

Folia Philosophica

vol. 45



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Folia Philosophica

45

Redakcja / Editor

Dariusz Kubok

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2021

Redaktor serii: Studia Philosophica Silesiensa /
Editor of the Series: Studia Philosophica Silesiensa
Dariusz Kubok

Rada Redakcyjna / Editorial Board

Dariusz Kubok (Redaktor naczelny / Editor-in-Chief), **Tomasz Kubalica** (Zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor), **Marta Ples-Bęben** (Sekretarz redakcji / Editorial Secretary), **Alicja Pietras**, **Piotr Machura**, **Matúš Porubjak** (Slovakia), **Viorel Vizureanu** (Romania).

Rada Doradcza / Advisory Board

Wojciech Kaute (filozofia polityki / political philosophy), Tomasz Kubalica (ontologia / ontology), Piotr Łaciak (epistemologia / epistemology), Maria Popczyk (estetyka / aesthetics), Krzysztof Szymanek (logika / logic), Danuta Słęczek-Czakon (etyka / ethics)

Rada Programowa / Program Council

Heinrich Badura (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, Austria), Gerhard Banse (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Lubomir Belás (Prešovská univerzita v Prešove, Slovakia), Stanisław Borzym (Polska Akademia Nauk, Warsaw, Poland), Christoph Demmerling (Friedrich-Schiller-Universität Jena, Germany), Czesław Głombik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poland), Jan Hartman (Uniwersytet Jagielloński, Cracow, Poland), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum w Krakowie, Poland), Andrzej Kiepas (Politechnika Śląska, Gliwice, Poland), Jerzy Kopania (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Christian Krijnen (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherland), Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco, San Sebastián, Spain), Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski, Poland), Leon Miodoński (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Poland), Jan Štěpán (Univerzita Palackého v Olomouci, Czech Republic), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Slovakia), Jan Zouhar (Masarykova univerzita, Brno, Czech Republic).

Zespół Recenzentów / Board of Referees

Iwona Alechnowicz-Skrzypek (Uniwersytet Opolski, Poland), Bolesław Andrzejewski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poland), Pavel Fobel (Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Slovakia), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum w Krakowie, Poland), Agnieszka Kijewska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Poland), Leszek Kopciuch (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Poland), Jan Krokos (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Poland), Radosław Kuliniak (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Anna Latawiec (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Poland), Vladimír Leško (Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Slovakia), Marek Maciejczak (Politechnika Warszawska, Poland), Artur Mordka (Uniwersytet Rzeszowski, Poland), Marek Papuziński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Poland), Zlatica Plašienková (Univerzita Komenského v Bratislave, Slovakia), Sławomir Raube (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Marek Rembierz (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poland), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński, Poland), Piotr Świercz (Akademia Ignatianum w Krakowie, Poland), Włodzimierz Tyburski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Poland), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Poland), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Slovakia), Kazimierz Wolsza (Uniwersytet Opolski, Poland).

Spis treści

Anna Antoszevska: Fenomen spotkania w myśli filozoficznej Antoniego Kępińskiego

Magdalena Mruszczuk: Filozofia życia Anny-Teresy Tymienieckiej i zagadnienie Boga

Krzysztof Szymanek: Erystyka, moralność i wojna

Monika Malek-Ostrowska: Propozycja kodeksu etyki zawodowej architekta wewnątrz. Ideały aspiracyjne i deontologiczne powinności

John Locke: Rozprawa o cudach. Resurrectio et quae sequuntur
(przełożył Adam Grzeliński)

Table of Contents

Anna Antoszevska: The Phenomenon of the Interpersonal Encounter in
Antoni Kępiński's Philosophical Thought

Magdalena Mruszczyk: Anna-Teresa Tymieniecka's Philosophy of Life and
the Question of God

Krzysztof Szymanek: Eristic, Morality, and War

Monika Malek-Ostrowska: A Code of Professional Ethics for Interior
Architects – a Tentative Proposal: Aspirational Ideals and Deontological
Obligations

John Locke: A Discourse on Miracles: Resurrectio et quae sequuntur
(*translated by Adam Grzeliński*)



Anna Antoszevska

Uniwersytet Zielonogórski

 <https://orcid.org/0000-0001-9819-279X>

Fenomen spotkania w myśli filozoficznej Antoniego Kępińskiego

The Phenomenon of the Interpersonal Encounter in Antoni Kępiński's Philosophical Thought

Abstract: In her article, Anna Antoszevska discusses the phenomenon of the interpersonal encounter in the philosophical thought of professor Antoni Kępiński, the author of *Psychopatie*, among other books. She lays special emphasis on the sources of his philosophical insights. While there is no doubt as to the originality of these insights, getting acquainted with numerous interpretations of Kępiński's philosophical thought makes a researcher aware of the difficulty of unambiguously identifying the position of this outstanding psychiatrist and founder of axiological psychiatry. Polish scholars interested in Kępiński's views remain sensitive to the contradictions among the concepts he uses in his philosophical reflections.

Keywords: Antoni Kępiński, the phenomenon of the interpersonal encounter, philosophy of dialogue, philosophy of psychiatry

Wstęp

Twórczość Antoniego Kępińskiego była atrakcyjna w środowisku polskich fenomenologów, ale jego poglądy dyskutowano także w kręgach medycznych. Andrzej Kokoszka poświęcił analizom myśli filozoficznej

autora *Psychopatii* książkę *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*¹. W innym opracowaniu pisał: „twórczość Kępińskiego była syntezą, generalizacją jego własnych doświadczeń, obserwacji i lektur. [...] z metodologicznego punktu widzenia wypowiedzi Kępińskiego na tematy ogólnoludzkie stanowią zbiór jego osobistych doświadczeń, obserwacji i przemyśleń, które mogą, podobnie jak literatura, stanowić źródło inspiracji w pracy filozoficznej”².

W swojej analizie twórczości krakowskiego psychiatry zwracam uwagę na wartość filozoficzną jego dociekań obejmujących przede wszystkim kontakt lekarza z chorym, mogą one bowiem być atrakcyjne dla filozofów spotkania.

Potoczne rozumienie pojęcia „spotkanie”

W mowie potocznej wyrazy „spotkanie”, „spotkać się” są stosowane w przeróżnych okolicznościach i otrzymują rozmaity sens, wedle intencji rozmówców. Spotykamy się z ludźmi (znajomymi lub obcymi), z rzeczami konkretnymi (obiektami przyrody lub dziełami człowieka), z prawdziwymi lub urojonymi zjawiskami i ze stanami emocjonalnymi³. Według Adama Węgrzeckiego mowa potoczna niejako informuje o takich wymiarach spotkania, jak jego dwustronność, intensywność, czasowość, zróżnicowanie sposobów uczestnictwa stron w spotkaniu. Spotkanie może mieć charakter wydarzenia jednorazowego bądź wielokrotnego (wówczas mówimy o „spotkaniu się”); może trwać krótką chwilę albo nieco dłużej. Każde spotkanie ma pewną dynamikę i intensywność; jego stronami są nie tylko ludzie, lecz także przedmioty i zdarzenia. Spotkanie może okazać się dla człowieka czymś ważnym, bywa jednak i tak, że nie ma dla niego większego znaczenia. Niewątpliwie w mowie potocznej omawiane pojęcie jest rozumiane nader szeroko, dopuszcza się wiele różnych odmian spotkania⁴.

Jerzy Mellibruda, wybitny współczesny psycholog i psychoterapeuta, który – co ciekawe – wiele lat temu miał okazję odbywać staż pod kierunkiem

¹ A. Kokoszka: *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*. Collegium Medicum UJ, Kraków 1996.

² A. Kokoszka: *Dialog według Antoniego Kępińskiego. Komentarz do sesji „Pacjent jako osoba”*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 50.

³ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 13.

⁴ Zob. ibidem, s. 13–14.

Antoniego Kępińskiego w Krakowskiej Klinice Psychiatrycznej, pisał: „»spotkanie« często kojarzy się nam z czymś, co jest krótkotrwałe i przemijające, a chcemy zrozumieć, w jaki sposób może ono być równocześnie czymś ważnym i zostawiać trwałe ślady w naszym życiu. Znaczenie spotkania często wymyka się jednak ocenom intelektualnym i zobiektyzowanym kryteriom. Podstawową miarą znaczenia spotkania jest subiektywne doświadczenie jego ważności przez osoby, które w nim uczestniczą”⁵.

Spotkanie, jako doświadczenie o niezwyklej sile i znaczeniu dla jednostki, zajmuje w jej życiu szczególne miejsce. Na co dzień jednak stanowi pewnego rodzaju rutynę naszej egzystencji, dlatego nie poświęcamy dość uwagi czy refleksji odczuwaniu intensywności przeżyć i doznań związanych ze spotkaniem. Można rzec, iż w ten sposób umyka nam fenomen spotkania⁶.

Początki filozofii spotkania i jej pierwsi przedstawiciele

Początkowo pojęcie „spotkanie” należało wyłącznie do rezerwuaru odmian potocznej i literackiej języka⁷. Można powiedzieć, że nie zachodziła konieczność wprowadzenia tego słowa do dyskursu filozoficznego, a wraz z tym nadania „spotkaniu” odpowiedniego znaczenia. Ten stan rzeczy trwał do chwili, gdy w refleksji filozoficznej wyraźnie zaistniał problem drugiego człowieka – Ty będącego w relacji z Ja.

Mimo że filozofowie starożytni wiele uwagi poświęcili zgłębianiu natury ludzkiej, nie podjęli głębokiej refleksji nad fenomenem spotkania. Joseph Böckenhoff wyjaśnia to następująco: „w początkach filozoficznego myślenia drugi człowiek nie był czymś problematycznym, lecz oczywistym”⁸. Jeśli drugi człowiek (Ty) nie budził wątpliwości, nie zapytywano o niego. Świadomość obecności drugiego człowieka, a co za tym idzie, kontakt

⁵ J. Mellibruda: *Praktyka psychoterapii*. Wydawnictwo Zielone Drzewo. Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2018, s. 125. Mellibruda jest ponadto autorem pracy *Ja – ty – my. Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*. Instytut Psychologii Zdrowia. Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Warszawa 2003. W tej pracy dochodzi do głosu to, co określamy mianem filozofii spotkania.

⁶ Zob. J. Bukowski: *Zarys filozofii spotkania*. Znak, Kraków 1987, s. 30.

⁷ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 14.

⁸ J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*. Freiburg–München 1970, s. 14 – cyt. za: A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 14.

z nim, były tak naturalne, że pytanie o relację Ja – Ty miało nikłe szanse wyklarować się w tej postaci, w jakiej zaistniało później.

Stopniowe konstytuowanie się filozofii spotkania kojarzyć wypada z refleksją antropologiczną kilku dziewiętnastowiecznych myślicieli. Pierwszymi z nich byli: Friedrich Heinrich Jacobi, który twierdził, że „bez Ty Ja jest niemożliwe”; Wilhelm von Humboldt, w którego antropologii akcent pada na indywidualium, a nie na gatunek; Johann Gottlieb Fichte, który właściwie wzbudził zainteresowanie tematyką spotkania; wreszcie Ludwig Feuerbach, który główną zasadą rozwijanej przez siebie filozofii przyszłości uczynił Ty⁹. Przytoczę fragment z pracy tego ostatniego: „Inny człowiek jest więzią łączącą mnie ze światem [...]. Moje pojednanie się ze światem, zaprzyjaźnienie się z nim, następuje tylko za pośrednictwem innego człowieka. Bez innego człowieka świat byłby dla mnie nie tylko martwy i pusty, lecz także bezsensowny i nierozumny. Tylko na tle innego człowieka zaczynam rozumieć siebie i być świadom siebie; dopiero wtedy, kiedy rozumiem siebie, zaczynam rozumieć świat. Pierwszym przedmiotem człowieka jest człowiek. Nasze Ja dochodzi do świadomości istnienia Ty. Ten drugi jest moim uprzedmiotowionym sumieniem. Najwyższą i ostateczną zasadą filozofii jest więc jedność człowieka z człowiekiem”¹⁰.

Punktem wyjścia filozofii spotkania jest zatem obecna w dziewiętnastowiecznej myśli filozoficznej refleksja nad ludzkim Ty. Jako postaci kluczowe dla rozwoju filozofii spotkania już w XX stuleciu wymienia się Martina Bubera i Gabriela Marcela.

Wypada zwrócić uwagę na brak jednomyślności polskich i zagranicznych badaczy w kwestii zasadności, tudzież jej braku, utożsamienia pojęć „filozofia spotkania” i „filozofia dialogu”. Filozofia spotkania często bywa utożsamiana z filozofią dialogu. Z takim podejściem spotkać się można w pracach Michaela Theunissena i Johanna Madera, a w Polsce – Bogdana Barana, Krystyny Święcickiej czy Tadeusza Gadacza.

Adam Węgrzecki jest zdania, że tylko wtedy, gdy rozmyślamy o spotkaniu jako o takim kontakcie człowieka z drugim człowiekiem, który umożliwia im nakierowanie się na siebie nawzajem oraz dzielenie się określonymi treściami, możemy mówić o dialogu. Co zaś tyczy się pogłębionego pojmowania „spotkania”, nie sposób wyobrazić sobie pełnego, prawdziwego spotkania bez dialogu. Jeśli spotkanie nie zawiera elementu dialogicznego, jego uczestnicy nie są w stanie wzajemnie ujawnić się przed sobą. Dialog nie musi jednak wypełniać całego spotkania; nie musi być celem spotkania. Gdy z rozmaitych

⁹ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 15.

¹⁰ L. Feuerbach: *Wybór pism. T. 2: Zasady filozofii przyszłości*. Przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński. Przekł. przejrzał, wstępem opatrzył R. Panasiuk. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 94.

powodów dialog wygasa, spotkanie może dalej trwać. Można więc dojść do wniosku, że dialog oznacza taki sposób komunikacji międzyludzkiej, który służy wymianie myśli i poglądów, tymczasem pod pojęciem spotkania kryje się wydarzenie mające na celu wzajemne zaistnienie partycypujących w nim osób¹¹.

Specyficzną cechą filozofii spotkania jest podanie w wątpliwość tak zwanego paradygmatu kartezjańskiego, sprowadzającego się do tezy, że punktem wyjścia filozofowania musi być Ja myślące (*ego cogitans*), czyli subiektywność. Uwaga zostaje przekierowana na to, z kim wspomniane Ja wchodzi w kontakt – czyli na Ty. Ważna staje się relacja Ja – Ty (Martin Buber), a także istnienie My jako konstruktu powstającego dzięki aktywnemu udziałowi Ja i Ty (Gabriel Marcel). Dotychczasowe myślenie o spotkaniu jako o kontakcie z istoty swej przestrzennym bądź fizycznym zostaje zastąpione nową, osobową konceptualizacją opisywanego fenomenu¹².

Filozofia spotkania pozostaje w ścisłym związku z filozofią człowieka, ale nie jest niezbędnym „elementem” filozofii człowieka jako takiej. Adam Węgrzecki, gdy pisze o filozofii spotkania, przywołuje postać Romana Ingardena, według którego termin „spotkanie” odnosi się do sytuacji poznawczej jednostki ludzkiej lepiej niż jakikolwiek inny¹³. Można powiedzieć więcej: pojęcie „spotkanie” bywa użyteczne również w innych dyscyplinach filozoficznych, przykładowo w etyce. Dwudziestowieczna filozofia spotkania, szeroko czerpiąca z filozoficznych dywagacji nad człowiekiem, wyznacza określony kierunek namysłu filozoficzno-antropologicznego. Warto w tym miejscu podkreślić, że część przedstawicieli filozofii spotkania poddawała się także innym impulsom filozoficznym, czy wręcz pozafilozoficznym. Najlepiej dowodzą tego przykłady Martina Bubera i Ferdinanda Ebnera. Określony wpływ na kształt filozofii spotkania miały ponadto osiągnięcia w zakresie psychologii i psychiatrii; warto tutaj wspomnieć dokonania Charlotte Bühler, Eugeniusza Minkowskiego, a w Polsce – Antoniego Kępińskiego. Dzięki rozważaniom licznych przedstawicieli dwudziestowiecznej filozofii spotkania rozwijany przez nich kierunek został opisany jako pewne *novum*, ale też doczekał się rozwinięcia jako samodzielny i oryginalny nurt refleksji nad człowiekiem¹⁴.

Można powiedzieć, że o ile w filozofii spotkania dokonano problematyzacji pojęcia „spotkanie”, to część z ważnych zjawisk, pozostających w ścisłym związku ze zdarzeniem spotkania, pozostaje wciąż na marginesie tego nurtu.

¹¹ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 19–20.

¹² Zob. *ibidem*, s. 16–17.

¹³ Zob. R. Ingarden: *Studia z teorii poznania*. Wybrał, oprac. i wstępem poprzedził A. Węgrzecki. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 38.

¹⁴ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 17–19.

Filozofia spotkania w Polsce

Rozwój filozofii spotkania w Polsce rozpoczął się w drugiej połowie XX wieku. Grzegorz Krupa wskazuje trzy kierunki tego rozwoju: pierwszy kojarzyć można z publikacją przekładów i interpretacji tekstów źródłowych europejskich filozofów spotkania, z uwzględnieniem krajowych dokonań analityczno-krytycznych; drugi odnosił się do dialogicznych koncepcji spotkania powstałych na gruncie fenomenologii; trzeci wreszcie wiązać wypada z „ogólną teorią spotkań”, czyli inkontrolnią Andrzeja Nowickiego¹⁵. W późniejszym okresie fenomen spotkania stanowił przedmiot badań Krzysztofa Wieczorka¹⁶, Adama Węgrzeckiego, Jerzego Bukowskiego i Józefa Tischnera¹⁷.

Adam Węgrzecki dostrzega w spotkaniu wyjątkowość kontaktu dwojga ludzi, podkreśla istotne znaczenie czasu i obecności fizycznej, a także werbalnego i pozawerbalnego dialogu oraz stosownego podłoża emocjonalnego. Spotkanie traktuje jako stwarzające możliwość dogłębnego poznania i zrozumienia istoty drugiego człowieka. Zwraca uwagę na integralny element spotkania, a mianowicie systematycznie zachodzące u uczestników spotkania procesy poznawcze. Dokonuje również podziału spotkań na autentyczne i nieautentyczne, realne i imaginacyjne, znaczące i zwykłe¹⁸.

Jerzy Bukowski skupia się na fenomenologicznej analizie spotkania. Nie tylko prezentuje wybrane aspekty filozofii spotkania, lecz także podejmuje wysiłek stworzenia własnej, oryginalnej definicji spotkania. W pracy *Zarys filozofii spotkania* charakteryzuje rodzaje spotkań oraz omawia okoliczności sprzyjające spotkaniu. Opisuje również jego skutki aksjologiczno-moralne i epistemologiczne¹⁹. Jako postawy otwierające na spotkanie traktuje między innymi zaufanie, fascynację drugim człowiekiem oraz nadzieję. W filozofii Bukowskiego istotą spotkania jest moment, w którym może ono przekształcić się we wspólnotę, w tej z kolei kontynuowane są postawy tworzące się podczas spotkania²⁰.

¹⁵ Zob. G. Krupa: *Fenomenologiczne analizy spotkania w polskiej filozofii przełomu XX i XXI wieku*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. 2016. Niepublikowana rozprawa doktorska. Biblioteka Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Komputeropis, s. 2.

¹⁶ Zob. K. Wieczorek: *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*. Uniwersytet Śląski, Katowice 1990.

¹⁷ J. Tischner: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Éditions du Dialogue–Société d'Éditions Internationales, Paris 1990.

¹⁸ Zob. G. Krupa: *Fenomenologiczne analizy spotkania...* s. 5.

¹⁹ Zob. J. Bukowski: *Zarys filozofii spotkania...*, s. 22.

²⁰ Zob. G. Krupa: *Fenomenologiczne analizy spotkania...*, s. 5.

Jednym z protagonistów polskiej filozofii spotkania o podłożu dialogicznym był Józef Tischner. Tischnerowska koncepcja spotkania, którą można określić mianem „spotkania wcielonego”, jest widoczna już we wczesnej myśli filozofa, aczkolwiek wypada wspomnieć, że z czasem uległa wyraźnej ewolucji²¹.

Dla Tischnera fundamentalnym elementem fenomenologicznej analizy spotkania jest dramatyczna natura egzystencji ludzkiej. Filozof mówi o intencjonalnym otwarciu się człowieka na świat – „scenę dramatu” – oraz o dialogicznym otwarciu się na drugiego człowieka jako Innego. Jednostka ludzka, rozpatrywana w medium spotkania, staje się byciem-dla-innych. Dialog zaś pełni fundamentalną rolę w relacji człowieka do innego bytu ludzkiego. Spotkanie – tak jak widzi je Tischner – zakłada obecność niezapośredniczonej naoczności dramatycznej egzystencji człowieka. Jako takie stanowi źródło najbardziej podstawowych pytań natury metafizycznej, dokonuje się „twarzą w twarz”. Co ciekawe, Tischner nie ogranicza przestrzeni wydarzania się spotkania do sfery dobra, ale dopuszcza również horyzont zła²².

Myśl Kępińskiego a filozofia Bubera, Lévinasa i Tischnera

Na kartach historii polskiej psychiatrii Antoni Kępiński zapisał się jako charyzmatyczny lekarz i terapeuta, ale również jako wybitny humanista. Jego książki stanowią bogate źródło wiedzy o człowieku. Poruszane są w nich fundamentalne zagadnienia z zakresu filozofii człowieka, między innymi problem sensu życia i doświadczenia wartości²³. W wielu swoich pracach Kępiński podejmował problem ludzkiego cierpienia czy lęku, co wynikało ze specyfiki podejścia psychoterapeutycznego. Stworzone przez Kępińskiego niezwykle cenne opisy melancholii, hysterii i psychoz do dziś stanowią kanon specjalistycznej literatury z zakresu psychiatrii.

Kępiński nie był filozofem *sensu stricto*. Nie ulega jednak wątpliwości, że jego myśl ma charakter głęboko humanistyczny. W ciągu kilkudziesięciu

²¹ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 22.

²² Zob. G. Krupa: *Fenomenologiczne analizy spotkania...*, s. 3.

²³ Zob. A. Bulaczek: *Relacje pacjent – lekarz w psychiatrii aksjologicznej Antoniego Kępińskiego*. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2013, T. 11 (2), s. 10. <https://doi.org/10.21697/seb.2013.11.2.01>.

lat podejmowano wiele prób, by uchwycić istotę filozoficznych i etycznych poglądów autora *Poznania chorego*²⁴.

W pracach Antoniego Kępińskiego – co można zauważyć podczas ich analizy – wyróżnić można elementy między innymi nurtu dialogicznego, który wywarł ogromny wpływ na rozwój myśli profesora na temat człowieka²⁵.

Trudno ustalić, czy krakowskiemu psychiatrze były znane teksty Martina Bubera. Można domniemywać, że opierając się na własnych doświadczeniach klinicznych, wysnuł wnioski podobne do tych, do których doszedł żydowski filozof.

Jak pamiętamy, według Bubera rzeczywistość może jawić się jednostce ludzkiej na dwa sposoby, w zależności od relacji przez nią uwzględnianej, czyli albo w układzie „Ja – Ty”, albo w układzie „Ja – to”. O ile relacja „Ja – Ty” wymawiana jest z głębi „jestestwa”, o tyle relacja Ja – to nigdy w ten sposób nie będzie wypowiedziana. „Ja – to” stanowi fundament jedynie doświadczenia, z kolei „Ja – Ty” wyznacza fundament relacji lub spotkania. Doświadczamy przedmiotów, a spotykamy się lub wchodzimy w interakcje z osobami. W podstawowej parze słów „Ja – Ty” pierwsze oznacza dla Bubera osobę. Nie sposób być osobą bez innej osoby; osoba (Ja) staje się sobą w relacji do innej osoby (Ty). W samym sobie nie znajdziemy Ja. „Być” oznacza dla człowieka pozostawać w relacji (współbycie).

Mimo że Kępiński nie stosuje pary pojęć „Ja – Ty”, również dla niego kluczowe okazuje się rozróżnienie podmiotowego i przedmiotowego ujęcia człowieka²⁶. W *Rytmie życia* stanowczo stwierdza: „Pola badawczego, jakim jest chory, nie można zawęzić ani ustalić w czasie; jest to zjawisko jedyne, niepowtarzalne, wiecznie żywe i zmienne, zaskakujące nie dającymi się przewidzieć reakcjami. Wobec chorego nie można więc zachować postawy naukowego badacza, postawy podmiotu do obserwowanego przedmiotu”²⁷.

W pismach Kępińskiego „to” – znane z filozofii Bubera – używane jest na oznaczenie przedmiotu: „Traktowanie człowieka jako »to«, przedmiotu, wynika z obojętności”²⁸. W rozważaniach na temat uprzedmiotowienia jednostki ludzkiej autor *Psychopatii* konstatuje, że „coraz szybsza przemiana środowiska naturalnego w technice, jakiej jesteśmy świadkami w naszym stuleciu, sprzyja technicznemu spojrzeniu na drugiego człowieka, to znaczy,

²⁴ Zob. T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 19. Pobrano z: http://www.psychoterapiapt.pl/uploads/PT_4_2012/Gadacz19_Psychoterapia_4_2012.pdf [11.06.2021].

²⁵ Zob. A. Bulaczek: *Relacje pacjent – lekarz w psychiatrii aksjologicznej Antoniego Kępińskiego...*, s. 16.

²⁶ Zob. T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny...*, s. 20.

²⁷ A. Kępiński: *Rytm życia*. Wyd. 6. Sagittarius, Warszawa 1992, s. 201.

²⁸ Ibidem, s. 39.

że coraz słabiej widzi się w nim cechy ludzkie, a coraz wyraźniej atrybuty związane ze sprawnym funkcjonowaniem maszyny techniczno-społecznej. Spojrzenie takie jest może jednym z największych niebezpieczeństw współczesnej cywilizacji”²⁹.

Zarówno w filozofii Bubera jak i w myśli Kępińskiego pojawia się dialektyka zbliżania i oddalania. Buber posługuje się pojęciem pradyktansu, a Kępiński używa terminu „oddalenie”: „Podstawową decyzją emocjonalną w stosunku do drugiego człowieka jest decyzja zbliżenia się do niego lub oddalenia”³⁰. Kolejne ważne podobieństwo myśli Kępińskiego i Bubera odnaleźć można w sposobie rozumienia przez nich dialogu. Otóż dialog ma charakter symetryczny: „Zazwyczaj uwzględnia się tylko działanie, jakie lekarz na chorego wywiera, zapominając, że istnieje też oddziaływanie w kierunku odwrotnym: chorego na lekarza. Oddziaływanie to nie jest bez znaczenia i na pewno wywiera niemały wpływ na kształtowanie się cech osobowości lekarza”³¹.

Zdaniem Bubera, dialog ma własną głębię; Ty wypowiedane jest wyłącznie przez całą osobę. Z kolei Kępiński podkreśla, że z chwilą, gdy lekarz zdobywa zaufanie pacjenta, zostaje wprowadzony w świat jego subiektywności, tak różny od tego, do czego mamy dostęp w powszednich kontaktach ludzkich³². Wyraźne podobieństwo koncepcji Bubera i Kępińskiego dotyczy warunków prawdziwego dialogu. Buber pisze: „Relacja z Ty jest bezpośrednia. Między Ja i Ty nie ma żadnej pojęciowości, żadnej wiedzy, żadnej fantazji, a sama pamięć zmienia się, kiedy przechodzi od szczegółu do całości. Między Ja i Ty nie ma celu, nie ma pożądanego czy antycypacji, a sama tęsknota zmienia się, gdy przechodzi od marzenia do zjawiska. Każdy środek jest przeszkodą. Tylko tam, gdzie rozpadły się wszelkie środki, dokonuje się spotkanie”³³.

Krakowski psychiatra zwraca uwagę na warunki i błędy autentycznego dialogu z pacjentem. Szczegółowo opisuje błąd naukowej obiektywności, błąd maski oraz błąd moralnej oceny. Błąd pierwszego rodzaju, czyli błąd naukowej obiektywności, związany jest ze wspomnianym uprzedmiotowieniem. Odnosi się do różnic między psychiatrią a pozostałymi dziedzinami praktyki lekarskiej. Kępiński zaznacza, że w psychiatrii nie ma miejsca na obiektywizację, bo ona prowadzi do uprzedmiotowienia pacjenta³⁴. Pisząc o błędzie maski, filozofujący psychiatra zauważa, że „rozmowa z chorym

²⁹ Ibidem, s. 64.

³⁰ Ibidem, s. 63.

³¹ Ibidem, s. 265.

³² Zob. ibidem, s. 266.

³³ M. Buber: *Ja i Ty*. W: Idem: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Wybrał, przeł. i wstęp napisał J. Doktor. Pax, Warszawa 1992, s. 80.

³⁴ Zob. T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny...*, s. 21.

jest szczerą, gdy przebiega bez wzajemnego maskowania się³⁵. Dialog zakłada szczerą – szczerą wyznacza zatem przestrzeń dialogu: „Ta skromność popłaca, bo chory, w miarę nabierania zaufania, sam odpowie na postawione pytania, które wstydziliśmy się mu zadać”³⁶. W *Poznaniu chorego* Kępiński pisze, że bycie sobą (autentyczność) stanowi niezbywalny warunek dialogu³⁷. Co ważne, maska nie ma wyłącznie negatywnego charakteru. Można wiązać ją z rolą społeczną: „Życie społeczne, zwłaszcza w swoich powierzchownych kontaktach, które stanowią przytłaczającą większość interakcji w życiu człowieka, zmusza do używania maski. Można przez nią rozumieć powierzchowne warstwy psychiki – sposoby zachowania się i reagowania związane z konkretną sytuacją lub rolą społeczną. [...] Każda rola społeczna ma swój styl – akceptowany społecznie sposób zachowywania się obowiązujący dziecko, ojca, kochanka, męża; style zawodowe, np. lekarza, nauczyciela, księdza, wojskowego itd. W tym ujęciu maskę człowiek współczesnej cywilizacji zmienia kilkakrotnie w ciągu dnia”³⁸. Aby doszło do prawdziwego dialogu, konieczne jest odsunięcie na bok władzy; niemożność zrezygnowania z władzy stanowi istotę błędu moralnej oceny, który Kępiński wyjaśnia tak: „Obserwuje się tu dziwny paradoks władzy: im większy wpływ chce psychiatra na chorego wywrzeć, tym mniejszy wpływ wywiera”³⁹.

Antoniego Kępińskiego i filozofa dialogicznego Emmanuela Lévinasa łączy podobieństwo życiowych doświadczeń, a dokładniej koszmar związany z pobytami w obozie koncentracyjnym. Kępiński, podobnie jak Lévinas, uważał, że jak dotąd świat nie dokonał rozrachunku z ogromem zła popełnionego podczas II wojny światowej: „Wbrew może nadziejom wielu ludzi, Oświęcim, Hiroszima, japońska wojna bakteriologiczna – największe zbrodnie ostatniej wojny – nie zbladły pod wpływem lat, a ciężar odpowiedzialności, który obarcza nie tylko głównych winowajców, ale w pewnej mierze cały świat cywilizowany, nie stał się lżejszy”⁴⁰. Także w *Rytmie życia* przypominał, że o wartości zredukowanego do „numeru” człowieka przebywającego w obozie zagłady decydowała użyteczność. To ona była najważniejsza, również – co jest szczególnie dramatyczne – po śmierci więźnia; wtedy chodziło o „zasadę użyteczności surowca”⁴¹. Podobne słowa znajdujemy w tekście Lévinasa: „Po raz pierwszy w historii byt ludzki nic nie znaczy. Nie jest to

³⁵ A. Kępiński: *Poznanie chorego*. Wyd. 2. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1989, s. 81.

³⁶ A. Kępiński: *Rytm życia...*, s. 249.

³⁷ Zob. A. Kępiński: *Poznanie chorego...*, s. 47.

³⁸ Ibidem, s. 46.

³⁹ A. Kępiński: *Rytm życia...*, s. 265.

⁴⁰ Ibidem, s. 25.

⁴¹ Zob. ibidem, s. 97.

wróg, z którym trzeba walczyć, więzień, którego można wymienić. Jest [on] przedmiotem do zniszczenia. Nazistowski horror nie wynika z nienawiści określonej jakości, lecz z nienawiści do innego człowieka⁴².

Kolejną wspólną w koncepcjach Lévinasa i Kępińskiego ideą jest pojęcie odpowiedzialności⁴³. Polski myśliciel twierdził, że w każdą decyzję odnoszącą się do drugiego człowieka niejako wpisany jest ciężar odpowiedzialności. Kwestią kluczową pozostaje, w jakim stopniu przyznajemy sobie prawo do brania tej odpowiedzialności na siebie⁴⁴. Lévinas pojmuje odpowiedzialność bardziej radykalnie: „To ja podtrzymuję drugiego, za którego jestem odpowiedzialny. Widać w ten sposób, że w podmiocie ludzkim, wraz z całkowitym poddaniem, przejawia się moja pierworodność. Moja odpowiedzialność jest nieusuwalna. Nikt nie mógłby mnie zastąpić. Istotnie chodzi o stwierdzenie samej identyczności ludzkiego »ja«, wychodząc od odpowiedzialności, to znaczy tego ustanowienia lub tego obalenia władczego ja w świadomości siebie, obalenia, które jest właśnie jego odpowiedzialnością za drugiego. Odpowiedzialność jest tym, co wyłącznie spada na mnie i czego jako człowiek nie mogę odrzucić. To brzemień jest najwyższą godnością tego, co jedyne. Niezastąpionym »ja« jestem tylko o tyle, o ile jestem odpowiedzialny. Mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu⁴⁵.

Ponadto Kępińskiego łączy z Lévinasem zwrócenie uwagi na Innego⁴⁶. Kępiński zauważał, że „często wystarczy drobny szczegół: inny kolor skóry, haczykowaty nos, odmienny krój ubrania, obcy język itd., aby dany człowiek był postawiony poza granicami tego, co bliskie i zrozumiałe, stał się obcy, a nieraz wrogi. Trudno odpowiedzieć na pytanie, skąd się bierze taka łatwość oceny drugiego człowieka, dzięki której na podstawie błażej nieraz cechy z miejsca jest się ustawionym po prawicy lub po lewicy⁴⁷.

Myśl Antoniego Kępińskiego oddziaływała na polskiego filozofa Józefa Tischnera. Można nawet powiedzieć, że rozważania krakowskiego psychiatry stanowiły fundament konstrukcji Tischnerowskiej filozofii wartości, a także Tischnerowskiego ujęcia fenomenu spotkania i dialogu z drugim człowiekiem.

⁴² E. Lévinas: *Qui etes-vous?* Lyon 1987 – cyt. za: T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny...*, s. 23.

⁴³ Zob. T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny...*, s. 23.

⁴⁴ Zob. A. Kępiński: *Rytm życia...*, s. 62.

⁴⁵ E. Lévinas: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em [!] Nemo*. Przekł. B. Opolska-Kokoszka. Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991, s. 57.

⁴⁶ Zob. T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny...*, s. 23.

⁴⁷ A. Kępiński: *Rytm życia...*, s. 38.

Filozofia spotkania a specyfika relacji psychoterapeutycznej w ujęciu Kępińskiego

Konsekwencją bezwarunkowej akceptacji imperatywu szacunku i miłości do istoty ludzkiej było przypisanie przez profesora Kępińskiego relacji pacjent – lekarz wartości fundamentalnej. Współdziałanie uczestniczących w tej relacji osób opiera się na „zasadzie partnerskiej równości i dialogiczności”⁴⁸. Ten wyjątkowy, pełny empatii związek emocjonalny stanowi, zdaniem lekarza, klucz do odkrycia istoty drugiego człowieka, w tym przypadku jednostki zmagającej się z chorobą psychiczną, której poznanie i zrozumienie dalece wykracza poza tak zwane normalne doświadczenie⁴⁹.

Liczne wspomnienia relacji i kontaktów Kępińskiego z pacjentami krakowskiej kliniki pozwalają mówić o „spotkaniach” profesora w rozumieniu właściwym filozofii dialogu. Zrekonstruowana na podstawie jego prac idea psychoterapii sprowadza się do specyficznego rodzaju kontaktu z drugim człowiekiem, który filozofia kategoryzuje właśnie jako fenomen spotkania. Kępiński zainteresowany był emocjonalno-poznawczym wymiarem kontaktu z drugim człowiekiem, w którym ów kontakt stanowi wartość najwyższą⁵⁰.

Według Kępińskiego spotkanie z chorym jest niezwykłym wydarzeniem, w którym biorą udział dwie osoby – tenże chory i lekarz. I jeden, i drugi jest ważny; obaj mają okazję ukazać swe autentyczne oblicza. Kępiński akcentuje znaczenie poczucia odpowiedzialności za bycie sobą, odpowiedzialności za drugą osobę, jak również za powstającą w spotkaniu wspólnotę.

