

ETYKA A PROBLEM PODMIOTU



Celem serii wydawniczej „Universum Ethicae Christianae” jest promocja prac dotyczących problematyki szeroko rozumianej etyki chrześcijańskiej. Powstała ona pod auspicjami utworzonego w maju 2016 roku przy Akademii Ignatianum w Krakowie Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipki SJ.

Seria ta wpisuje się w statutowe cele Centrum. Jednym z nich jest publikowanie monografii, rozpraw, podręczników i wydań krytycznych polskich oraz zagranicznych dzieł z zakresu etyki chrześcijańskiej.

Publikacje ukazujące się w ramach tej serii służą promocji Centrum Etyki Chrześcijańskiej, jak również są okazją do twórczej wymiany myśli filozoficznej i etycznej. Jej zadaniem jest krzewienie kultury intelektualnej w polskiej myśli chrześcijańskiej.

Redaktorzy serii:
Prof. Ewa Podrez
Prof. Piotr S. Mazur

Piotr Duchliński
Andrzej Kobyliński
Ryszard Moń
Ewa Podrez

ETYKA A PROBLEM PODMIOTU

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

KRAKÓW 2022

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2022

Publikacja dofinansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego przez Akademię Ignatianum w Krakowie przyznanej przez Ministra Edukacji i Nauki w roku 2022 oraz z subwencji na badania naukowe i prace rozwojowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przyznanych na 2022 rok

Recenzeci

Prof. dr hab. Aleksander Bobko
Prof. dr hab. Marek Szulakiewicz

Redakcja

Anna Grochowska-Piróg

Projekt okładki i stron tytułowych
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Typografia i łamanie
Piotr Druciarek

ISBN 978-83-7614-538-9

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 39 99 620
wydawnictwo@ignatianum.edu.pl
<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Dystrybucja: Wydawnictwo WAM
Dział Handlowy
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Księgarnia Wysyłkowa
tel. 12 62 93 260
www.wydawnictwowam.pl

Określamy człowieka jako „podmiotowość”. Nie jesteśmy podmiotami w sposób, w jaki jesteśmy organizmami, ani też nie mamy podmiotowości w sposób, w jaki mamy serca czy wątroby. Jesteśmy żywymi istotami wyposażonymi w te organy zupełnie niezależnie od naszego rozumienia samych siebie, naszych autointerpretacji i znaczeń, jakie mają dla nas rzeczy. Podmiotami jesteśmy natomiast o tyle, o ile poruszamy się w pewnej przestrzeni pytań, poszukujemy orientacji wobec dobra i wreszcie ją odnajdujemy.

Charles Taylor

Według Kanta istota racjonalna formułuje nakazy moralne sama dla siebie. Jest posłuszna tylko sobie samej. Uznanie tego, co Kant nazywa autonomią podmiotu postępowania moralnego, oznacza zarazem uznanie, że autorytet zewnętrzny, nawet boskiego pochodzenia, nie może stanowić kryterium moralności. Przypisanie mu takiej zdolności oznaczałoby przyjęcie heteronomii, to znaczy poddania podmiotu działającego władzy praw spoza niego samego, obcych jego naturze jako istoty racjonalnej. Ale wiara w boskie prawo jako źródło moralności nie jest jedynym rodzajem heteronomii. Jeżeli staramy się znaleźć kryterium oceny zasad moralnych w pojęciu szczęścia, albo w tym, co przynosi zaspokojenie ludzkich potrzeb i dążeń, popełniamy ten sam błąd.

Alasdair MacIntyre

Spis treści

Wstęp	11
ROZDZIAŁ I	
Mocny podmiot w etyce – ale jaki?	43
1. Mocny podmiot w etyce klasycznej	49
2. Podmiot a idiomy praktycznego postępowania	64
3. Podmiot sprawczy a współdzielona intencjonalność	84
4. Specyfika mocnej podmiotowości	93
5. Podsumowanie	107
ROZDZIAŁ II	
Literatura popularna w poszukiwaniu mocnego podmiotu	111
1. Krytyka tradycyjnej koncepcji podmiotu	113
2. Narracyjna ciągłość życia i trwania podmiotu	126
3. Podmiotowość niepewna i zmienna	144
4. Podsumowanie	155

