematyki antropologii personalistycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.
- Kucharski Jarosław, *Usprawiedliwione kłamstwo we współczesnej etyce stosowanej*, Akademia Ignatianum, Kraków 2014.
- Kuniński Miłowit (red.), *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, Ośrodek Myśli Politycznej. Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.
- Lazari-Pawłowska Ija, *Etyka. Pisma wybrane*, Ossolineum, Warszawa 1992.
- Legutko Ryszard, *Sokrates*, Zysk i S-ka, Poznań 2013.
- Legutko Ryszard, *Totalitaryzm i dusza ludzka*, [w:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, M. Kuniński (red.), Ośrodek Myśli Politycznej. Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.
- Lipszyc Adam, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Universitas, Kraków 2012.
- Lovett Frank, *Rawls's a Theory of Justice. A Reader's Guide*, Continuum International Publishing Group, New York 2011.
- MacIntyre Alasdair, *Etyka i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Marcel Gabriel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, „Pax”, Warszawa 1962.
- Marco Donald de, Wilker Benjamin D., *Architekci kultury śmierci*, tłum. G. Waluga, Fronda, Warszawa 2004.
- Mazurek Sławomir, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej 1917–1950*, Leopoldinum, Wrocław 1997.
- Michalski Krzysztof, *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2011.
- Miklaszewska Justyna, *Filozofia a ekonomia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.

- Mill John Stuart, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Nietzsche Fryderyk, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Nowak Szymon, *Dziewczyny Wykłe*, Fronda, Warszawa 2015.
- Nozick Robert, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999.
- Nozick Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974.
- Okołowski Paweł, *Filozofia i los. Szkice techniczne*, Universitas, Kraków 2015.
- Opara Stefan, *Tyrania złudzeń. Studia z filozofii polityki*, Muza SA, Warszawa 2009.
- Ossowska Maria, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Książka i Wiedza, Warszawa 2002.
- Paczkowska-Łagowska Elżbieta, *O historyczności człowieka*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Polus-Rogalska Katarzyna, *Idee Europy. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2004.
- Popper Karl Raimund, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Popper Karl Raimund, *W poszukiwaniu lepszego świata*, tłum. A. Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Possenti Vittorio, *Zarys filozofii polityki*, tłum. A. Fligel, Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu, Lublin 2012.
- Przewodnik po etyce*, P. Singer (red.), tłum. W.J. Bober i in., Książka i Wiedza, Warszawa 2000.
- Rahner Karl, *Co to jest człowiek?*, [w:] Tenże, *Ryzyko chrześcijanina*, tłum. T. Mieszkowski, „Pax”, Warszawa 1979.
- Rau Zbigniew, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Rawls John, *A theory of Justice*, Revisited Edition, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1999.
- Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Regan Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 2004.
- Ricoeur Paul, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Universitas, Kraków 2010.
- Rogowski Waldemar, *Dylematy liberalizmu. Wokół myślenia politycznego Józefa Tischnera*, Dom Wydawniczy DUET, Toruń 2013.
- Rotzetter Anton, *Głaskane, tłuczone, zabijane*, tłum. K. Markiewicz, Święty Wojciech Wydawnictwo, Poznań 2013.
- Sandel Michael J., *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?*, tłum. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.

- Saramago Jose, *Cadernos de Lanzarote: Diario*, tłum. własne, Editorial Caminho, Lisboa 1994.
- Schmitt Carl, *Teologia polityczna 2*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2014.
- Sen Amartya, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Iżoiński, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Simmel Georg, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Simmel Georg, *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, [w:] tenże, *Most i drzwi*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Singer Peter, *Animal Liberation. A New Ethic for Our Treatment of Animals*, Avon Books, New York 1992.
- Singer Peter, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2007.
- Singer Peter, *Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie*, „Etyka” 1980, nr 18.
- Skocznyński Jan, *Glossy i uwagi*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014.
- Skocznyński Jan, *Ludzie i idee. Szkice historyczno-filozoficzne*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999.
- Soniewicka Marta, *Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2010.
- Strauss Leo, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- Strauss Leo, Cropsey Joseph, *Historia filozofii politycznej*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012.
- Styczeń Tadeusz, *Solidarność wyzwala*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1993.
- Szahaj Andrzej, *Jednostka czy wspólnota*, Aletheia, Warszawa 2006.
- Szczepański Jakub, *Polityczna władza sądenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Szewczuk Włodzimierz, *Sumienie. Studium psychologiczne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1988.
- Szklarska Anna, *Identity, Violence, Religion. The Dilemmas of Modern Philosophy of Man*, Libron, Kraków 2015.
- Szlachta Bogdan, *Sprawiedliwość a racja stanu*, [w:] *Kryterium etyczne w koncepcji racji stanu*, A. Krzynówek-Arndt (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Szuchta Robert, Trojański Piotr, *Holocaust. Zrozumieć, dlaczego*, Oficyna Wydawnicza „Mówią Wieki”, Warszawa 2006.
- Ślęczek-Czakon Danuta, *Sprawiedliwość społeczna – obecność problemu w polskiej filozofii społecznej*, [w:] *Współczesna filozofia społeczna w Polsce*, T. Czakon, D. Ślęczek-Czakon (red.), Śląsk, Katowice 2014.
- Taylor Paul, *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Thoreau Henry David, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, tłum. H. Cieplińska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2006.
- Tischner Józef, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2011.
- Tischner Józef, *The Spirit of Solidarity*, tłum. M.B. Zaleski, Harper & Row, San Francisco 1984.
- VanDeVeer Donald i Pierce Christine, *People, Penguins and Plastic Trees. Basic Issues in Environmental Ethics*, Wadsworth, Belmont 1986.

- Vossenkuhl Wilhelm, *Możliwość dobra*, tłum. K. Rynkiewicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Waśkiewicz Andrzej, *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Węgrzecki Adam, *Wokół filozofii spotkania*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Wodziński Cezary, *Pan Sokrates. Eseje trzecie*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000.
- Wodziński Cezary, *Raport w sprawie zła*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1994, t. 22, z. 4.
- Wojtyła Karol, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994.
- Wojtyła Karol, *Problem teorii moralności*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, B. Bejze (red.), Wydawnictwo SS. Loretanek, Warszawa 1969.
- Wojtyła Karol, *Wykłady lubelskie*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986.
- W poszukiwaniu osobliwości natury ludzkiej*, A. Gut, Z. Wróblewski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
- W sprawie Agambena. Kontekst krytyki*, Ł. Musiał, M. Ratajczak (red.), Wyd. Poznańskie, Poznań 2010.
- Zambrano Maria, *Agonia Europy*, tłum. M. Folger, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014.
- Zaremba Bielawski Maciej, *Higieniści. Z dziejów eugeniki*, tłum. W. Chudoba, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011.
- Zwarthoed Danielle, *Zrozumieć biedę. John Rawls – Amartya Sen*, tłum. A. Karpowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

Redakcja
Dorota Węgierska

Korekta
Barbara Górka

Skład i łamanie
Wojciech Wojewoda

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-663-23-81, 12-663-23-82, tel./fax 12-663-23-83