Współuczestnictwo w doświadczeniu przewyciężenia lęku poprzez wzajemne odsłanianie się umożliwiła rozwijanie atmosfery wzajemnego zaufania i pogłębiającej się intymności. Tak rozumiane spotkanie stanowi przestrzeń do altruistycznego z natury obdarowywania drugiej osoby uczuciem miłości. W momencie, w którym dochodzi do zrzucenia maski i osłonięcia twarzy, ujawnia się istota i prawdziwa wartość człowieka. Skrywane dotąd tajemnice niejako odsuwane są na bok. Nieco metaforycznie można powiedzieć: spotkanie oznacza afirmację pozytywnego czasu teraźniejszego, w którym uobecnia się – obok procesu poznawczego – metafizyka problemów.

Pogłębienie spotkania pozwala dotknąć kluczowych zagadnień związanych z istotą, celem, sensem czy przeznaczeniem egzystencji ludzkiej, spot-

⁴⁸ A. Bulaczek: *Relacje pacjent – lekarz w psychiatrii aksjologicznej Antoniego Kępińskiego...*, s. 19.

⁴⁹ Zob. ibidem.

⁵⁰ Zob. A. Kokoszka: *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*. „Medycyna Praktyczna”, Kraków 1999, s. 106–107.

kanie nabiera charakteru metafizycznego. Uaktywniony proces poznawczy sprzyja zadawaniu tak ważnych pytań, jak „Kim jestem?” czy „Kim chcę być?”. Może pojawić się również pytanie „Kim chcę się stawać?”, gdyż „cel i kres poznania człowieka leży w nieskończoności”⁵¹.

W spotkaniu, o czym była już mowa, dochodzi do ukonstytuowania się prawdziwej wspólnoty. Kępiński używa tutaj określeń takich jak „poczucie więzi”, *anima communis*, „wspólnota przeżycia”. O ile spotkanie oznacza wydarzenie w czasie teraźniejszym, o tyle wspólnota zmierza ku przyszłości, a tym samym zmienia się we „wspólnotę dążeń” i stwarza uczestniczącemu w niej człowiekowi okazję do stawania się takim, jakim chce się stać. W spotkaniu Ja i Ty obecna jest jeszcze pewna granica, natomiast we wspólnocie dochodzi do odrzucenia granic czasowych, to jest granic między teraźniejszością a przeszłością i przyszłością. Tym samym wspólnota nabiera charakteru ponadczasowego. Powstający w spotkaniu, a pielęgnowany przez wspólnotę związek można określić mianem miłości lub przyjaźni. Andrzej Kokoszka wprowadza tutaj – bardziej adekwatne w jego przekonaniu – określenie „braterstwo”: „Braterstwo to najbardziej wybiegający w przyszłość wymiar wspólnoty. »Ten drugi«, takim, jakim nam się objawił w spotkaniu, staje się dla nas osobą ważną. Staje w naszych myślach i pamięci w tym samym szeregu, co matka, ojciec, rodzeństwo. [...] Siła wspólnoty braterstwa jest tak ogromna, że nawet gdy ten drugi zmienił się, i to w sposób odmienny od naszego, to dla nas nadal tak silnie istnieje jego »stary«, »idealny« obraz, jakiego doświadczyliśmy w spotkaniu, że nawet przykre doświadczenia związane ze stanem obecnym jego osoby nie pozbawiają nas gotowości do absolutnego przebaczenia oraz otwartości na spotkanie z nim”⁵².

Nie ulega wątpliwości, że opisywany tutaj fenomen spotkania wykracza poza psychoterapię. Jest to doświadczenie o kluczowym znaczeniu dla osób w nim partycypujących – powiązane jest bowiem z nową jakością dalszego biegu ich życia. Przełomowym momentem spotkania jest radykalna zmiana sposobu postrzegania dotychczasowych problemów oraz przewartościowanie bezrefleksyjnie utrzymywanych przekonań.

Nawet jeśli spotkanie było wydarzeniem krótkotrwałym, to powstająca na jego fundamencie wspólnota jest już trwała. Charakter spotkania oddziałuje bowiem na osoby biorące w nim udział. Spotkanie nierzadko bywa impulsem do wykonania następnego kroku – świadomego kroku na drodze rozwoju osobowości⁵³.

Metoda, którą posiłkuje się Kępiński podczas opisywania zjawiska spotkania, nakierowana jest na przeżycia świadome – „objawy” psycho-

⁵¹ Ibidem, s. 108–109.

⁵² Ibidem, s. 109.

⁵³ Zob. ibidem, s. 111.

fizycznego indywiduum. Jakkolwiek metoda ta nie wydobywa treści czystej świadomości, to i tak można określić ją mianem metody fenomenologicznej. Źródłem rozwijanej przez krakowskiego psychiatrę fenomenologii jest teza o realnym, fizycznym istnieniu świadomego podmiotu. Niezależnie od tego, jak liczne są różnice indywidualne między ludźmi, można mówić o ich podobieństwie. Dzięki niemu możliwa staje się ich pełna komunikacja, czyli zrozumienie siebie nawzajem. Zdaniem Kokoszki myśl Kępińskiego można wpisać w nurt tak zwanej filozofii dnia codziennego. Tym, co stanowi o oryginalności ujęcia autora *Psychopatii*, jest przyjęcie określonych założeń aksjologicznych. Psychiatra rozważa jednostkę ludzką i jej zaburzenia, biorąc pod uwagę moralność naturalną, to jest uwyrażnia horyzont nie tylko prawa zachowania życia własnego i gatunku, lecz także dążenia do samopoznania rzeczywistości⁵⁴.

Istota psychiatrii aksjologicznej Kępińskiego

Antoni Kępiński uchodzi za prekursora psychiatrii aksjologicznej, której istota polega na tym, że do analizy fenomenologiczno-antropologicznej w psychiatrii wprowadzona zostaje aksjologia⁵⁵. „I chociaż nie jest to kierunek oparty na jaki[ch]ś podstawach teoretycznych, stanowi jednakże oryginalne koncepcyjne ujęcie psychopatologii i otwiera nowe horyzonty badawcze w tym zakresie”⁵⁶.

Istotą psychopatologii jest zmiana struktury osobowości, związana z zaburzeniem porządku wartościującego. Zalecana przez Kępińskiego forma terapii stawia sobie za cel przywrócenie przejrzystości w sferze ładu aksjologicznego, to on bowiem oddziałuje na podejmowanie decyzji, a finalnie stanowi właściwy rdzeń konstrukcji osobowości.

Według Kępińskiego proces podejmowania decyzji warunkowany jest przez złożony system wartości. Krakowski psychiatra wyróżnia trzy jego

⁵⁴ Zob. A. Kokoszka: *Znaczenie twórczości Antoniego Kępińskiego dla filozofii spotkania*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1992, T. 20 (4), s. 40–41.

⁵⁵ Zob. A. Mních: *Spotkanie koncepcji Antoniego Kępińskiego i Karola Wojtyły w świetle fenomenologii: inspiracje dla psychoterapii i psychiatrii*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 30. Pobrano z: http://www.psychoterapiapt.pl/uploads/PT_4_2012/Mnich27_Psychoterapia_4_2012.pdf [11.06.2021].

⁵⁶ A. Jakubik, J. Masłowski: *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1981, s. 358.

poziomy: biologiczny, emocjonalny, społeczno-kulturowy. Pierwszy dotyczy odruchów i instynktów, ma ograniczony wpływ na samostanowienie osoby; drugi jest sferą funkcji symbolicznych kształtujących postawy społeczne „do” i „od”; trzeci w sposób bezpośredni odnosi się do środowiska społecznego i jego wartości – cele i wartości pozwalają na określenie, kim człowiek chce być w przyszłości (tak zwane rzutowanie w przyszłość). W pracy *Psychopatie* czytamy: „Wydaje się, że pojęcie systemu czy hierarchii wartości należy do pojęć abstrakcyjnych [...]. Możemy tylko hipotetycznie założyć, iż taki system musi istnieć, jeśli istnieje proces decyzji”⁵⁷.

Psychopatie Kępińskiego można uznać za wyraz jego syntezy teorii metabolizmu informacyjnego i teorii wartości. Teorie te pozostają z sobą w integralnym związku. Autor książki charakteryzuje w niej dwie główne fazy metabolizmu informacyjnego w kontekście hierarchii wartości. Za kluczowe w pierwszej fazie uznaje otoczenie i drugie prawo biologiczne, ewentualnie jednostkę („ja” sam) i pierwsze prawo biologiczne. W tej prostej fazie zarysowują się postawy „do” i „od”. Jak pisze Artur Mnich, „w postawie »do« dąży się do ekspansji i zespolenia ze światem, który ma wartość dodatnią, przyciąga i jest źródłem przyjemności. Miłość góruje tu nad lękiem i nienawiścią. W postawie »od« ten sam świat ma wartość ujemną, odpycha i jest źródłem przykrości, przez co ucieka się od niego”⁵⁸.

Faza druga metabolizmu informacyjnego dotyczy postawy „nad”. Hierarchia wartości bywa tutaj zależna od różnego rodzaju form interakcji z otoczeniem, łączy się z wielością i różnorodnością struktur czynnościowych, które związane są z wielością i różnorodnością decyzji spójnych z systemem wartości danej osoby.

Kępiński zakłada istnienie pewnego porządku aksjologicznego, choć nie opisuje go w sposób szczegółowy. Wnikliwie za to charakteryzuje zaburzenia systemu wartości, których efektem są choroby psychiczne. Można zatem powiedzieć, że głównym celem pracy terapeutycznej – tak jak ujmuje to Kępiński – powinno być przywrócenie pacjentowi zdolności doświadczania przez niego nowych wartości, zwrócenie mu wolności umożliwiającej dokonywanie wolnych wyborów oraz ułatwienie przepracowania nabytych w przeszłości patologicznych mechanizmów związanych z postrzeganiem otaczającego świata, które pacjent przeniesieniowo rzutuje na terapeuta⁵⁹.

Krakowski myśliciel postuluje bezstronność terapeuty, który w żadnym razie nie powinien obciążać pacjenta swoimi troskami. Ponadto psychoterapeuta,

⁵⁷ A. Kępiński: *Psychopatie*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977, s. 25.

⁵⁸ A. Mnich: *Spotkanie koncepcji Antoniego Kępińskiego i Karola Wojtyły w świetle fenomenologii...*, s. 30.

⁵⁹ Zob. A. Kokoszka: *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński...*, s. 23.

świadom ograniczeń stosowanej przez siebie metody, powinien pozostawać otwarty na to, co nowe w kontakcie z chorym, a czego skutkiem może być konieczność podania w wątpliwość własnych przekonań. Tylko w relacji z nieulegającym rutynie terapeutą pacjent ma szansę „otworzyć się” na doświadczenie pełnego świata wartości. Kreślona przez Kępińskiego postawa sprzyja prawdziwemu spotkaniu z drugim człowiekiem, z – użyjmy słów twórcy terapii skoncentrowanej na emocjach, Leslieego S. Greenberga, z książki, której jest współautorem – „wszystkimi warstwami drugiego człowieka”; dzięki temu możliwe staje się budowanie autentycznej więzi w relacji pacjent – lekarz⁶⁰.

Fenomen spotkania w ujęciu Antoniego Kępińskiego można opisać jako zjawisko pewnego wyjątkowego kontaktu interpersonalnego, jako swoisty dramat toczący się w odniesieniu do wartości najwyższej w spotkaniu, czyli drugiego. Spotkanie takie można opisać za pomocą kategorii aksjologicznej dotyczącej poziomu wartości absolutnych, tworzonej przez „jakąś naturalną moralność przyrody”⁶¹. Tym, co inicjuje spotkanie, jest świadoma, bezinteresowna decyzja. Warto podkreślić, że spotkanie nie stanowi celu samego w sobie, lecz jest wyrazem afirmacji miłości oraz postawy zdystansowania wobec własnego życia. Wspomniana wcześniej „proporcja heroiczna” to klucz do pokonania lęku związanego z ryzykiem ukazania prawdziwej twarzy i lęku kojarzonego z utratą własnej tożsamości w świetle relacji z drugim (człowiekiem). Spotkanie ma tę właściwość, że rozbudza tendencje poznawcze, a jednocześnie porusza ważne zagadnienia natury metafizycznej. Pozytywne doświadczenie terażniejszości konstituuje opisywany przez Kępińskiego fenomen⁶². Na kartach *Psychopatologii nerwic* jej autor zaznacza, że „psychiatra nie powinien jednak zapominać o nieskończoności poznania, jeśli chodzi o całościowe ujęcie życia drugiego człowieka. Nigdy jego rozwiązania nie są ostateczne i co dziś wydaje się ostateczną prawdą, jutro może okazać się jej mało znaczącym fragmentem”⁶³.

Swoistą osią psychiatrii aksjologicznej rozwijanej przez profesora krakowskiej kliniki jest poznanie intuicyjno-emocjonalne. Należy jednak pamiętać, że wewnątrz istoty ludzkiej wymyka się poznaniu, a w wyniku rozwoju procesu poznawczego wnioski i obserwacje, do jakich dochodzi lekarz w kontakcie z pacjentem, mogą ulegać zmianom i być przewartościowywane.

Kępiński, co warto podkreślić, jest zwolennikiem stosowania w leczeniu wszelkich możliwych metod terapeutycznych (biologicznych oraz psycho-

⁶⁰ Zob. ibidem, s. 24.

⁶¹ A. Kępiński: *Lęk*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977, s. 124.

⁶² Zob. A. Kokoszka: *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński...*, s. 41–42.

⁶³ A. Kępiński: *Psychopatologia nerwic*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1972, s. 241.

społecznych), jakkolwiek priorytet przyznaje psychoterapii. Nowatorstwo jego ujęcia sprowadza się do włączenia psychoterapii do każdego postępowania leczniczego. Takie integralne podejście do chorego umożliwia pełne oddziaływanie na niego, a nie tylko zmniejszenie jego cierpienia. Znamienne, że Kępiński „znacznie więcej mówi o tym, czego nie należy robić w psychoterapii, niż o jej zasadach”⁶⁴. Tym samym strona techniczna postępowania leczniczego schodzi u niego na dalszy plan. O wiele bardziej istotne okazują się autentyczność terapeuty, jego empatyczne zaangażowanie, bo to one skutkują poszerzeniem perspektywy poznawczej osoby korzystającej z pomocy terapeutycznej.

Zakończenie

Można by sądzić, że skoro Antoni Kępiński wprost nie nawiązywał do żadnego konkretnego stanowiska filozoficznego, problematyczne jest określanie autora *Psychopatii* mianem filozofa. Sposób, w jaki krakowski psychiatra poszukiwał odpowiedzi na nurtujące go pytania, był jednak – jak się wydaje – głęboko humanistyczny. Faktem jest, że sposób widzenia wkładu Kępińskiego w rozwój polskiej humanistyki, akcentujący znaczenie treści natury fenomenologiczno-dialogicznej, wymaga pogłębienia. Oryginalność koncepcji autora *Rytmu życia* nie budzi wątpliwości. Analiza intuicji filozoficznych profesora może być dalej rozwijana, co – jak sądzę – udało się ukazać dzięki zamieszczonemu na kartach niniejszej pracy opisowi fenomenu oraz autentyczności myśli Kępińskiego.

Bibliografia

- Buber M.: *Ja i Ty*. W: Idem: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Wybrał, przeł. i wstęp napisał J. Doktor. Pax, Warszawa 1992, s. 80.
Bukowski J.: *Zarys filozofii spotkania*. Znak, Kraków 1987.

⁶⁴ A. Kokoszka: *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński...*, s. 26.

- Bulaczek A.: *Relacje pacjent – lekarz w psychiatrii aksjologicznej Antoniego Kępińskiego*. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2013, T. 11 (2), s. 9–28. <https://doi.org/10.21697/seb.2013.11.2.01>.
- Feuerbach L.: *Wybór pism. T. 2: Zasady filozofii przyszłości*. Przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwiciński. Przekł. przejrzał, wstępem opatrzył R. Panasiuk. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Gadacz T.: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 19–26. Pobrano z: http://www.psychoterapiaptp.pl/uploads/PT_4_2012/Gadacz19_Psychoterapia_4_2012.pdf [11.06.2021].
- Geller S.M., Greenberg L.S.: *Obecność i zaangażowanie psychoterapeuty. Poszukiwanie efektywnej psychoterapii*. Przekł. J. Kolczyńska. Wydawnictwo Zielone Drzewo–Polskie Towarzystwo Psychologiczne PTP, Warszawa 2017.
- Ingarden R.: *Studia z teorii poznania*. Wybrał, oprac. i wstępem poprzedził A. Węgrzecki. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Jakubik A., Masłowski J.: *Antoni Kępiński. Człowiek i dzieło*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1981.
- Kępiński A.: *Lęk*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977.
- Kępiński A.: *Poznanie chorego*. Wyd. 2. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1989.
- Kępiński A.: *Psychopatie*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977.
- Kępiński A.: *Psychopatologia nerwic*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1972.
- Kępiński A.: *Rytm życia*. Wyd. 6. Sagittarius, Warszawa 1992.
- Kokoszka A.: *Dialog według Antoniego Kępińskiego. Komentarz do sesji „Pacjent jako osoba”*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 47–54.
- Kokoszka A.: *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*. „Medycyna Praktyczna”, Kraków 1999.
- Kokoszka A.: *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*. Collegium Medicum UJ, Kraków 1996.
- Kokoszka A.: *Znaczenie twórczości Antoniego Kępińskiego dla filozofii spotkania*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1992, T. 20 (4), s. 29–51.
- Krupa G.: *Fenomenologiczne analizy spotkania w polskiej filozofii przełomu XX i XXI wieku*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. 2016. Niepublikowana rozprawa doktorska. Biblioteka Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Komputeropis.
- Lévinas E.: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em [!] Nemo*. Przekł. B. Opolska-Kokoszka. Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991.
- Mellibruda J.: *Ja – ty – my. Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*. Instytut Psychologii Zdrowia. Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Warszawa 2003.
- Mellibruda J.: *Praktyka psychoterapii*. Wydawnictwo Zielone Drzewo. Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2018.

- Mnich A.: *Spotkanie koncepcji Antoniego Kępińskiego i Karola Wojtyły w świetle fenomenologii. Inspiracje dla psychoterapii i psychiatrii*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 27–37. Pobrano z: http://www.psychoterapiaptp.pl/uploads/PT_4_2012/Mnich27_Psychoterapia_4_2012.pdf [11.06.2021].
- Tischner J.: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Éditions du Dialogue–Société d’Éditions Internationales, Paris 1990.
- Węgrzecki A.: *Wokół filozofii spotkania*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Wieczorek K.: *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*. Uniwersytet Śląski, Katowice 1990.

Anna Antoszevska – absolwentka studiów licencjackich na kierunku coaching i doradztwo filozoficzne na Uniwersytecie Zielonogórskim. Zajmuje się badaniem filozoficznych podstaw psychoterapii i innych form pomocy psychologicznej.



Magdalena Mruszczyk

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-4025-0536>

Filozofia życia Anny-Teresy Tymienieckiej i zagadnienie Boga

Anna-Teresa Tymieniecka's Philosophy of Life and the Question of God

Abstract: Anna-Teresa Tymieniecka's philosophy of life is a phenomenological vision of the self-development of the human spirit presented from a cosmological perspective and in the formula of self-individualization of man in existence and at the same time his self-interpretation in life. This development cannot be realized solely on the basis of reason, through the subject's cognitive act. For the self-interpretation of man in existence, his creative act is necessary, one which expresses the creative operation of the human imagination. It is this path of the human mind's self-tracking which sees its sources in the first, pre-organic processes of the formation of the universe. These processes evolved towards the attainment of an ever higher degree of complexity in the living forms of nature, up to the form of human self-awareness expressed in man's creative act and in the realization by the human spirit of its transnatural vocation. Man's aspiration to fulfill his life's destiny takes place in three steps (or "movements of the soul"): intellectual, socio-moral, and sacred. Their description in the phenomenology of life emerges from a metaphysical and at once existentialist vision of human life as being in-unity-with-all-that-lives. We can say that this vision is the starting point of Tymieniecka's phenomenology of life and of the human creative condition. Arguably, in her theory, the most important thing is to follow the sacred path of life's *logos* in order to attain communion with the Divine (God, the Sacred, the Transcendent, the Unconditioned, the All-Encompassing). On this path, the phenomenology of the human spirit attains completion and phenomenology – phenomenology.

Keywords: *logos* of life, imagination, Great Metamorphosis, soul, Transcendence

Wstęp

Anna-Teresa Tymieniecka (1923–2014) budowała swoją koncepcję filozofii życia przez ponad czterdzieści lat pracy naukowej¹. Te cztery dekady uwidaczniają wyraźny rozwój koncepcji, której poszczególne zagadnienia na różnych etapach odgrywały pierwszoplanową rolę. Wzbogacały całokształt filozofii myślicielki, ale nie zmieniały zasadniczych ram myśli wyznaczonych realizacją głównego zadania, które Tymieniecka postawiła swojej międzynarodowej działalności naukowej – krytycznej recepcji klasycznej fenomenologii. Owo zadanie Tymieniecka wypełniała na kanwie interdyscyplinarnych konfrontacji fenomenologii Edmunda Husserla ze wszystkimi dziedzinami nauki, ze sztuką i z teologią oraz w polemice z fenomenologią Romana Ingardena. Celem filozofa było, jak można sądzić, zdemaskowanie idealizmu w każdej jego postaci i utworzenie drogi realizmowi, który „przywróci” fenomenologii empirię².

Jest zatem ze wszech miar uzasadnione, by twórczość Tymienieckiej rozpatrywać jako działalność fenomenologiczną oraz – rzecz można – oryginalnie kontrowersyjną. I rzeczywiście, twórczość tej humanistki znana jest w filozoficznym środowisku naukowym głównie jako koncepcja fenomenologii życia i ludzkiej kondycji twórczej. Całokształt tej twórczości, który można ująć ogólnym sformułowaniem „filozofia życia”, stanowi jednak myśl, która wymyka się jednoznacznemu określeniu – jest zarazem koncepcją fenomenologii egzystencjalnej oraz egzystencjalizmu fenomenologicznego, przy czym bez uwzględnienia egzystencjalistycznej (metafizycznej) wizji, którą

¹ Anna-Teresa Tymieniecka (1923–2014) mieszkała w Vermont (USA). W latach 1945–1947 studiowała na Uniwersytecie Jagiellońskim (była studentką Romana Ingardena), następnie na Sorbonie (1951), później była doktorantką w szwajcarskim Fryburgu (1952), od 1954 roku pracowała jako nauczyciel akademicki i pracownik naukowy w USA (Berkeley, Yale, Nowy Jork). W 1968 roku założyła serię wydawniczą *Analecta Husserliana*. The Yearbook of Phenomenological Research, której była redaktorem naczelnym. Była również inicjatorką powstania czasopisma „Phenomenology Information Bulletin” (od 1985 roku pod tytułem „Phenomenological Inquiry. A Review of Philosophical Ideas and Trends”). A. Szymaniak: *Anna Teresa Tymieniecka*. W: *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. 2: M–Ż. Kom. nauk. A. Maryniarczyk et al. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 759.

² Spór o realizm (z idealizmem), wszczęty przez Romana Ingardena, który odnosił się do fenomenologii Edmunda Husserla, zainspirował Tymieniecką do podjęcia próby wykazania, że zachowanie ważności empirii w badaniach fenomenologicznych jest konieczne. Tymieniecka zwróciła uwagę na ten problem już w swojej pracy doktorskiej, która została wydana w języku francuskim w Paryżu w 1957 roku nakładem wydawnictwa Aubier pod tytułem: *Essence et existence. Étude à propos de la philosophie de Roman Ingarden et de Nicolai Hartmann*.

ta filozof kreuje, a która wyraźnie odwołuje się do założeń naturalizmu, choć jednocześnie odżegnuje się od skrajności witalizmu, jakkolwiek próba określenia badań naukowych Tymienieckiej wydaje się niepełna.

Trudność jednoznacznego określenia filozofii myślicielki ma szczególnie znaczenie dla zagadnienia Boga, które stanowi punkt wyjścia i dojścia jej egzystencjalistycznych rozważań. Rozważania te od początku determinuje przekonanie, że filozofię należy uprawiać w ścisłym związku z pytaniem o sens ludzkiego życia, a życie – interpretować w kontekście kosmologicznych praw natury, które kierują jego ewolucyjnym rozwojem. Człowiek tutaj to swego rodzaju monada, jak w filozofii Leibniza, ze wszystkimi następstwami monadyczności, jak współistnienie z innymi monadami, bycie mikrokosmosem, a jednocześnie nieredukowalną do niczego i nikogo indywidualnością oraz, w pewnym zakresie, również samotnością. Myśl Tymienieckiej zakłada współistnienie tego, co wspólne, z tym, co indywidualne, i ich wzajemny, konstruktywny wpływ. W związku z tym zakłada także wzajemne przenikanie się tego, co uniwersalne, i tego, co szczegółowe (empiryczne). Filozof wielokrotnie podkreślała, że świadomość transcendentálna, która stanowi centrum fenomenologii Husserla, nastęrcza szeregu problemów, z którymi nie poradził sobie sam jej twórca, nawet z zastosowaniem fenomenologicznej metody³. Pisała: „ani logika, ani jakkolwiek dedukcyjna nauka nie może doprowadzić do ostatecznego poznania świata i człowieka. [...] Dedukcyjna metoda operuje na wysokim poziomie abstrakcji; tak wysoko, że nie może uchwycić mniej abstrakcyjnych znaczeń z ich odniesieniem do konkretnych danych doświadczenia”⁴.

Świadomość transcendentálna leży w oddaleniu, a nawet w nieprzekraczalnym oddzieleniu od świata życia jako świata przyrody. Rozpatrywanie życia, także ludzkiego, w kontekście praw przyrody, tak jak to czyniła Tymieniecka, oznaczało ukłon w stronę nauk przyrodniczych. Nie bez racji są zatem ci niektórzy badacze fenomenologicznej myśli Tymienieckiej, którzy skłonni są uznać jej stanowisko za pewną postać witalizmu. Ona sama jednak zaprzeczała, jakoby tak było, podkreślając jednocześnie, że nie wiemy, o co ostatecznie toczy się „gra życia”⁵, co będzie nam dane lub co osiągniemy po jego ziemskim ustaniu. Nie wiemy także, co było

³ Niekonkluzywność koncepcji Husserla wynikała z nieskończonego procesu konstytutywno-poznawczego „Ja fenomenologizującego”. Zob. P. Łaciak: *Eugena Finka rozumienie Ja transcendentálnego*. „Folia Philosophica” 2011, vol. 29, s. 213–220.

⁴ A.T. Tymieniecka: *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*. Farrar, Straus and Cudahy, New York 1962, s. 4. Jeśli nie podano inaczej, cytaty w przykładzie autorki artykułu.

⁵ L.P. Torjussen, J. Servan, S. Andersen Øyen: *An Interview with Anna-Teresa Tymieniecka* [August 27, 2008, Bergen, Norway]. Pobrano z: <http://www.phenomenology.org/images/Interview-A-T-Tymieniecka-27-August-2008.pdf> [30.01.2021], s. 5.

jej bezpośrednim początkiem – prapoczątkiem. Pozostaje przeczuwanie Transcendencji w ramach fenomenologii życia, przez co należy rozumieć, że życie ma swoje źródło w naturze, lecz jego rozwój nie sprowadza się wyłącznie do procesów biologicznych. Rozwój życia to fenomenologia, to ontopojeza – dynamiczny, ale przede wszystkim twórczy proces samorozwoju życia napędzany nie tylko naturalnymi, immanentnymi siłami i energiami, lecz także metafizycznym potencjałem logosu życia i twórczej wyobraźni⁶. Życie nie składa się z szeregu przypadków, które wystąpiły w przyrodzie, jakkolwiek przypadek stanowi nieodłączny czynnik ewolucji biologicznej. Życie jest wynikiem rozumnego (zachodzącego przy udziale rozumu i wyobraźni), sensownego i celowego rozwoju, którego finałem ma być zrealizowanie przez człowieka transnaturalnego przeznaczenia ludzkiego ducha⁷. O źródłach *imaginatio creatrix* i logosu życia Tymieniecka nigdzie się jednoznacznie nie wypowiedziała, wzmiankowała jedynie, że wszelkie dywagacje na ten temat leżą poza kompetencjami filozofii. Uznała jednak, że należy domniemywać istnienia i działania tych sił. Najistotniejsze dla tej koncepcji jest przeświadczenie, że ontopojetyczność życia najpełniej wyraża się w formie ludzkiego życia, które z jednej strony wyrasta ze świata przyrody, a z drugiej – za sprawą twórczej kondycji człowieka dąży do uniezależnienia się od przyrody i uwolnienia ducha ludzkiego od jej uwarunkowań. Innymi słowy, ewolucyjność (*resp.* postępowość) samorealizacji ontopojezy życia polega na wyznaczeniu horyzontu autentycznej wolności człowieka, która tylko pośrednio jest wolnością od przyrody, bezpośrednio zaś – wolnością ku Transcendencji (Sacrum, Boskości, Nieuwarunkowanemu, Wszystkoobejmującemu), co w ogóle jest istotą transnaturalnego powołania i przeznaczenia człowieka.

⁶ Por. A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga w życiowych strategiach rozumu*. Przeł. M. Wiertelwska. T. 1. [*Logos i życie*. Ks. 4]. Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 250, 303.

⁷ A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos*. Ks. 1: *Metafizyka Nowego Oświecenia*. Przeł. M. Wiertelwska. Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 26.

Wielka Metamorfoza

Tymieniecka określiła ewolucyjny proces rozwoju życia, w toku którego wyłania się także życie ludzkie, mianem Wielkiej Metamorfozy⁸. Jej początek „zlokalizowała” w tak zwanej matrycy przyrody – w źródle wszelkiego życia. To łono życia stanowi pierwotny rezerwuar ze wszystkimi zasobami niezbędnymi do tego, by życie mogło się rozwinąć i ewoluować. Są tam również siły, energie, dynamizmy, wirtualności oraz prawa kierujące ewolucją przyrody⁹ – od stanu prebiotycznego, poprzez jej ożywione formy: począwszy od form najprostszych, jednokomórkowych, przez organizmy tkankowe roślinne i zwierzęce, aż do końcowego etapu – gatunku ludzkiego. Nie jest to jednak ewolucyjna wizja żywcem wyjęta z teorii Karola Darwina, gdyż elementem niezbędnym do zrozumienia koncepcji Tymienieckiej jest obecność wspomnianego łona życia, a w nim logosu życia (rozumu rozumów, sensu wszystkich sensów) oraz twórczej wyobraźni z ich dominującą nad wszystkimi innymi elementami życiotwórczymi mocą. Logos życia i twórcza wyobraźnia są tymi czynnikami, które nadają dynamikę i kierunek ewolucji świata i życia¹⁰. To one powodują, że ewolucja postępuje sensownie, by osiągać coraz bardziej złożone formy życia, utożsamianego zresztą przez Tymieniecką z formami świadomości¹¹. Bo życie to świadomość. Ludzkie życie to samoświadomość w najpełniejszym, ziemskim wymiarze¹². To samoświadomość, która nie tyle jest świadomością poznającą, ile świadomością tworzącą. To samoświadomość samoindywidualizująca ludzką egzystencję przez deszyfrację życia w akcie samointerpretacji człowieka żyjącego w jedności-ze-wszystkim-co-żyje¹³. Wyłonienie się w toku ewolucji ludzkiej kondycji twórczej z ludzkim umysłem (rozumem i wyobraźnią) rozpoczyna zupełnie nowy etap ewolucji całego uniwersum, którego człowiek do końca życia pozostaje integralną częścią, elementem, który równocześnie w sposób

⁸ Ibidem, s. 372.

⁹ Ibidem, s. 21–22, 74.

¹⁰ Ibidem, s. 74, 85–87. Zob. także A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga w życiowych strategiach rozumu...*, s. 350–351.

¹¹ A. Tymieniecka: *The Human Condition within the Unity-of-Everything-there-is-Alive and its Logosic Network*. W: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*. Book 2: *The Human Condition in-the-Unity-of-Everything-there-is-alive. Individuation, Self, Person, Self-determination, Freedom, Necessity*. Ed. A.T. Tymieniecka. [Analecta Husserliana. Vol. 89]. Springer, Dordrecht 2006, s. XV–XVI. <http://link.springer.com/book/10.1007/1-4020-3707-4/page/2> [dostęp: 17.11.2012].

¹² A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga w życiowych strategiach rozumu...*, s. 296–302.

¹³ A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 73 i in.

istotny wyróżnia się spośród wszystkich pozostałych elementów uniwersum. Kurs logosu życia ulega odwróceniu, gdyż witalne siły przyrody w człowieku słabną¹⁴. Na tym jednak właśnie polega dążenie ku Boskości, transcendowanie przez człowieka swoich przyrodniczych uwarunkowań. Wówczas zaczynają się kształtować te sensory życia ludzkiego, które z biologicznym przetrwaniem nie mają bezpośredniego związku. Destrukcja, która dotyka witalnego wymiaru życia, okazuje się konstruktywna dla jego wymiaru społecznego, moralnego, a w końcu sakralnego. Wszystkie te wymiary łączą się z sobą, zazębiają i płynnie przechodzą jeden w drugi¹⁵. Wielka Metamorfoza nieustannie trwa, co jest zasługą człowieka.

Tak można streścić ujęcie przebiegu ewolucji życia przez Tymieniecką. Dodatkowo w jej koncepcji na ewolucję składają się nie tylko momenty konstrukcji, lecz także destrukcji (co potwierdza obserwacja świata przyrody, jak również nasza archeologiczna wiedza na temat różnych kultur ludzkich). Nie przeczy to jednak postępowości ewolucji w perspektywie życia jako całości i życia ludzkiego w szczególności. Przyrodniczy postęp ewolucyjny jest potwierdzony obecnością gatunku ludzkiego z jego wyjątkowo rozwiniętym układem nerwowym. Postęp kulturowy zaś to już wyraz twórczej kondycji człowieka, ludzkich twórczych dążeń, ale wyrosłych na podłożu naturalnym. To one nadają dalszemu biegowi ewolucji szczególną dynamikę, sprzyjają szybkiemu zachodzeniu w jej toku zmian, a przede wszystkim – wyłonieniu się niespotykanych w świecie przyrody aspektów, które dla samego świata przyrody wydają się zupełnie zbędne. Mowa o aspektach społeczno-moralnym (a nie wyłącznie społecznym, który w naturze dość często występuje) oraz sakralnym – wiodącym ewolucję życia ku Transcendencji, ku Bogu i ku realizacji transnaturalnego przeznaczenia człowieka.

Tak zarysowana wizja fenomenologii życia i ludzkiej kondycji twórczej, zgodnie z intencją autorki tej koncepcji, ma na celu przedstawienie świadomości transcendentalnej w sposób całkowicie odmienny od tego, jaki zaproponował Edmund Husserl¹⁶. Świadomość transcendentalna, jako twórcza samoświadomość człowieka, jest tutaj warunkiem człowieczeństwa, które nie jest jednak czymś już gotowym i danym, ale zadaniem. Człowieczeństwo jest swego rodzaju drogą, którą człowiek kroczy, żyjąc w jedności-ze-wszystkim-

¹⁴ Ibidem, s. 372.

¹⁵ Ibidem, s. 298–350.

¹⁶ Zdaniem Tymienieckiej świadomość transcendentalna w fenomenologii Husserla jest pozbawiona twórczego dynamizmu, który nie może zostać zastąpiony jej aktami poznawczo-konstituującymi. W koncepcji Husserla cała rzeczywistość jawi się jako skostniały konstrukt. A.T. Tymieniecka: *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów. Akt twórczy człowieka jako ostateczne źródło racjonalności*. W: *Prace Kongresu Kultury Polskiej. Filozofia polska na obczyźnie*. Red. W. Strzałkowski. T. 6. Polskie Towarzystwo Naukowe na Obczyźnie, Londyn 1987, s. 70.

-co-żyje, jednocześnie transcendując swoje witalne uwarunkowania ku nadawaniu życiu ponadwitalnego i poprzezwitalnego sensu: intelektualnego, społeczno-moralnego i wreszcie sakralnego. To jest nadal proces Wielkiej Metamorfozy, który wraz z wyłonieniem się ludzkiej, twórczej kondycji osiąga punkt kulminacyjny. Każdy etap tego procesu zachodzi w samym centrum ludzkiej duszy, gdyż, jak słusznie zauważa Monika Maria Kowalczyk, „za Husserlem uznaje ona [Tymieniecka – M.M.] duszę za doznaniowe (*passional*) podłoże sił ożywiających mechanizmy fizjologiczne człowieka, a także czynnik stanowiący rację tożsamości jednostki”¹⁷. Jest to proces, który można utożsamić z narodzinami i rozwojem ludzkiego ducha w „samym sercu duszy”¹⁸ (*animus*) ku absolutnej wolności, dokonujący się: po pierwsze, poprzez ludzką aktywność na kanwie filozofii i nauki oraz wznioślejszej od niej i bogatszej w udział wyobraźni sztuki, po drugie, realizację życia społecznego w zgodzie z moralnymi zasadami ufundowanymi na miłości do (drugiego) człowieka, po trzecie, w poszukiwaniach Boskości w człowieku. Co się tyczy tego ostatniego, to zarówno ścieżka społeczno-moralna, jak i ścieżki intelektualna oraz artystyczna – sądziła Tymieniecka – wiodą ku realizacji ludzkiego życia w perspektywie Transcendencji. Ścieżki te tworzy wyobraźnia, a drogowskazy na nich „stawia” rozum.