ROZDZIAŁ III	
Normatywny wymiar mocnej podmiotowości	159
1. Dwa znaczenia wyrażenia „godność osoby”	161
2. Integralność a autonomia	163
3. Autonomia i autentyczność	174
4. Autonomia a jej wewnętrzna dobroć	182
5. Granice własności siebie	190
6. Podsumowanie	204
ROZDZIAŁ IV	
Śmierć podmiotu i podmiotowość w wersji słabej	209
1. Obumieranie podmiotowości a dziedzictwo Oświecenia	211
2. Nihilistyczna interpretacja chrześcijaństwa	224
3. Koncepcja słabego podmiotu	237
4. Nihilistyczna etyka miłosierdzia	246
5. Podsumowanie	251
Zakończenie	255
Bibliografia	265
Noty o autorach	281
Indeks osób	285

Table of Contents

Introduction	27
Chapter I	
The Strong Subject in Ethics – But What Kind?	43
1. The Strong Subject in Classical Ethics	49
2. Subject vs. Idioms of Practical Conduct	64
3. Causal Subject vs. Shared Intentionality	84
4. Specificity of Strong Subjectivity	93
5. Summary	107
Chapter II	
Popular Literature in Search of the Strong Subject	111
1. Critique of the Traditional Concept of the Subject	113
2. Narrative Continuity of Subject's Life and Duration	126
3. Uncertain and Changeable Subjectivity	144
4. Summary	155

Chapter III	
The Normative Dimension of Strong Subjectivity	159
1. Two Meanings of the Expression "Dignity of the Person"	161
2. Integrity vs. Autonomy	163
3. Autonomy and Authenticity	174
4. Autonomy vs. Its Intrinsic Goodness	182
5. The Limits of Self-ownership	190
6. Summary	204
Chapter IV	
The Death of the Subject and Subjectivity in the Weak Version	209
1. The Death of Subjectivity and the Legacy of the Enlightenment	211
2. Nihilistic Interpretation of Christianity	224
3. The Concept of the Weak Subject	237
4. Nihilistic Ethics of Mercy	246
5. Summary	251
Conclusion	255
Bibliography	265
Notes on the Authors	281
Index of Names	285

Wstęp

W 1950 roku niemiecki myśliciel Romano Guardini opublikował szeroko komentowaną książkę pt. *Koniec czasów nowożytnych*¹. Analizy zawarte w tym opracowaniu antycypowały o kilkadziesiąt lat debatę filozoficzną dotyczącą postmodernizmu i narodzin epoki ponowoczesnej, która stała się jednym z najciekawszych zjawisk intelektualnych dwóch ostatnich dziesięcioleci XX wieku i początku obecnego stulecia. Zdaniem niemieckiego filozofa i teologa, nowożytność dotarła do swojego zmierzchu, ponieważ wyczerpały się jej podstawowe kategorie, na których była zbudowana. Świadomość nowożytna, ukształtowana przede wszystkim na gruncie renesansowego i oświeceniowego obrazu świata, interpretowała byt jako naturę, podmiot i kulturę. Potrójna autonomia natury, podmiotu i kultury stała się podstawowym paradygmatem czasów nowożytnych.

W połowie ubiegłego wieku Guardini zauważył, że samowystarczalna natura, autonomiczny podmiot i kultura rozwijająca się według swych własnych zasad i norm nie są już fundamentalnymi kategoriami ożywiającymi bieg naszych dziejów. Głęboki kryzys

1 Por. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Werkbund Verlag, Würzburg 1950.

tych idei filozoficznych doprowadził do powolnego zmierzchu epoki historycznej, która na nich się opierała. Jak rozumieć ten kryzys? Na czym polega nowe rozumienie natury, podmiotu i kultury? Według Guardiniego natura nie jest już tą, o której pisali w wierszach Johann Wolfgang Goethe czy Friedrich Hölderlin, że jest sakralną i boską „matką naturą”, ale raczej staje się coraz bardziej przedmiotem naukowego i technicznego panowania człowieka.

Z kolei metamorfoza podmiotu polega na tym, że nie jest on już autonomicznym panem siebie, jak postulował Immanuel Kant, ale staje się coraz bardziej człowiekiem masowym, podporządkowanym różnym totalitarnym systemom zniewolenia politycznego i ekonomicznego. Podobnie i kultura traci coraz bardziej swoje elementy renesansowe czy oświeceniowe: nie jest już „naturą drugiego stopnia”, ale coraz bardziej staje się przestrzenią, w której człowiek, wykorzystując swoją wiedzę i władzę, zagraża samemu sobie poprzez własne wytwory naukowe i techniczne. Narodziny nowego rozumienia natury, podmiotu i kultury oznaczają początek nowej ery w dziejach świata, którą Guardini nazywa epoką ponowożytną.

W analizach niemieckiego myśliciela szczególnie ważne są uwagi dotyczące podmiotu². Guardini twierdził, że narodziny człowieka masowego stanowią niezwykle ważne zjawisko, które wskazuje na zmierzch czasów nowożytnych i powolne kształtowanie się epoki ponowożytnej. Na czym polega ten nowy model przeżywania człowieczeństwa? Co stanowi jego specyfikę? Człowiek masowy nie chce być wyjątkowy i oryginalny w swojej strukturze, jak pragnął tego autonomiczny podmiot nowożytności. Nie przywiązuje zbyt dużej wagi do wolności wewnętrznej

2 Por. tenże, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962)*, t. 1–2, Matthias Grünewald Verlag, Mainz–Paderborn 1993.

i zewnętrznej. Człowiek masowy akceptuje zwykłe przedmioty oraz przyjęte formy życia, spontanicznie włącza się w organizację, która jest formą masy, i jest posłuszny liderom odpowiedzialnym za inżynierię społeczną, politykę czy świat mediów.

Według Guardiniego człowiek masowy traci swoją oryginalność i jest gotowy do przyjęcia schematu kolektywności. Traci także coraz bardziej swoją sferę prywatną, ponieważ w społeczeństwie masowym dokonuje się generalne upublicznienie egzystencji, które zagraża jego korzeniom vitalnym. Człowiek masowy jest coraz bardziej standaryzowany i staje się coraz mniej zdolny do opierania się tendencjom totalitarnym, które promują prymat kolektywu nad jednostką. Prowadzi to do nieuchronnej depersonalizacji człowieka, do ucieczki od wolności i odpowiedzialności, a w końcu do pragnienia bycia zniewolonym. Narodzinom człowieka masowego sprzyja także osłabienie jakości więzi narodowych i społecznych. Rozwój techniki i administracji dezintegruje właściwości specyficzne ludów i narodów, niszcząc jednocześnie ich charakterystyczne wartości. W konsekwencji człowiek staje się ubogi duchowo i bardziej predysponowany do tego, aby stać się człowiekiem masowym.

Diagnozy filozoficzne sformułowane przez Guardiniego w połowie ubiegłego wieku na temat osłabienia podmiotowości w społeczeństwie masowym stanowią jakże aktualny i adekwatny opis obecnej kondycji osoby ludzkiej. Co więcej, na przestrzeni kilku ostatnich dziesięcioleci rozwinęły się nowe procesy cywilizacyjne, które przyczyniły się do radykalnego pogłębienia kryzysu podmiotowości.

Jednym z takich czynników jest współczesna rewolucja biotechnologiczna, która sprawia, że bardzo realną staje się możliwość głębokiej zmiany ludzkiej podmiotowości poprzez zmianę cech naszego gatunku. Dzisiaj wszystko wskazuje na to, że w przyszłości będziemy mogli świadomie kierować ewolucją

człowieka i doskonalić cały rodzaj ludzki. W tym kontekście największe niebezpieczeństwo dotyczy możliwości zmiany naszej natury. W konsekwencji istnieje bardzo poważne ryzyko, że w przyszłości może powstać nowy poczłowieczy świat, w którym obowiązywałyby całkowicie nowe zasady życia. W ten sposób biotechnologia ukształtowałaby nowe społeczeństwo oraz nowe reguły życia moralnego, społecznego i politycznego³.

Innym ważnym procesem cywilizacyjnym, osłabiającym podmiotowość, jest dzisiaj wszechobecny świat wirtualny, w którym można mówić o funkcjonowaniu nowej formy podmiotu wirtualnego, stworzonego przez cyberprzestrzeń. Tego rodzaju podmiot traci swoją tożsamość, staje się immanentną częścią świata wytworzonego przez media, naukę, technikę czy kulturę. Podmiot wirtualny stanowi radykalne zanegowanie mocnej wersji kartezjańsko-kantowskiego pojęcia podmiotu⁴. Zamiast kartezjańsko-kantowskiej wizji podmiotowości przyjmuje się taką koncepcję podmiotu, w której podlega on ciągłemu procesowi stawania się, tworzenia się na nowo⁵. W skrajnych ujęciach podmiot jest prezentowany jako swego rodzaju przejście, miejsce spotkania. Pytanie dotyczące tego, kto i dlaczego jest podmiotem, przesunęło się dzisiaj w kierunku pytań dotyczących relacji istniejącej między podmiotem i językiem. W jaki sposób przestrzeń medialna wpływa na rozumienie i kształtowanie podmiotu? Czy jest możliwa stabilna podmiotowość w cyberprzestrzeni?