Autorka omawianej tutaj koncepcji fenomenologii życia podkreślała, że chociaż intelektualny, społeczno-moralny i sakralny wymiar życia nadają swoistość ludzkiemu sposobowi istnienia w jedności-ze-wszystkim-co-żyje, owej swoistości nie można ujrzyć bez uwzględnienia faktu zanurzenia życia ludzkiego w świecie przyrody. Ale jest to szczególne, ludzkie zanurzenie, dzięki któremu w konfrontacji z empirią rodzi się w człowieku największe życiowe pragnienie i tęsknota. Tymieniecka pisze: „Za sprawą sięgającego samych naszych trzewi pragnienia nawiązania kontaktu, ponownego włączenia się w źródło naszej prawdziwej natury i odnalezienia się w uczestnictwie we Wszystkim, dusza zrzuca z siebie jedną po drugiej wszystkie przemijające, przygodne i arbitralne warstwy swego jestestwa, pozostawiając nieosłonięte doświadczenie ogołoconego *ja*. To, co pozostaje, oczekuje Wszystkoobejmującego, oczekuje komunii z Wszystkoogarniającym i Bezkręsnym, oczekuje spotkania z Boskością w swoim wnętrzu”¹⁹.

Wedle niektórych interpretatorów tej koncepcji – co warto tym miejscu podkreślić – Tymieniecka chciała wyrazić przekonanie, że pragnienie Boga jest wyrazem odwiecznej niezgody człowieka na przemijalność życia i pożądania jego wiecznego trwania. W tym kierunku zmierza Nadia Delle

¹⁷ M.M. Kowalczyk: *Anny-Teresy Tymienieckiej fenomenologia duszy*. „Horyzonty Edukacji” 2007, nr 6 (11), s. 218.

¹⁸ Zob. *ibidem*, s. 217.

¹⁹ Zob. A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 376–377.

Site, która wskazuje na perspektywy, w jakich fenomenolog zaprezentowała ludzką kondycję twórczą²⁰. Wydaje się jednak, że to wniosek nieco zbyt daleko idący, zwłaszcza że sugerowałby ewentualną próbę ucieczki człowieka od egzystencji w doczesności. Tymieniecka w swoich publikacjach nie wypowiadała się w sposób, który by jednoznacznie wskazywał na podobny tok myślenia. Owszem, człowiek intuicyjnie przeczuwa, że ponad życiem witalnym istnieje możliwość spotkania z Transcendencją, z Bogiem, przeczuwa również związaną z tym perspektywę absolutnej wolności, a także – zapewne – wiecznego szczęścia. Życie witalne ma jednak dla człowieka wartość, z której ten świadomie – najczęściej – nie rezygnuje. Wiedzona optymizmem co do możliwości wykuwania przez człowieka własnego losu, który to optymizm oczywiście niekoniecznie należy podzielać, Tymieniecka chciała raczej przekazać, że człowiek nie ucieka od życia witalnego, lecz wykorzystuje jego potencjał w celu rozwinięcia duchowych wymiarów swojej egzystencji, a tym samym zbliża się do Boga. Doświadczenie opisane w przytoczonym cytacie wydaje się wręcz doświadczeniem mistycznym, ale takim, w którym dusza nie rezygnuje z doczesnego życia, nie zawieszają go, by zjednoczyć się z Boskością w Prawdzie, w Dobru i Pięknie, lecz w pełni wykorzystuje doświadczenie życia. Ścieżka ku Boskości, ku Nieuwarunkowanemu bieganiu przez ludzkie, osobowe wnętrza (przez myśli człowieka, jego wyobraźnię, uczucia i emocje, a nawet pierwotne popędy i instynkty), w którym odzwierciedla się, niczym w monadzie, cały wszechświat.

Tak rozumiana fenomenologia, jako fenomenologia życia, ma być drogą wyjścia poza uwarunkowania ludzkiej kondycji, poza to, co dążenia człowieka ku Transcendencji ogranicza, choć ich nie wyklucza. Otwiera możliwość pytań o wolność, szczęście, sprawiedliwość, zemstę, dobro i zło – pytań, które transcendują ograniczenia natury i stanowią wyraz *elan* ducha czującego się powołanym do wyższego przeznaczenia²¹. Tymieniecka pisze: „Te pytania są samym rdzeniem naszego zagadnienia absolutnej prawdy, przez samą swą naturę wychodzą poza uwarunkowania i rozum i mogą być sensownie formułowane oraz ponownie zadawane tylko wewnątrz kondycji ludzkiego świata i natury, z której wypływają”²².

²⁰ Zob. N. Delle Site: *The Human Condition in the Cosmological, Metaphysical and Anthropological Perspective of Anna Teresa Tymieniecka*. W: *Reason, Life, Culture. Part II*. Ed. A.T. Tymieniecka. [Analecta Husserliana. Vol. 40]. Springer, Dordrecht 1993, s. 55. http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-011-1677-0_4 [dostęp: 22.09.2014].

²¹ A.T. Tymieniecka: *The Fulness of the Logos in the Key of Life*. Book 2: *Christo-Logos: Metaphysical Rhapsodies of Faith („Itinerarium mentis in deo”)*. [Analecta Husserliana. Vol. 111]. Springer, Dordrecht 2012, s. 74–76. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-2257-6>.

²² Ibidem, s. 76.

Ku Transcendencji

Tymieniecka – potwierdzając pierwotne założenie fenomenologii życia i ludzkiej kondycji twórczej, że filozofia/fenomenologia wypływa wprost z ludzkiego życia, z centrum ludzkiej duszy, jest naturalną konsekwencją życia i nie wymaga żadnej specyficznie opracowanej metody, a „jedynie” intuicyjnego podążania za spontanicznie odczuwanym przez człowieka powołaniem do przekraczania zewnętrznych i wewnętrznych ograniczeń natury ku absolutnej wolności w obliczu Transcendencji – konstruuje wizję egzystencji. Wizja ta, chociaż z założenia uniwersalna, ujawnia wpływy myśli chrześcijańskiej. Della Site, która podsumowuje stanowisko Tymienieckiej w kwestii ludzkich zdolności poznawczych, konkluduje, że ich ograniczone możliwości jawią się człowiekowi tym wyraźniej, im więcej rozumie on i poznaje. W ten sposób człowiek zyskuje fundamentalne przekonanie, że jedynie Bóg zdolny jest do poznawania absolutnego, a jakkolwiek ludzka próba odkrycia kryteriów Prawdy, którymi On się kieruje, i zrozumienia Jego punktu widzenia, skazana jest na porażkę, ponieważ wynika z wąskich ram naszego intelektu, z omylności i niewystarczalności naszej świadomości²³. Tymieniecka generalnie zapewne zgodziłaby się z tym twierdzeniem, samo w sobie wydaje się ono jednak wprowadzać do dyskusji elementy odwołujące do teologii i wykraczające poza ścisły/naukowy dyskurs filozoficzny. Filozof, tak jak odżegnywała się od witalizmu w swoich rozważaniach, podobnie odnosiła się do ewentualnych podejrzeń o wchodzenie przez nią w kompetencje teologii²⁴. Poza tym stanowisko Tymienieckiej w kwestii niewystarczalności poznawczej ludzkiej świadomości winno, oprócz odniesienia do intelektu, zawierać także odesłanie do wyobraźni: Boskość nie jest tym, co moglibyśmy sobie wyobrazić, dlatego jej „ogarnięcie” wyłącznie rozumem jawi się jako niemożliwe²⁵. Ani zatem rozum, ani wyobraźnia ludzka nie sięgają samego Nieuwarunkowanego, gdyż dusza do ostatnich chwil działania fizjologicznych procesów w organizmie człowieka pozostaje w uwarunkowaniach przyrodniczych, to tam ludzki duch ma swoje korzenie. Podobnie zresztą nie możemy sobie wyobrazić ogromu stworzenia, w którym pierwotnie partycypujemy, a które – jak uważała Tymieniecka – nie wyczerpuje się w życiu na planecie Ziemia²⁶.

²³ Zob. N. Delle Site: *The Human Condition...*, s. 55–56.

²⁴ Zob. L.P. Torjussen, J. Servan, S. Andersen Øyen: *An Interview with Anna-Teresa Tymieniecka...*, s. 7.

²⁵ Zob. A.T. Tymieniecka: *The Fulness of the Logos in the Key of Life...*, s. 77–78.

²⁶ A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 376.

Nieuwarunkowany jawi się zatem tutaj jako horyzont, w kierunku którego zwraca się ludzka dusza i ludzki umysł: rozum i wyobraźnia. Jest to horyzont bardzo wyraźnie wewnętrznie, intuicyjnie przeczuwany przez człowieka, nawet jeśli jest to horyzont nieskończenie odległy. Tymieniecka przywołuje słowa świętego Augustyna: „Kochaj Boga i czyn, co chcesz”²⁷, które przez wzgląd na założone w koncepcji fenomenologii życia i ludzkiej kondycji twórczej projektowanie przez człowieka przyszłości własnej i świata, życia w sensie moralnym i sakralnym, stają się bardzo wymowne. Życie i cele człowieka składają się na Wielką Grę Stworzenia i Zbawienia – twierdzi Tymieniecka. To dialektyka nieskończonego i skończonego, kompletności i fragmentaryczności, tego, co trwałe, z tym, co niszczone, uwarunkowania i tęsknoty za Odkupieniem²⁸. Ta gra to walka o życie, o przetrwanie. Mimo że użyty jest tutaj język nauk przyrodniczych, w którym „przetrwanie” odnosi się do sfery biologicznej, termin „przetrwanie” oznacza przede wszystkim duchowy wysiłek człowieka, którego celem jest wzniesienie życia na pułap transcendujący empirię i osiągnięcie poziomu świadomości transcendentalnej po to, by urzeczywistnić możliwość życia wiecznego, jaką daje obietnica spotkania Nieuwarunkowanego. „Właściwie uświadamianie sobie ostateczności pokrywa się z walką o życie”²⁹ – pisze Tymieniecka.

Owo heroiczne zadanie człowiek podejmuje wytrwale każdego dnia – czasami doskonale zdaje sobie z tego sprawę, a innym razem po prostu poddaje się prądowi życia (choć trafniejsze jest określenie „rwąca rzeka życia”, bo to nurt, którego nie można zatrzymać i z którego nie można się bezkarnie wydostać, jeśli nie chce się stracić życia) zaczyna w końcu ujawniać swoją naturę, która mobilizuje go do samorealizacji – do uruchomienia twórczych sił. Samorealizacja polega na takim ukierunkowaniu przez człowieka drogi swojego życia, by zyskało ono inne jeszcze niż tylko witalny sensy. W koncepcji autorstwa Tymienieckiej owa droga usłana jest cierpieniem. Człowiek, doświadczając swojej kondycji, próbuje odnaleźć dla siebie „punkt odpoczynku”, „wytechnienia” w dynamicznie rwącej rzece życia³⁰. Za dynamiką rzeczywistości podąża zmiana powodowana permanentnym poruszeniem wszystkich elementów tej rzeczywistości. I to owa zmienność rzeczywistości, a nie sam fakt doczesności, jawi się człowiekowi jako źródło cierpienia.

Tymieniecka powołuje się na obserwacje z życia. Pisze o noworodkach, które zaraz po narodzinach potrafią manifestować niezadowolone, czy wręcz nieokreślony ból wywołany gwałtowną zmianą ich pozycji z horyzontalnej

²⁷ Cyt. za: A.T. Tymieniecka: *The Fulness of the Logos in the Key of Life...*, s. 78.

²⁸ Ibidem, s. 79.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, s. 87, 89.

na wertykalną; nowo narodzone dziecko manifestuje to całym swoim ciałem. Filozof przytacza jeszcze inne przykłady określonego zachowania się noworodków w obliczu różnorodnych zmian zachodzących w ich najbliższym otoczeniu – te zachowania zdradzają coś, co można zdefiniować jako cierpienie³¹. Zapewne nie bez powodu myślicielka wybrała za przykład noworodki, gdyż w ich przypadku wpływy zewnętrzne: kulturowe, społeczne, nawet rodzinne, nie są jeszcze zbyt mocno ujawnione. Zachowanie nowo narodzonego dziecka ukazujące, w jaki sposób doświadcza ono swojego życia, będzie służyło eksplikacji najbardziej pierwotnych doznań, uczuć i przeżyć człowieka. Dlatego Tymieniecka uznała, że doświadczenie zmiany, podobnie jak doświadczenie powodowanego przez zmianę cierpienia, to *de facto* doświadczenie samej esencji życia. Ale ani zmiana, ani cierpienie nie oznaczają definitywnego rozpadu i końca życia, chociaż są odbierane przez człowieka jako zagrożenie – prowadzą przecież żywy organizm do nieuchronnej śmierci, obnażając jego zależność od praw i procesów przyrody oraz związanych z nimi ograniczeń. A mimo to człowiek angażuje się w dokonywanie zmian w obrębie świata i życia, nie dąży do zatrzymania procesu zmian, bo życie utożsamia z dialektyką przeciwieństw³².

Filozof w swoich rozważaniach o swoistości natury człowieka powołuje się także na klasyczny przykład Syzyfa³³. Człowiek, podobnie jak Syzyf, realizuje swoje przeznaczenie w procesie destrukcji, która jednak otwiera pole konstruktywnej refleksyjności – daje możliwość dostrzeżenia, że droga dopełnienia i wypełnienia ludzkiego życia w Transcendencji, a tym samym osiągnięcia tak bardzo pożądanego „odpoczynku” (na szczycie góry) wymaga wysiłku i znoszenia cierpienia. Zgodnie z wizją filozof osiągnięciu Transcendencji sprzyja naturalne osłabienie sił witalnych. Dopiero osłabieni „odzyskujemy nieśmiertelny plan naszego życia, kreujemy nasze przeznaczenie”³⁴ – pisze. Jeśli człowiek nie podejmuje tej syzyfowej pracy, to jedynie dryfuje na falach rwącego potoku życia prosto ku „otchłani śmierci”³⁵. W naszej codziennej walce budujemy coś, co wydaje się stabilizacją – podejmujemy próby okiełznania przyrody, na przykład rozwijamy różne formy opieki nad osobami starszymi. Działania te nie uchronią nas od konsekwencji upływającego czasu, ale mogą dawać poczucie, że nie jesteśmy bierni i nasze życie w coraz większej mierze zależy od nas³⁶.

³¹ Ibidem, s. 104–105.

³² A.T. Tymieniecka: *The Human Condition in-the-Unity-of-Everything-there-is-alive and its Logoic Network...*, s. XV–XVI.

³³ A.T. Tymieniecka: *The Fulness of the Logos in the Key of Life...*, s. 5, 51, 96.

³⁴ Ibidem, s. 64.

³⁵ Ibidem, s. 100, 181.

³⁶ Ibidem, s. 80, 90–91, 96–97.

Jak podkreślała Tymieniecka, aspekt realizowania ludzkiego przeznaczenia i mozolnego pokonywania przez człowieka ograniczeń na drodze wiodącej ku Nieuwarunkowanemu jest istotny dla zrozumienia jedynej właściwej miary twórczości, która towarzyszy temu wysiłkowi. Twórczość człowieka nie może pozostawać bez miary i nie powinna zadowalać się byle jaką miarą. Twórczości człowieka potrzebna jest miara moralna. Myśl o tym była istotnym czynnikiem budującym przekonanie Tymienieckiej o barbarzyństwie współczesnej nam kultury, wynikającym z nieokiełznanego i niejednokrotnie „wyjętego” spod jakichkolwiek norm moralnych rozwoju technicznego i technologiczno-naukowego³⁷.

Skoro w świecie przyrody króluje ruch i zmiana, to gdzie poszukiwać Nieuwarunkowanego – Boskości – Sacrum – Boga? Ludzkie duchowe wnętrze, w którym wyraża się cała specyfika i złożoność człowieka, również podlega poruszeniom i transformacjom. Właśnie przez tę zmienność, nieprzewidywalną i budzącą cierpienie, wiedzie jednak droga ku Transcendencji. „Ja”, do którego winien się zwracać człowiek dokonujący wyboru określonej ścieżki w obrębie tej drogi, nie może być rozumiane jako „Ja czyste”, o którym pisał Husserl, a wcześniej Kartezjusz – uważała filozof. Twierdziła, że „Ja czyste” stanowi jedynie „Ja logiczne” – zasadę syntetycznej jedności wszystkich świadomościowych operacji człowieka, swoiste pole tożsamości na abstrakcyjnym, czysto racjonalnym poziomie. „Ja”, do którego zwraca się fenomenologia życia, to „ja” realne, konkretne, takie, które żyje i samoindywidualizuje się w życiu, samointerpretuje się w nim w jedności-ze-wszystkim-co-żyje. To „ja” twórcze i dynamiczne, swoją twórczością i dynamizmem konstytuujące siebie oraz zmieniające się „na własnych oczach”, które „ubiera siebie we wszystkie jakościowe aspekty swoich operacji [świadomościowych – M.M.], [...] identyfikuje siebie bardziej z niektórymi z nich i mniej z pozostałymi”³⁸. Taki sposób odnoszenia się człowieka do samego siebie, identyfikowania siebie i projektowania swojej przyszłości jest niepowtarzalny w świecie stanowiącym jedność-ze-wszystkim-co-żyje. Człowiek, gdy osiągnie pełnię rozwoju biologicznego, zwłaszcza centralnego układu nerwowego, oraz uzyska głęboką samoświadomość i refleksyjność, przeżywa swoje życie, analizuje je i dalej projektuje, coraz lepiej pojmując, że uwarunkowania przyrodnicze nie determinują go bez reszty, że rozpościera się przed nim możliwość życia w ogromnej mierze zależnego od jego własnych wyborów, chociaż nie jest to życie pozbawione cierpienia. A im więcej i głębiej człowiek zastanawia się nad swym istnieniem, tym więcej cierpienia dostrzega, tym bardziej cierpi i mocniej pragnie się od cierpienia uwolnić.

³⁷ A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 12.

³⁸ A.T. Tymieniecka: *The Fulness of the Logos in the Key of Life...*, s. 93.

Mimo że sytuacja wydaje się paradoksalna, wcale taka nie jest. Twórczość nie boi się przeciwieństw, bo one rodzą napięcia jeszcze mocniej przynaglające do tworzenia. Tymieniecka przytacza w tym kontekście metaforę światła i cienia, w której światłem jest życie, a cieniem – cierpienie – jako konsekwencja życia, coś, co jest z nim związane³⁹. Te, jak można sądzić, przeciwieństwa nie wykluczają się, ale uzupełniają, tworząc pewną całość. Im lepiej człowiek pojmie tę prawdę, tym bardziej wydajna będzie jego twórczość. W innym razie: „Zamiast wznosić się na skrzydle cierpienia w kierunku samoobejmującej egzaltacji, będzie tonął w bagnie braku znaczenia”⁴⁰ – pisze filozof.

Konkluzja

Wydaje się, że doświadczenie życia w Tymienieckiej fenomenologii życia i ludzkiej kondycji twórczej, jako doświadczenie najbardziej pierwotne i fundamentalne w przeżywaniu przez człowieka jego człowieczeństwa i wyrażaniu tego przeżywania w dokonywanych wyborach oraz działaniach – w akcie twórczym, realizuje w pełni swoje fenomenologiczne zadanie dopiero wówczas, gdy wątek aktu twórczego zostanie rozbudowany o aspekt ludzkiego cierpienia i tęsknoty za Transcendencją – Boskością – Nieuwarunkowanym, czy też po prostu – za Bogiem. Akt twórczy człowieka, na który składają się twory wyobraźni i wybory rozumu, to ontopojetyczna płaszczyzna stawania się życia⁴¹. Egzystencjalna wizja owego stawania się życia, którą opracowała myślicielka, jawi się jako konieczna dla zrozumienia jej koncepcji fenomenologii życia i ludzkiej kondycji twórczej podstawa, jako punkt odniesienia. Jak już napisano, w konstruowaniu tej wizji przez Tymieniecką doniosłą rolę odegrała nauka, szczególnie nauki przyrodnicze, ale także sztuka i religia oraz, co oczywiste, ich sposób pojmowania: jako wieloaspektowych prób zrozumienia przez człowieka sensu swojego życia i życia w ogóle. Próby te wyznaczają bieg ludzkiego życia i jego rozwój duchowy w wymiarze intelektualnym, społeczno-moralnym, a w końcu także sakralnym. Poszukiwania intelektualne pogłębiają wiedzę człowieka o zintegrowanym z życiem kosmosu ludzkim życiu i pierwotne przekonanie człowieka o zmienności rzeczy-

³⁹ Ibidem, s. 64–66.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 28–29.

wistości i nieuchronności jego końca. Ta refleksja prowadzi do przeżywania cierpienia i potęguje tęsknotę człowieka za kimś, kto w podobny sposób doświadcza swojego życia. To zaś stanowi bezpośredni impuls do rozwijania więzi międzyludzkich i społeczno-moralnego logosu życia.

Tymieniecka pisze o „świadku życia” jako ludzkim świadku cierpienia⁴². Nawet jeśli człowieka z drugą osobą łączą tylko trywialne poglądy, uczucia, emocje, ale ich treść jest jasna dla obu stron, buduje się „most” łączący ich świadomości – nić porozumienia, więź z drugim człowiekiem pozwalająca na „wspólne” doświadczenie życia i cierpienia w nim⁴³. Spotkanie z ludzkim świadkiem życia jest istotnym momentem w rozwoju egzystencji. Niestety, nie może rozwiązać wszystkich problemów ani odpowiedzieć na wszystkie dręczące człowieka pytania. Być może nawet nie rozwiąże żadnego z problemów ani nie odpowie na żadne pytanie, a wręcz spotęguje wcześniejsze dylematy. „Przychodząc z niepowtarzalnego, jednostkowego splotu spraw życiowych – pisze Tymieniecka – nasz świadek nie jest w stanie przekroczyć barier indywidualizacji i swojego osobowego bycia, i całkowicie się z nami utożsamić”⁴⁴. Droga samoindywidualizacji i samointerpretacji w egzystencji jest drogą samodzielną, a w przeważającej części także samotną. Możliwe są jednak sytuacje, gdy w naturalnym strumieniu życia tworzy się swego rodzaju luka, która pochodzi z samego jego wnętrza. Chociaż nadal pozostaje powiązana z naturalnymi procesami życia, już nie należy do jego linii rozwojowej. Stanowi moment podniesienia życia ludzkiego niejako na wyższy poziom. Tymieniecka pisze: „W tych unikalnych momentach odczuwamy siebie jako transcendujących nasze naturalne okowy i jesteśmy w stanie sięgnąć do jestestwa drugiego człowieka i dzielić z nim lub z nią ten prometejski moment prawdy, który otwiera dla nas inny horyzont niż ten związany z naszą ziemską, przyrodniczo uwarunkowaną kondycją”⁴⁵. Rodzi się komunია dusz, a nie tylko więź społeczna. Człowiek poszukuje drugiego jestestwa w celu zakomunikowania mu własnej sytuacji życiowej, ale nie chodzi tylko o potrzebę otrzymania od niego krótkiej porady, jakiegoś wyjaśnienia obecnego położenia. Chodzi o to, by tę drugą osobę zaangażować we własny kurs życia, co implikuje niekończącą się debatę opatrzoną szeregiem wciąż na nowo stawianych pytań i wciąż na nowo podejmowanych prób odpowiedzi⁴⁶.

Ta ostatnia myśl wydaje się spajać różnorodne wątki podejmowanych przez Tymieniecką rozważań w jedną całość. Wiele z tych wątków z pewnością ma kontrowersyjny charakter, a nawet rodzi niedosyt teoriopoznawczy.

⁴² Ibidem, s. 351–355.

⁴³ A.T. Tymieniecka: *The Fulness of the Logos in the Key of Life...*, s. 55.

⁴⁴ A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 299.

⁴⁵ A.T. Tymieniecka: *The Fulness of the Logos in the Key of Life...*, s. 59.

⁴⁶ Ibidem, s. 56–57.

Takie jest chociażby założenie, że życie ludzkie należy interpretować w kategoriach kosmologicznych i zarazem ewolucyjnych, wynikających z jego naturalnych, przyrodniczych korzeni. W tym podejściu mieści się przecież przekonanie o neurologicznym fundamencie świadomości, dzięki któremu można badać przynajmniej niektóre jej funkcje. Jako oczywiste i pewne w naukach przyrodniczych, stwierdzenie takie niekoniecznie jawi się jako w pełni uzasadnione w filozofii i fenomenologii. Faktem jest, że Tymieniecka ufała naukom przyrodniczym. Miała zapewne ku temu powody, których nie musimy przyjmować, ale jeden z nich wydaje się szczególnie godny uwagi. Tą racją jest nagła, zdaniem filozof, potrzeba wprowadzenia fenomenologii na tory empirii, z których Husserl ją wyprowadził (a być może nawet wykoleił), by podtrzymać dotychczasową (Kartezjusz, Kant) przeciwstawność realizmu i idealizmu w sposobie wyjaśniania istnienia świata. Dla Tymienieckiej było priorytetem, aby pokazać i uzasadnić jedność wszechświata, ponieważ fenomenologia, jej zdaniem, nie może się ograniczać wyłącznie do badania samej możliwości poznania jako poznania, możliwości wiedzy i nauki, lecz powinna powracać do życia, z którego się wyłoniła. A to oznacza, że ma ona do zrealizowania zadanie o charakterze praktycznym i zarazem etycznym. Jest nim pokazanie jedności całego świata, w tym jedności świata i człowieka oraz jedności wszystkich ludzi. Ta jedność ma umożliwiać totalny dialog interdyscyplinarny, międzykulturowy, międzyreligijny, międzywyznaniowy, międzypokoleniowy, a nawet międzygatunkowy, ostatecznie eliminujący wszelkie konflikty. Jest to, jak się wydaje, idea bliższa romantyzmowi aniżeli oświeceniowi, których charakter znamy z dziejów rozwoju ludzkiej kultury, ale nadal ufająca rozumowi, chociaż dająca te same prawa i autonomię także wyobraźni oraz, co tutaj bardzo istotne, wierze.

Nie ulega wątpliwości, że w zaproponowanym przez Tymieniecką kolejnym kroku w poszukiwaniach przez człowieka świadka życia pierwszeństwo zostaje przyznane myśli chrześcijańskiej. Jest to poszukiwanie Szczególnego Świadka, którego życie i śmierć mają pokazać, że nie wyczerpują się w kategoriach przyrodniczych. Dlatego filozof podkreślała, że doświadczenie zjednoczenia z Boskością zakłada wiarę w Chrystusa – człowieka i Boga jednocześnie – oraz w szczególny sens Jego życia, jakim było zbawienie ludzkości i otwarcie przed nią szansy na nieuwarunkowane życie w jedności z Bogiem⁴⁷. Natomiast niedosyt w relacjach z innymi ludźmi często bywa efektem dostrzeżenia, że w relacjach tych dominuje przypominające szaleństwo poszukiwanie ziemskiej miłości, szczęścia, chwały, sławy, które miałyby dopełnić to życie⁴⁸.

⁴⁷ Zob. ibidem, s. 185–190.

⁴⁸ Zob. ibidem, s. 4, 149, 195.

Powstaje zatem pytanie: czy egzystencjalna wizja i związana z nią koncepcja fenomenologii życia i ludzkiej kondycji twórczej, tak wyraźnie nawiązujące do myśli chrześcijańskiej, są i muszą być ograniczone wyłącznie do odbiorców, którzy tę myśl przyjmują i na niej opierają swój światopogląd? Idea Nowego Oświecenia, idea twórczych dążeń człowieka i całej ludzkości do osiągnięcia absolutnej wolności w Transcendencji, idea życia w pełni logos, którą zaproponowała Tymieniecka, może, a nawet powinna być rozpatrywana jako uniwersalna, ogólnoludzka, generalnie – transgraniczna. Ma niezaprzeczalną wartość filozoficzną. Faktem jednak pozostaje, że wprowadzenie do tej idei elementów w oczywisty sposób odsyłających do chrześcijaństwa może skłaniać jej interpretatorów do podejmowania próby scharakteryzowania całokształtu tej myśli jako właśnie chrześcijańskiej. To zaś kłóci się ze stanowiskiem samej Tymienieckiej, która nie zgadzała się na sprowadzanie jej myśli, jako myśli filozoficznej, do jakiegokolwiek konkretnie określonego nurtu, czy to w filozofii, czy w innych naukach, oraz do identyfikowania tej myśli w odniesieniu do dogmatów jakiegokolwiek religii lub wiary⁴⁹. Najwyraźniej filozof pragnęła zachować prawo, które w swojej koncepcji przyznała każdemu indywidualium ludzkiemu: prawo do twórczego aktu, w którym człowiek swobodnie wyraża to, na jak nieskończoną ilość sposobów przeżywa swoje życie i go doświadcza. A każdy z tych sposobów kieruje ludzkiego ducha zarazem ku niemu samemu i ku Boskości.

Bibliografia

- Delle Site N.: *The Human Condition in the Cosmological, Metaphysical and Anthropological Perspective of Anna Teresa Tymieniecka*. W: *Reason, Life, Culture. Part II*. Ed. A.T. Tymieniecka. [Analecta Husserliana. Vol. 40]. Springer, Dordrecht 1993, s. 55–61. http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-011-1677-0_4 [dostęp: 22.09.2014].
- Kowalczyk M.M.: *Anny-Teresy Tymienieckiej fenomenologia duszy*. „Horyzonty Edukacji” 2007, nr 6 (II), s. 217–226.
- Łaciak P.: *Eugena Finka rozumienie Ja transcendentalnego*. „Folia Philosophica” 2011, vol. 29, s. 205–224.

⁴⁹ Zob. L.P. Torjussen, J. Servan, S. Andersen Øyen: *An Interview with Anna-Teresa Tymieniecka...*, s. 6.

- Szymaniak A.: *Anna Teresa Tymieniecka*. W: *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. 2: M–Ż. Kom. nauk. A. Maryniarczyk et al. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 759–762.
- Torjussen L.P., Servan J., Andersen Øyen S.: *An Interview with Anna-Teresa Tymieniecka* [August 27, 2008, Bergen, Norway]. Pobrano z: <http://www.phenomenology.org/images/Interview-A-T-Tymieniecka-27-August-2008.pdf> [30.01.2021].
- Tymieniecka A.T.: *Essence et existence. Étude à propos de la philosophie de Roman Ingarden et de Nicolai Hartmann*. Aubier, Paris 1957.
- Tymieniecka A.T.: *The Fulness of the Logos in the Key of Life*. Book 2: *Christo-Logos: Metaphysical Rhapsodies of Faith* („*Itinerarium mentis in deo*”). [Analecta Husserliana. Vol. 111]. Springer, Dordrecht 2012. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-2257-6>.
- Tymieniecka A.T.: *The Human Condition within the Unity-of-Everything-there-is-Alive and its Logoic Network*. W: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*. Book 2: *The Human Condition in-the-Unity-of-Everything-there-is-alive. Individuation, Self, Person, Self-determination, Freedom, Necessity*. Ed. A.T. Tymieniecka. [Analecta Husserliana. Vol. 89]. Springer, Dordrecht 2006, s. XIII–XXXIII. <http://link.springer.com/book/10.1007/1-4020-3707-4/page/2> [dostęp: 17.11.2012].
- Tymieniecka A.T.: *Impet i równowaga w życiowych strategiach rozumu*. T. 1. Przeł. M. Wiertelwska. [*Logos i życie*. Ks. 4]. Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.
- Tymieniecka A.T.: *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*. Farrar, Straus and Cudahy, New York 1962.
- Tymieniecka A.T.: *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów. Akt twórczy człowieka jako ostateczne źródło racjonalności*. W: *Prace Kongresu Kultury Polskiej. Filozofia polska na obczyźnie*. Red. W. Strzałkowski. T. 6. Polskie Towarzystwo Naukowe na Obczyźnie, Londyn 1987, s. 67–78.
- Tymieniecka A.T.: *Życie w pełni logos*. Ks. 1: *Metafizyka Nowego Oświecenia*. Przeł. M. Wiertelwska. Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

Magdalena Mruszczuk – adiunkt w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zajmuje się historią filozofii polskiej, głównie filozofii XX i XXI wieku, w szczególności jej zagadnieniami antropologicznymi, etycznymi oraz epistemologicznymi.



Krzysztof Szymanek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-2817-2651>

Erystyka, moralność i wojna

Eristic, Morality, and War

Abstract: The article addresses the ethical aspects of eristic and – more generally – the difficulties people encounter while evaluating debates in moral terms. Simplified and superficial ways to perceive eristical phenomena lead to inadequate assessments. Krzysztof Szymanek objects to the stereotype of eristic as the art of unfair debating and argues that eristical stratagems cannot be considered simpliciter as honest or dishonest without taking into account the circumstances under which arguments are exchanged. He gives and discusses examples of argumentative moves which, on the one hand, are deceptive, but, on the other, lead to the victory of what is right. A comparison of eristical fights to military battles helps to highlight the difficulties in formulating moral judgments about disputes.

Keywords: dialectic, eristic, ethics, manipulation, persuasion

Wprowadzenie

1. Rozważania zawarte w artykule należą do tego obszaru, który Arystoteles zaliczał do filozofii praktycznej, włączywszy w to zagadnienia retoryki czy dialektyki. Celem jest krytyczne rozpatrzenie stereotypu erystyki jako sztuki nieuczciwego dyskutowania oraz ukazanie trudności, jakie napotykamy, gdy próbujemy stosować kategorie moralne w dziedzinie praktyki argumentacji, gdzie uproszczone, płytkie postrzeganie zjawisk często

prowadzi do wydawania nieadekwatnych i krzywdzących ocen etycznych. Staramy się wyrazić niektóre zjawiska z tego pola poprzez porównanie walki erystycznej do zmagania wojennych.

2. W życiu intelektualnym starożytnej Grecji, kolebce europejskiej kultury, wielkim poważaniem cieszyła się sztuka roztrząsania spornych problemów na drodze dialogu, zwana dialektyką. Odwołując się do współczesnych pojęć, powiedzielibyśmy, że dialektyka dla Greków była sztuką dyskutowania zarówno zagadnień filozoficznych i naukowych, jak i tych z obszaru życia społecznego, ze sfery polityki i moralności¹. Z założenia miała służyć zbliżeniu się do prawdy, pogłębieniu i rozwinięciu wiedzy na drodze krytycznego, uporządkowanego omówienia stanowisk, wyszczególnieniu i rozpatrzeniu wszystkich „za” i „przeciw”, zderzeniu wysuwanych w danej sprawie argumentów. Zakresem badań dialektyka obejmowała formalne reguły dyskutowania, metody wynajdywania argumentów, sposoby ich przedkładania, jak i odpierania, wszelkiego rodzaju strategie i chwytów polemiczne, a także zagadnienia, które obecnie zaliczylibyśmy do logiki, na przykład kwestię poprawności wnioskowania czy błędy rozumowania. W toku historii termin „dialektyka” był stosowany zamiennie z terminem „logika”.

3. Chociaż dialektyka czy logika miały stanowić oręż prawdy i słuszności, już w najdawniejszych czasach wiadomo było dobrze, że dyskusja może być wykorzystywana do mniej szlachetnych celów i w mniej szlachetny sposób. Jak możemy zaobserwować, nieraz dyskutanci tylko pozornie zabiegają o wydobycie na wierzch prawdy, a w rzeczywistości chodzi im przede wszystkim o wykazanie, że słuszne jest właśnie to stanowisko, które oni zajmują, a inni się mylą. Godzą się na to, by w dyskusji zwyciężył pogląd w istocie źle uzasadniony, nawet fałszywy, byle to był ich pogląd. Zapędy takie wyływają z rozmaitych pobudek: może to być zwykła ambicja posiadania racji i wykazania swojej wyższości, czasem jednak tło jest dużo szersze, nie chodzi tylko o psychologiczną potrzebę zdobycia czy utrzymania osobistego prestiżu. Za sporami stoją żywotne interesy, czasem o wymiarze ideologicznym, politycznym, światopoglądowym. Konflikty interesów w społeczeństwie z reguły na którymś z etapów przyjmują postać mniej lub bardziej uporządkowanej i sformalizowanej wymiany argumentów.