- 3 Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004; C.S. Lewis, *Koniec człowieczeństwa*, tłum. M. Sobolewska, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2022.
- 4 Zob. W. Cooper, *Rzeczywistość wirtualna i metafizyka podmiotowości, wspólnoty oraz natury*, „Sztuka i Filozofia” 41 (2012), s. 78–99.
- 5 Więcej informacji w pracy: *Ulepszanie poznawcze. Perspektywa filozoficzna*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2021.

Adekwatne rozumienie podmiotu ma kluczowe znaczenie dla etyki. Zasadniczo każda koncepcja etyczna zakłada określoną wizję podmiotowości. W perspektywie moralnej szczególnie istotnym zagadnieniem jest właściwe ujęcie relacji istniejącej między podmiotem a sprawczością, sumieniem, wolnością, prawem naturalnym, cnotami, powinnością, odpowiedzialnością, normatywnością⁶. Właściwa koncepcja podmiotowości w etyce jest konieczna, ponieważ nie ma spójnych modeli etycznych bez podmiotu, zwłaszcza podmiotu sprawczego, który w świetle akceptowanych racji przyznaje się do swojej sprawczości i ponosi za nią odpowiedzialność.

We współczesnej humanistyce toczy się poważna debata na temat podmiotu. Czy współczesna humanistyka potrzebuje słabego czy silnego podmiotu? Humanistyka ukształtowana przez postmodernizm, dekonstrukcję, konstruktywizm daje nam obraz słabego podmiotu, tj. podmiotu naznaczonego kruchością, traumą, nieumiejącego odnaleźć się pośród normatywnych porządków społecznych. Jak słusznie pisze Ewa Domańska, to przez „konstruktywizm, poststrukturalizm i narratywizm ze swoimi hasłami śmierci podmiotu, śmierci autora, antyesencjalizmem, afirmacją ‘słabego podmiotu’, który jest konstytuowany przez dyskurs, system czy relacje wiedzy–władzy itd., odebrano podmiotowi sprawczość, którą współczesne awangardowe kierunki w humanistyce usiłują odzyskać”⁷. Stąd już od kilku lat pojawiają się interesujące poznawczo projekty humanistyki, mające na celu

6 Por. G. Abbà, *Il Soggetto morale nell'etica tomista ed in alcune etiche contemporanee*, „Angelicum” 81 (2004), nr 1, s. 35–50; Ch. Larmore, *Dare ragioni. Il soggetto, l'etica, la politica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008; A. Muni, *Il soggetto etico: un'estetica della resistenza*, „Esercizi Filosofici” 6 (2011), nr 2, s. 388–402.

7 E. Domańska, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” (2007), nr 5, s. 56.

przywrócenie idei mocnego sprawczego podmiotu. W ramach np. humanistyki afirmatywnej – budowanej przez Domańską – podejmuje się zabiegi restauracji idei mocnego podmiotu, który jest podmiotem sprawczym, dokonującym określonych zmian w otoczeniu⁸. „Zwrot ku sprawczości” jest przez wielu teoretyków postrzegany jako ważna perspektywa, która może doprowadzić do szeregu pozytywnych zmian we współczesnej humanistyce, między innymi do uwolnienia podmiotu od strauumatyzowania, słabości, wyalienowania i innych fenomenów, które stanowiły ramy konstytucji postmodernistycznej słabej podmiotowości. Niezależnie jednak od głosów krytycznych, jakie formułowane są wobec tej propozycji, warto poważnie potraktować idee humanistyki afirmatywnej⁹. Etyka, która jest częścią tej współczesnej humanistyki, jak najbardziej wpisuje się w ów zwrot „ku sprawczości”¹⁰, przewyżając tym samym głoszone