4. W Grecji używano słowa „erystyka” na oznaczenie niemoralnej, pozbawionej zasad sztuki wygrywania sporów słownych za pomocą gry pozorów i manipulacji. Erystyka miała być zepsutą siostrą dialektyki, podszywającą się jedynie pod prawą i szlachetną sztukę dochodzenia do prawdy.

¹ M. Spranzi: *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric: The Aristotelian Tradition*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam–Philadelphia 2011, s. 11–47; D. Walton: *Dialog Theory for Critical Argumentation*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2007, s. 47–62.

Arystoteles w *O dowodach sofistycznych* 171b² określa erystykę jako „nieuczciwy sposób walki słownej”. „Erystyk – pisze filozof – ma się tak w pewnej mierze do dialektyka, jak rysujący fałszywe diagramy do geometry”. Erystykę na trwałe skojarzono z nieuczciwością, niskimi pobudkami, fałszem i manipulacją. Tak więc Arthur Schopenhauer „dialektyką erystyczną” nazywa „naukę o wrodzonej człowiekowi chęci, by zawsze mieć rację”, jest to „sztuka dyskutowania w taki sposób, aby zachować pozory racji”³. U korzeni skłonności erystycznych dostrzega zepsucie natury ludzkiej, wrodzoną nieuczciwość; „gdybyśmy byli – pisze filozof – z gruntu uczciwi, tobyśmy się starali w każdym sporze tylko o to, aby dojść do prawdy, nie bacząc na to, czy zgadza się ona z naszym pierwotnie wygłoszonym zdaniem, czy też ze zdaniem przeciwnika”⁴. Douglas Walton charakteryzuje dialog erystyczny jako coś zbliżonego do kłótni⁵. Uczestnicy bardziej chcą ugodzić w osobę adwersarza niż w jego argumenty, a wyartykułowanie różnego rodzaju urazów i żalów staje się ważniejsze od racjonalnego rozstrzygnięcia sporu. Typowe jest użycie błędnych argumentów i zwodniczych taktyk. Choć uczestnicy mogą utrzymywać, że ich cel to prawda, o prawdę wszakże im nie chodzi.

Tadeusz Kotarbiński nie odmawia sztuce erystyki pewnej dozy „mądrości technicznej w połączeniu ze sprytem wzbudzającym słuszną odrazę”⁶. Przytacza przykłady technik erystycznych uczciwych – takich, które są „lojalne wobec przeciwnika” – obok tych chwytów, które prowadzą na grunt „śliski moralnie”. Technika lojalną jest, przykładowo, skupianie uwagi na tych twierdzeniach przeciwnika, które stanowią fundament jego stanowiska – i atakowanie w pierwszej kolejności tych właśnie twierdzeń. Inny przykład to wysnuwanie korzystnych dla siebie wniosków z założeń, na których opiera się przeciwnik. Obok forteli lojalnych Kotarbiński wymienia też pewną liczbę tych, które naruszają normy uczciwości. Warto poznać i jedne, i drugie, gdyż „trzeba **wiedzieć, jak można pomóc sobie lojalnie** w obronie słusznej sprawy i **na co się może zdobyć nielojalny sprytny przeciwnik**”⁷.

² Arystoteles: *O dowodach sofistycznych*. W: Idem: *Dzieła wszystkie*. T. 1: *Kategorie; Hermeneutyka; Analityki pierwsze; Analityki wtóre; Topiki; O dowodach sofistycznych*. Przekł., wstępy i komentarze K. Leśniak. Wyd. 2. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 476–518.

³ A. Schopenhauer: *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*. Przeł. z niem. B. Konorski, Ł. Konorska. Przedmowa T. Kotarbiński. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 24–25.

⁴ Ibidem, s. 26.

⁵ D. Walton: *Dialog Theory for Critical Argumentation...*, s. 116.

⁶ T. Kotarbiński: *Logika dla prawników*. W: Idem: *Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo, Wrocław 1993, s. 418.

⁷ Ibidem, s. 415.

5. Kotarbiński przedstawia też ideał „dyskusji rzeczowej”, w której „obie strony rzetelnie dążą do wyświeślenia prawdy”⁸. Postulaty Kotarbińskiego odpowiadają obrazowi racjonalnej dyskusji, który znajdujemy też u innych autorów⁹. Uczestnicy takiej wymiany myśli traktują dialog jako wspólne poszukiwanie prawdy – a przenika ich bezinteresowne pragnienie poznania prawdy dla niej samej. Nie kierują się żadnymi osobistymi pobudkami, nie są ambicjonalnie związani ze swoimi poglądami, przeciwnie: wykazują gotowość do ich odrzucenia w chwili, gdy przedstawiono przeciw nim wystarczająco mocne argumenty. Chętnie też uznają rację przeciwnika i bez oporów przyznają się do błędu. Nie wahają się dostrzegać i uwypuklać mocnych stron argumentacji na rzecz stanowiska przeciwnego, starają się do głębi rozumieć intencje przeciwnika i interpretować jego myśli w sposób najkorzystniejszy dla przyjętego przez niego stanowiska. Przedstawiają swoje argumenty, nie ukrywając ich niedociągnięć i nie stosując żadnych forteli mających sprawić wrażenie, że ich racje są mocniejsze, niż są naprawdę. Można powiedzieć, że głównym zwycięzcą takiej dyskusji ma być sama prawda¹⁰.

6. Na przeciwnym biegunie, w takim ujęciu, plasować się będzie dyskusja erystyczna, spór o cechach bezpardonowej walki, w której przeciwnicy dążą do obrony swoich stanowisk nawet kosztem prawdy, nie wahają się sięgać po kłamstwo, półprawdy, argumenty przekonujące i robiące wrażenie, choć w istocie bezwartościowe, kryjące w sobie zamaskowane błędy i obliczone na zmylenie przeciwnika. Rywale nie wykazują dobrej woli, nie cofają się przed podstępem i manipulacją, machinacjami wykorzystującymi bez skrupułów niewiedzę czy słabości charakteru przeciwnika. Stale obecna presja psychologiczna, manifestująca się napastliwym, szyderczym tonem, okazywaniem przeciwnikowi lekceważenia i pogardy, przerywaniem mu i niedopuszczaniem go do głosu, osobistymi wycieczkami, stanowi dopełnienie ponurego obrazu dyskusji erystycznej.

7. Mówiąc dalej o erystyce, będziemy mieli na myśli zespół metod wyodrębnionych mocą kryteriów nie etycznych, ale technicznych. Do erystyki należy więc wszystko to, co może być zastosowane w celu zyskania przewagi w sporze – zarówno przedstawianie mocnych logicznie argumentów, jak i argumentów z ukrytym błędem, mówienie prawdy i kłamstwo, odwoływanie się do racjonalności przeciwnika oraz oddziaływanie na jego wolę i uczucia. Czasem zwycięstwo odnosi się za pomocą przedstawiania konkluzywnego rozumowania, czasem poprzez zmylenie przeciwnika, wy-

⁸ Ibidem, s. 418.

⁹ R. Ingarden: *O dyskusji owocnej słów kilka*. W: Idem: *Książeczka o człowieku*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 171–176.

¹⁰ T. Kotarbiński: *Logika dla prawników...*, s. 419.

warcie na niego psychologicznego wpływu itp. Czasem zwycięstwo będzie uczciwe, czasem nie, a czasem – jak twierdzimy – brak będzie podstaw do wydania obiektywnej oceny.

8. Wydaje się, że tłumaczenie skłonności erystycznych ludzi ich zepsutą naturą (por. opinia Schopenhauera w ustępie 4.) należy uznać za uproszczenie. Uporczywa walka o swoje racje wcale nie musi wynikać z obojętności na prawdę, przeciwnie, da się tłumaczyć jako rezultat szacunku do prawdy, mający jakieś racjonalne podstawy. Zauważmy najpierw, że pochopne przyznanie racji przeciwnikowi tylko dlatego, że w danej chwili nie potrafimy odeprzeć jego argumentu, sprzeciwia się dążeniu do prawdy. Przecież w nasze poglądy włożyliśmy pewien kapitał. Wypracowaliśmy je kosztem większego lub mniejszego wysiłku poznawczego, zostały wcześniej potwierdzone na różne sposoby, stanowią ogniwa naszego systemu przekonań, a usunięcie któregokolwiek z tych poglądów wiąże się z naruszeniem całej struktury. Racjonalne odrzucenie poglądu powinno więc mieć dostatecznie poważne powody. Jeśli jakiś argument zdaje się mu przeczyć, to na ogół rozsądniej jest przyjąć, że jest on wadliwy, a jedynie w danej chwili nie potrafimy rozpoznać błędu, niż odrzucić cenny element naszego systemu przekonań. Czyż kiedy ktoś przedstawi nam argument przeciw kulistości Ziemi, którego w danej chwili nie potrafimy obalić, to wtedy powinniśmy wyrzec się tego przekonania? Powstaje więc napięcie między z jednej strony twardymi regułami dyskusji wymagającymi, by wycofać stanowisko, którego nie potrafimy obronić, a z drugiej strony – racjonalnym przekonaniem, że w istocie nie mamy wystarczających podstaw do zwątpienia w jego słuszność. Psychologicznie zrozumiałe jest, że łatwiej przyjdzie nam łamać reguły dyskusji, niż – choćby tylko w ramach gry, którą jest dyskusja – udawać, że porzuciliśmy jakiś pogląd. Wtedy jednak łamanie zasad dyskusji wcale nie może być przypisywane pogardzie dla prawdy (oczywiście nie znaczy to, że w jakikolwiek sposób akceptujemy łamanie zasad dyskusji).

Moralność a erystyka

9. Jak wspominaliśmy, rozpowszechniony jest pogląd, że erystyka i jej metody są nieuczciwe, posługiwanie się nimi stanowi przejaw wypaczenia ludzkiej natury manifestujący się niepohamowanym, instynktownym pragnieniem, by nasza opinia wzięła górę nad innymi opiniami. Najprostsza nasuwa-

jąca się odpowiedź na pytanie, na czym polega nieuczciwość erystyki, składałaby się prawdopodobnie z dwóch wobec niej zarzutów. Pierwszy byłby taki, że erystyka służy wprowadzaniu w błąd, raczej wykrzywia czy rozmywa prawdę, niż ją przybliża, podporządkowując tę wartość innym, mniej godnym wartościom. Weźmy na przykład flagowy erystyczny argument *ad personam*, czyli atak na osobę przeciwnika bez logicznego związku z jego argumentacją. Skutki użycia tej taktyki to powstrzymanie przeciwnika przed zgłoszeniem niewygodnego argumentu, zmiana tematu dyskursu – przeciwnik zaczyna bronić swojej osoby zamiast swojego stanowiska. Emocje, onieśmienie czy wstyd mogą utrudnić adwersarzowi sprawne budowanie argumentów. Z kolei audytorium, ulegając efektowi aureoli (przekonaniu, że ohydny, śmieszny itp. człowiek nie może mieć racji), staje się uprzedzone do osoby przeciwnika, a więc i jego argumentów¹¹. Jeśli więc *ad personam* da przewagę stosującej go stronie, to nie dzięki swojej logicznej sile, ale poprzez wpływ psychologiczny skutkujący zarówno błędną oceną rozumowań, jak i zablokowaniem prezentacji niewygodnych dla danej strony argumentów. *Ad personam* najwyraźniej więc sprzeciwia się skutecznemu rozpoznaniu prawdy. Sprecyzujmy: mówiąc dalej o „sprzeciwianiu się skutecznemu rozpoznawaniu prawdy”, będziemy mieć ogólnie na myśli działanie zmierzające do tego, by:

- 1) nie zostały przedstawione relewantne dane i argumenty;
- 2) błędnie zinterpretowano i oceniono dane i argumenty;
- 3) wprowadzić do dyskursu błędne (niesprawdzone, nieistotne, mylące) dane i wadliwe argumenty.

Przykładowo, kłamstwo i wygłaszanie argumentów z ukrytym błędem skutkuje 3. Oddziaływanie na emocje interlokutora czy też słuchaczy może powodować zarówno 1, jak i 2. Chwyty polegający na zmianie przedmiotu sporu (*mutatio controversiae*) powoduje 1 oraz 3 – zamiast przedstawiać istotne dane i argumenty, traci się czas i energię na rozpatrywanie nieważnych kwestii. Odpowiednio użyte machinacje semantyczne (na przykład ekwiwokacja) prowadzą do 2 i 3.

Kiedy dochodzi do 1–3, powstaje zagrożenie, że przyczyną takiego, a nie innego rozstrzygnięcia sporu był brak kompletnych danych albo błędne rozpoznanie wartości argumentów. Skutkiem tego jest przyjęcie jakichś twierdzeń bez należytego uzasadnienia – stąd oskarżenie omawianej grupy chwytów erystycznych o utrudnianie rozpoznania prawdy i słuszności.

10. Sformułowaliśmy więc pierwszy zarzut wobec erystyki: sprzeciwia się ona prawdzie, jako że zmierza do któregoś z celów 1, 2 lub 3. Drugim punktem oskarżenia, pozostającym zresztą w ścisłym związku z pierwszym, będzie wskazanie manipulatorskiej natury erystycznych zabiegów. Mają

¹¹ T. Tyszka: *Psychologiczne pułapki oceniania i podejmowania decyzji*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 36–38.

one często charakter podstępny, pułapki, nadużycia zaufania, zmierzają do wywarcia skrytego wpływu na oponenta czy słuchacza w taki sposób, by nie zdawał on sobie sprawy, co naprawdę jest przyczyną jego myśli, uczuć czy decyzji. W naszej kulturze postępowanie takie uważa się za nieetyczne i zwykle nazywa manipulacją¹². Generalnie potępia się jako coś nieuczciwego wszelkie formy manipulacji, od najprostszych, jak kłamstwo, do tych bardziej wyrafinowanych.

W obronie erystyki

11. W poczynionych rozważaniach sformułowaliśmy zarzuty wobec erystyki – te, które się zwykle nasuwają, kiedy rzecz dotyczy jej moralnych aspektów. Już od starożytności zarzutom tym towarzyszą próby usprawiedliwienia jeśli nie samego uprawiania sztuki, to potrzeby jej nauczania i znajomości. Trudno odeprzeć zarzut nieuczciwości wobec erystyki, bo wydaje się niezaprzeczalne, że jej opanowanie ułatwia manipulatorstwo i odnoszenie zwycięstw wbrew prawdzie i słuszności. Niektórzy jednak bronią erystyki, wskazując na taki z niej pożytek, że uczy ona, jak rozpoznawać nieuczciwe chwytaki i jak sobie z nimi radzić. Można w tym miejscu zauważyć, że niestety erystyka uczy również, jak radzić sobie z tymi, którzy rozpoznali nieuczciwy chwyt i próbują sobie z nim poradzić. Zauważmy też, że nie trzeba wcale stać się biegłym erystykiem, by umieć poradzić sobie z erystycznymi chwytami, podobnie jak umiejętność uchronienia się przed oszustwem nie wymaga wcale, byśmy zostali oszustami. Chyba dobra logika wystarczy, by obronić się przed naciąganyimi argumentami. Lepszą być może linią obrony erystyki byłoby sławne porównanie walki na argumenty do sztuki walki na pięści, dokonane w Platońskim dialogu przez sofistę Gorgiasza (*Gorgias*, XI)¹³. Walczyć można skutecznie albo nieskutecznie niezależnie od tego, czy bronimy słusznej czy niesłusznej sprawy. Trudno winić nauczyciela sztuki skutecznej walki o to, jak wykorzysta ją uczeń.

¹² I. Kamińska-Szmaj: *Propaganda, perswazja, manipulacja – próba uporządkowania pojęć*. W: *Manipulacja w języku*. Red. P. Krzyżanowski, P. Nowak. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2004, s. 13–27.

¹³ *Gorgiasza* Platona cytuję za: Platon: *Gorgias*. W: Idem: *Gorgias. Menon*. Przeł., wstępem i komentarzem opatrzył P. Siwek. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 7–132.

Erystyka nakierowana jest właśnie na skuteczność: uczy, jak skutecznie osiągać cele, niezależnie jednak od tego, czy chodzi o cele godziwe czy nie. Niestety, wszelkie umiejętności i sprawności mogą służyć i dobru, i złu. Wykształcenie pedagogiczne ułatwia porywanie dzieci. Książka z zakresu kryminalistyki pouczy przestępcę, jak nie dać się złapać. To wszakże, że dana sprawność **może** być użyta w złych celach, nie stanowi wystarczającej racji, by zaniechać jej rozwijania. W tego rodzaju rozważaniach jednak brzmi fałszywy ton: być może i zależy nam na skuteczności, ale nie za wszelką cenę – nie za cenę podeptania norm przyzwoitości. Tymczasem erystyka wydaje się nie spełniać tego warunku – oferuje skuteczność, ale za cenę uczciwości.

12. Warto w tym miejscu porównać erystykę z retoryką, czyli sztuką przemawiania i konstruowania przekonujących mów. Nasuwa się refleksja, że wobec retoryki można z równą dozą słuszności wysunąć wszelkie te zarzuty, które wysuwa się wobec erystyki. Stosowane w tej sztuce typowe techniki mają charakter manipulacyjny i zmierzają do tych samych sprzeciwiających się prawdzie celów (1–3), o których mówiliśmy w ustępie 9. Retoryczne zabiegi służą wywołaniu u słuchaczy rozmaitych błędów poznawczych. Najprostszy i najpowszechniej stosowany chwyt we wszelkiego rodzaju mowach to selekcja informacji: mówca podaje wyłącznie te dane i argumenty, które sprzyjają jego stanowisku. Jeśli w ogóle wspomina o faktach niewygodnych, to tylko wtedy, gdy nie da się tego uniknąć, a i to zwykle w sposób nader tendencyjny i zwodniczo uproszczony. Oczywiście celem jest doprowadzenie słuchaczy do popełnienia tak zwanego błędu dostępności, kiedy to jednostka kształtuje swoją opinię, opierając się nie na kompletnym zestawie danych, ale na tym, co jest w danej chwili dostępne¹⁴. Audytorium, gdyby poznało wszystkie istotne dla sprawy okoliczności, wyrobiłoby sobie może inny pogląd – ale na skutek działań retora rozważyło tylko część całości, został więc zrealizowany cel 1. Warto podkreślić, że dyskusja erystyczna korzystnie w tym miejscu odróżnia się od retoryki, ma bowiem wbudowaną naturalną zaporę przeciw selekcji informacji: niewygodne dla strony dane zawsze mogą być natychmiast przytoczone przez stronę przeciwną.

Innym charakterystycznym dla retoryki środkiem jest manipulacja językowa: używanie określeń nacechowanych emocjonalnie, dobór korzystnych określeń i porównań¹⁵ oraz figur retorycznych. Pewne treści przyjęte są nie ze względu na ich obiektywną wymowę, ale z powodu sposobu, w jaki je

¹⁴ Por. R. Reber: *Availability*. W: *Cognitive Illusions. A Handbook on Fallacies and Biases in Thinking, Judgement and Memory*. Ed. R.F. Pohl. Psychology Press Taylor & Francis Group, New York 2004, s. 147–164.

¹⁵ Por. A. Schopenhauer: *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów...*, s. 61–62 (spół 12).

przedstawiono. Audytorium oceniłoby być może inaczej argument, gdyby sformułowano go w sposób neutralny językowo, nie użyto by eufemizmów, pe-ryfraz, aluzji, ironii itp. Oznacza to, że wskazana grupa technik zmierza do 2.

Typowe dla retoryki jest oddziaływanie na uczucia audytorium: mówca stara się zaskarbić sobie sympatię słuchaczy, wprowadzić ich w odpowiedni nastrój, buduje odpowiednią aurę emocjonalną wobec przedmiotu perswazji¹⁶. Wpływanie na uczucia to najstarszy znany sposób manipulacji, stosowany między innymi w celu ukrycia błędów w argumentacji: odbiorca komunikatu uznaje argumenty nie dlatego, że są one logicznie bez zarzutu, ale dlatego, że wywołano u niego odpowiednie stany emocjonalne, co oznacza realizację celu 2.

Wprowadzanie do dyskusji błędnych argumentów i danych (czyli 3) zależy od woli zarówno retora, jak i erystyka. Nie ma powodów, by sądzić, że sama natura którejkolwiek z tych sztuk w większym stopniu skłania jej użytkownika do stosowania takich metod albo też od ich stosowania go powstrzymuje.

13. Biorąc ustęp 12. pod uwagę, należałoby zadać pytanie: dlaczego w obiegowym pojęciu nieuczciwość jest definicyjną wręcz cechą erystyki, ale nie retoryki? Jeśli bowiem erystyka jest nieuczciwa, to za taką należałoby też bezwzględnie uznać retorykę. Arystoteles w *Retoryce* (1355 b5)¹⁷ broni sztuki retoryki w sposób podobny do tego, jaki przedstawiliśmy w ustępie 11.: „zarzut, że można komuś wyrządzić wielką krzywdę, posługując się złośliwie potęgą wymowy, można postawić wszystkim innym dobrom [...]. Ich uczciwe wykorzystanie może przecież przynieść najwyższy pożytek, nieuczciwe natomiast – najbardziej zaszkodzić”. Mirosław Korolko w rozdziale zatytułowanym *Retoryka jako zespół etycznie neutralnych środków* pisze: „Retoryka [...], nie będąca sama przez się celem, lecz narzędziem, jest zespołem środków etycznie neutralnych. Jest to jednak zbiór środków szczególnie niebezpiecznych, jeśli zostaną użyte do niegodziwych celów. [...] Retoryka może więc być użyta do poniżenia lub zniewolenia odbiorcy. Trzeba jednak pamiętać, że to nie retoryka poniża czy zniewala, lecz czyni to człowiek przekonujący za jej pomocą”¹⁸.

Na temat erystyki jej obrońca ma prawo rzec to samo, co napisaliśmy właśnie o retoryce. Jest to zbiór zasad skutecznego prowadzenia sporu: to nie erystyka krzywdzi, manipuluje, wprowadza w błąd, lecz człowiek ją

¹⁶ M. Korolko: *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Wyd. 2. rozsz. Wiedza Powszechna, Warszawa 1998, s. 72–73.

¹⁷ *Retorykę* Arystotelesa cytuję za: Arystoteles: *Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka*. Przeł., wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

¹⁸ M. Korolko: *Sztuka retoryki...*, s. 40.

stosujący. Można by oczywiście kontrargumentować, że retoryka w przeciwieństwie do erystyki ma w swoich zasobach metody, które czasami bywają użyte uczciwie, a czasami nie – to zależy od walorów moralnych samego mówcy. Erystyka natomiast miałaby być zbiorem chwytów niegodnych, których nigdy nie da się uczciwie użyć. Nie podzielamy takiego poglądu. Twierdzimy, że kto zarzuca erystyce stosowanie nieuczciwych metod przekonywania, powinien dokładnie to samo zarzucić retoryce.

14. Poświęcimy teraz nieco uwagi samemu problemowi podziału technik argumentowania i przekonywania – czy to w retoryce, czy w erystyce – na uczciwe i nieuczciwe. Trudno się nie zgodzić z twierdzeniem, że uczciwe albo nieuczciwe użycie danej techniki zależy nie tyle od niej samej, ile od okoliczności, w których ją zastosowano. Kłamstwo w wielu sytuacjach zasługuje na potępienie, ale przecież mało kto powie, że zasługuje na nie zawsze. Nieraz właśnie nieskłamanie to przejaw braku empatii i grubiaństwa. Mówiąc prawdę, można kogoś ciężko skrzywdzić. Bywa, że powstrzymanie się od kłamstwa jest uważane za zbrodnię, kiedy na przykład szczerze zdradzamy oprawcom miejsce pobytu ściganej ofiary. Nawet kłamanie wyłącznie w swoim interesie nie musi rodzić wątpliwości moralnych, choćby wtedy, kiedy ktoś kłamie, by nie zdradzać jakichś intymnych szczegółów, gdy wie, że prawda byłaby źle zrozumiana i uznana na przykład za kompromitującą go, gdy broni się przed doznaniem krzywdy. Chociaż więc kłamstwo ogólnie budzi u nas instynktowny moralny sprzeciw, to chyba większość zgodzi się na formułę, że choć kłamstwo często bywa czymś godnym potępienia, to nieraz użycie go zasługuje na pochwałę, nigdy jednak nie powiemy „dobrze, że go okłamałeś”, ale raczej eufemistycznie „dobrze, że nie powiedziałeś mu prawdy”.

Podobnie jest z innymi typami manipulacji – w wielu wypadkach mieliśmy za złe komuś to, że **nie** manipuluje. Ktoś, kto skutecznie pocieszył chorego przyjaciela, bez specjalnej dbałości o logiczną jakość swoich argumentów, nie wzbudza w nas odrazy – wręcz przeciwnie. Wyobraźmy sobie generała, który wygłaszając do żołnierzy mowę przed rozstrzygającą bitwą, przedstawia – gwoli zwykłej uczciwości – fakty i racje przemawiające na korzyść wroga. Pominięcie tych racji może przecież spowodować, że żołnierze uwierzą w słuszność sprawy, za którą mają przelewać krew, opierając się na niekompletnych danych (co wiąże się przynajmniej ze skutkiem 1, a czasami i 3). Czy naprawdę jednak generał postępuje nieuczciwie, przedstawiając żołnierzom sytuację w sposób tendencyjny, budując wątpliwe argumenty, apelując do emocji? Potoczna wiedza wskazuje, że nie musi się on obawiać oskarżenia o niemoralność. Przyjęte jest bowiem jako oczywiste, że lepiej jest, by żołnierskie morale – czynnik często rozstrzygający o wyniku bitwy – zbudowane było na niepełnej prawdzie czy wręcz na fałszu,

niż żeby szanse wygranej spadły choćby nieznacznie z powodu mniejszej ofiarności i zapału targanych wątpliwościami żołnierzy. Oczywiście budzi w nas moralną odrazę obraz idących na śmierć, zmanipulowanych ludzi. Warto jednak uprzytomnić sobie wyraźnie alternatywę tego stanu rzeczy: oto broniących naszego kraju żołnierzy uczciwie poinformowano przed decydującym starciem, że szanse wygranej ze świetnie wyszkolonym i wyposażonym przeciwnikiem są raczej nikłe, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę, że nasza kadra dowódcza jest mało doświadczona i nie można jej ufać, a nasi sprzymierzeńcy właśnie uciekli z pola bitwy.

Identyczne pytanie postawić możemy w odniesieniu do polityka naszej opcji, który mobilizując wyborców, wcale nie dba o to, by bezstronnie przedstawić dane i argumenty, a i często wysunie argument przekonujący tylko osoby o słabej zdolności krytycznego myślenia. Zapewne, mimo wszystko, nie będziemy mieć do niego pretensji. Mielibyśmy mu wręcz za złe, gdyby dokładał starań, by bezstronnie przedstawić sprawy. Przyjmujemy po prostu, że nie jest zadaniem mówcy obiektywna prezentacja materiału wraz z racjami za i przeciw, lecz nakłonienie wyborców do określonego zachowania. Chodzi nam o skuteczność i dalecy jesteśmy od troszczenia się o to, że wyborcy na skutek naszych działań podejmą decyzję, która obraża zasady racjonalności. Można wysunąć argument, że mówca pozwala sobie na tendencyjność, bo od tego jest druga strona sporu, by uzupełnić brakujące dane i odeprzeć wadliwe argumenty. Jeśli jednak przyjąć – odpowiemy – że obecność drugiej strony sporu zwalnia mówcę od obowiązku uczciwości, to co właściwie mamy do zarzucenia erystyce?

15. Powiedzmy wreszcie, że erystyka nie jest bynajmniej zbiorem chwytów godzących w zasady *fair play*, mających na celu wyłącznie promocję fałszu. Niektóre pouczenia erystyki, jak zauważa wspomniany przez nas w 11. Tadeusz Kotarbiński, nie mogą być zaliczone do arsenału zasad oszukańczej manipulacji¹⁹. Ponadto istnieje wiele takich manewrów, które wprawdzie mają manipulatorski charakter, ale jednocześnie sprzyjają trafnemu rozpoznaniu prawdy, dzięki czemu efektywnie wręcz przeciwdziałają zjawiskom 1–3. Stajemy wtedy przed paradoksalnym dylematem: czy w imię prawdy wolno manipulować? Za przykład manipulacji w imię prawdy może służyć chwyt polegający na ukrywaniu przed przeciwnikiem wniosku, do którego zmierzamy²⁰. Przesłanki podajemy w taki sposób, by przeciwnik przyjął je, nie wiedząc, że chcemy z nich wyciągnąć korzystny dla siebie wniosek – gdyby wiedział, prawdopodobnie oszukańczo odmówiłby ich uznania. Zastosowany podstęp daje taką korzyść, że uniemoż-

¹⁹ T. Kotarbiński: *Logika dla prawników...*, s. 415–416.

²⁰ Por. A. Schopenhauer: *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów...*, s. 56–57, 59–60 (sposoby 4, 9, 10).

liwia nieuczciwemu przeciwnikowi machinację polegającą na odrzuceniu istotnego argumentu pod pozorem, że opiera się on na niepewnych przesłankach. Mamy więc przykład erystycznej machinacji skierowanej przeciw innej erystycznej machinacji.

Rozpatrzmy fortel użyty przez Piotra w następującym dialogu:

Jan: Uważam, że psychologia jest taką dziwną nauką, która odkrywa rzeczy doskonale wszystkim znane i oczywistości te przedstawia jako wielkie naukowe osiągnięcia.

Piotr: Nie zgadzam się. Psychologia wcale nie głosi banałów. Czy wiesz na przykład, że psychologowie odkryli, że ludzie dobierają się w pary przeciwieństwami? Czy to jest dla ciebie oczywistość?

Jan: Oczywiście oczywistość. Chyba nie znajdziesz wśród swoich znajomych kogoś, kto by o tym nie wiedział, że przeciwieństwa się przyciągają. A to dopiero wiekopomne odkrycie tej szacownej nauki...

Piotr: To dowiedz się, że psycholodzy wykazali, że to wcale nie jest prawda.

Piotr wprawdzie skłamał, ale dzięki temu osiągnął coś, co byłoby trudne albo niemożliwe do uzyskania bez odwołania się tego środka. Oto Jan jednoznacznie, w sposób niepozostawiający żadnych wątpliwości przyznał (choć wbrew swojej woli), że istnieją twierdzenia psychologii niestanowiące potocznych oczywistości.

Kiedy dokładniej przyjrzymy się strukturze typowej dyskusji, zauważymy, że **każdy** chwyt erystyczny **może** zostać w pewnych warunkach użyty zarówno w celu osiągnięcia napiętnowanych celów 1–3, jak i do przeciwstawienia się zmierzającemu do 1–3 przeciwnikowi. Techniki erystyczne są więc przydatne w zwalczaniu nie tylko rzetelnej argumentacji, lecz także innych technik erystycznych, w tym manipulacyjnych zapędów. Czasem więc posługujemy się fortelem, aby zdemaskować nieuczciwe, niekonstruktywne zachowanie przeciwnika. Bywa, że skutecznie powstrzymamy przeciwnika stosującego brudne metody, pokazując, że i my potrafimy w ten sposób boleśnie go ugodzić. Świadome użycie błędnego argumentu może spowodować, że przeciwnik, chcąc zdemaskować usterkę, będzie zmuszony do ujawnienia jakiejś istotnej, niekorzystnej dla siebie okoliczności. Kiedy jesteśmy zaskoczeni argumentem przeciwnika, możemy zyskać trochę czasu na obmyślenie dobrej odpowiedzi, kierując chwilowo wymianę zdań na boczne tory²¹ albo stosując metodę „potoku bezsensownych słów”²². Dzięki zastosowaniu takiego chwytu być może – z korzyścią dla prawdy – argument przeciwnika

²¹ Ibidem, s. 73–75 (sposób 29).

²² Ibidem, s. 85–85 (sposób 36).

zostanie racjonalnie odparty. Tak więc techniki erystyczne są czasem wykorzystywane w celach godziwych, czasem w celach niegodziwych – i warto zauważyć, że nierzadko bardzo trudno wydać jednoznaczną moralną ocenę konkretnego zastosowania chwytu w danej sytuacji, a ferowanie kategorycznych wyroków „uczciwy” – „nieuczciwy” jest nieuprawnione. Jest wiele technik erystycznych, które z jednej strony mają charakter niezaprzeczalnie manipulatorski, polegają bowiem na skrytym wywieraniu wpływu na przeciwnika, wykorzystaniu jego niewiedzy czy nieuwagi, z drugiej strony zaś – użyte sprzyjają rozpoznaniu prawdy. Nawet jednak wtedy, gdy zastosujemy chwyt prowadzący do 1–3, ważnym kryterium bywa wysokość stawki, o którą toczy się spór. Wrócimy do tego zagadnienia w kolejnym rozdziale.

Erystyka i wojna

16. Istnieje w językach europejskich bogata metaforyka ujmująca spór i argumentację w kategoriach walki czy też wojny. Strony w sporach słownych *atakują, bronią się, zajmują pozycje, są na straconych pozycjach, wycofują się, wciągają w zasadzkę, oddają pole, sięgają po nową broń* itd. Tadeusz Kotarbiński²³ rozpatruje erystykę po prostu i dosłownie jako rodzaj walki – pokazuje, jak kategorie ogólnej teorii walki da się stosować do walki na argumenty, co pozwala zobaczyć, jak silnymi analogiami jest wsparta wspomniana metaforyka. Odejdziemy jednak od zagadnień taktyki i strategii, na których koncentruje się Kotarbiński, i zwrócimy uwagę na inne jeszcze podobieństwa między sztuką wojenną a erystyką.

17. Typowe dla wojen jest to, że ich tłem jest różnica zdań na temat tego, co słuszne, wraz ze stanowczą wolą stron zrealizowania swoich zamierzeń za wszelką cenę. Zwykle wojna wybucha wtedy, gdy nie ma innego sposobu zażegnania konfliktu interesów: konieczność zwycięża z moralnością. Podobnie jak w dyskusji erystycznej, prawda i słuszność są na pozór dla wojujących stron istotne i – gdyby im wierzyć – stanowią wręcz motor ich poczynań. Podobnie jak to bywa w erystyce, owa „prawda” i „słuszność” są na wojnie do cna zdominowane interesem własnym i zawsze doskonale z nim zgodne. Jeśli chodzi o ocenę samych działań wojennych, to kategorie moralne są do nich stosowane w bardzo ograniczonym zakresie. Nie słyszano

²³ T. Kotarbiński: *L'éristique – Cas particulier de la théorie de la lutte*. „Logique et Analyse” 1963, vol. 6, n° 21/24, s. 19–29.

chyba, by jakiś wódz spotkał się z zarzutem, że wygrał bitwę nieuczciwie. Zmylenie przeciwnika, wciągnięcie go w pułapkę, zastraszenie, zdrada – to uznane metody, których słuszności moralnej nikt nawet nie analizuje. Gra nie fair to na wojnie wręcz cnota. *Inter arma silent leges* (Cyceron) – w czasie wojny ludzie robią rzeczy, których zabraniają kodeksy moralne i które w zwykłych warunkach są surowo zakazane, ścigane przez prawo. Już zresztą w czasie pokoju żołnierze są uczeni tego, jak na przykład przebić bagnetem człowieka. Nie uważa się jednak tego za nieetyczne ze względu na świadomość, że wojna **zmusza** do takiego postępowania. Zasad moralnych wojna całkowicie wszakże nie wygasza, potępiane są choćby działania prowadzące do niepotrzebnych ofiar czy też przysparzające zbędnych cierpień żołnierzom i cywilom. Pogwałcenie nawet najoczywistszych zasad czasem wszakże nie spotyka się z potępieniem, o ile miało charakter instrumentalny, było podporządkowane celom strategicznym.

Odnotujmy jeszcze jeden aspekt wojny: strona może być w nią uwikłana wbrew swojej woli i najszczerzej chęci. Kraj napadnięty musi się bronić, nieraz konieczne jest uderzenie wyprzedzające na wroga tuż przed planowanym przez niego atakiem, bo bez tego czeka nas klęska. Czasem znowu musimy atakować, by wypełnić zobowiązania sojusznicze. W przypadku wojny prewencyjnej napadamy na inny, agresywny i rosnący w potęgę kraj, bo jeśli tego nie zrobimy, to on na pewno za kilka lat nas zmiażdży swoją przewagą.