- 8 „Punktem wyjścia dla prób (od)budowania idei mocnego podmiotu istotne wydaje się zneutralizowanie idei konstruowania podmiotowości jednostkowej i zbiorowej zarówno według koncepcji psychoanalitycznych, które uznają zdarzenia traumatyczne za fundujące dla takiej konstrukcji, jak i marksistowskich, podkreślających rolę doświadczeń opresji (...). Dla podmiotowości jednostki i zbiorowości najważniejsza jest, jak sądzę, życiowa energia autoregeneracji, która umożliwia stawanie się i odtwarzanie oraz zaczynanie od nowa”. E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 137.
- 9 Zob. K. Gurczyńska-Sady, *Co po postmodernizmie? Czyli tęsknota za mocnym podmiotem. Na marginesie książki Ewy Domańskiej „Historia egzystencjalna”*, „Ethos” 26 (2013), nr 1, s. 195–206.
- 10 „Zwrot ku sprawczości” we współczesnej humanistyce został zainicjowany przez nurty performatywne. W jego ramach wykrystalizowała się koncepcja podmiotu sprawczego. Zob. E. Domańska, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” (2007), nr 5, s. 48–61. Autorka pisze: „Zatem «zwrot performatywny» może być także widziany w kategoriach «powrotu silnego podmiotu», choć, rzecz jasna, nie chodzi tutaj o podmiot humanistyczny, esencjalny, homogeniczny. Ten nowy, silny podmiot z założenia jest hybrydą (uwaga na możliwość kolejnej esencjalizacji i fetyszyzacji pojęcia). Następuje zatem przekwalifikowanie aspektów, które przedtem identyfikowane były z mocnym

jeszcze nie tak dawno koncepcje śmierci sprawczego podmiotu¹¹. Wydaje się, że budowanie etyki w ramach humanistyki afirmacyjnej może się okazać interesującą próbą przyszłości.

Chcemy podkreślić, że w XX wieku po Europie krążyły różne nurty myślowe, które straszyły śmiercią podmiotu. Do owych nurtów swego czasu należała psychoanaliza, strukturalizm, post-strukturalizm, a obecnie transhumanizm i posthumanizm straszą nas przepowiedniami o rychłym końcu człowieka takiego, jakiego znamy z historii i doświadczenia. Myśl mocna, która dominowała od czasów starożytnych aż do XX wieku, doprowadziła do silnej reakcji, której owocem była tzw. myśl słaba. Pisząc naszą książkę może nie bezpośrednio, ale w jakiś sposób pośredni weszliśmy w tę wielką filozoficzną debatę, której ducha wskrzesił i rozniecił włoski hermeneuta Gianni Vattimo. Jednym z celów naszych badań etycznych było pokazanie, na czym polega tzw. mocna podmiotowość.

W tym kontekście jednym z najciekawszych problemów badawczych jest analiza sporu prowadzonego między obrońcami mocnej koncepcji podmiotu a zwolennikami podmiotowości w wersji słabej¹². Pierwszy obraz podmiotu akcentuje m.in.

podmiotem. Mocny podmiot performatywny to taki podmiot, który tworzy się w happeningach, wydarzeniach, których nie jest widzem, ale inicjatorem i sprawcą. Podmiot ten nie jest też «podmiotem samotnym» (podmiot romantyczny), lecz współdziała zawsze z innymi podmiotami i «aktorami» (z bytami ludzkimi i nie-ludzkimi)”. Tamże, s. 56. Podmiot, do którego zmierza etyka, nie jest tylko podmiotem performatywnym.

- 11 Wymownie pisze o tym M. Foucault: „Dziś można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka. Bo pustka ta nie draży luki, nie wyznacza przestrzeni do wypełnienia. To ani więcej, ani mniej, jak tylko wyrównanie fałdów w przestrzeni, gdzie znowu zaczyna się myśleć”. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 307.
- 12 Koncepcja mocnego podmiotu pojawia się także w najnowszej pracy B. Chyrowicz, *Widok stąd. Dlaczego działamy tak a nie inaczej*, Znak, Kraków 2021. Choć kategoria mocnego podmiotu nie pojawia się w pracy, to

stabilność jego wewnętrznej struktury, niezmiennosc, stały fundament, określone własności deskryptywne i normatywne. Zgodnie z tym paradygmatem myślowym porządek poznania teoretycznego i praktycznego jest tak naprawdę odzwierciedleniem obiektywnych struktur bytu i natury ludzkiej, w których zapisany jest porządek normatywny. Natomiast drugi obraz stanowi zaniegowanie mocnej formy podmiotowości. Podmiot w wersji słabej jest niestabilny, dynamiczny, kruchy, zmienny, uzależniony od warunków społecznych, kulturowych czy politycznych¹³.