18. Wojna nie jest podobna do walki na argumenty pod jednym względem: wynik wojny nie ma żadnego logicznego związku z prawdziwością twierdzeń głoszonych przez strony. Najwspanialsze zwycięstwo w żaden sposób nie upoważnia do wniosku, że triumfator miał rację, sromotna przegrana nie świadczy o tym, że pokonany był w błędzie (choć prawdopodobnie myśl „wygraliśmy, co oznacza, że nie myliliśmy się” nawiedza niektóre nieskomplikowane umysłowości). W bitwie erystycznej natomiast jest inaczej. Erystyka jest wprawdzie niedoskonałym narzędziem poszukiwania prawdy, wynik zmagania jednak może mieć niejaki związek z obiektywnym stanem rzeczy. Czasem ten związek jest dość luźny, ale w wielu wypadkach całkiem rozsądnie jest przyjąć, że pogląd broniony przez zwycięzcę jest tym lepiej uzasadnionym.

19. Wojna dostarcza modelu dla tych interakcji społecznych, które są małymi wojnami właśnie, rządzą się mechanizmami wojennymi i rodzą dylematy podobne do tych, które rodzi wojna, choć zwykle w skali mikro. Czynimy coś, co w myśl konwencjonalnych zasad moralnych (na przykład „nie kłam”) jest niedopuszczalne, a powodem tego nie musi być nasza moralna nędza, lecz – konieczność. Jesteśmy wbrew swojej woli wciągnięci w tryby machinacji wojennych, gdzie łamie się pewne zasady, a jeśli my

nie będziemy ich łamać, to ucierpi na tym sprawa, której bronimy. Ocena zaś, czy waga danej sprawy usprawiedliwia naruszanie zasad w takim czy innym zakresie, jest bardzo trudna, a niekiedy niemożliwa.

Rozważmy taki oto przykład. Kandydat na prezydenta w czasie telewizyjnej debaty musi odeprzeć wyjątkowo trudny argument przeciwnika dotyczący węzłowego punktu programu tegoż kandydata. Niestety, nie znajduje żadnego rzetelnego kontrargumentu. Rzecz dotyczy złożonej kwestii, nad której wyświetleniem pracowali wybitni eksperci, potrzebna jest specjalistyczna wiedza, której debatujący kandydat nie posiada. Jest on wprawdzie pewien, że jego eksperci z łatwością obaliliby argument, sam jednak tego uczynić nie potrafi. Ma do wyboru dwie opcje. Pierwsza to użycie „nieuczciwego”, erystycznego chwytu w celu zmiany tematu, zignorowania kłopotliwego argumentu czy zneutralizowania go w inny sposób; druga to „uczciwe” przyznanie, że jest się wobec argumentu bezradnym, razem z ewentualnymi wyjaśnieniami o złożonym charakterze problemu, które to wyjaśnienia w oczach widowni będą oczywiście tylko niezdarnymi wykrętami. Wybierając drugą opcję, polityk **wprowadziłby w błąd** obserwujących debatę wyborców – myślą oni w sposób uproszczony i nie analizują wszystkich aspektów problemu, dla nich sprawa jest jasna i bezsporna: skoro kandydat sam przyznaje, że nie wie, co powiedzieć, to z jego programem naprawdę musi być coś nie tak. Która z dwóch opcji jest lepsza? Czy ta „uczciwa”?

20. Święty Mateusz w jednym z rozdziałów Ewangelii (Mt 22,15–22) przedstawia zaplanowany przez faryzeuszy podstęp mający zaszkodzić Jezusowi. Występują do niego z udawaną pokorą, prosząc o rozstrzygnięcie kwestii: czy należy płacić podatki Rzymowi? Jak wiemy, Rzymianie byli znienawidzonymi przez Żydów okupantami ich kraju. Kalkulacja faryzeuszy była taka: jeśli Jezus powie, że nie powinno się płacić podatków Rzymowi, będzie mógł być oskarżony przed władzami rzymskimi o nielojalność i wicherzycielstwo, jeśli zaś powie, że podatki należy płacić, sam zdyskredytuje się w oczach ziomków Żydów jako rzymski lojalista. Jezus reaguje w następujący sposób: „«[...] Pokażcie Mi monetę podatkową!» Przynieśli Mu denara. On ich zapytał: «Czyj jest ten obraz i napis?» Odpowiedzieli: «Cezara». Wówczas rzekł do nich: «Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga». Gdy to usłyszeli, zmieszali się i zostawiwszy Go, odeszli” (Mt 22,19–22)²⁴. Nie sposób zaprzeczyć, że Jezus użył tutaj chwytu erystycznego w pełnym tego słowa znaczeniu: zręcznie uchylił się od jednoznacznej odpowiedzi na kłopotliwe pytanie, w dodatku sugerując, że

²⁴ Cytaty z Biblii za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wyd. 4. Pallotinum, Poznań 1991.

jego odpowiedź wynika z faktu, że na monecie są rzymskie symbole, która to okoliczność jest przecież bez znaczenia. Faryzeusze, nawiasem mówiąc, łatwo dali za wygraną, mogli powiem dopytywać: „To mamy płacić te podatki czy nie?”. Czy Jezus postąpił niemoralnie, używając na swojej wojnie z faryzeuszami wybiegu erystycznego? Trzeba rozważyć sytuację, w której się znalazł. Musiał oto dokonać wyboru między takimi opcjami:

- 1) konflikt z bezwzględными władzami rzymskimi, bardzo wyczulonymi na sprawę płacenia podatków;
- 2) utrata twarzy w oczach Żydów, a co za tym idzie, konieczność rezygnacji ze swojej misji nauczycielskiej;
- 3) zastosowanie niekrzywdzającego nikogo wybiegu erystycznego, a przy okazji wygłoszenie bogatej w treść maksymy.

21. W szczególnej sytuacji znajdują się politycy w krajach demokratycznych, biorący udział w permanentnej walce o władzę. Polityk musi przekonać wyborców, że to on, a nie któryś z jego konkurentów, powinien objąć stanowisko burmistrza, posła, senatora, prezydenta. Napotyka w tym na poważny problem: wie, że jeśli będzie grał fair, to jego szanse na wybór spadną do zera, a to z tego powodu, że jego konkurenci **na pewno** nie będą grali fair. A znowu ci konkurenci, trzeba powiedzieć, będą grali nie fair niekoniecznie dlatego, że są złymi, zdeprawowanymi ludźmi, ale dlatego, że wiedzą, że w przeciwnym wypadku ich szanse na wybór spadną do zera, bo na pewno ich konkurenci nie będą grać czysto. Przykładowo, uczciwy polityk być może chciałby lojalnie powiedzieć wyborcom, że jego program gospodarczy ma pewne wady (jak wszystko na tym świecie zresztą), ale wie dobrze, że jego konkurenci nie zdradzą wyborcom **żadnych** słabych stron swoich programów. Stoi więc uczciwy polityk przed dylematem – albo zatai prawdę czy wręcz okłamie wyborców, albo przegra wybory i nie będzie mógł wprowadzić w życie dobrych pomysłów gospodarczych obmyślanych przez wybitnych specjalistów. Niestety, gra wyborcza jest pewnego rodzaju pułapką społeczną wymuszającą na uczestnikach równanie w dół: kto próbuje równać w górę, wypada z gry. Sytuacja przypomina pojedynek rewolwerowców w westernach: jeśli nie strzelisz pierwszy, to przeciwnik pierwszy strzeli do ciebie. Strzelasz więc nie dlatego, że chcesz przeciwnika zabić – w istocie bardzo tego nie chcesz – ale dlatego, że jeśli nie strzelisz, on zabije ciebie.

22. Pułapka społeczna to znane i szeroko opisywane w literaturze zjawisko²⁵. Jednostki, grupy lub organizacje nie są w stanie owocnie współpracować ze względu na wzajemną nieufność i brak kapitału społecznego, nawet tam, gdzie współpraca przyniosłaby zdecydowane korzyści wszystkim.

²⁵ E. Hankiss: *Pułapki społeczne*. [Z węg. tłum. T. Kulisiewicz]. Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.

Szczególnym przypadkiem pułapki społecznej, podobnym do rozważanych już tutaj zjawisk, jest rozpatrywany w teorii gier dylemat więźnia²⁶. Wszyscy gracze w konfliktowej grze wybierają strategię dominującą i właśnie ten wybór prowadzi do wyniku, który jest dla wszystkich najgorszy z możliwych. Przewidując, że rywale będą grać nieczysto, i my nie przebieramy w środkach. W rezultacie walka polityczna staje się polem najpodlejszych manipulacji. Z całą pewnością sytuację pogarsza mechanizm traktowania bezpardonowych zagrań strony przeciwnej jako czegoś wymagającego stosownej odpłaty i rewanzu. Zemsta rodzi potrzebę zemsty, wyniki badań psychologicznych zaś sugerują istnienie u ludzi skłonności do eskalowania zemsty: wymierzania „kary” o natężeniu znacznie przewyższającym stopień „winy”²⁷. Niestety, wydaje się, że w przypadku demokratycznej gry o władzę nie da się zastosować opisywanych w literaturze standardowych metod radzenia sobie z pułapkami społecznymi. Są jednak podstawy do mniemania, że owo opisane wymuszone przez system demokratyczny równanie w dół ma swój kres, wytyczony przez umysłowość i postawę obywatelską wyborców. Im większa jest ich wiedza, kultura ogólna, a w szczególności umiejętność krytycznego myślenia i znajomość erystyki (!), tym mniejsze pole do działania dla manipulacji – tym mniej nieuczciwi politycy **mogą**, a uczciwi **muszą** manipulować. Można rzec, że tyle jest demagogii i populizmu w demokratycznej walce politycznej, na ile pozwalają kwalifikacje umysłowe i moralne obywateli oraz ich zaangażowanie. W opinii piszącego te słowa manipulację ograniczyć można jedynie przez podniesienie kwalifikacji wyborców, stworzenie sytuacji, w której polityk musi się obawiać, że manipulując, skompromituje się w ich oczach.

Zakończenie

23. Na koniec warto podkreślić, że ogłoszonych twierdzeń nie należy traktować jako wyrazu amoralizmu autora i nawoływania do tego, by powstrzymać się od oceniania kłamstwa i manipulacji w kategoriach moralnych. Wręcz przeciwnie, wrażliwość moralna i oceny etyczne mają

²⁶ Ph.D. Straffin: *Teoria gier*. Tłum. J. Haman. Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2001, s. 94–108.

²⁷ S.S. Shergill et al.: *Two Eyes for an Eye: The Neuroscience of Force Escalation*. „Science” 2003, vol. 301, s. 187. <https://doi.org/10.1126/science.1085327>.

olbrzymie znaczenie – i dlatego jest tak ważne, by nasze osądy były racjonalne i adekwatne, ściśle dostosowane do struktury ocenianych sytuacji. Bez rozważenia kontekstu, wchodzących z sobą w kolizję wartości oraz rozmaitych uwarunkowań osób, których działania oceniamy, łatwo o krzywdzące uproszczenia i niesprawiedliwość. Erystykę należy rozpatrywać w zwykłym kontekście społecznym, w którym prawda nie jest jedyną wartością ani też wartością najwyższą. Wprawdzie pożądamy prawdy, ale nie tylko prawdy. Nieraz nie da się osiągnąć różnych celów jednocześnie i musimy dokonać wyboru. Jest to w życiu społecznym czymś zwykłym i nieuniknionym. Nieraz kłamiemy właśnie w interesie prawdy, a nieraz musimy prawdę ograniczyć czy wykrzywić, by osiągnąć jakieś ważniejsze od niej cele. W prawie sądowym znane i stosowane są zasady pozwalające za podstawę wyroku przyjąć prawdę formalną, która niemal na pewno różni się z prawdą w zwykłym tego słowa znaczeniu. W takich wypadkach ponad prawdę przedkłada się inne wartości: sprawiedliwość czy też możliwość rozsądnego rozstrzygnięcia sporu. Erystyka funkcjonuje właśnie w takim środowisku, stanowiąc narzędzie interakcji społecznych, którego użyteczność zależy od cech całej struktury, w której operuje.

Znajomość erystyki, zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym, to ważna kompetencja społeczna, choć oczywiście jej nadużywanie powinno spotkać się z jednoznacznym potępieniem.

Bibliografia

- Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 1: *Kategorie; Hermeneutyka; Analityki pierwsze; Analityki wtóre; Topiki; O dowodach sofistycznych*. Przekł., wstępy i komentarze K. Leśniak. Wyd. 2. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Arystoteles: *Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka*. Przeł., wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wyd. 4. Pallotinum, Poznań 1991.
- Hankiss E.: *Pułapki społeczne*. [Z węg. tłum. T. Kulisiewicz]. Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.
- Ingarden R.: *O dyskusji owocnej słów kilka*. W: Idem: *Książeczka o człowieku*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 171–176.

- Kamińska-Szmaj I.: *Propaganda, perswazja, manipulacja – próba uporządkowania pojęć*. W: *Manipulacja w języku*. Red. P. Krzyżanowski, P. Nowak. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2004, s. 13–27.
- Korolko M.: *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Wyd. 2. rozsz. Wiedza Powszechna, Warszawa 1998.
- Kotarbiński T.: *L'éristique – Cas particulier de la théorie de la lutte*. „Logique et Analyse” 1963, vol. 6, n° 21/24, s. 19–29.
- Kotarbiński T.: *Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo, Wrocław 1993.
- Platon: *Gorgias*. W: Idem: *Gorgias. Menon*. Przeł., wstępem i komentarzem opatrzył P. Siwek. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 7–132.
- Reber R.: *Availability*. W: *Cognitive Illusions. A Handbook on Fallacies and Biases in Thinking, Judgement and Memory*. Ed. R.F. Pohl. Psychology Press Taylor & Francis Group, New York 2004, s. 147–164.
- Schopenhauer A.: *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*. Przeł. z niem. B. Konorski, Ł. Konorska. Przedmowa T. Kotarbiński. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973.
- Shergill S.S. et al.: *Two Eyes for an Eye: The Neuroscience of Force Escalation*. „Science” 2003, vol. 301, s. 187. <https://doi.org/10.1126/science.1085327>.
- Spranzi M.: *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric: The Aristotelian Tradition*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam–Philadelphia 2011.
- Straffin Ph.D.: *Teoria gier*. Tłum. J. Haman. Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2001.
- Tyszka T.: *Psychologiczne pułapki oceniania i podejmowania decyzji*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.
- Walton D.: *Dialog Theory for Critical Argumentation*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2007.

Krzysztof Szymanek – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, zatrudniony w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.



Monika Małek-Orłowska

Politechnika Wroclawska

 <https://orcid.org/0000-0002-6635-5651>

Propozycja kodeksu etyki zawodowej architekta wnętrz Ideały aspiracyjne i deontologiczne powinności

A Code of Professional Ethics for Interior Architects – a Tentative Proposal Aspirational Ideals and Deontological Obligations

Abstract: The article presents two versions of a proposal of a code of professional of ethics for interior architects. The code’s articles reflect both ethical obligations as well as broadly understood aspirational ideals. The two versions of the code emphasize respectively the deontological dimension of professional ethics and the architect’s aspirations. Monika Małek-Orłowska discusses the theoretical assumptions of the proposed code and the methods used in its development. She also addresses the key problems related to its form and content.

Keywords: professional ethics, aspirational ethics, code of ethics, interior architecture

Wstęp

Zawód architekta wnętrz jest zawodem o wysokim stopniu specjalizacji, a jednocześnie status formalnoprawny tego zawodu pozostaje niedookreślony. Z jednej strony wiele uczelni w Polsce oferuje kształcenie na kierunku architektura wnętrz, z drugiej zaś brak formalnych ram zakresu działań, kompetencji i zobowiązań zawodowych. O ile przyszli architekci, urbaniści

bądź inżynierowie budownictwa wiedzą o istnieniu etyki zawodowej w jej kodeksowym wymiarze¹, o tyle studenci architektury wnętrz muszą przyjąć do wiadomości, że wykładana im etyka zawodowa nie została dotychczas wystarczająco dopracowana.

W niniejszym tekście przedstawiono propozycję kodeksu etyki zawodowej architekta wnętrz stworzoną na podstawie autorskiego projektu zrealizowanego w ramach zajęć dydaktycznych².

Założenia teoretyczne kodeksu etyki zawodowej architekta wnętrz

Kodeks etyki zawodowej architekta wnętrz a prawne i etyczne standardy zawodu

Każdy kodeks etyki zawodowej wywodzi się z autentycznych zobowiązań moralnych istniejących pozakodeksowo. Skodyfikowanie obowiązków etycznych pozwala wypracować specyficzne reguły wykonywania danego zawodu³, stanowi też wyznacznik stopnia jego profesjonalizacji⁴. Próbę

¹ Por. *Kodeks etyki zawodowej architektów*. Załącznik do Uchwały 01 III Sprawozdawczego Krajowego Zjazdu Izby Architektów podjętej w dniu 18 czerwca 2005 r. Pobrano z: <http://www.izbaarchitektow.pl/pokaz.php?id=194> [12.06.2021]; oraz: *Kodeks zasad etyki zawodowej członków Polskiej Izby Inżynierów Budownictwa poprawiony i uzupełniony przez XII Krajowy Zjazd PIIB 28–29 czerwca 2013 r.* Pobrano z: https://pdl.piib.org.pl/pliki/dokumenty_tekstowe/kodeks_zasad_etyki_zawodowej_czlonkow_PIIB.pdf [12.06.2021].

² Tekst jest efektem autorskiego projektu realizowanego w ramach zajęć z etyki zawodowej i inżynierskiej ze studentami kierunków: architektura wnętrz, architektura i urbanistyka oraz budownictwo na Politechnice Wrocławskiej i w Wyższej Szkole Humanistycznej we Wrocławiu. Zajęcia dydaktyczne odbywały się w latach 2015–2020.

³ Por. I. Lazari-Pawłowska: *Etyka zawodowa bez kodeksu*. „Etyka” 1994, T. 27, s. 179. <https://doi.org/10.14394/etyka.1115>; także: W. Mysłek: *Etyka zawodowa. Uwarunkowania, konteksty, zastosowania*. Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii TWP, Olsztyn 2010, s. 96–112. O problemie profesjonalizacji zawodu zob.: M. Pyka: *Między normami a działaniem. Praktyczny charakter etyki inżynierskiej*. „Diametros” 2010, nr 25, s. 68. <https://doi.org/10.13153/diam.25.2010.404>.

⁴ Michał Reduta wśród sześciu najczęściej powtarzających się kryteriów uznawania zawodu za utrwaloną profesję wymienia utworzenie samorządu zawodowego oraz sformułowanie kodeksu etycznego postępowania. Por. M. Reduta: *Zawód, profesja i kultura pro-*

zidentyfikowania zobowiązań zawodowych architekta wnętrz podjęło założone w kwietniu 2018 roku Stowarzyszenie Architektów Wnętrz (SAW) z siedzibą w Warszawie. Stowarzyszenie przedstawia standardy pracy architektów wnętrz (12 Standardów SAW⁵), stanowiące wyznaczniki sposobu działania zrzeszonych w nim pracowni, ich profesjonalizmu, wymagań i oczekiwań. Można sądzić, że członkowie założyciele SAW mają najlepsze intencje i doceniają wagę etyki zawodowej w budowaniu prestiżu i rozpoznawalności zawodu⁶, merytoryczne standardy sposobu jego wykonywania nie są jednak tożsame z etycznymi standardami, a brak odniesienia do spójnego zestawu zasad powoduje, że nie mogą służyć za kompletną podstawę obowiązków etycznych. Bez względu na to, czy przyjmiemy tezę o odrębności etyki zawodowej od moralności ogólnej, jak robi to Alan Gewirth⁷, czy tezę, że moralność zawodowa jest złożonym przejawem moralności powszechnej, jak twierdzi Judith A. Andre⁸, treść zasad etycznych wykonywania danego zawodu będzie wykraczać poza techniczne wskazówki sposobów jego wykonywania.

Zamysłowi pracy nad kodeksem architekta wnętrz towarzyszyły dwa założenia wstępne, ważne zarówno w fazie przygotowawczej, nieobejmującej jeszcze formułowania konkretnych zapisów, jak i w fazie realizacyjnej, poświęconej namysłowi nad konstruowaniem treści projektowanego kodeksu.

Po pierwsze, przyjęto, że kodeks etyczny dla wykonujących określoną profesję nie powstaje w normatywnej próżni, lecz uwzględnia zasady przewidziane przez prawo i ogólnie pojętą etykę. Najistotniejszymi zbiorami unormowań, do których się odwoływano (czyli materialną⁹ podstawą prawną), są: prawo budowlane¹⁰ oraz przepisy o planowaniu i zagospodarowaniu

fesjonalna. „Optimum. Studia Ekonomiczne” 2015, nr 2 (74), s. 104. <http://doi.org/10.15290/ose.2015.02.74.07>.

⁵ Zob. *Standardy SAW*. Stowarzyszenie Architektów Wnętrz. <https://saw.org.pl/standardy/> [dostęp: 30.01.2021].

⁶ Jeden ze standardów (punkt 12) głosi: „Celem nadrzędnym dla członka SAW jest człowiek i tworzona dla niego jakościowa przestrzeń”. Zob. *Standardy SAW...* Dowodzi to, że członkowie SAW zdają sobie sprawę z wagi obowiązków etycznych, jakie ciążą na osobach wykonujących zawód architekta wnętrz.

⁷ A. Gewirth: *Etyka zawodowa: teza o jej odrębności*. Tłum. W. Galewicz. W: *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*. Red. W. Galewicz. Universitas, Kraków 2010, s. 181–206.

⁸ J.A. Andre: *Moralność ról jako złożony przypadek zwyczajnej moralności*. Tłum. M. Strąkow. W: *Moralność i profesjonalizm...*, s. 207–222.

⁹ Należy nadmienić, że formalnoprawnej podstawy tworzenia kodeksu architektów wnętrz obecnie nie ma, można jednak przewidywać, że jeśli w ramach procesu profesjonalizacji tego zawodu powstanie krajowy samorząd, sformułowany zostanie postulat utworzenia kodeksu etyki obowiązującego tę grupę zawodową.

¹⁰ Zob. Ustawa z dnia 7 lipca 1994 r. Prawo budowlane. Dz.U. 1994, nr 89, poz. 401, z późn. zm. Ujednolicony tekst ustawy: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19940890414/U/D19940414Lj.pdf> [dostęp: 12.06.2021].

przestrzennym¹¹; wzięto też pod uwagę niektóre unormowania w zakresie prawa o ochronie środowiska¹², mając zaś na uwadze, że praca architekta wnętrz jest ze swojej natury działaniem twórczym, uwzględniono regulacje dotyczące prawa autorskiego i prawa własności intelektualnej¹³.

Po drugie, założono, że zawód architekta wnętrz, choć zasady jego wykonywania są nieuregulowane, jest pokrewny zawodowi architekta, mającemu uregulowany status, a także odrębny kodeks etyczny sformułowany zgodnie z wytycznymi Rady Architektów Europy¹⁴. Aby jednak zbyt nie zawęzić możliwości porównań, wzięto pod uwagę jeszcze inną profesję bezpośrednio związaną z tworzeniem środowiska zbudowanego, czyli inżynierów budownictwa¹⁵. Decyzja ta miała sprzyjać spójności rozważań, bo o ile wymienione dwie grupy zawodowe mają odrębne kodeksy etyczne, o tyle przepisy prawa budowlanego, planowania przestrzennego oraz ochrony środowiska to wspólny dla tych grup układ odniesienia. Wybór zawodów architekta i inżyniera budownictwa do porównania z zawodem architekta wnętrz ma swoje umocowanie także w uzasadnieniu formalnoprawnym. Kodeksy etyki zawodowej tych dwóch grup – stanowiące punkt wyjścia propozycji kodeksu architekta wnętrz – oparte są na ustawie o samorządach zawodowych architekta i inżynierów budownictwa, która w art. 8 pkt 3 stanowi, że do zadań tych samorządów należy „ustalanie zasad etyki zawodowej i nadzór nad jej przestrzeganiem”¹⁶.

¹¹ Zob. Ustawa z dnia 27 marca 2003 r. o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym. Dz.U. 2003, nr 80, poz. 717, z późn. zm. Ujednolicony tekst ustawy: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20030800717/U/D20030717Lj.pdf> [dostęp: 12.06.2021].

¹² Zob. Ustawa z dnia 27 kwietnia 2001 r. Prawo o ochronie środowiska. Dz.U. 2001, nr 62, poz. 627, z późn. zm. Ujednolicony tekst ustawy: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20010620627/U/D20010627Lj.pdf> [dostęp: 12.06.2021].

¹³ Zob. Ustawa z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Dz.U. 1994, nr 24, poz. 83, z późn. zm. Ujednolicony tekst ustawy: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19940240083/U/D19940083Lj.pdf> [dostęp: 12.06.2021].

¹⁴ Por. *European Deontological Code for Providers of Architectural Services*. Revision of April 2016. Approved on 22nd April 2016. Originally adopted by the General Assembly of the ACE on the 19 November 2005. Pobrano z: https://www.ace-cae.eu/uploads/tx_jidocumentsview/Deont-code_2016.pdf [15.06.2021].

¹⁵ Stąd podstawowymi dla realizowanego projektu etycznymi kodeksami branżowymi były: *Kodeks etyki zawodowej architektów* oraz *Kodeks zasad etyki zawodowej członków Polskiej Izby Inżynierów Budownictwa*.

¹⁶ Zob. Ustawa z dnia 15 grudnia 2000 r. o samorządach zawodowych architektów oraz inżynierów budownictwa. Dz.U. 2001, nr 5, poz. 42, z późn. zm. Ujednolicony tekst ustawy: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20010050042/U/D20010042Lj.pdf> [dostęp: 13.06.2021].

Rola etyki prewencyjnej i etyki aspiracji

Kolejnym założeniem z zakresu teorii etyki i prawa decydującym o treści, ale też formie kodeksu było to, że należy w nim ująć nie tylko obowiązki, lecz przede wszystkim aspiracje architektów wnętrz¹⁷. Kodeks w zaproponowanej formie odzwierciedla zatem zarówno moralność obowiązku, jak i moralność dążeń (aspiracji). Supererogacyjny wymiar zapisów, o którym pisze Andrzej M. Kaniowski, nie tylko został w kodeksie uwzględniony, lecz stanowi jego istotną część¹⁸. Zapisy kodeksu odzwierciedlają też założenie, że wąsko pojęta etyka obowiązku, nazywana też w literaturze etyką prewencyjną¹⁹, wyznacza standardy minimum, tj. takie, które są warunkiem koniecznym poprawnego wypełnienia zawodowych zobowiązań (na przykład dbałość, aby proponowane rozwiązanie w zakresie architektury wnętrz nie zagrażało zdrowiu i życiu użytkownika, jest standardem minimalnym). Koncepcja minimalnie pojętych zobowiązań zawodowych nie definiuje jednak w pełni zawodu architekta wnętrz. Aby znaleźć przestrzeń na społeczną misję, którą wykonawcy tego zawodu mogliby realizować, należy odwołać się do aspiracyjnych ideałów zawodu odzwierciedlonych w zidentyfikowanych jego ogólnych celach. Aspiracje te pełnią rolę etycz-

¹⁷ Por. L.L. Fuller: *Moralność prawa*. Przeł. S. Amsterdamski. Słowem wstępnym opatrzył A. Łopatka. Wprowadzenie A. Podgórecki. Red. nauk. J. Kurczewski. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 35–40. Fuller wprowadził do literatury przedmiotu określenia „moralność obowiązku” i „moralność dążeń” (ang. *morality of duty*, *morality of aspiration*), przyznaje jednak, że samo rozróżnienie na dwa typy moralności było znane dużo wcześniej. Objaśniając tę koncepcję, Roman Tokarczyk wskazuje, że źródeł tego rozróżnienia Fuller dopatruje się w „starożytnej filozofii greckiej, którą przenikała zwłaszcza moralność aspiracji pojmowana w sensie pragnienia osiągnięcia przyjemnego życia, doskonałości umysłowej i fizycznej oraz możliwości pełnej realizacji zdolności ludzkich”. R. Tokarczyk: *Relacje moralności i prawa w doktrynie Lona L. Fullera*. „Etyka” 1977, T. 15, s. 77. <https://doi.org/10.14394/etyka.300>.

¹⁸ A.M. Kaniowski: *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*. Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, zwłaszcza s. 3–17 i 414–424. Warto zaznaczyć, że autor wskazuje na etykę dyskursu jako teorię i praktykę współcześnie najbardziej odpowiednią do rozstrzygania o powinnościach. Teza ta jest poddawana krytyce przez zwolenników etyki deontologicznej wywiedzionej z kantowskiej uniwersalnej racjonalności. Por. np. E. Tugendhat: *Wykłady o etyce*. Przeł. J. Sidorek. Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 169–184. W przypadku dookreślenia kodeksu etyki zawodowej przyjęcie metod etyki dyskursu oznacza jednak akceptację założeń etyki deontologicznej. Anna Malitowska (*Etyka usług profesjonalnych*. Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2014) stawia tezę, że właśnie etyka dyskursu odzwierciedla charakter i istotę etyki usług profesjonalnych.

¹⁹ Np. Ch.E. Harris, M.S. Pritchard, M.J. Rabins: *Engineering Ethics. Concepts and Cases*. 4th ed. Cengage Learning, Wadsworth 2009, s. XIV–XV, 12–15.

nego standardu maksimum, o którego przestrzeganie warto zadbać, trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że nie zawsze będzie to łatwe do spełnienia, a czasem w konkretnej sytuacji wręcz niemożliwe. Przykładem zobowiązań z obszaru etyki aspiracji jest krzewienie w społeczeństwie świadomości estetycznej i kształtowanie wzorców dobrej praktyki w tym zakresie.

Niektóre z zasad przyjętych w kodeksie mają status niedookreślony lub ambiwalentny, sytuują się na granicy etyki obowiązku i etyki aspiracji, na przykład zasada inkluzji, wedle której w projektach użyteczności publicznej lub dostępnych dla zróżnicowanej grupy należy uwzględniać specyficzne potrzeby użytkowników – w tym osób z niepełnosprawnościami, dzieci, osób w podeszłym wieku. Standardem minimum jest tutaj samo przyjęcie tej zasady, które stanowi gwarancję uwzględnienia tych potrzeb.

Identyfikacja adresatów obowiązków etycznych została przeprowadzona ze szczególnym uwzględnieniem analizy kodeksów etycznych architektów i inżynierów budownictwa²⁰ oraz analizy literatury²¹. Zidentyfikowano cztery grupy adresatów zobowiązań etycznych: 1) zleceniodawcy, 2) użytkownicy, 3) społeczeństwo i środowisko naturalne oraz 4) architekci wnętrz. Chociaż w pracy nad projektowaniem wnętrz najczęściej mamy do czynienia z sytuacją, gdy zlecający jest także użytkownikiem projektowanego wnętrza, kodeks rozróżnia te dwie role, gdyż mogą to być – szczególnie w przypadku bardziej rozbudowanych zleceń (na przykład firma deweloperska jako zlecający, ale już nie bezpośredni użytkownik projektowanej przestrzeni) – role rozłączne.

Funkcja kodeksu etyki zawodowej

Podczas prac nad przygotowaniem kodeksu etyki zawodowej należy zadać sobie pytanie, jakie powinien on spełniać funkcje. Istnieją różne typologie funkcji kodeksów etyki²²; w tym artykule rozważania nad funkcjami kodek-

²⁰ Por. *Kodeks etyki zawodowej architektów...; Kodeks zasad etyki zawodowej członków Polskiej Izby Inżynierów Budownictwa...*

²¹ Por. np. M. Małek: *Odpowiedzialność inżyniera wobec społeczeństwa w świetle struktury etycznych kodeksów zawodowych*. W: *Etyka i technika. Etyczne, społeczne i edukacyjne aspekty działalności inżynierskiej*. Red. M. Małek, E. Mazurek, K. Serafin. Studium Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2014, s. 78–79.

²² Typologie te, nie poddawane tu szczegółowej analizie, są powiązane z funkcjami etyki zawodowej. Por. np. funkcje etyki zawodowej wymienione przez Mieczysława Michalika (M. Michalik: *Społeczne przesłanki, swoistość i funkcje etyki*. W: *Etyka zawodowa*. Red. A. Sarapata. Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 25–29): regulacyjna, identyfikacyjna, przewencyjna, edukacyjna, ideowa. Podobnie skonstruowaną typologię funkcji

su etyki będą oparte na poglądzie wyrażonym przez Iję Lazari-Pawłowską: „Etykę zawodową, czyli owe kodeksy lub jakieś ich fragmenty, opracowuje się zazwyczaj z myślą o korygowaniu stanu rzeczywistego, o podciąganiu go do wskazanego wzorca; pragnie się, aby formułowane normy zinternalizowały się w grupie adresatów i aby znalazło to odbicie w sferze ich postępowania”²³. Z punktu widzenia struktury treści w kodeksie można zidentyfikować warstwę normatywną i warstwę opisową (deskryptywną); normatywna jest wyrażona językiem powinności²⁴ i zawiera zestaw norm etycznych wyznaczających zawodowe powinności architektów wnętrz; w warstwie deskryptywnej natomiast zamieszczona jest ogólna charakterystyka zawodu, a także objaśnienia, wskazówki, przykłady, w jaki sposób realizować zawodowe powinności. Wyznaczenie w proponowanym kodeksie etyki architektów wnętrz zakresu ich powinności realizuje warstwę normatywną, a opisy, objaśnienia i przykłady to warstwa informacyjna – informacje i opisy kierowane są zarówno do tych, którzy poszukują odpowiedzi na pytanie, jak wypełniać etyczne zobowiązania zawodowe, jak i do tych, którzy chcą wiedzieć, czego mogą wymagać jako klienci architekta wnętrz.

W toku tworzenia propozycji kodeksu za pewnego rodzaju aksjologiczny wzór – choć już nie w zakresie samej konstrukcji treści – przyjęto kodeks etyczny inżynierów, zaproponowany przez José Félix Lozano²⁵. Autor ten zakłada, że kompletny i spójny kodeks etyki zawodowej powinien oprócz funkcji regulacyjnej spełniać funkcję ideową oraz edukacyjną. Proponuje podejście integralne, oparte na wartościach. Twierdzi, że należy dążyć do realizacji wartości, nie tylko do literalnego wypełnienia normy. Kodeksy powinny więc wskazywać porządek aksjologiczny, a nie skupiać się wyłącznie na egzekwowaniu norm. Według Lozano ujęcie wartości w kodeksie wzmacnia dobrowolność jego adresatów w realizowaniu etycznych standardów, daje konieczną wolność w wypełnianiu zawodowej misji, a także pozwala unikać formułowania norm, których nie sposób wyegzekwować w stosunku do profesjonalistów wykonujących zawody nieuregulowane²⁶. Należy dodać, że sformułowana przez Lozano propozycja kodeksu kierowana

etyki zawodowej przywołuje Katarzyna Filutowska w popularnym podręczniku *Etyka zawodowa* (Wyższa Szkoła Cła i Logistyki, Warszawa 2009, s. 95–96).

²³ I. Lazari-Pawłowska: *Etyki zawodowe jako role społeczne*. W: Eadem: *Etyka. Pisma wybrane*. Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 84.

²⁴ Nie oznacza to, że w tekście powtarzane są słowa „powinien” lub „należy”. W aktach normatywnych nakaz lub powinność mogą być wyrażane także poprzez opisowe zdanie oznajmujące, na przykład: „architekt wykonuje swoją pracę zgodnie z obowiązującą wiedzą”.

²⁵ J.F. Lozano: *Developing an Ethical Code for Engineers: The Discursive Approach*. „Science and Engineering Ethics” 2006, vol. 12, s. 254–256. <https://doi.org/10.1007/s11948-006-0024-9>.

²⁶ Ibidem, s. 249.

jest do inżynierów różnych branż i specjalności, stąd nie ma w nim miejsca na szczegółowe normy.

Specjalizacja architektów wewnątrz jest stosunkowo jasno określona i – w porównaniu ze specjalizacją szeroko ujętej grupy inżynierów – raczej wąska. Dlatego proponowany kodeks architekta wewnątrz odwołuje się zarówno do ogólnie pojętych wartości, jak i do bardziej szczegółowych norm. Przyjęto – w pewnym stopniu za koncepcją Lozano – że kodeks ma pełnić przede wszystkim cztery funkcje: identyfikacyjną (tj. identyfikować zawodowe powinności), regulacyjną (tj. określać standardy i normy postępowania w relacjach międzyludzkich), ideową (tj. wskazywać, jakie wartości realizowane są w pracy zawodowej architekta wewnątrz), a także edukacyjną (związaną z kształtowaniem świadomości społecznej i mającą istotne znaczenie dla dobra publicznego).

Metody zastosowane w procesie tworzenia kodeksu

W objaśnianiu sposobu tworzenia kodeksu etyki zawodowej architekta wewnątrz konieczne jest powołanie się na jedną teorię i powiązaną z nią metodologię, na przykład – jak Lozano – na etykę dyskursu i hermeneutykę krytyczną²⁷. Przyjęło się, że etyka zawodowa – ze względu na to, że w jej ramach identyfikuje się obowiązki moralne – ma wymiar deontologiczny, w literaturze coraz częściej jednak wspomina się o dyskursywnym²⁸ i partycypacyjnym charakterze etyk zawodowych.