W naszej monografii pt. *Etyka a problem podmiotu*, będącej wspólnym dziełem czworga autorów, zostały wykorzystane różne metody badawcze o charakterze analitycznym i hermeneutycznym, które umożliwiły wypracowanie nowych rozwiązań wzajemnie się uzupełniających. Nasza praca dotyczyła przede

wszystkie zawarte w niej analizy taką wizję suponują. Autorka opowiada się za ideą mocnego, wolnego, rozumnego i sprawczego i osobowego podmiotu, zdolnego do działania podług zaakceptowanych (zinternalizowanych) jako swoje własne racji. Chyrowicz odsłania ten podmiot z perspektywy tzw. „widoku stąd”. Mimo że pokazuje ona różne uwarunkowania i ograniczenia osobowego podmiotu, to jednak nie czynią go one podmiotem słabym, zdany na los, przypadek, biologiczne, kulturowe i społeczne uwarunkowania. Jest to podmiot zdolny do ponoszenia odpowiedzialności za konsekwencje swoich działań.

- 13 Jeśli chodzi o tzw. myśl mocną, to zalicza się do niej „filozofię dialektyczną, filozofię transcendentálną, szczególnie fenomenologię, operującą pojęciem *epoche* – zawieszenia odniesień do konkretnych horyzontów historyczno-kulturowych, a także różne odmiany filozofii wzorujące się na modelu nauk ścisłych, dedukcyjnych, zakładających referencyjną koncepcję prawdy – choć tym ostatnim Vattimo poświęca stosunkowo najmniej uwagi”. A. Zawadzki, *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje*, „Teksty Drugie” (2003), nr 6, s. 173. Wydaje się, że do myśli mocnej można też zaliczyć tradycję arystotelesowską i tomistyczną, dla których kluczowe jest pojęcie substancji. Arystotelizm i tomizm zaliczamy do myśli mocnej ze względu na tzw. mocną narrację metafizyczną, którą głoszą zwolennicy tych koncepcji. Narracja ta zbudowana jest w oparciu o kategorie metafizyczne, takie jak wspomniana kategoria substancji, ale też w oparciu o kategorię bytu, natury, istoty, istnienia i innych.

wszystkim badania różnych tekstów, które jako wytwory kultury powstawały w różnych okresach. Analizując te teksty, chcieliśmy spojrzeć przez ich pryzmat na otaczającą nas rzeczywistość, aby uchwycić choć ułamek konkretnych problemów etycznych, z którymi zmagają się współczesna kultura. Dzięki zastosowaniu tych metod stało się możliwe analizowanie, konfrontowanie, objaśnianie pojęć i koncepcji filozoficznych, co otworzyło drogę do próby znalezienia odpowiedzi na pytanie o to, jaka powinna być dzisiaj adekwatna interpretacja podmiotowości w kontekście etycznym. Oczywiście autorom nie chodzi o definitywne rozwiązanie podejmowanych problemów, ale raczej o ukazanie nowych wyzwań, jakie stoją przed różnymi nurtami filozoficznymi we współczesnym świecie.

Głównym celem książki, składającej się z czterech rozdziałów, jest ukazanie różnego rodzaju interpretacji podmiotowości i podkreślenie ich wpływu na rozstrzygnięcia o charakterze etycznym. Łączy nas silne przekonanie, że nie ma etyki normatywnej bez podmiotu sprawczego. W naszych badaniach nawiązujemy zarówno do tradycji badawczej filozofii klasycznej, jak i do innych modeli interpretacyjnych obecnych w myśli współczesnej, zwłaszcza do fenomenologii i hermeneutyki. Całość przeprowadzonych analiz bierze także pod uwagę dzisiejsze przemiany światopoglądowe, kulturowe i społeczne, które odcisnęły nieodwracalne piętno na rozumieniu podstawowych kategorii myśli chrześcijańskiej, do której bezapelacyjnie należy kategoria podmiotu.

Kilka słów o strukturze naszej książki. W pierwszym rozdziale poddaliśmy analizie wybrane modele mocnej wersji podmiotowości, które akcentują stabilność podmiotu i jego sprawczość na gruncie etycznym. W ramach przeprowadzonych dociekań filozoficznych zaprezentowano trzy teoretyczne propozycje dotyczące podmiotu moralnego i jego sprawczości. Najpierw przedstawiono klasyczną koncepcję mocnego podmiotu, która jest

dobrze reprezentowana przez neotomizm. Następnie poddano analizie poglądy współczesnego angielskiego teoretyka polityki i historyka idei Michaela Oakeshotta, który w bardzo interesujący sposób mówi o podmiocie i racjonalności działania w kategorii idiomu. Jako ostatnie zaprezentowano stanowisko współczesnego amerykańskiego psychologa rozwojowego i kognitywisty Michaela Tomasella i jego współpracowników, którzy o racjonalności działania moralnego mówią z perspektywy interdyscyplinarnej współczesnych neuronauk.

Rozdział drugi został poświęcony analizie rozumienia silnej podmiotowości na gruncie etyki oraz prezentacji literatury popularnej, czyli autobiografii i powieści kryminalnych, jako bardzo ważnej przestrzeni kulturowej, w której są obecne istotne treści o charakterze *stricte* filozoficznym. Literatura stanowi niewątpliwie ważną i inspirującą przestrzeń intelektualną, w której odsłania się tajemnica tożsamości podmiotu i jego normatywności. Dociekania prowadzone w drugim rozdziale zwracają uwagę na to, że źródła etyki tkwią w ludzkiej potrzebie zmiany siebie tak, aby nadać jakąś upragnioną wartość swojemu życiu. Dzięki takim dążeniom podmiotu życie staje się dobre we wszystkich wymiarach jednostkowej egzystencji: biologicznym, organicznym, psychicznym i duchowym.

W trzecim rozdziale głównym celem podjętych analiz była próba określenia istoty fenomenu tożsamości i normatywności. Istotnym wymiarem tożsamości osoby jest normatywność ludzkich działań zarówno w stosunku do konkretnych podmiotów, czyli czynów podejmowanych wobec innych, jak i wobec samego siebie. Bycie tożsamym z samym sobą rodzi konkretne powinności, jest źródłem normatywności. Nie można poprzestawać jedynie na opisie tego, jak podmiot nam się jawi, ale trzeba uświadamiać sobie także i to, że taka a nie inna jego kondycja normuje nasze postępowanie. Sprawia, że oceniamy nasze czyny jako

dobrze lub źle, słusznie lub niesłusznie. Problematyka ta wzbudza dzisiaj szczególne zainteresowanie ze względu na tzw. minimalizm etyczny, popularny w myśli zachodniej, który głosi, że posiadamy jedynie obowiązki względem drugich, ale nie mamy ich względem samych siebie, jako że jesteśmy istotami wolnymi.

W rozdziale czwartym zajęliśmy się problemem śmierci podmiotu i charakterystyką słabej podmiotowości. Wiele inspirujących uwag na temat śmierci podmiotu wypracował niemiecki filozof i teolog Johann Baptist Metz. Do grona najważniejszych jego intelektualnych interlokutorów należeli m.in. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer i Jürgen Habermas. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat Metz stanowczo ostrzegał przed poważnym ryzykiem śmierci podmiotu w wysoko rozwiniętych społeczeństwach zachodniego kręgu kulturowego. Był przekonany, że w walce o zachowanie naszej podmiotowości centralną rolę powinna odgrywać religia. Połączenie analiz dotyczących podmiotowości z religią występuje także w twórczości filozoficznej włoskiego myśliciela Gianniego Vattima, najbardziej znanego teoretyka myśli słabej, która stanowi konsekwencję kryzysu powstałego w wyniku stopniowego zaniku racjonalności mocnej, czyli jedynej i uniwersalnej, jaka charakteryzowała minione stulecie.

Przedstawione w monografii badania nad podmiotem i podmiotowością są wyrazem mocnej myśli, ale takiej, która w konfrontacji z myślą słabą wyniosła przekonanie o konieczności poszukiwania innej semantyki mówienia o podmiocie i podmiotowości. Z przedstawionych analiz wyłania się koncepcja mocnego podmiotu, którego moc nie jest zagwarantowana tylko jego substancjalnością. Trudno bowiem nie przyznać racji G. Vattimo, który uważał, że kategoria substancji jest nieprzejrzysta dla współczesnego człowieka. Pewne kategorie, którymi operowali klasyczni metafizycy, nie spełniają już tej roli, jaką kiedyś w nich pokładano. Nie są one w stanie ugruntować mocnego podmiotu,