W trakcie tworzenia kodeksu zastosowano różne metody. W pierwszej części pracy, zanim przystąpiono do formułowania propozycji treści kodeksu,

²⁷ Należy nadmienić, że teorie te Lozano wymienia na wstępie jako swego rodzaju ideowy sztyld, w swoim artykule jednak wskazuje głównie metody odwołujące się konkretnie do partycypacji, dialogu i refleksyjności.

²⁸ Dyskursywne podejście do badania etyki i etosu zawodu architekta przyjęli na przykład Laurie Cohen, Adrian Wilkinson, John Arnold i Rachael Finn (L. Cohen et al.: „Remember, I'm the Bloody Architect!”. *Architects, Organizations and Discourses of Profession*. „Work, Employment and Society” 2005, vol. 19 (4), s. 775–796. <https://doi.org/10.1177/0950017005058065>). Ich artykuł stanowi podsumowanie opartego na analizie dyskursu badania przeprowadzonego w Wielkiej Brytanii z udziałem 42 architektów, a dotyczącego obszaru i zakresu obowiązków zawodowych i powiązanych z nimi modeli wartości. W opinii autorów wnioski wyciągnięte z badania można zastosować także do innych, nawet całkiem odrębnych profesji (ibidem, s. 793). O dyskursywnym charakterze etyk zawodowych pisze też Anna Malitowska; zwraca uwagę na to, że idąc za rozróżnieniem William'a Klaasa Frankeny, etykę dyskursu należy traktować jako deontologiczną (zob. deontologizm reguły). Zob. A. Malitowska: *Etyka usług profesjonalnych...*, s. 196.

opierano się głównie na badaniach literaturowych autorki oraz – przeprowadzanej w ramach zajęć dydaktycznych ze studentami – analizie tekstów źródłowych.

W pracy nad tekstami źródłowymi²⁹ – w ich analizie, interpretacji oraz analizach porównawczych – korzystano z ogólnie uznanych zasad i metod interpretacji tekstów źródłowych³⁰. Nie odwoływano się do teorii prawa, w której omówione są zasady wykładni tekstów normatywnych, gdyż proponowany kodeks etyki zawodowej jako przedsięwzięcie wyłącznie badawcze nie spełnia formalnych wymogów prawa stanowionego ani pod względem procedur ustanawiania, ani pod względem sposobu egzekwowania³¹. Z metodologicznego punktu widzenia dokonywane w taki sposób interpretacje można za Buksińskim nazwać badawczymi zamykającymi, skupionymi głównie wokół znaczeń semantycznych³².

Podczas tworzenia tekstu kodeksu korzystano z metod typów heurystycznego (na przykład burza mózgów, metody scenariuszowe, dyskusja tematyczna) i partycypacyjnego³³ (założono, że warto włączyć do prac nad tworzeniem kodeksu nie tylko architektów wnętrz, lecz także – w jakimś stopniu – opinię publiczną).

²⁹ Rolę tekstów źródłowych pełniły kodeksy etyki zawodowej zawodów pokrewnych, ale też teksty ze stron internetowych profesjonalnych architektów wnętrz oferujących usługi klientom.

³⁰ T. Buksiński: *Interpretacja źródeł historycznych pisanych*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 1992; Idem: *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych*. UAM, Poznań 1991.

³¹ Henryk Izdebski wskazuje, że w świetle polskiego stanu prawnego i orzecznictwa częścią systemu prawnego stają się jedynie kodeksy wydane na podstawie przepisów ustawy, pozostałe natomiast mieszczą się w przedziale „pełnego dualizmu, tj. zakładania równoległego występowania norm prawnych i deontologicznych”. H. Izdebski: *Kodyfikacja etyki w służbie publicznej – doświadczenia Kodeksu Etyki Służby Cywilnej*. „Diametros” 2010, nr 25, s. 22. <https://doi.org/10.13153/diam.25.2010.401>. Podkreśla, że normy etyki zawodowej traktowane są jako swego rodzaju „miękkie prawo”, przeciwstawiane tradycyjnemu „twardemu prawu”, przy czym to pierwsze, jako „przedprawo”, może stanowić wstępny etap jurydykacji i prowadzić do unormowania w kierunku „prawa twardego”. Ibidem, s. 22, 27.

³² T. Buksiński: *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych...*, s. 22–24; Idem: *Interpretacja źródeł historycznych pisanych...*, s. 21–34.

³³ Teoretyczne omówienie metody burzy mózgów i metod scenariuszowych w: K. Michalski: *Technology assessment. Ocena technologii. Nowe wyzwania dla filozofii nauki i ogólnej metodologii nauk*. Oficyna Wydawnicza Politechniki Rzeszowskiej, Rzeszów 2019, s. 404–405, 444–448. Publikacja Michalskiego dotyczy problematyki oceny technologii; idea zastosowania metod partycypacyjnych do uzgadniania wspólnego stanowiska i poszukiwania społecznego konsensu ma w tej dziedzinie już bogatą tradycję i dobrze opracowaną metodologię. Jeśli zakłada się swego rodzaju dyskursywność etyki zawodowej, można w zakresie uzgadniania stanowisk czerpać z metodologicznego dorobku teorii oceny technologii.

Istotą metody partycypacyjnej jest uwzględnienie zarówno opinii zainteresowanych grup (profesjonalistów i adresatów ich usług, czyli ich klientów oraz użytkowników proponowanych przez osoby w tej grupy zawodowej rozwiązań architektonicznych), jak i zdania szeroko pojętej opinii publicznej. Ze względu na ograniczone środki na realizację projektu autorka zdecydowała się na swego rodzaju imitowanie partycypacji społecznej w ramach procesu dydaktycznego. Z punktu widzenia dydaktycznej wartości projektu było to rozwiązanie korzystne, niestety uniemożliwiło weryfikację użyteczności proponowanych kodeksów – etap dyskusji i konsultacji środowiskowych nie został dopełniony. Imitowanie metod partycypacyjnych oparto między innymi na tym, że wśród studentów uczęszczających na zajęcia były osoby zajmujące się zawodowo projektowaniem (przede wszystkim studenci studiów niestacjonarnych, studenci studiów drugiego stopnia) i takie, które nie miały żadnego doświadczenia zawodowego (studenci pierwszego semestru licencjackich studiów stacjonarnych). Studenci odgrywali – odpowiednio – role profesjonalistów, klientów oraz innych zainteresowanych grup, gdyż oprócz dyskusji przeprowadzono też gry scenariuszowe i warsztaty³⁴.

Przedmiotowy i podmiotowy zakres kodeksu

W procesie tworzenia kodeksu etycznego należy uwzględnić jego dwa poziomy: materialny i formalny. Poziom materialny dotyczy zawartości treściowej, poziom formalny odnosi się do sposobu, w jaki treść zostaje ujęta, czyli formy, którą ostatecznie przyjmuje kodeks. Na każdym poziomie pojawia się szereg problemów wymagających rozstrzygnięcia. Przeprowadzenie przez autorkę warsztatowego procesu tworzenia kodeksu daje podstawę do twierdzenia, że rozwiązywanie problemów treściowych i konstrukcyjnych nie odbywa się w sposób równoległy i niezależny od siebie, ale raczej przypomina wyplatanie sieci. Konieczne jest wybranie „punktu zaczepienia”, od którego należy zacząć „wiązanie”, a następnie, utrzymując kontrolę nad nitką treściową i konstrukcyjną, odnosić się naprzemiennie do kolejnych

³⁴ W niniejszym tekście nie zamieszczono dokładnego opisu warsztatów, uwzględniono jednak wyniki jednej gry scenariuszowej. Zarówno dyskusje, jak i gry scenariuszowe stanowiły drugi etap projektu tworzenia kodeksu etyki zawodowej architekta wnętrz. Teorię etyczną oraz wiedzę o moralnych powinnościach zawodowych oraz zobowiązaniach prawnych studenci uzyskiwali w pierwszym etapie pracy nad kodeksem. Przyjmowane ostatecznie zapisy kodeksu nie stanowią więc wyłącznie odzwierciedlenia subiektywnych przekonań uczestników prowadzonych przez autorkę zajęć dydaktycznych.

problemów treściowych i związanych z nimi rozwiązań konstrukcyjnych; w ten sposób oba „wątki” przeplatają się³⁵. Punktem wyjścia („punktem zaczepienia”) było ustalenie tytułu kodeksu, ponieważ tytuł aktu określa jego zakres przedmiotowy (ustalenie przedmiotu regulacji) i podmiotowy (ustalenie, kogo dotyczą sformułowane normy, czyli kto ma obowiązek stosować się do danej regulacji). Już na etapie formułowania tytułu kodeksu można było dostrzec podstawową różnicę między zawodami prawnie uregulowanymi a nieuregulowanymi. W kolejnych etapach pracy nad projektem ta różnica stała się jeszcze bardziej widoczna.

Zawody prawnie uregulowane to takie, w których przypadku nie zachodzi wątpliwość, kto jest ich przedstawicielem, gdyż istnieją określone warunki formalne, które należy spełnić, aby zostać zaliczonym do grona wykonawców zawodu. Do takich zawodów należą na przykład zawody lekarza, radcy prawnego, architekta. W przypadku zawodu architekta wnętrz takiego uregulowania brak. Ponieważ istnieją kierunki studiów noszące nazwę „architektura wnętrz” i kształcące studentów w tym zakresie, można domniemywać, że osoby, które zdobyły dyplom w ramach takiego kształcenia, mają kwalifikację do wykonywania zawodu architekta wnętrz. Zakres prac, jakich może podejmować się architekt wnętrz, nie jest jednak dokładnie określony. Sama koncepcja wyglądu wnętrza może być zaprojektowana zarówno przez absolwenta architektury wnętrz, jak i przez osobę, która nazywa siebie „projektantem” czy „dekoratorem”.

W trakcie pracy nad kodeksem etyki zawodowej architekta wnętrz stało się jasne, że o ile określenie w nazwie kodeksu jego zakresu przedmiotowego nie przysparza trudności, o tyle ujęcie w samym tytule jego zakresu podmiotowego stanowi wyzwanie. Co do pierwszej kwestii uzgodniono, że dokument winien nazywać się „kodeks etyki zawodowej”. Efektem wielu dyskusji było natomiast umieszczenie w tytule jedynie określenia „architekta wnętrz”; rozwinięcie tytułu zamieszczono w krótkim wstępie do kodeksu. Decyzja o użyciu takiego określenia zawodu była powodowana względami praktycznymi – chodziło o budowanie rozpoznawalności i prestiżu zawodu architekta wnętrz. Merytorycznie wybór nazwy zawodu wspierany jest też przez fakt, że przejrzyste określone ścieżki kształcenia prowadzone są właśnie dla architektów wnętrz, nie zaś dla projektantów czy dekoratorów. Ponieważ głównym powodem tworzenia kodeksu było

³⁵ Metafora wyplatania sieci nie odzwierciedla ściśle przebiegu procesu tworzenia kodeksu – nie chodzi bowiem o to, że kolejne węzły są symetryczne jak w sieci, lecz o to, że problemy treściowe i konstrukcyjne są z sobą splecione, każdy punkt węzłowy przesądza o kształcie kolejnych punktów kodeksu. W przekonaniu autorki metafora ta nie jest jednak zabiegiem wyłącznie stylistycznym, lecz odzwierciedla istotę i cel procesu tworzenia przemyślanego kodeksu etyki zawodowej.

określenie standardów i zasad etycznych dla tych osób, które zawodowo trudnią się projektowaniem oraz urządzaniem wnętrz, przyjęto, że kodeks ma wyznaczać sposób postępowania przede wszystkim architektom wnętrz *sensu stricto*. Ostatecznie propozycja kodeksu przyjęła tytuł: *Kodeks etyki zawodowej architekta wnętrz*.

Rozszerzenie podmiotowego zakresu kodeksu w jego wstępie było spowodowane nieuregulowanym statusem prawnym zawodu. Przyjęto, że od wykonujących obowiązki zawodowe należy wymagać udokumentowanej wiedzy (świadczenia ukończenia studiów pierwszego lub drugiego stopnia, poddyplomowych albo certyfikowanych kursów zawodowych) jako minimum profesjonalizmu. Jednocześnie założono, że tworzone standardy nie mogą odnosić się tylko do zawężonej grupy profesjonalistów, stąd określenie, że dotyczą one „każdego zajmującego się projektowaniem wnętrz”. W trakcie warsztatów pojawiła się też kwestia rozumienia określenia „wnętrze”. Okazało się, że architekt wnętrz może wykonywać pracę nie tylko we wnętrzu budynku, że „wnętrze” bywa nazwą umowną i może określać przestrzeń w półotwartym budynku, między budynkami albo instalację ustawioną w otwartej przestrzeni. We wstępie pojawiło się więc dookreślenie „i przestrzeni publicznej”.

Zdefiniowanie modelu wypełniania zawodowych obowiązków

Podczas tworzenia kodeksu etyki architektów wnętrz jednym z istotniejszych problemów teoretycznych wymagających rozwiązania było zdefiniowanie modelu, w ramach którego architekt wypełnia swoje zobowiązania zawodowe. Relacja architekta wnętrz i jego klienta ma charakter usługowy i dwustronny (jedną stroną jest świadczący usługę architekt wnętrz, drugą – usługobiorca, klient), możemy więc schematycznie zarysować trzy modele wypełniania zobowiązań zawodowych: autorytarny, pełnej autonomii klienta oraz autonomii klienta podlegającej pewnym ograniczeniom, nazywany tutaj negocjowalnym modelem autonomii klienta. Te trzy modele odzwierciedlają modele relacji między architektem a klientem: w autorytarnej decyduje wyłącznie architekt, w modelu pełnej autonomii klienta – wyłącznie klient, natomiast w negocjowalnym modelu autonomii klienta zakłada się, że realizacja życzeń i żądań klienta podlega wspólnemu ustalaniu i uzgadnianiu.

Oczywistością jest stwierdzenie, że architekt wnętrz odgrywa rolę usługową wobec klienta. Klient składa zamówienie, architekt je realizuje. Kiedy jednak studenci zostali postawieni przed pytaniem, czy architekt musi wyko-

nać wszystko, czego klient zażąda, w odpowiedzi stworzyli listę przykładów pokazujących, że architekt może albo nawet musi odmówić spełnienia niektórych żądań. Przykłady sytuacji, w których architekt może odmówić realizacji żądania klienta, były, jak się można spodziewać, różnorodne – od takich, w których oczekiwane są rozwiązania sprzeczne z obowiązującym prawem, poprzez takie, których spełnienie może negatywnie wpływać na zdrowie użytkowników projektowanych wnętrz, aż do takich, w których oczekiwania są „tylko” w złym guście, to znaczy nie spełniają kryterium estetycznego standardu danej sytuacji. Stało się jasne, że dyskutanci są zgodni w kwestii, czy architekt wnętrz musi zawsze spełnić żądania klienta – przyznano, że nie musi. Problemem stało się natomiast sformułowanie zasad regulujących ten obszar, czyli wskazanie, kiedy architekt wnętrz nie może danej usługi wykonać w żądany przez klienta sposób, kiedy powinien wpływać na zmianę decyzji klienta, kiedy zaś – mimo dezaprobaty dla oczekiwań klienta – powinien zachować się profesjonalnie i je spełnić.

W wytyczeniu granic i sformułowaniu modelu wypełniania zobowiązań etycznych pomocna okazała się stworzona przez autorkę gra scenariuszowa. Podstawę scenariuszy stanowiły trzy typy projektów-zleceń: projekt indywidualny prywatny, projekt komercyjny (to znaczy przeznaczony do działalności biznesowej), projekt wnętrza użyteczności publicznej³⁶. Pierwszy typ projektu dotyczy wnętrz prywatnych, przede wszystkim mieszkań i domów mieszkalnych. Projekt komercyjny to projekt wnętrza mającego służyć prowadzeniu działalności biznesowej, na przykład salonu fryzjerskiego, kosmetycznego, restauracji, kawiarni. Trzeci typ projektu to projekt wnętrza służącego zaspokajaniu istotnych potrzeb społecznych (często realizacja takiego projektu jest wspierana z budżetu państwa lub samorządowego) lub skierowanego do potencjalnie nieograniczonego kręgu użytkowników; w tym typie będą się mieścić projekty nie tylko przedszkoli, szkół, gabinetów lekarskich, lecz także urzędów i poczekalni dworcowych, a nawet wnętrz wagonów kolejowych.

Pominięty zostanie w tym artykule opis przebiegu samej gry, podany będzie jedynie jej rezultat, czyli wskazanie pożądanego modelu wypełniania obowiązków zawodowych. Model autorytarny, wzorowany na paternalistycznym modelu relacji lekarz – pacjent, został odrzucony chociażby dlatego, że w modelu tym nie uwzględnia się autonomii klienta; ponieważ architekt

³⁶ O tych trzech typach projektów studenci zdobywają wiedzę podczas studiów. Jednocześnie te typy projektów są powiązane z trzema obszarami, w których obrębie działa architekt wnętrz: obszar indywidualnej twórczości, obszar działalności biznesowej i obszar służby publicznej. Por. L. Cohen et al.: „Remember, I'm the Bloody Architect!”, s. 782–791 (choć materiał badawczego do tej publikacji dostarczyli architekci, wyciągnięte w niej wnioski są też istotne dla architektów wnętrz).

wnętrz pełni przede wszystkim funkcję usługową, życzenia klienta są co do zasady priorytetowe. Przeciwnieństwo modelu autorytarnego, czyli model pełnej autonomii klienta, był początkowo wskazywany jako właściwy sposób ułożenia zawodowej relacji architekta wnętrz z klientem. W trakcie zajęć obejmujących gry scenariuszowe i dyskusje studenci przyznali jednak, że niemało jest sytuacji, w których życzenie klienta nie może być uwzględnione w taki sposób, w jaki zostało przez tego klienta sformułowane, albo nawet nie powinno być w ogóle zrealizowane. W efekcie zgodzono się, że dobrze skonstruowany kodeks etyki zawodowej architekta wnętrz powinien opierać się na negocjowalnym modelu autonomii klienta. Oznacza to, że zasadą jest autonomiczność żądań klienta, z zastrzeżeniem, iż w określonych sytuacjach architekt ma prawo lub wręcz obowiązek wpływać na zmianę tych żądań, negocjować je lub – w sytuacjach wyjątkowych – odmówić ich spełnienia. Zakres negocjowalności powiązany został z typami projektów-zleceń. W realizacji projektów wnętrz prywatnych oczekiwania klienta są dla architekta wnętrz priorytetowe, jedyne ograniczenia wynikają z przepisów prawa oraz bezpieczeństwa użytkownika; nie ma konieczności korygowania kwestii z zakresu estetyki i indywidualnego gustu, można natomiast proponować dobre wzorce. W przypadku projektów wnętrz użyteczności publicznej oczekiwania klienta powinny być negocjowalne z myślą o szeroko pojętej kategorii dobra wspólnego; będzie to oznaczać przede wszystkim troskę architekta o zapewnienie dostępności przestrzeni dla każdego użytkownika, czyli uwzględnienie zasady inkluzji służącej ochronie interesów oraz spełnieniu potrzeb osób i grup napotykalających obiektywne przeszkody w użytkowaniu architektury. Za dobro wspólne należy uznać też kultywowanie w społeczeństwie wrażliwości estetycznej oraz upowszechnianie dobrych wzorców w tym zakresie. Kwestia zasad regulujących projektowanie wnętrz mających służyć prywatnej działalności komercyjnej jest bardziej złożona, ponieważ z jednej strony są one przeznaczone dla teoretycznie nieograniczonej liczby użytkowników, a jednocześnie nie są *stricte* wnętrzami użyteczności publicznej. W kodeksie zaproponowano kompromisowe rozwiązanie dotyczące projektowania tej grupy obiektów, w którym oprócz ograniczeń wynikających z treści obowiązujących przepisów prawa oraz konieczności zapewnienia bezpieczeństwa użytkownikom wskazano na cel funkcjonowania projektowanego wnętrza, czyli jego profesjonalny charakter. Przyjęto, że powinnością architekta wnętrz jest wskazywanie takich rozwiązań, które będą wzmacniały profesjonalną użyteczność projektowanej przestrzeni, sprzeciwianie się zaś tym, które mogą niekorzystnie wpłynąć na wizerunek firmy³⁷.

³⁷ Interesujący przykład przypadku do rozwiązania zaproponowała studentka Tatiana Kokot: właściciel przedsiębiorstwa produkującego armaturę łazienkową sugeruje architektowi, aby siedziska i oparcia krzeseł sali konferencyjnej miały nadruki imitujące muszle

Przyjęty model wykonywania obowiązków zawodowych architekta wnętrz pozwala w pewnym stopniu na elastyczną i sytuacyjną interpretację zawodowych powinności. Przykładowo, zapisana w propozycji kodeksu „lojalność rozumiana jako działanie w najlepiej pojętym interesie klienta” pozwala na poszerzanie lub zawężanie zakresu negocjowalności oczekiwań klienta w zależności od tego, czy przyjęte zlecenie należy do kategorii projektów prywatnych, komercyjnych czy wnętrz użyteczności publicznej.

Propozycja kodeksu etyki zawodowej: dwa warianty

Strukturę kodeksu etycznego można formułować przynajmniej na dwa sposoby: zobowiązania moralne mogą być zogniskowane wokół grup ich adresatów (na przykład zobowiązania wobec zleceniodawcy, wobec społeczeństwa, wobec zawodu³⁸) lub wokół zidentyfikowanych i nazwanych wartości (przykładowo profesjonalizmu, rzetelności, uczciwości). Wokół wartości pierwotnie skonstruowany został Kodeks Amerykańskiego Towarzystwa Inżynierów Budowlanych³⁹ oraz kodeks etyczny inżynierów (zaproponowany przez Lozano)⁴⁰. Należy podkreślić, że wartości, zobowiązania moralne oraz

kłozetowe. Według klienta ma to być jednocześnie nawiązanie do produkowanych przez firmę przedmiotów, jak i zabawny żart rozluźniający atmosferę zebrań pracowniczych i konferencji. To przykład rozwiązania pozornie nieproblematicznego i dotyczącego wyłącznie „dekoracji” wnętrza. Jednak z biznesowego (a także – jak zauważyli studenci – estetycznego) punktu widzenia nie jest to dobry pomysł, ponieważ nie każdy odbierze go jako żart. Pracownicy firmy, siedząc na takich krzesłach podczas zebrań, mogą odczuwać dyskomfort, natomiast potencjalni klienci i goście mogą się poczuć obrażeni. Konkluzja grupy była jednoznaczna: chociaż projekt nie łamie zasad etycznych ani prawnych, to jego estetyczny „zgrzyt” powoduje, że architekt powinien odradzać zastosowanie tego elementu dekoracyjnego, a w zamian proponować inne nawiązania do produktów przedsiębiorstwa.

³⁸ Zob. *Kodeks zasad etyki zawodowej członków Polskiej Izby Inżynierów Budownictwa...*

³⁹ Taka wersja kodeksu Amerykańskiego Towarzystwa Inżynierów Budowlanych (American Society of Civil Engineers; ASCE) obowiązywała do 26 października 2020 roku, kiedy to została zmieniona na wersję zogniskowaną wokół adresatów obowiązków etycznych. Por. Kodeks Amerykańskiego Towarzystwa Inżynierów Budowlanych – American Society of Civil Engineers: *Code of Ethics*. <https://www.asce.org/code-of-ethics/> [dostęp: 20.06.2021]; poprzednio obowiązująca wersja jest dostępna na stronie: https://www.asce.org/uploadedFiles/About_ASCE/Ethics/Content_Pieces/Code-of-Ethics-July-2017.pdf [dostęp: 20.06.2021].

⁴⁰ J.F. Lozano: *Developing an Ethical Code for Engineers...*, s. 254–256.

adresaci zobowiązań są pewnego rodzaju stałymi i występują w strukturze każdego kodeksu etyki. Tym, co różnicuje kodeksy, jest forma, jaką one przyjmują, czyli sposób wyrażenia w nich wartości i zobowiązań moralnych oraz adresatów zobowiązań. Aby pokazać, w jaki sposób struktura kodeksu może wpływać na jego ogólny wydźwięk, sformułowano dwie – w założeniu równoważne pod względem treści – wersje kodeksu etyki zawodowej architekta wnętrz.

Kodeks etyki zawodowej architekta wnętrz

Wariant zogniskowany wokół adresatów zobowiązań etycznych

Kodeks wyznacza standardy etyczne dla profesji architekta i projektanta wnętrz. Z uwzględnieniem standardów międzynarodowych określa obowiązki zleceniodawców, użytkowników, społeczeństwa i środowiska naturalnego oraz wykonawców zawodu architekta wnętrz. Kierowany jest do projektantów i architektów wnętrz mających udokumentowaną wiedzę, a także każdego zajmującego się projektowaniem wnętrz i przestrzeni publicznej.

I. Zobowiązania ogólne.

Ogólnym celem i zobowiązaniem architektów wnętrz jest:

- a) udoskonalanie i wzbogacanie warunków życia ludzi;
- b) zaspokajanie bieżących potrzeb społecznych w zakresie kształtowania przestrzeni;
- c) poszanowanie środowiska naturalnego i dziedzictwa kulturowego;
- d) kształtowanie świadomości estetycznej w społeczeństwie poprzez funkcjonalne i efektywne kreowanie przestrzeni.

Architekci wnętrz w swojej działalności kierują się zasadą uczciwości zawodowej i osobistej.

II. Zobowiązania wobec społeczeństwa i środowiska naturalnego.

1. Poprawa jakości życia jednostki i społeczeństwa rozumiana jako:

- a) dążenie do podniesienia jakości życia, z zachowaniem zasad bezpieczeństwa, standardów pracy, a przede wszystkim bez narażania zdrowia i życia ludzi;
- b) projektowanie przestrzeni w zgodzie z zasadami ergonomii, z uwzględnieniem potrzeb zróżnicowanego społeczeństwa i z dbałością o tych użytkowników, którzy mają specyficzne potrzeby lub wymagają szczególnego traktowania.

2. Działanie w zgodzie z ekologią:

- a) projektowanie oparte na świadomości wpływu na środowisko i dbałości o ekosystem;
 - b) wykorzystywanie surowców, które w najmniejszym stopniu obciążają środowisko, w tym surowców z recyklingu.
3. Niezależność i bezstronność w wykonywaniu obowiązków zawodowych, bez faworyzowania określonych poglądów politycznych, przekonań religijnych i konkretnych stylów życia. Nie należy dyskryminować jednostek ani grup społecznych ze względu na ich przekonania lub cechy.
4. Ochrona dziedzictwa kulturowego, w szczególności dbanie o zabytki i kulturę.

III. Zobowiązania wobec zleceniodawcy i użytkownika.

Zasady i zalecenia przestrzegane przez architekta wnętrz, który dba o zaspokojenie potrzeb klienta i użytkownika wynikających z chęci użytkowania projektowanej przestrzeni:

1. Lojalność wobec zleceniodawcy i użytkownika, rozumiana jako: działanie w najlepiej pojętym interesie klienta, spersonalizowane podejście do każdego zlecenia bez względu na jego wartość i rozmiar, poszanowanie praw i potrzeb użytkownika.
2. Rzetelność w wykonywaniu obowiązków, rozumiana jako: posiadanie aktualnej wiedzy i umiejętności niezbędnych do wykonywania danego zadania, terminowość w wykonywaniu zadań, sumienna i dokładna ich realizacja; transparentna postawa wobec klienta, na przykład informowanie na bieżąco o zaistniałych problemach w realizacji projektu.
3. Profesjonalizm gwarantujący wysoki poziom usług, dobór odpowiednich i bezpiecznych materiałów, realizacja projektu zgodnie z zasadami sztuki budowlanej oraz przyjętymi założeniami budżetowymi.
4. Uczciwość przy ustalaniu zasad współpracy i realizacji projektu. Jeśli realizacja umowy może wywołać konsekwencje w postaci niezachowania zasad etyki zawodowej, których to konsekwencji nie da się uniknąć, wówczas należy zrezygnować z zawarcia umowy. Koszty przygotowania i wykonania projektu należy przedstawiać w sposób jasny i zrozumiały, honorarium powinno być adekwatne do zakresu wykonywanych prac, których koszt szacuje się zgodnie z ich wartością rynkową.
5. Poufność jest podstawą relacji z klientem; jako poufne należy traktować zarówno szczegóły umowy i współpracy, jak i wszelkie informacje dotyczące klienta, które architekt uzyskał przy okazji realizacji zlecenia. Informacji tych nie należy ujawniać osobom trzecim bez zgody klienta.

IV. Zobowiązania wobec zawodu.

Architekt wnętrz dba o utrzymywanie prestiżu i godności zawodu w szczególności poprzez:

1. Profesjonalne podejście do wykonywania obowiązków: dbanie o rozwój zawodowy i osobisty, zdobywanie kompetencji zawodowych, poszerzanie umiejętności poprzez szkolenia i praktykę, znajomość obowiązującego stanu prawnego.
2. Uczciwość w wykonywaniu obowiązków zawodowych: przestrzeganie zakazu kopiowania cudzych dzieł, tworzenie na podstawie własnej inwencji twórczej, niekorzystanie z cudzych projektów i pomysłów bez zgody ich autora. W zakresie konkurowania z innymi architektami wewnątrz należy dochowywać reguł uczciwej rywalizacji, nie dyskredytować innych firm i architektów poprzez głoszenie nieuzasadnionych ocen i opinii lub inne krzywdzące działania.
3. Niepodejmowanie działań korupcyjnych, w tym nieuczestniczenie w przetargach, w których ocena jakości prac lub poziomu zawodowego uczestników nie są kryteriami dominującymi.
4. Traktowanie z szacunkiem innych wykonawców tej profesji; zachowywanie pozytywnego nastawienia do początkujących adeptów zawodu, oferowanie im, na ile to możliwe, wsparcia poprzez dzielenie się wiedzą i doświadczeniem zawodowym.

Wariant zogniskowany wokół ideałów aspiracyjnych

(Wstęp i zobowiązania ogólne (punkt I) jak w wariantcie zogniskowanym wokół adresatów zobowiązań etycznych).

II. Szczegółowe zobowiązania etyczne i ich konkretyzacja:

1. Profesjonalizm oparty na aktualnej wiedzy, umiejętnościach i udokumentowanych kwalifikacjach zawodowych. Architekt wewnątrz stale poszerza swoją wiedzę, umiejętności i podnosi kwalifikacje zawodowe; jest zaznajomiony z obowiązującym stanem prawnym w zakresie wykonywanej pracy. Przestrzega wypracowanych standardów wykonywania zawodu: współpracuje z wykwalifikowanymi pracownikami, sporządza opisową i graficzną część projektu, realizuje projekt zgodnie z założeniami budżetowymi inwestora.
2. Rzetelność zawodowa rozumiana jako należyte wypełnianie obowiązków. Architekt wykonuje swoją pracę zgodnie z obowiązującą wiedzą i z odpowiednim zaangażowaniem, każde zlecenie traktuje z należytą starannością. Sumienność i solidność, zwłaszcza w zakresie staranności i dokładności w pracy oraz terminowości jej wykonania, jest dla architekta wewnątrz priorytetem. Architekt na bieżąco informuje klienta o ewentualnych problemach i wspólnie z nim poszukuje satysfakcjonujących rozwiązań.

3. Uczciwość zawodowa rozumiana jako działanie zgodne z etyką, w tym dotrzymywanie słowa i prawdomówność. W swoich profesjonalnych działaniach architekt wnętrz kieruje się kodeksem etyki i przepisami prawa, przestrzega zakazu kopiowania cudzych dzieł, bazuje na własnej inwencji twórczej, nie korzysta z cudzych projektów i pomysłów bez zgody ich autora. Koszty stworzenia i realizacji projektu przedstawia w sposób jasny i zrozumiały dla klienta, ustala honorarium adekwatne do zakresu wykonywanych prac w odniesieniu do ich wartości rynkowej.
4. Lojalność w stosunku do klienta rozumiana jako działania w najlepiej pojętym interesie klienta oraz spersonalizowane podejście do każdego zlecenia, bez względu na jego wartość i rozmiar. Architekt traktuje sprawy klienta jako poufne, nie ujawnia bez zgody klienta osobom trzecim ustaleń między nim a klientem, a także informacji uzyskanych przy okazji wykonywania zlecenia. W swojej pracy architekt wnętrz kieruje się dobrem klienta, zaspokaja, na ile to możliwe i zgodne z prawem, potrzeby i wymagania klienta. Wszelkie zmiany w projekcie i budżecie konsultuje z klientem, informuje go na bieżąco o zaistniałych problemach i nietypowych sytuacjach.
5. Niezależność i bezstronność w wykonywaniu obowiązków zawodowych, bez faworyzowania określonych poglądów politycznych, przekonań religijnych i konkretnych stylów życia (nie należy dyskryminować jednostek ani grup społecznych ze względu na ich przekonania lub cechy).
6. Troska o jakość życia ludzi i stan środowiska naturalnego. Architekt wnętrz jest świadomy, iż ciąży na nim obowiązek rozwijania społecznych i estetycznych standardów projektowania, i zobowiązuje się go realizować. W szczególności dotyczy to zapewnienia bezpieczeństwa projektowanej przestrzeni i jej użytkowników – proponowane rozwiązania nie powinny wpływać negatywnie na zdrowie i samopoczucie mających z nimi styczność ludzi. Architekt wnętrz respektuje prawa osób z niepełnosprawnościami oraz użytkowników architektury mających specyficzne potrzeby w zakresie korzystania z przestrzeni, w tym dzieci i osób w podeszłym wieku. Architekt wnętrz dba o środowisko życia człowieka, ma świadomość wpływu swoich ewentualnych działań na ekosystem; stosuje materiały stanowiące jak najmniejsze obciążenie dla środowiska, w tym materiały z recyklingu; wykazuje troskę o zachowanie naturalnych skupisk roślinnych i zwierzęcych, a także obiekty zabytkowe; ma świadomość dziedzictwa kulturowego. Architekt ma na uwadze zaspokajanie potrzeb społecznych w zakresie świadomości estetycznej; wykorzystuje swoją wiedzę i kompetencje do podnoszenia świadomości społecznej dotyczącej kształtowania przestrzeni i architektury.

7. Utrzymywanie prestiżu i dobrego imienia profesji poprzez godne reprezentowanie grupy zawodowej. Architekt wnętrz nie podejmuje działań korupcyjnych i przestrzega obowiązującego prawa, konkuruje z innymi reprezentantami tego zawodu w sposób uczciwy, nie działa celowo na niekorzyść innych architektów i wykonawców. Z szacunkiem traktuje innych wykonawców tej profesji; o ile to możliwe, udziela życzliwego wsparcia początkującym adeptom zawodu, szczególnie poprzez dzielenie się wiedzą i doświadczeniem zawodowym. Jeśli zawarcie umowy miałoby mieć konsekwencje o charakterze nieetycznym, których nie da się uniknąć, architekt wnętrz rezygnuje ze zlecenia. Architekt wnętrz nie wygłasza poglądów stojących w sprzeczności z wiedzą zawodową lub wprowadzających w błąd opinię publiczną.

Porównanie dwóch wariantów kodeksu i wskazanie ich powiązań z szerszym kontekstem regulacji etycznych i prawnych

Uzasadnienie konkretnych zapisów kodeksu oraz porównanie dwóch wariantów będzie miało charakter skrótowy – obejmie tylko kilka najistotniejszych punktów, należy jednak nadmienić, że każdy punkt proponowanego kodeksu znajduje swoje odzwierciedlenie w istniejących już regulacjach etycznych bądź konkretnych przepisach prawa albo przynajmniej w postulatach zapisanych w literaturze przedmiotu.

Wspólną częścią obu przedstawionych wariantów kodeksu są *Zobowiązania ogólne*, w których określono podstawowe zobowiązania etyczne wykonawców tego zawodu. Ogólny cel zawodu architekta wnętrz określony został możliwie szeroko – jako funkcjonalne i efektywne kreowanie przestrzeni⁴¹. Cel ten został połączony z czterema zidentyfikowanymi ideałami aspiracyjnymi, na których podstawie w dalszej części kodeksu sformułowano skorelowane z nimi powinności. Pierwszy z ideałów aspiracyjnych to udoskonalanie i poprawa warunków życia ludzi. Ideał ten jest tożsamy z szeroko pojętym celem działań inżynierskich, uwidocznionym na przykład w punkcie 1.1 *Kodeksu zasad etyki zawodowej członków Polskiej Izby Inżynierów Budownictwa*⁴². Drugi ideał aspiracyjny wskazuje na cel związany z zaspokajaniem bieżących potrzeb społecznych w zakresie kształtowania przestrzeni i odnosi się

⁴¹ Zapis ten stanowi też odniesienie do ogłoszonych przez SAW standardów, w których mowa o „odpowiedzialności za realną przestrzeń kreowaną dla drugiego człowieka”. *Standardy SAW...*

⁴² Dalej w tekście jako: *Kodeks PIIB*.

wprost do punktu 1.2 *Kodeksu PIIB*. Również w preambule *Kodeksu etyki zawodowej architektów* znajduje się wskazanie na to, że celem wykonawców tej profesji jest dbanie o rozwój środowiska zbudowanego, z naciskiem na postulat usługowości, to jest spełniania potrzeb społecznych w tym zakresie. Kolejny ideał aspiracyjny dotyczy poszanowania środowiska naturalnego oraz kulturowego dziedzictwa i także jest wyeksplikowany z preambuły *Kodeksu etyki zawodowej architektów* oraz *Kodeksu PIIB* (zwłaszcza rozdziały 2 i 3). Ostatni ideał aspiracyjny – kształtowanie świadomości estetycznej w społeczeństwie – odnosi się do powinności związanej z odpowiedzialnością wobec architektury jako sztuki i nauki, wymienionej w preambule do *Kodeksu etyki zawodowej architektów*. Obok ideałów aspiracyjnych za istotną powinność moralną architektów wnętrz uznano uczciwość zawodową i osobistą. Chciano w ten sposób nie tyle skopiować zapis z *Kodeksu PIIB* (zob. pkt 2.1), ile odzwierciedlić ogólną ideę etyki architekta wnętrz⁴³, wskazać, że właśnie ta dyspozycja jest warunkiem rzetelnego, profesjonalnego i lojalnego wykonywania zawodowych zobowiązań.

Pierwszy wariant kodeksu – zogniskowany wokół adresatów zobowiązań etycznych – oparto na zapisach *Kodeksu etyki zawodowej architektów* i *Kodeksu PIIB* i w pewnym sensie skopiowano ich strukturę. Przykładowo, w *Zobowiązaniach wobec społeczeństwa i środowiska naturalnego* zapisano, co należy rozumieć przez „poprawę jakości życia jednostki i społeczeństwa”; wskazano na takie kryteria, jak: kryteria z przepisów techniczno-budowlanych⁴⁴ (w tym bezpieczeństwo, ergonomiczność, zasady ochrony życia i zdrowia⁴⁵, zasadę inkluzji⁴⁶). Podstawą normatywną zobowiązania do działania w zgodzie z ekologią były odpowiednie przepisy Prawa o ochronie środowiska⁴⁷ oraz Prawa budowlanego⁴⁸. Obowiązki wobec zleceniodawców i użytkowników ujęte zostały w formie pięciu następujących zasad i zaleceń: lojalność, rzetelność, profesjonalizm, uczciwość, poufność. Każda z zasad została krótko skonkretyzowana, przykładowo uczciwość w tym punkcie nie dotyczy już ideału w ogóle, ale uzyskuje konkretny wymiar – uczciwości

⁴³ Por. J. Jaśtał: *Etyka cnót, etyka charakteru*. W: *Etyka i charakter*. Wybrał i przeł. J. Jaśtał. Aureus, Kraków 2004, s. 7–38.

⁴⁴ W rozumieniu Prawa budowlanego. Por np. Ustawa z dnia 7 lipca 1994 r. Prawo budowlane..., art. 7.

⁴⁵ Por. Ustawa z dnia 7 lipca 1994 r. Prawo budowlane..., art. 5.

⁴⁶ Por. Ustawa z dnia 7 lipca 1994 r. Prawo budowlane..., art. 5 i art. 9.

⁴⁷ Por. Ustawa z dnia 27 kwietnia 2001 r. Prawo o ochronie środowiska..., art. 8, dotyczący uwzględniania zasad ochrony środowiska i zrównoważonego rozwoju, a także art. 3 pkt 11 stanowiący, że oddziaływaniem na środowisko jest także oddziaływanie na zdrowie ludzi.

⁴⁸ Por. np. Ustawa z dnia 7 lipca 1994 r. Prawo budowlane..., art. 5 pkt g, wskazujący na konieczność zapewnienia zrównoważonego wykorzystania zasobów naturalnych.

„przy ustalaniu zasad współpracy i realizacji projektu”. Znajduje się tam też zalecenie rezygnacji z zawarcia umowy, jeśli jej realizacja może wywołać nieetyczne konsekwencje. Obowiązki architekta wewnątrz wobec własnej grupy zawodowej otrzymały nazwę *Zobowiązania wobec zawodu* i zostały określone ogólnie jako dbałość o „utrzymywanie prestiżu i godności zawodu”, w konkretyzacji zaś zostały w czterech punktach rozwinięte jako: profesjonalne podejście do wykonywania obowiązków zawodowych (na przykład poszerzanie umiejętności poprzez szkolenia i praktykę), uczciwość w wykonywaniu obowiązków zawodowych (na przykład przestrzeganie zakazu kopiowania cudzych dzieł, niekorzystanie z cudzych pomysłów i projektów bez zgody ich autora), niepodjęmowanie działań korupcyjnych, traktowanie z szacunkiem innych wykonawców swojej profesji (wyróżniające się na przykład w życzliwym nastawieniu do początkujących adeptów zawodu).

W drugim wariantcie kodeksu, w którym zobowiązania moralne ogniskują się przede wszystkim wokół ideałów i wartości, po zobowiązaniach ogólnych zapisano część: *Szczegółowe zobowiązania etyczne i ich konkretyzacja*. Każdemu spośród zidentyfikowanych zobowiązań nadano nazwę i każde zwięźle doprecyzowano, uwzględniając przy tym różnorodność okoliczności i sytuacji. Powstał kodeks, w którym zobowiązania moralne zawodu połączone są z celami tego zawodu, co tworzy kilka nadrzędnych zobowiązań ogólnych. W dalszej części wywiedzione z zobowiązań ogólnych obowiązki zawodowe nazwano szczegółowymi, choć ta szczegółowość polega wyłącznie na zidentyfikowaniu nazw, ponieważ tak wyróżnionych siedem powinności cechuje się nadal ogólnością domagającą się dalszej konkretyzacji. Zidentyfikowane powinności to: profesjonalizm, rzetelność zawodowa, uczciwość zawodowa, lojalność w stosunku do klienta, niezależność i bezstronność w wykonywaniu obowiązków zawodowych, troska o jakość życia ludzi i stan środowiska naturalnego, utrzymywanie prestiżu i dobrego imienia profesji. Każdy z obowiązków jest objaśniony, przy niektórych wskazano konkretne działania służące realizacji danego obowiązku; na przykład troska o jakość życia ludzi i stan środowiska naturalnego obejmuje nie tylko zapewnienie bezpieczeństwa, lecz także rozwijanie estetycznych standardów projektowania, ponadto realizację zasady inkluzji, dotyczącą w tym wypadku zarówno osób z niepełnosprawnościami, jak i użytkowników architektury mających specyficzne potrzeby w zakresie korzystania z przestrzeni, w tym dzieci i osób w podeszłym wieku.

Kodeksy różnią się pod względem konstrukcji, ale ich zawartość treściowa jest zbliżona; w kodeksie zogniskowanym wokół wartości i ideałów podano więcej przykładów, aby ich konkretyzacja stała się jasna i aby uniknąć dalszego rozbijania każdego ze zobowiązań na grupy adresatów. Podstawowa różnica między wariantami kodeksu jest taka, że w kodeksie

w wersji zogniskowanej wokół ideałów i wartości na pierwszy plan wysuwa się ich aspiracyjny charakter, podczas gdy w wersji zogniskowanej wokół grup adresatów zobowiązań kodeks ma głównie deontologiczny charakter. Zarówno *Kodeks etyki zawodowej architektów*, jak i *Kodeks PIIB* są zorientowane na wyeksponowanie deontologicznego wymiaru zawodowych powinności i w świetle ich umocowania ustawowego – a w przypadku *Kodeksu etyki zawodowej architektów* wyraźnego zalecenia w tym zakresie sformułowanego przez Radę Architektów Europy – forma kodeksu wynika z obiektywnych uwarunkowań zewnętrznych. Deontologiczne zorientowanie kodeksu nie jest konieczne w przypadku architektów wnętrz i na obecnym etapie profesjonalizacji zawodu aspiracyjnie sformułowany kodeks etyczny jest rozwiązaniem możliwym, być może nawet wygodniejszym w stosowaniu niż kodeks zamknięty w bardziej rygorystycznej, zogniskowanej wokół adresatów zobowiązań, strukturze.

Styl i prostota języka proponowanego kodeksu etycznego także mają swoje uzasadnienie. Po pierwsze, kodeks powstawał z wykorzystaniem metod partycypacji, autorce zależało na autentyczności ostatecznej wersji tekstu, szczególnie zaś na tym, aby w zapisach kodeksu wybrzmiały głosy (czy też opinie) uzyskane w procesie konsultacyjnym, a często i dyskursywnym. Po drugie, w metodologicznych i teoretycznych założeniach projektu korzystano również z tradycji etyki dyskursu, w tym odwołano się do roszczeń prawomocności wypowiedzi, wyartykułowanych przez Habermasa jako roszczenia do zrozumiałości, prawdziwości, szczerości i słuszności⁴⁹. Jeśli założymy, że możliwe jest przeniesienie dyskusji nad treścią kodeksu etyki architekta wnętrz poza wąski krąg profesjonalistów, to zapisane w kodeksie rozwiązania powinny być sformułowane w języku przystępnym i zrozumiałym dla opinii publicznej. Zdaniem autorki proponowane warianty kodeksu, przy wszystkich ich niedociągnięciach, roszczenie do zrozumiałości spełniają.

Podsumowanie

W przedstawionych propozycjach kodeksu etyki zawodowej architekta wnętrz zapisano spójny zestaw norm etycznych, które uwzględniają zarówno

⁴⁹ Por. J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*. T. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*. Przeł. A.M. Kaniowski. Przekł. przejrzał M.J. Siemek. Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 80–89.

aktualny stan prawny, jak i założenia aksjologiczne znajdujące odzwierciedlenie w kodeksach etycznych dwóch zawodów pokrewnych: architektów oraz inżynierów budownictwa; pod względem treściowego zakresu norm proponowane kodeksy etyki zawodowej architekta wnętrz oraz kodeksy architektów i inżynierów budownictwa są do siebie zbliżone. Proponowane dwie różne formy kodeksu etyki zawodowej architekta wnętrz uwypuklają jednak – odpowiednio – deontologiczny lub aspiracyjny charakter zestawu zasad etycznych. Należy podkreślić, że sformułowanie ich w obecnym kształcie możliwe było dzięki przeprowadzeniu zajęć z kilkunastoma grupami studentów. Treściowy zakres kodeksu nie jest wyłącznym tworem autorki, lecz wynika z analizy treści kodeksów etycznych zawodów pokrewnych, obowiązującego stanu prawnego, ale też dialogu ze studentami oraz wzajemnych uzgodnień. Teoretyczna koncepcja projektu jest już natomiast dziełem autorki, tak samo jak redakcyjne opracowanie treści kodeksowych zapisów. Utworzenie kodeksów można uznać za początek pracy nad identyfikowaniem zasad etyki zawodowej architekta wnętrz. Zaprezentowane tutaj kodeksy są rozbudowane, co wynika z tego, że założeniem wstępnym projektu było sformułowanie pełnego i kompletnego zestawu zobowiązań etycznych architekta wnętrz. Poddanie tych zapisów krytycznej dyskusji oraz szerszym konsultacjom środowiskowym może stanowić następny etap oceny przydatności tak sformułowanego kodeksu. Przedstawione tutaj kodeksy etyki zawodowej architekta wnętrz z pewnością nie są ani doskonałe, ani tym bardziej ostateczne.

Bibliografia

- American Society of Civil Engineers: *Code of Ethics*. <https://www.asce.org/code-of-ethics/> [dostęp: 20.06.2021].
- Andre J.A.: *Moralność ról jako złożony przypadek zwyczajnej moralności*. Tłum. M. Strąkow. W: *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*. Red. W. Galewicz. Universitas, Kraków 2010, s. 207–222.
- Buksiński T.: *Interpretacja źródeł historycznych pisanych*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 1992.
- Buksiński T.: *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych*. UAM, Poznań 1991.
- Cohen L. et al.: „Remember, I’m the Bloody Architect!”. *Architects, Organizations and Discourses of Profession*. „Work, Employment and Society” 2005, vol. 19 (4), s. 775–796. <https://doi.org/10.1177/0950017005058065>.

- Etyka i charakter*. Wybrał i przeł. J. Jaśtał. Aureus, Kraków 2004.
- Etyka zawodowa*. Red. A. Sarapata. Książka i Wiedza, Warszawa 1971.
- European Deontological Code for Providers of Architectural Services*. Revision of April 2016. Approved on 22nd April 2016. Originally adopted by the General Assembly of the ACE on the 19 November 2005. Pobrano z: https://www.ace-cae.eu/uploads/tx_jidocumentsview/Deont-code_2016.pdf [15.06.2021].
- Filutowska K.: *Etyka zawodowa*. (Podręcznik). Wyższa Szkoła Cła i Logistyki, Warszawa 2009.
- Fuller L.L.: *Moralność prawa*. Przeł. S. Amsterdamski. Słowem wstępnym opatrzył A. Łopatka. Wprowadzenie A. Podgórecki. Red. nauk. J. Kurczewski. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Gewirth A.: *Etyka zawodowa: teza o jej odrębności*. Tłum. W. Galewicz. W: *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*. Red. W. Galewicz. Universitas, Kraków 2010, s. 181–206.
- Habermas J.: *Teoria działania komunikacyjnego*. T. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*. Przeł. A.M. Kaniowski. Przekł. przejrzał M.J. Siemek. Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Harris Ch.E., Pritchard M.S., Rabins M.J.: *Engineering Ethics. Concepts and Cases*. 4th ed. Cengage Learning, Wadsworth 2009.
- Izdebski H.: *Kodyfikacja etyki w służbie publicznej – doświadczenia Kodeksu Etyki Służby Cywilnej*. „Diametros” 2010, nr 25, s. 20–29. <https://doi.org/10.13153/diam.25.2010.401>
- Kaniowski A.M.: *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*. Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Kodeks etyki zawodowej architektów*. Załącznik do Uchwały 01 III Sprawozdawczego Krajowego Zjazdu Izby Architektów podjętej w dniu 18 czerwca 2005 r. Pobrano z: https://www.izbaarchitektow.pl/pliki/zasady_etyki.pdf [12.06.2021].
- Kodeks zasad etyki zawodowej członków Polskiej Izby Inżynierów Budownictwa poprawiony i uzupełniony przez XII Krajowy Zjazd PIIB 28–29 czerwca 2013 r.* Pobrano z: https://pdl.piib.org.pl/pliki/dokumenty_tekstowe/kodeks_zasad_etyki_zawodowej_czlonkow_piib.pdf [12.06.2021].
- Lazari-Pawłowska I.: *Etyka zawodowa bez kodeksu*. „Etyka” 1994, T. 27, s. 177–180. <https://doi.org/10.14394/etyka.1115>.
- Lazari-Pawłowska I.: *Etyki zawodowe jako role społeczne*. W: *Eadem: Etyka. Pisma wybrane*. Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 84–91.
- Lozano J.F.: *Developing an Ethical Code for Engineers: The Discursive Approach*. „Science and Engineering Ethics” 2006, vol. 12, s. 245–256. <https://doi.org/10.1007/s11948-006-0024-9>.
- Malitowska A.: *Etyka usług profesjonalnych*. Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2014.
- Małek M.: *Odpowiedzialność inżyniera wobec społeczeństwa w świetle struktury etycznych kodeksów zawodowych*. W: *Etyka i technika. Etyczne, społeczne i edukacyjne aspekty działalności inżynierskiej*. Red. M. Małek, E. Mazurek, K. Serafin. Studium Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2014, s. 77–86.

- Michalski K.: *Technology assessment. Ocena technologii. Nowe wyzwania dla filozofii nauki i ogólnej metodologii nauk*. Oficyna Wydawnicza Politechniki Rzeszowskiej, Rzeszów 2019.
- Mysłek W.: *Etyka zawodowa. Uwarunkowania, konteksty, zastosowania*. Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii TWP, Olsztyn 2010.
- Pyka M.: *Między normami a działaniem. Praktyczny charakter etyki inżynierskiej*. „Diametros” 2010, nr 25, s. 55–74. <https://doi.org/10.13153/diam.25.2010.404>.
- Reduta M.: *Zawód, profesja i kultura profesjonalna*. „Optimum. Studia Ekonomiczne” 2015, nr 2 (74), s. 100–118. <http://doi.org/10.15290/ose.2015.02.74.07>.
- Standardy SAW*. Stowarzyszenie Architektów Wnętrz. <https://saw.org.pl/standardy/> [dostęp: 30.01.2021].
- Tokarczyk R.: *Relacje moralności i prawa w doktrynie Lona L. Fullera*. „Etyka” 1977, T. 15, s. 77–112. <https://doi.org/10.14394/etyka.300>.
- Tugendhat E.: *Wykłady o etyce*. Przeł. J. Sidorek. Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Ustawa z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Dz.U. 1994, nr 24, poz. 83, z późn. zm. Ujednolicony tekst ustawy: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19940240083/U/D19940083Lj.pdf> [dostęp: 12.06.2021].
- Ustawa z dnia 7 lipca 1994 r. Prawo budowlane. Dz.U. 1994, nr 89, poz. 401, z późn. zm. Ujednolicony tekst ustawy: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19940890414/U/D19940414Lj.pdf> [dostęp: 12.06.2021].
- Ustawa z dnia 15 grudnia 2000 r. o samorządach zawodowych architektów oraz inżynierów budownictwa. Dz.U. 2001, nr 5, poz. 42, z późn. zm. Ujednolicony tekst ustawy: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20010050042/U/D20010042Lj.pdf> [dostęp: 13.06.2021].
- Ustawa z dnia 27 kwietnia 2001 r. Prawo o ochronie środowiska. Dz.U. 2001, nr 62, poz. 627, z późn. zm. Ujednolicony tekst ustawy: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20010620627/U/D20010627Lj.pdf> [dostęp: 12.06.2021].
- Ustawa z dnia 27 marca 2003 r. o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym. Dz.U. 2003, nr 80, poz. 717, z późn. zm. Ujednolicony tekst ustawy: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20030800717/U/D20030717Lj.pdf> [dostęp: 12.06.2021].

Monika Małek-Orłowska – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, magister prawa. Adiunkt w Katedrze Nauk Humanistycznych i Społecznych na Wydziale Zarządzania Politechniki Wrocławskiej. Ogłasza publikacje na temat etycznych i filozoficznych aspektów nowych technologii, etyki zawodów technicznych, oceny technologii. Jest autorką książki *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*, nagrodzonej w 2010 roku przez Fundację Nauki Polskiej w konkursie Monografie.



John Locke

Rozprawa o cudach Resurrectio et quae sequuntur*

A Discourse on Miracles Resurrectio et quae sequuntur

Abstract: *A Discourse on Miracles* and *Resurrectio et quae sequuntur* are the first Polish translations, done by Adam Grzeliński, of John Locke’s two minor treatises on religious matters. In presenting his understanding of miracles and the resurrection, Locke tries to reconcile the content of Scripture with the principles of reason, including those of his philosophy. The limitation of knowledge to what was certain opened a field for religious speculations, but also in these reason played the role of a guarantor of their non-contradiction. The issues of miracles and the resurrection allow for a better interpretation of the problems that Locke discusses in his *Essay Concerning Human Understanding*, such as the relation of empirical cognition to speculative philosophy, personal identity, and corporeality.

Keywords: John Locke, religious rationalism, miracles, the resurrection, the body

* Prace nad przekładem były finansowane w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2019–2024 (numer projektu: 0172/NPRH8/H22/87/2019, kwota finansowania: 392 768 zł).

Rozprawa o cudach

Rozprawiać o cudach bez określenia, co oznacza słowo „cud”, to robić przedstawienie, ale w gruncie rzeczy mówić o niczym.

Przyjmuję zatem, że cud jest zmysłowo dostrzegalnym działaniem, którego pojęcie przekracza możność pojmowania oglądającej je osoby i które – jej zdaniem – jest sprzeczne z ustalonym biegiem natury, wobec czego zostaje uznane za działanie o charakterze boskim. Osoba obecna podczas owego działania to świadek [*spectator*], ten zaś, kto wierzy w opowieść o tym zdarzeniu, stawia się w pozycji owego świadka.

Jest rzeczą prawdopodobną, że w definicji tej nie unikniemy dwóch wyjątków.

1. To, czy coś stanowi cud, jest bardzo niepewne, zależy bowiem od przekonania świadka, to zaś, co dla jednego będzie cudem, dla drugiego cudem nie będzie.

W odpowiedzi na ów zarzut wystarczy powiedzieć, że nie ma on żadnej mocy, chyba że w ustach kogoś, kto potrafi stworzyć definicję cudu, od której nie będzie takich wyjątków; nie sądzę jednak, aby było to łatwe, ponieważ gdy już zgodzimy się, że cudem musi być coś, co przekracza moc natury w jej ustalonych, niezmiennych prawach przyczyn i skutków, to wówczas może nim być tylko to, o czym sądzi się, że wykracza poza owe prawa. Ponieważ zaś każdy jest w stanie wydawać sąd na temat tych praw jedynie na podstawie znajomości natury oraz własnego rozumienia jej siły (a poszczególni ludzie różnią się co do tego), jest rzeczą nieuniknioną, że to, co dla jednego będzie cudem, dla drugiego cudem nie będzie.

2. Oto inny zarzut pod adresem tej definicji: rozszerzone w ten sposób pojęcie cudu może odnosić się niekiedy do działań, w których nie ma niczego nadzwyczajnego czy nadprzyrodzonego, a przez to może zniweczyć możliwość uznania, że cuda są potwierdzeniem Bożego objawienia.

Odpowiem na to, że w żadnym wypadku tak nie jest, trzeba jedynie odpowiednio rozumieć świadectwo, jakim dla Bożego objawienia mają być cuda.

Aby wiedzieć, że jakieś objawienie pochodzi od Boga, konieczne jest, aby posłaniec, który je przynosi, został przysłany przez Boga i by owego posłańca można było poznać jedynie na podstawie uwierzytelnienia [*credentials*] danego przez samego Boga. Zobaczmy zatem, czy cuda – w moim rozumieniu tego słowa – nie stanowią takiego uwierzytelnienia i czy nie mogą nieomylnie nakierować nas doszukiwanie się w nich Bożego objawienia.

Należy uznać, że świadectwa Bożego objawienia nie różnią się od tych świadectw, które dano po to, aby ten, kto przynosi owo objawienie, mógł

zaświadczyć, że jest posłannikiem Boga. Wszystkie inne cuda, jakie zdarzają się na świecie, niezależnie od tego, jak wiele ich jest i jak są wspaniałe, nie odnoszą się do objawienia. Przypadków, w których cuda stanowiłyby potwierdzenie objawienia lub mogłyby być do tego potrzebne, jest mniej, niż mogłoby się wydawać. W świecie pogan, przepelnionym gmatwaniną bóstw, co do których istnienia nie ma wcale pewności, pełnym baśni i rozmaitych odmian kultu, nie ma miejsca na to, aby jedne bóstwa potwierdzały swe istnienia na przekór innym. Ci, którzy mieli wielu bogów, dysponowali swobodą w wyborze swego kultu, a ponieważ żadne z bóstw nie pretendowało do bycia jedynym prawdziwym Bogiem, w pogańskim systemie wierzeń żadne z nich mnie mogło odwoływać się do cudu, aby ustanowić wyłączny kult swojej postaci albo zakazać kultu innego bóstwa; tym bardziej cuda były bezużyteczne jako potwierdzenie jakichś artykułów wiary, albowiem żadne z bóstw nie nakazywało swym wyznawcom przestrzegania takich artykułów. Dlatego też trudno mi sobie przypomnieć, aby jakikolwiek grecki czy rzymski pisarz odnotował jakiegokolwiek cuda, które miałyby uwiarygodnić czyjeś posłannictwo bądź jakąś religijną doktrynę. Potwierdza to następujący fakt: święty Paweł (1 Kor 1,22) zauważa, że Żydzi (a jest to prawdą), pragnęli ujrzeć cuda, ale jeśli chodzi o Greków, to poszukiwali oni czegoś innego: nie widzieli potrzeby, aby uznać, że cuda stanowią jakiś argument na rzecz religii. Jest doprawdy czymś zdumiewającym, że panujący w naszym świecie Bóg tak bardzo oślepił ludzkie umysły, skoro zauważamy, że świat pogański trzymał się religii, która ani nie wywodziła się z rozumu, ani nie była oparta na pewnych podstawach objawienia. Poganie nie znali jej źródeł ani twórców, ani też, jak się wydaje, nie byli zainteresowani tym, skąd ona pochodzi, na czyim autorytecie się wspiera, dlatego też nie wspominali o cudach i nie powoływali się na nie, aby potwierdzić swą religię. Chociaż zdarzało się, że uznawali objawienie, nie powoływali się na cuda, które miałyby być jego poświadczeniem.

Jeśli skierujemy nasze myśli ku przeszłości, wówczas dojdziemy do wniosku, że cuda, podobnie jak uwierzytelnienia posiadane przez posłańca zwiastującego religię objawioną, mają miejsce jedynie przy założeniu, że istnieje jeden jedyny prawdziwy Bóg; to, że tak właśnie jest i że nie może być inaczej, stanie się, jak sądzę, jasne w dalszej części tej rozprawy. Historia daje nam opis jedynie trzech postaci, które przybyły w imię jedynego prawdziwego Boga, mianowicie Mojżesza, Jezusa i Mahometa. To bowiem, co Persowie mówią o swym Zaratustrze, a Hindusi o Brahmie (nie wspominając już o niestworzonych opowieściach religii Dalekiego Wschodu), jest albo tak niejasne, albo w tak oczywisty sposób zmyślane, że nie można nic konkretnego powiedzieć na ten temat. Jeśli zaś chodzi o owe trzy wspomniane przed chwilą postaci: Mahomet nie dokonywał żadnych cudów

i nie odwoływał się do nich, aby potwierdzić swe posłannictwo, tak więc objawienia, które miały być potwierdzone cudami, dotyczą jedynie dwóch pozostałych – Mojżesza i Jezusa, a oba objawienia wzajemnie się potwierdzają. Przedstawienie kwestii cudów, tego, jak faktycznie wyglądały, nie stanowi w tym przypadku żadnej trudności i, jak sądzę, nawet największy sceptyk nie może mieć żadnej wątpliwości, że cuda są świadectwem boskiego, natchnionego charakteru Ewangelii.

Ponieważ jednak dociekliwi i uczeni ludzie będą powoływać się na przypadki, które nigdy się nie zdarzyły i zapewne nigdy w przyszłości się nie zdarzą, a naukowcy i osoby wdające się dysputy będą zgłaszać wątpliwości tam, gdzie ich wcale nie ma, i bez potrzeby wdawać się w spory, niech mi będzie wolno powiedzieć, że nie można nie wierzyć temu, że ktoś został zesłany na świat z posłaniem od Boga, jeśli poręczeniem [tego] jest cud, ponieważ tego właśnie dotyczą posiadane przez owego posłańca uwierzytelnienia. Każdy rozumny człowiek musi bowiem dojść do wniosku takiego samego jak Nikodem: „wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z Nim” [J 3,2]⁷.

Przykładowo, Jezus z Nazaretu oświadcza, że został przysłany przez Boga: swym jednym słowem ucisza burzę na morzu. Ktoś przygląda się temu jak cudowi i w związku z tym czuje się zmuszony przyjąć nauki Jezusa. Ktoś inny sądzi, że mogło to być dziełem przypadku oraz biegłości w przepowiadaniu pogody, a nie cudem, i pozostaje przy wcześniejszych poglądach; kiedy jednak potem widzi, jak [Jezus] spaceruje po wodzie, uznaje to za cud i zaczyna wierzyć; widok ten nie musi mieć wpływu na kogoś jeszcze innego, kto może sądzić, że dzieje tak dzięki pomocy jakiegoś ducha. Jednakże ktoś taki, gdy widzi później, że nasz Zbawca jednym słowem uleczył paralityka, uznaje to za cud i nawraca się. Jeszcze ktoś inny, kto nie zwrócił na ten cud uwagi, uznaje za cud przywrócenie wzroku, wskrzeszenie umarłego i zmartwychwstanie samego Zbawcy i dopiero wówczas przyjmie jego naukę jako pochodzące od Boga objawienie. Wszystko to jasno pokazuje, że tam, gdzie coś uznaje się za cud, nie można odrzucić nauki, a ten, kto uznaje coś za cud, przyjmuje jako pewnik jego boski charakter i nie może podać w wątpliwość prawdziwości cudu.

Następną rzeczą jest zatem ta: co może być wystarczającą zachętą do tego, aby jakieś wyjątkowe działanie uznać za cud, czyli dzieło samego Boga, które ma stanowić świadectwo Jego objawienia?

⁷ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego na podstawie wydania: *Biblia Tysiąclecia*. Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2003. <https://biblia.deon.pl> [dostęp: 13.04.2020]. Wszystkie przypisy, a w tekście wtrącenia w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza.

Odpowiem na to w ten sposób: dzieje się tak, gdy są to oznaki mocy większej niż ta, która mogłaby przemawiać za czymś przeciwnym. Albowiem:

1. Po pierwsze, usuwa to główną, największą trudność i pozbawia wątpliwości, kiedy wyjątkowe i nadnaturalne działania mają świadczyć o przeciwstawnych sobie posłannictwach, co do których, jak sądzę, niemający lepszego zajęcia ludzie wznieśli więcej kurzu niż wymagała tego tak prosta kwestia. Ponieważ moc Boga przewyższa wszystkie inne, nie można jej dorównać ani przeciwstawić się Mu, a także ponieważ Jego godność oraz dobroć nie mogłyby nigdy dopuścić, aby Jego posłaniec został obalony przez pojawienie się kogoś potężniejszego, oszusta opowiadającego się za kłamstwem, zawsze, gdy mamy do czynienia z przeciwstawieniem dwóch postaci, które roszczą sobie pretensję do tego, że zstąpiły z nieba, znaki, które ewidentnie świadczą o większej potędze, będą stanowić pewne i niekwestionowane świadectwo, że to właśnie ich pojawienie się jest świadectwem prawdy i Bożego posłannictwa. Chociaż odkrycie, w jaki sposób zostały czy mogą zostać wytworzone kłamliwe cuda, przekracza zdolność pojmowania będącego ich świadkiem nieuczzonego człowieka, a nawet kogoś, kto ma choćby największą wiedzę, ktoś taki jest zmuszony uznać, że przekraczają one moc naturalnych przyczyn i skutków. Może on jednakże stwierdzić, że cuda nie są pieczęciami Boga, które miałyby świadczyć o jego prawdzie, ponieważ przeciwstawiają się im inne cuda, które niosą z sobą oczywiste znamiona większej i wyższej potęgi, przez co te pierwsze nie mogą podważyć mającego takie oparcie autorytetu. Nigdy nie wolno myśleć, że Bóg mógłby kiedykolwiek znieść, aby kłamstwo przeciwstawiane Jego prawdzie miało większą moc niż ta, którą ukazał On, gdy chciał potwierdzić i ogłosić swą naukę, objawioną po to, aby ludzie w Niego uwierzyli. Stworzenie węży, krwi i żab – zarówno przez egipskich magów, jak i przez Mojżesza – musiało jawić się świadkom jako coś tak samo cudownego i gdyby na tym poprzestać, nie można by określić, kto z nich realizuje misję pochodzącą od Boga⁸. Kiedy jednak wąż Mojżesza pożarł węże Egipcjan, kiedy Mojżesz sprowadził wszy⁹, czego oni nie potrafili uczynić, rzecz można było łatwo rozstrzygnąć: stało się jasne, że Jannes i Jambres¹⁰ działali w imię jakiejś niższej potęgi, a ich działania, choćby najcudowniejsze i najbardziej wyjątkowe, nie mogły w żaden sposób podważyć misji Mojżesza: przeciwstawienie to dodatkowo ją umacniało

⁸ Locke przywołuje opowieść o zamianie lasek w węże oraz plagach egipskich, o których czytamy w Księdze Wyjścia (Wj 7,14–8,15).

⁹ W niektórych tłumaczeniach Biblii mowa jest o wszach, w *Biblii Tysiąclecia* czytamy o komarach (Wj 8,12).

¹⁰ Jannes i Jambres – imiona czarowników egipskich, o których wspomina się w 2 Tm 3,8; w Wj 7,11 czytamy o „mędrcach i czarownikach”, których w tradycji oraz apokryfach utożsamiano z tymi właśnie postaciami.

i czyniło bardziej niepodważalną, niż gdyby nie przeciwstawiły się jej takie znaki.

Podobnie liczba, różnorodność i wspaniałość cudów dokonanych w celu potwierdzenia nauk głoszonych przez Jezusa Chrystusa niosą z sobą tak silne znamię wyjątkowej Boskiej potęgi, że niewątpliwa prawda misji Jezusa będzie miała pełną moc, dopóki nie przeciwstawi się jej ktoś, kto dokona wspanialszych cudów niż dokonywali on i jego apostołowie. Nic innego nie przeważy bowiem ich dokonań w niczyjej opinii, niezależnie od tego, czy ktoś dysponuje lepszym czy gorszym pojmowaniem. Jest to jedna z owych oczywistych prawd i prób, w których sędziami mogą być wszyscy ludzie; uzyskanie pewności nie wymaga żadnej uczości ani głębokiego namysłu. Bóg dołożył wszelkich starań, aby żadne pozorne objawienie nie konkurowało z tym, które ma rzeczywiście Boski charakter; wystarczy, że otworzymy oczy, aby zobaczyć i upewnić się, które z objawień pochodzą od Niego. Towarzyszą im oznaki Jego najwyższej mocy, dlatego też po dziś dzień widzimy, że zawsze tam, gdzie głoszona jest Dobra Nowina, niszczy ona twierdze Szatana i obala owego księcia ciemności, wypędza go wraz z jego kłamliwymi cudami – oto niezmienny cud, będący świadectwem Bożej wyższości.

Ludzie o najbardziej przenikliwym rozumie nie potrafią odkryć, jakie są granice potęgi sił przyrody i stworzeń, każdy z nich rozumie jednak, że potęga ta nie dorównuje wszechmocy Boga, dlatego właśnie najwyższa moc jest łatwym i pewnym warunkiem uznania Bożego objawienia, poświadczonym cudami tam, gdzie stanowią one uwierzytelnienie tego, kto reprezentuje Boga.

Na tej samej podstawie, jaką daje wyższość mocy Bożej, również objawienie będzie czymś bezspornym.

Aby to wyjaśnić, konieczne może być poczynienie następujących założeń:

1. Żadnej misji, która nie przystoi godności jedyne go prawdziwego Boga lub nie daje się pogodzić z religią naturalną lub zasadami moralności, nie można uznać za pochodzącą od Boga, ponieważ Bóg za pośrednictwem światła rozumu ujawnił człowiekowi majestat swej wieczystej boskości oraz prawdy religii naturalnej i moralności, nie można zatem przypuszczać, że za pomocą objawienia ujawniłby coś sprzecznego z nimi, albowiem zniweczyłoby to świadectwo rozumu i pożytek zeń płynący, a bez rozumu ludzie nie byliby w stanie odróżnić Bożego objawienia od podszeptów Szatana.

2. Nie można oczekiwać, że Bóg ześle na świat kogoś tylko po to, aby ten przekazał informacje bez większego lub zgoła żadnego znaczenia albo też takie, które można poznać, posługując się przyrodzonymi zdolnościami. Stanowiłoby to umniejszenie Jego chwały na rzecz naszej gnuśności oraz sprzeciwiałoby się to naszemu rozumowi.

3. Stąd jedyną sytuacją, w której misja posłańca z niebios daje się pogodzić z podniosłymi i pełnymi bojaźni bożej myślami, musi być obja-

wienie jakichś nadnaturalnych prawd na temat chwały Boga i Jego wielkiej troski o człowieka. Rozsądek podpowiada, że działania nadprzyrodzone zaświadczone o takim objawieniu można uznać za cuda, gdyż stanowią oznaki najwyższej i wszechpotężnej mocy, chyba że kiedyś pojawi się inne objawienie, któremu będą towarzyszyć znaki świadczące o jeszcze większej potędze. Takie nadprzyrodzone znaki można słusznie uznać za pochodzące od Boga, czyli dokonane przez najwyższą potęgę, tak długo, jak długo nie obali ich jakaś misja zaświadczone o jeszcze większej potędze; nie można bowiem przypuszczać, że Bóg pozwoliłby jakiegokolwiek niższej odeń istocie tak dalece nastawać na swoje uprawnienia, że pozwoliłby, aby jakiegokolwiek zależne odeń stworzenie przedstawiło stosowne pieczęcie i znaki Bożej zwierzchności. Ponieważ owe nadprzyrodzone znaki stanowią jedyny dający się pojąć sposób, w jaki Bóg mógł zapewnić ludzi, czyli istoty rozumne, o prawdziwości objawionych przez Niego rzeczy, nie mógłby On nigdy zgodzić się, aby zostało to wyrwane z jego rąk i służyło ustanowieniu zwierzchności jakiegokolwiek działającej, lecz niższej odeń istoty, która Mu się przeciwstawia. Wiemy, że Jego wola nie ma sobie równej, dlatego można na niej zawsze polegać; to ona ukazuje Jego wyższość, a przez to uzasadnia Jego zwierzchność i zapewnia o prawdziwości wszystkiego, co objawił. Dlatego też oznaki towarzyszącej tej woli najwyższej potęgi zawsze były i zawsze będą widoczną i pewną wskazówką Bożego objawienia, którą ludzie mogą się kierować w rozpoznawaniu religii objawionej. Zyskują oni dzięki temu pewność, że to, co zostaje im udzielone, pochodzi od Boga, choć nie mają żadnej możliwości, aby dokładnie określić, co jest, a co nie jest ponad możliwości jakiegokolwiek stworzenia, albo co nie może być dziełem niczego poza Boską potęgą, a więc wyszło bezpośrednio spod ręki Wszechmogącego. W ten sposób nasz Zbawca ocenia choćby niewiarę Żydów, gdy powiada (J 15,24): „Gdybym nie dokonał wśród nich dzieł, których nikt inny nie dokonał, nie mieliby grzechu. Teraz jednak widzieli je, a jednak znienawidzili i Mnie, i Ojca mego” – deklaruje, że nie mogli oni nie widzieć potęgi i obecności Boga w owych wielu dokonanych cudach, które przewyższały wszystko, czego kiedykolwiek dokonał jakikolwiek człowiek.

Kiedy Bóg posłał Mojżesza do synów Izraela z wieścią, że zgodnie z daną im wcześniej obietnicą, wyzwoli ich z niewoli egipskiej, zaopatrzył Mojżesza w znaki i uwierzytelnienie swego posłannictwa; to rzecz znacząca, co sam Bóg powiada o owych znakach (Wj 4,8): „Tak więc, jeśli nie uwierzą i nie przyjmą świadectwa pierwszego znaku”, jakim była zamiana przez Mojżesza laski w węża, „uwierzą świadectwu drugiego znaku”, którym było pokrycie trądem ręki Mojżesza, gdy ten włożył ją w zanadrze. Bóg dodaje później (Wj 4,9): „A gdyby nawet nie uwierzyli tym dwom znakom i nie zważali na mowę twoją, wówczas zaczerpniesz wody z Nilu i wylejesz na

suchą ziemię; a woda zaczerpnięta z Nilu stanie się krwią na ziemi”. Które z tych działań przekraczało moc stworzeń, które zaś nie, będzie dla każdego, jak sądzę, rzeczą trudną do ustalenia, a dla prostego murarza wręcz niemożliwą, dlatego też żaden z nich nie zdobył się na zaufanie Mojżeszowi i uznanie jego misji; niemniej jednak rosła liczba owych znaków, zaczęto je traktować jako świadectwo owej misji: dwa nadprzyrodzone działania ukazywały większą potęgę niż jedno, a trzy – większą niż dwa. Bóg dopuścił, że jest czymś naturalnym, iż oznaki większej potęgi wywierają większe wrażenie na umysł i przekonania świadków. Dlatego też Żydzi w taki właśnie sposób oceniali cuda naszego Zbawiciela, o czym powiada się w J 7,31: „Natomiast wielu spośród tłumu uwierzyło w Niego i mówili: «Czyż Mesjasz, kiedy przyjdzie, uczyni więcej znaków, niż On uczynił?»” Być może ten najprostszy sposób jest również najpewniejszy, aby cuda mogły zachować pełną siłę swego świadectwa dla rozmaitych ludzi zarówno niższego, jak i wyższego stanu. Ponieważ stanowią one podstawę, na której zawsze opiera się Boża misja, a w związku z tym podstawę, na której z konieczności wyznawcy jakiegokolwiek Bożego objawienia muszą ostatecznie oprzeć swą wiarę, pożytek z cudów byłby całkowicie zaprzepaszczone, jeśli nie dla ogółu ludzkości, to przynajmniej dla ludzi prostych i niepiśmiennych (których jest znakomita większość), gdyby cuda zdefiniować jedynie jako takie działania bóstwa, które same w sobie przekraczają możliwość wszelkich stworzeń, a co najmniej jako działania sprzeczne z ustalonymi, niezmiennymi prawami natury. Jeśli chodzi o te ostatnie, tylko filozofowie mogą starać się je określić. I jeśli cuda mają być działaniami, których dokonanie leży jedynie w Bożej mocy, to wątpię, aby ktokolwiek – uczony lub nie – mógł w większości przypadków powiedzieć o jakimś danym jego zmysłom działaniu, że jest ono cudem. Zanim jednak zdoła osiągnąć taką pewność, musi wiedzieć, że żadne stworzenie nie jest w stanie tego dokonać. Wiemy, że możliwości i zdolności dobrych i złych aniołów przekraczają wszystkie nasze nędzne starania i niewielkie zdolności pojmowania. Jednakże określenie, jak daleko sięga potęga któregoś z nich, jest przedsięwzięciem zuchwałym dla kogoś, kto kroczy w ciemnościach i kto usiłuje odcyfrować jakiś napis, nic nie widząc, i kto zamknięty w swej ciasnej celi stara się ustalić granice rzeczy nieskończenie odległych od wzorca, którym dysponuje.

Dlatego też takie definicje cudów, jakkolwiek wymyślnie w rozprawianiu na temat cudów i w teorii, zawodzą, gdy mamy po te definicje sięgnąć i zastosować je w konkretnych przypadkach.

1701–1702

„Okazją do owych przemyśleń na temat cudów była moja lektura *Eseju o cudach* pana Fleetwooda oraz skierowanego do niego listu na ten temat.

W jednym cud został zdefiniowany jako nadzwyczajne działanie samego Boga; w drugim pisze się o cudach bez podawania jakiegokolwiek ich definicji”.

Resurrectio et quae sequuntur [Zmartwychwstanie i to, co mu towarzyszy]

Święty Paweł, gdy pisze wprost o wskrzeszeniu w 1 Kor 15, powiada:

1) że przez Chrystusa wszystkim ludziom zostanie przywrócone życie ([1 Kor 15,]21–22);

2) że wskrzeszenie odbędzie wedle następującego porządku: a) powstanie Chrystus, b) podczas jego drugiego przyjścia powstaną ci, którzy doń należą ([1 Kor 15,]23);

3) że święci posiadą wówczas duchowe, nieśmiertelne ciała ([1 Kor 15,]42) i będą nosić obraz Adama z nieba, to jest będą nieśmiertelni, tak jak wcześniej nosili jego obraz ziemski, to jest byli śmiertelni ([1 Kor 15,]44–49). Jest to oczywiste, albowiem kiedy święty Paweł używa słowa „my” ([1 Kor 15,]49, 51, 57, 58), mówi nie o zmarłych w ogóle, ale o świętych, którzy odziewają się w niezniszczalność ([1 Kor 15,]54) i nad którymi śmierć nigdy nie miała żadnej władzy, albowiem zostali oczyszczeni z wszelkiego grzechu ([1 Kor 15,]56). Ten, kto będzie czytał uważnie ów rozdział, może zauważyć, że gdy święty Paweł mówi w nim o kolejności wskrzeszenia, wspomina najpierw o zmartwychwstaniu Chrystusa, potem o wskrzeszeniu wiernych ([1 Kor 15,]23), opis wskrzeszenia zaś przedstawia dopiero pod koniec całego rozdziału i całego tekstu. Nigdzie nie wspomina o wskrzeszeniu występnych, które miałyby nastąpić jako trzecie i ostatnie w kolejności. Tak więc od wersetu 23 aż do końca rozdziału znajdujemy jedynie opis wskrzeszenia sprawiedliwych i choć święty Paweł posługuje się tam ogólnym określeniem wskrzeszenia umarłych ([1 Kor 15,]42), w prawie każdym wersecie od 41 aż do końca jest jasno napisane, że 1) ci, którzy powstaną, powstaną w chwale ([1 Kor 15,]43), ale występnicy w chwale nie powstaną; 2) powiada, że to my będziemy nosić obraz Adama w niebiosach ([1 Kor 15,]49), nie może tu zatem być mowy o występnych. To my będziemy przemienieni – staniemy się niezniszczalni i nieśmiertelni, a śmierć zostanie pochłonięta przez zwycięstwo, które będzie naszym udziałem dzięki Bogu i przez Pana naszego Jezusa Chrystusa ([1 Kor 15,]51–54, 57), a które nie może być udziałem potępionych, dlatego też słowa „my” i „nas” odnoszą się do zmarłych chrześcijan, którzy wraz

z Jego przyjściem powstaną przed innymi; 3) powiada ([1 Kor 15,]52), że gdy zmarli powstaną, w mgnieniu oka zostaną przemienieni i zyskają życie. Natomiast zgodnie z 1 Tes 4,16–17 owymi zmarłymi, którzy powstaną jako pierwsi i wzniosą się w obłoki, aby spotkać się tam z Panem, są jedynie zmarli w Chrystusie; 4) w [1 Kor 15,]54 święty Paweł naucza, że przez owo odziewanie zniszczalnych w niezniszczalność dokona się to, co wyrażają słowa mówiące o pochłonięciu śmierci przez zwycięstwo. Nie sądzę jednakże, aby można było uznać, że ludzie występni zwyciężą śmierć, lecz że wedle tego, co ów apostoł w tym miejscu powiada, zwycięstwo należy do tych, których zniszczalne ciała zostaną przyobleczone w niezniszczalność; musi tu zatem chodzić jedynie o tych, którzy powstaną jako drudzy z kolei, dlatego też wspomina się tu jedynie o ich wskrzeszeniu i to ono zostaje tu opisane; 5) kolejny tego dowód podany jest w wersecie 56 i 57: skoro ich grzechy zostaną odpuszczone, odjęty będzie też oścień śmierci. Dlatego też święty Paweł powiada, że Bóg obdarzył nas zwycięstwem, co musi oznaczać: to my nosimy obraz Adama z nieba ([1 Kor 15,]49) i to my będziemy wszyscy odmienieni ([1 Kor 15,]51, 52). Owo „wszyscy” musi zatem odnosić się jedynie do chrześcijan, którzy powstaną jako drudzy z kolei przed resztą umarłych. Szczególnie warto zwrócić uwagę na to, co święty Paweł powiada w tym samym wersecie 51: „nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni w jednym momencie, w mgnieniu oka”¹¹, a powód tego podaje w wersecie 53: „Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność”. W jaki sposób? Przez odjęcie ciała i krwi w momentalnej odmianie, gdyż, jak powiada nam [święty Paweł] w wersecie 50, „ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego”. Dlatego też, aby wierni mogli dostąpić tego królestwa, ci, którzy będą żywi, gdy zabrzmi trąba, zostaną odmienieni w mgnieniu oka, a ci, którzy tkwią w swych grobach, zostaną podobnie odmienieni w jednym momencie, gdy powstaną z martwych, i w ten sposób wszyscy święci przyodzieją się w niezniszczalność 52. Gdybyśmy chcieli uznać, że wskrzeszenie, o którym tu mowa, jest wskrzeszeniem wszystkich zmarłych w ogóle, bardzo trudno byłoby nam pojąć w tym miejscu rozumowanie świętego Pawła; musimy zatem założyć, że opisuje on tu wskrzeszenie jedynie sprawiedliwych: tych, o których w wersecie 23 powiada się, że powstaną po Chrystusie jako drudzy, a wówczas wszystko staje łatwe do zrozumienia, jasne i naturalne – i takie właśnie jest. Żywi ludzie to ciało i krew, zmarli w grobach to pozostałości zniszczonego ciała i krwi. Ciało i krew nie mogą jednak osiąść królestwa Bożego, tak samo jak zniszczenie nie może samo oblec się w niezniszczalność, czyli nieśmiertelność.

¹¹ Koniec cytatu znajduje się w wersecie 52.

Dlatego też aby ci, którzy są chrześcijanami, zdołali wejść do królestwa wiecznego życia, żywi, podobnie jak ci, którzy powstaną z martwych, w mgnieniu oka będą odmienieni, a ich zniszczalność przyoblecze się w niezniszczalność, a ich śmiertelność odzieje się w nieśmiertelność i w ten sposób Bóg obdarzy ich zwycięstwem nad śmiercią przez Pana naszego Jezusa Chrystusa. Tak w skrócie wygląda argumentacja świętego Pawła i jego opis wskrzeszenia błogosławionych. Nie pisze on jednak nic na temat tego, w jaki sposób mają być wskrzeszeni występní, którzy jako kolejni zostaną przywróćeni życiu, i co ma się z nimi stać. Jest tak dlatego, że jego celem jest zapewnienie Koryntian o zmartwychwstaniu Chrystusa, szczęśliwym wskrzeszeniu wiernych i zachęćenie ich w ten sposób do wytrwania w wierze, za co nagrodą jest zmartwychwstanie. Na początku tekstu w wersetach 12–21 oraz w jego zakończeniu ([1 Kor 15,]58) można znaleźć potwierdzenie, że taki jest jego cel; powiada on: „Przeto, bracia moi najmilsí, bądźcie wytrwali i niezachwiani, zajęci zawsze ofiarnie dziełem Pańskim, pamiętając, że trud wasz nie pozostaje daremny w Panu” [1 Kor 15,58]. Słowa te jasno dowodzą, że to, o czym mówił w poprzednich wersetach, to jest o odmianie i o obleczeniu w niezniszczalność i nieśmiertelność, i danym dzięki temu zwycięstwie przez Jezusa Chrystusa, odnosiło się jedynie do świętych i stanowiło nagrodę dla tych, którzy wytrwali i byli przepełnieni dziełem naszego Pana. Podobny cel ma analogiczna, lecz króćsza wypowiedź świętego Pawła na temat wskrzeszenia, w której opisuje on jedynie wskrzeszenie błogosławionych; chodzi o jego list do Tesaloniczan (1 Tes 4,13–18), który kończy następująco: „Przeto wzajemnie się pocieszajcie tymi słowami!”. Nie jest to jedyne miejsce, w którym pisząc o wskrzeszeniu sprawiedliwych, święty Paweł posługuje się ogólnym pojęćiem wskrzeszenia zmarłych; to samo czyni w Flp 3,10–11, gdzie mówi o cierpieniach i usiłowaniach, które mają pozwolić mu dostąpić powstania z martwych, przez co z pewnością nie rozumie wskrzeszenia ogółu zmarłych, gdyby bowiem dotyczyło ono wszystkich, niepotrzebne byłyby żadne starania, aby towarzyszyć naszemu Zbawicielowi. Podobnie też w Mt 22,30 i dalej mówi o wskrzeszeniu sprawiedliwych, posługując się takim samym ogólnym pojęćiem wskrzeszenia, w Łk 20,35 zaś – o wskrzeszeniu zmarłych, a jak jasno wynika z kontekstu, należy przez to rozumieć jedynie wskrzeszenie sprawiedliwych.

Tym, ile czasu upłynie, nim powstaną z martwych występní, zajmę się później, teraz zauważę tylko, że jest dla mnie oczywiste, iż nastąpi to, zanim nasz Zbawiciel przekaże królowanie Ojcu, gdyż będzie to końcem wszystkiego; nastąpi wówczas kres wszystkich Bożych dyspensacji, którym podlega rodzaj Adamowy (1 Kor 15,24). Niemniej jednak Pismo jasno stwierdza na temat ludzi występnych dwie rzeczy:

1. To, że zostaną strąceni w ogień piekielny, gdzie będą cierpieć męki; Pismo Święte mówi o tym wprost tak często, że nie może być co do tego wątpliwości – Mt 25,41,46; 13,50; 18,8.

2. Że nie będą żyli wiecznie. Pismo jasno mówi i przekonuje nas, że zapłatą za grzech jest śmierć, a nagrodą dla prawych jest życie wieczne. W całym Nowym Testamencie, podobnie zresztą jak w Starym, Pismo tak często powiada o tym, że życie należy do sprawiedliwych, do wiernych, do posłusznych, śmierć zaś do ludzi występnych i niewiernych, że można być zdziwionym, iż czytelnicy mogą się co do tego mylić, skoro nieustannie i dobitnie głosi się tam, że śmierć jest ostateczną karą, stanem, w którym znajdują się ludzie występnymi. Aby uzasadnić taką interpretację, wymyślono bardzo osobliwe znaczenie słowa „śmierć”, przez które rozumiano wieczne życie w udręce. Ci, którzy nadają słowu tak dziwaczne i sprzeczne z powszechnym znaczenie, musieliby mieć dobre dowody, aby nadawać mu w tych miejscach Pisma Świętego znaczenie wprost przeciwne do tego, jakie ma zarówno w innych miejscach, jak i w innych pismach. W setce miejsc Pisma słowo to należy rozumieć dosłownie i byłoby dziwne, gdyby było inaczej, skoro używa się go tak często w znaczeniu przeciwnym do „życia”, które w tych samych miejscach zachowuje znaczenie literalne. Pozostawmy jednak interpretację znaczenia słowa „śmierć”, niechże mówi ono samo za siebie, jak to zwykle czyni w umysłach rozumnych ludzi; są w Piśmie miejsca, w których wyraźnie powiada się o tym, że sprawiedliwi dostąpią ostatecznie życia, a grzesznicy śmierci, nie ma tam miejsca na wybiegi. Wymienię jedno czy dwa takie miejsca.

Nasz Zbawiciel mówi saduceuszom w Łk 20,35–36, że „ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych, ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić. Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania”; Chrystus wprost ogłasza, że dziećmi Bożymi są jedynie ci, których uznano za godnych wskrzeszenia, to jest wskrzeszenia przed innymi, że są oni podobni do aniołów i umrzeć już nie mogą, a fakt, że śmierć wyjątkowo nie dosięgnie świętych po ich wskrzeszeniu, stanowi potwierdzenie, że reszta rodzaju ludzkiego może podlegać śmierci i ponownie umrze. Święty Jan w Ap 20,5–6 powiada o tym, co nazywa pierwszym wskrzeszeniem: „Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga”.

Pragnę podkreślić, że chociaż święty Paweł, mówiąc o zmartwychwstaniu w 1 Kor 15,42, posługuje się ogólnymi terminami, to ma na myśli jedynie pierwsze wskrzeszenie, czyli wskrzeszenie sprawiedliwych. To właśnie czyni tutaj nasz Zbawiciel, przy czym przez wskrzeszenie święty Paweł oczywiście rozumie jedynie pierwsze wskrzeszenie, to jest wskrzeszenie błogosławio-

nych, a nie wskrzeszenie wszystkich ludzi. Jest to jasne na podstawie nie tylko tego, że uznaje za dzieci Boga tych, którzy są wskrzeszeni, lecz także tego, że wspomina o tych, którzy okazali się godni wskrzeszenia, a owo wyróżnienie może dotyczyć jedynie tych, którzy są chrześcijanami, a nie wszystkich ludzi w ogóle.

Innym tekstem, w którym obwieszcza się śmierć i ostateczny koniec występnych, jest Ga 6,7–8: „Nie łudźcie się: Bóg nie dozwoli z siebie szydzić. A co człowiek sieje, to i żąć będzie: kto sieje w ciele swoim, jako plon ciała zbierze zagładę; kto sieje w duchu, jako plon ducha zbierze życie wieczne”. W odniesieniu do innych miejsc w których przeciwstawia się sobie życie wieczne i śmierć, komentatorzy powiadają, że przez życie wieczne rozumie się towarzyszące życiu doskonale szczęście, przez śmierć zaś rozumie się wieczne, niekończące się śmiercią cierpienia i udręki. W tym jednak przypadku przeciwstawia się zagładę i życie wieczne. Tymczasem φθορά oznacza zniszczenie, rozpad i ostateczną zagładę czegoś, co w ten sposób przestaje istnieć, nikt jednak nie może twierdzić, że oznacza ono niekończący się ból i udrękę czegoś, co istnieje i trwa po wieczność. Zniszczenie oznacza rozpad czegoś, a na określenie uwolnienia od rozpadu święty Paweł posługuje się pojęciem „niezniszczalność” (1 Kor 15), oznaczającym nieodwołalny stan nieśmiertelności.

Tym, co daje pozór prawdziwości rozumienia przez takich komentatorów śmierci jako nieskończonego życia w udręce, jest wieczny ogień, którym nasz Zbawiciel grozi występny (Mt 18,8; 25,41, 46). Nie chcę jednak zamęczać was różnymi znaczeniami słowa „wieczny” [*everlasting*] w Piśmie Świętym i w pracach ortodoksyjnych teologów, zwłaszcza arcybiskupa Tillotsona. Aby wykazać, że teksty te nie muszą sugerować wiecznych, niekończących się udręk, wystarczy, że powiem, iż jako o „wiecznym” w prawdziwie biblijnym znaczeniu tego słowa można mówić o czymś, co trwa tak długo jak długo trwa podmiot, którego cecha ma mieć taki właśnie charakter. Tak więc „wieczyste kapłaństwo” w Wj 40,15 oznaczało kapłaństwo, które trwało tak długo, jak lud wytrwał w wierze Mojżeszowej¹². Ps 24,7: „prastare podwoje” [*everlasting door*] to takie, które trwają tak długo jak świątynia, której są częścią. Iz 35,10: „szczęście wieczne” [*everlasting joy*] to takie, które trwa tak długo, jak żyją odkupieni. Podobne wyrażenie napotykamy w Mk 9,43–44, gdzie o ogniu piekielnym powiada się, że jest „nieugaszony” – „gdzie robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie” [Mk 9,48]. Wyrażenie, które wzięte zostało z Iz 66,24, a które tłumaczymy zwykle jako „piekło”, w oryginale odnosi się do Gehenny, czyli Doliny Hinnom, gdzie nieustannie podtrzymywano płonący ogień, na którym palono padłe zwierzęta i śmieci

¹² W Biblii Tysiąclecia w Wj 40,15 mowa jest o kapłaństwie, które „przetrwa na wieki”.

pochodzące z Jerozolimy; chociaż ognia nigdy tam nie gaszono, to jednak ani nie mówi się wprost, ani też nie wynika z tego, że ciała zwierząt, które w nim palono, nigdy nie ulegały strawieniu przez ogień, a jedynie, że toczyło je robactwo i trawił je nieprzerwanie ogień, aż ciała te uległy zniszczeniu. Tak więc choć nie gaszono ognia, to płonące w nim resztki ostatecznie ulegały przezeń strawieniu. Mt 3,12: „a plewy [spali w ogniu nieugaszonym]” oraz 13,30, także w odpowiadającym temu miejscu w Łk 3,17 pojawia się greckie słowo κατακίω, to jest strawić w płomieniach [*consume by burning*], choć w naszych bibliach, z wyjątkiem Mt 3,12, tłumaczy się je jako „spalić” [*burn up*].

Uznajmy zatem za pewnik to, że występni umrą i zostaną na koniec unicestwieni; nie potrafię jednak wskazać miejsca, w którym powiada się, jak długo będą oni trwać w niewymownej udręce, choć Biblia jasno powiada, że udręka ta będzie dla nich wyjątkowo straszna zarówno ze względu na długość trwania, jak i dojmujący charakter. Można jedynie domyślać się, że nastąpi to wcześniej, niż Zbawiciel odda królowanie swemu Ojcu; mówi o tym święty Paweł w 1 Kor 15,23–26: podczas powtórnego przyjścia Chrystusa sprawiedliwi powstaną, a wówczas Chrystus ustanowi swe królestwo, a w nim „pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc”, które mu się przeciwstawiają; „trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć”, „wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaze królowanie Bogu i Ojcu”, to jest nastąpi całkowite zakończenie dyspensacji Adama i jego potomstwa, po której nie będzie już w ogóle ani śmierci, ani zmiany, całe widowisko dobiegnie końca i każdy pozostanie w niezmiennym stanie już na zawsze.


Jedna rzecz zasługuje przy tym na zbadanie, to jest czy występni powstaną z martwych przyobleczeni w te same ciała i krew, które mieli wcześniej, albowiem na podstawie tego wszystkiego, co powiada się na temat przemiany ciała w 1 Kor 15 i 1 Tes 4, wykazaliśmy, że mówi się tam jedynie o świętych; podobnie jest w innych miejscach Pisma Świętego, w których wspomina się o przemianie ciał na lepsze – na przykład w 2 Kor 5,1–4 – również tam zawsze mówi się o ciałach świętych. Nie przypominam sobie żadnej wzmianki na temat przemiany ciał, gdy mowa jest o wskrzeszeniu występnym. Mówi się jedynie w sposób następujący: „wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego: a ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie potępienia” (J 5,28–29). „Wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre” (2 Kor 5,10). Podobnie w Dz 26,8 i 2 Kor 1,9 pisze się o „wskrzeszeniu umarłych”, w Rz 4,17 zaś o „ożywieniu umarłych”, nie pamiętam jednak, aby cokolwiek powiedziano o przemianie ich ciał na duchowe albo

o przyobleczeniu ich w niezniszczalność i nieśmiertelność. Wciąż mówi się tam, że powstaną, ale – jak widzę – Pismo Święte całkowicie milczy na temat tego, w jaki sposób to się dokona i jakie umarli będą mieli ciała.

Zobaczyliśmy, co Pismo powiada na temat stanu, w jakim znajdą się występnicy po wskrzeszeniu i na jaką ostateczną klęskę zostali skazani. Zobaczmy teraz, co odkrywa przed nami na temat stanu, w jakim znajdą się po wskrzeszeniu sprawiedliwi.

Zobaczyliśmy już, że wszystko, co w nich [sprawiedliwych] doczesne, na głos trąby wzywającej ich na nadejście Chrystusa zostanie w jednej chwili przemienione i stanie się duchowe, niezniszczalne i nieśmiertelne.

Przełożył Adam Grzeliński

 <https://orcid.org/0000-0002-4007-6507>
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Bibliografia*

- Biblia Tysiąclecia*. Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2003. <https://biblia.deon.pl> [dostęp: 13.04.2020].
- Grzeliński A.: *Pojęcie ciała. Stanowisko Johna Locke'a*. „Humaniora” 2019, nr 4 (28), s. 63–79. <https://doi.org/10.14746/h.2019.4.5>.
- John Locke Manuscripts*. PennState University Libraries. <https://openpublishing.psu.edu/locke/mss/cl699.html> [dostęp: 13.04.2020].
- Locke J.: *A Discourse on Miracles*. W: Idem: *Works*. Vol. 8. C. and J. Rivington, London 1824, s. 256–265.
- Locke J.: *A Paraphrase and Notes on St. Paul's First Epistle to Corinthians*. W: Idem: *Works*. Vol. 7. C. and J. Rivington, London 1824, s. 77–202.
- Locke J.: *Resurrectio et quae sequuntur*. W: *Writings on Religion*. Ed. V. Nuovo. Clarendon Press, Oxford 2002, s. 232–237.
- Locke J.: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przeł. B. Gawecki. T. 1. PWN, Warszawa 1955.

* Na bibliografię składają się pozycje przywoływane przez tłumacza.

Od tłumacza

Podczas lektury *Rozprawy o cudach* oraz rozprawki *Resurrectio et quae sequuntur* poświęconej kolejności zmartwychwstania musimy pamiętać, że John Locke napisał wiele prac na temat religii. Jest autorem nie tylko tych, które uczyniły go sławnym i które wciąż są czytane i komentowane: *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* oraz *Dwóch traktatów o rządzie* – lecz także *The Reasonableness of Christianity* wraz z dwoma obszernymi *Vindications* oraz omówień listów świętego Pawła. W obszernej bibliotece filozofa znajdowało się wiele książek z zakresu teologii. Zagadnienia religijne stanowiły istotny obszar zainteresowań Locke'a. Jego wysiłki zmierzające do ukazania relacji pomiędzy rozumem i objawieniem oraz uznanie, że choć istnieją prawdy ponadrozumowe, to jednak nie mogą one być sprzeczne z rozumem, wikały Locke'a w polemiki i sprawiały, że choć oficjalnie się do tego nie przyznawał, cenił dorobek Braci Polskich, podobnie jak on szukających racjonalnego uzasadnienia prawd religijnych, a jego przemyślenia stanowiły punkt oparcia rozważań młodszych filozofów, którzy albo starali się odejść od religijnego doktrynerstwa na rzecz deizmu (jak John Toland), albo wprost głosili wolnomyślicielskie hasła (jak Anthony Collins).

Warto też zwrócić uwagę, że duża część tego, co Locke ma do powiedzenia na temat twierdzeń religijnych, wyrasta z jego dokonań na polu filozofii teoretycznej – tak właśnie jest z esejami, których przekłady tutaj zaprezentowano. Pierwszy z nich, dotyczący cudów, należy umieścić w kontekście ogólnych rozstrzygnięć, do których Locke dochodzi w swych *Rozważaniach*... Stara się on tam bowiem pogodzić zdobyte poznanie naukowe z autorytetem Pisma Świętego. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że pogodzenie tych światów jest niemożliwe: albo rację ma nauka, opisująca niezmiennie prawa, którym podporządkowana jest natura i które wykluczają cuda, albo też rację ma Pismo, w którym można odnaleźć świadectwa cudownych wydarzeń. Jeśli jednak Pismo zawiera sprawozdanie z rzeczywistych cudów, powstaje pytanie, czy w świecie, w którym możliwe są cuda, nauka jest jeszcze do czegoś potrzebna i czy racjonalność nie powinna raczej ustąpić miejsca fideizmowi. Byłoby tak, gdyby uznać – jak czyni to William Fleetwood w *An Essay Upon Miracles* (1701) – że cuda są możliwe i że są po prostu efektem działania Stwórcy. Aby pogodzić oba wymogi – wierności nauce opartej na rozumie oraz objawieniu – Locke analizuje zjawisko cudu w kategoriach faktu, a uznanie prawdziwości tego faktu traktuje jako wymagające uzasadnienia. Po pierwsze, odnosi się do pojęcia świadectwa i wskazuje na warunki prawdopodobieństwa (możliwość potwierdzenia, częstość występowania, wiary-

godność świadków etc.). Pozwala to na szukanie uzasadnienia prawdziwości cudów uznawanych przez tradycję. Po drugie, poznanie naukowe umieszcza w kontekście historycznym – jest bowiem świadom, że teoretyczna eksplikacja zjawisk nigdy nie jest ostateczna: skoro on sam mógł obserwować następstwo kolejnych koncepcji (scholastycznej koncepcji form substancjalnych, Kartezjańskiej koncepcji wirów, Boyle'owskiego korpuskularyzmu czy nowej fizyki Newtona), cóż powiedzieć o tłumaczeniu zjawisk przez autorów Pisma, piszących w czasach, gdy nauka stała na dużo niższym poziomie. Zestawienie analizy wiarygodności świadków jakiegoś niewyjaśnionego zdarzenia oraz warunków uznania jego boskiego pochodzenia można zatem potraktować jako odpowiednik dwojakiego zadania stojącego przed ludzkim poznaniem. Z jednej strony historia naturalna gromadzi opisy zjawisk, z drugiej filozofia natury stara się dostarczyć ich spekulatywnego wyjaśnienia.

Na podobnej zasadzie zbudowana jest druga z przełożonych rozprawek Locke'a – *Resurrectio et quae sequuntur*. Jej punktem wyjścia jest interpretacja fragmentów Nowego Testamentu, przy czym Locke odchodzi od panującego w jego czasach zwyczaju i nie wybiera jakiegoś pojedynczego zdania czy passusu Pisma Świętego, aby dowodzić tej czy innej tezy, ale stara się zastosować interpretację filologiczną, zważa także na to, aby przedstawione przezeń odczytanie dawało się pogodzić ze spójnością tekstu. Stwierdzenie filozofa, że obiecane w Biblii zmartwychwstanie oznacza wskreszenie ludzi i obdarzenie ich nowymi ciałami, staje się jednak zrozumiałe w świetle dwóch zasadniczych rozstrzygnięć, do których Locke dochodzi w *Rozważaniach*... Pierwsze z nich dotyczy tożsamości. W pełnym wymiarze chodzi zarówno o opartą na pamięci pierwszoosobowej tożsamość osobową, tożsamość człowieka jako istoty cielesnej i biologicznej, jak i tożsamość osobową w sensie prawnym, która dotyczy odpowiedzialności za dokonane czyny. Perspektywa religijna jednoczy wszystkie te trzy aspekty: „Wszelako można przypuścić zasadnie, iż w wielkim dniu, kiedy tajemnice wszystkich serc ludzkich zostaną ujawnione, nikt nie będzie pociągnięty do odpowiedzialności za czyny, o których nic nie wie, lecz otrzyma wyrok podług tego, czy sumienie go oskarża, czy usprawiedliwia”⁷. Drugie rozstrzygnięcie dotyczy pojęcia ciała. Rozumienie zmartwychwstania jako wskreszenia ciał daje się bowiem połączyć zarówno z Locke'owskim przekonaniem o tym, że to nie domniemana substancja duchowa, ale cielesność jest podstawą procesów mentalnych (co skądinąd wikłało Locke'a w spór z Edwardem Stillingfleetem), jak i z pesymizmem odnośnie do możliwości poznania esencji realnej ciał. Skoro bowiem nieznaną jest ostateczna struktura ciała, a obdarzenie ciał materialnych zdolnością myślenia pozostaje

⁷ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przeł. B. Gawecki. T. 1. PWN, Warszawa 1955, s. 486.

w gestii Stwórcy, trudno wysunąć zastrzeżenie w stosunku do możliwości obdarzenia ludzi ciałami – czy to niezniszczalnymi, czy też takimi, które obróca się w nicość. Potwierdzenia takiej możliwości Locke poszukiwał w drugim źródle wiedzy. W swym komentarzu do listów świętego Pawła pisał: „Z jakimi ciałami powrócą oni do życia? Jednym i drugim odpowiada on [święty Paweł – A.G.] odpowiednio, że ci, którzy dostąpią niebios, otrzymają inne ciała, a następnie, że jeśli niektórzy ludzie będą musieli umrzeć, śmierć będzie dotyczyć tych właśnie nowych ciał. Uważa on to za coś tak prostego i zwykłego, że głupotą byłoby doszukiwać się w tym jakichś trudności. Następnie zaś stwierdza, że skoro otrzymają oni inne ciała, będą one lepsze niż te wcześniejsze, tzn. duchowe i niezniszczalne”⁸.

Podstawą przekładu *Rozprawy o cudach* jest wydanie: J. Locke: *A Discourse on Miracles*. W: Idem: *Works*. Vol. 8. C. and J. Rivington, London 1824, s. 256–265, natomiast *Resurrectio et quae sequuntur*: J. Locke: *Resurrectio et quae sequuntur*. W: *Writings on Religion*. Ed. V. Nuovo. Clarendon Press, Oxford 2002, s. 232–237. Drugi z tekstów ukazał się wcześniej w: *The Life of John Locke: With Extracts from His Correspondence, Journals and Common-Place Books by Lord King*. H. Colburn, London 1858, oraz w: *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*. Ed. A.W. Wainwright. Clarendon Press, Oxford 1987. *Resurrectio et quae sequuntur* datuje się na ostatnie dziesięciolecie XVII wieku, esej prawdopodobnie powstał w 1699 roku⁹.

⁸ J. Locke: *A Paraphrase and Notes on St. Paul's First Epistle to Corinthians*. W: Idem: *Works*. Vol. 7. C. and J. Rivington, London 1824, s. 189. Zob. też: A. Grzeliński: *Pojęcie ciała. Stanowisko Johna Locke'a*. „Humaniora” 2019, nr 4 (28), s. 63–79. <https://doi.org/10.14746/h.2019.4.5>.

⁹ *John Locke Manuscripts*. PennState University Libraries. <https://openpublishing.psu.edu/locke/mss/cl699.html> [dostęp: 13.04.2020].

Adam Grzeliński (tłumacz) – profesor, pracuje w Katedrze Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor monografii: *Angielski spór o istotę piękna. Koncepcje Shaftesbury'ego i Burke'a, Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume'a nauce o ludzkiej naturze, Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George'a Berkeleya oraz Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a*, a także przekładów dzieł filozoficznych z języka angielskiego.

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

Śląska Biblioteka Cyfrowa / The Silesian Digital Library
www.sbc.org.pl

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach
Institute of Philosophy, University of Silesia in Katowice
www.folia.philosophica.us.edu.pl

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Redakcja i korekta / Copy Editing and Proofreading
Magdalena Pache

Projekt okładki / Cover Design
Magdalena Pache

Łamanie / Typesetting
Beata Klyta

ISSN 2353-9445

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem
ISSN 1231-0913.

The journal was formerly published in print with the following identifier
ISSN 1231-0913.

Wydawca / Published by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Ark. druk. 7,0. Ark. wyd. 8,0.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9445

12



Więcej o książce