zabezpieczyć go przed czyhającym na każdym kroku rozpadem tożsamości. Uważamy, że bycie podmiotem jest jednak pewnym faktem, do którego mamy przede wszystkim pierwszoosobowy dostęp. Cechą podmiotu jest coś, co moglibyśmy nazwać niekorrygowalnością. Uznajemy podmiot za pewną granicę, za oparcie, które pozwala nam na dokonanie podstawowego odróżnienia, jakim jest odróżnienie marzenia od rzeczywistości, sprawczości od jej fikcji. I tak jak słynny Umberto Eco chciał rozpuścić rzeczywistość w interpretacji, jako ten ostatni bastion, tak dzisiaj warto ocalić przedmiot przed rozpuszczeniem go w różnych współczesnych interpretacjach, za którymi znajdują się określone interesy. Tymczasem podmiot jest rzeczywistością, ostatnim bastionem, którego trzeba bronić przed różnymi destrukcyjnymi nurtami myślowymi. Prądy te stale dążą do zniesienia oporu rzeczywistości, aby ostatecznie móc ją roztopić w kłębuszku interpretacji, u podstaw których stoi przeważnie pragnienie zawładnięcia podmiotem lub też ulepszenia go do granic możliwości, tak, że nie będzie mógł on już rozpoznać samego siebie. Uważamy, że każdy z nas dobrze wie, co to znaczy być podmiotem, mamy – można powiedzieć – wiedzę z pierwszej ręki na temat własnej podmiotowości.

Nasza monografia stanowi zwieńczenie kolejnego etapu wieloletniej współpracy naukowej między Wydziałem Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie i Instytutem Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Owocem projektów badawczych, realizowanych przez przedstawicieli tych ośrodków akademickich, jest m.in. publikacja w latach 2015–2019 czterech opracowań poświęconych problematyce filozoficznej¹⁴.

14 Por. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *O normatywności w etyce*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2015;

Ważnym wspólnym przedsięwzięciem jest także inicjatywa ustanowienia Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipki SJ, którego działalność została oficjalnie zainaugurowana 13 maja 2016 roku. Centrum stanowi jednostkę organizacyjną Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie. Jego głównym celem jest prowadzenie działalności badawczej i naukowej, organizowanie różnego rodzaju debat filozoficznych, konferencji naukowych, pozyskiwanie grantów oraz przygotowywanie projektów badawczych. Centrum prowadzi działalność naukową w duchu swego Patrona, łącząc wiedzę filozoficzną z humanistyczną wizją świata i człowieka, ciekawością poznawczą, postawą dialogu z tradycją i współczesnością.

Jednym z ważnych zadań stojących przed Centrum jest prowadzenie badań naukowych nad myślą etyczną Tadeusza Ślipki (1918–2015) oraz jej propagowanie w dyskusji ze współczesnymi modelami etyki¹⁵. Inne zadania badawcze to analiza aktualnych modeli etyki chrześcijańskiej, dialog ze współczesnymi niechrześcijańskimi koncepcjami etyki, rozwój chrześcijańskiej myśli etycznej w kontekście dynamicznie zmieniających się wyzwań i problemów współczesności, promowanie idei etyki chrześcijańskiej w różnych sferach życia publicznego, integracja środowiska polskich etyków chrześcijańskich oraz współpraca z krajowymi i zagranicznymi ośrodkami zajmującymi się chrześcijańską myślą etyczną.

P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2016; P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Etyka a fenomen życia*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2017; P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Etyka a problem nihilizmu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019.

- 15 Por. E. Podrez, P. Duchliński, A. Kobyliński, K. Rozmarynowska, *Tadeusz Ślipko* (Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku, t. 9), Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.

W tym miejscu warto stanowczo podkreślić, że w obliczu nowych wyzwań cywilizacyjnych i geopolitycznych, jakie stoją obecnie przed światem, potrzebny jest filozoficzny namysł nad fenomenem podmiotowości i jego wpływem na rozumienie zagadnień o charakterze moralnym. W tym kontekście wielkie znaczenie mają inspiracje chrześcijańskie w etyce oraz różnego rodzaju modele etyki chrześcijańskiej rozumianej jako filozoficzna analiza czynów ludzkich, prowadzona w ramach chrześcijańskiej wizji świata i człowieka. Chrześcijańska wizja godności osoby ludzkiej, sumienia, wolności, odpowiedzialności, cnót czy prawa naturalnego może stać się przestrzenią owocnego dialogu ze współczesnymi modelami etycznymi, które bardzo często negują potrzebę fundamentu metafizycznego.

Nasza monografia stanowi zaproszenie do inspirującego dialogu między wielowiekową tradycją myśli chrześcijańskiej a różnymi modelami etycznymi, które zostały wypracowane przez przedstawicieli innych nurtów filozoficznych. Współczesne wyzwania związane m.in. z rewolucją biotechnologiczną, zagadnieniem wojny sprawiedliwej czy etyką relacji międzynarodowych wymagają rzetelnej współpracy wszystkich środowisk intelektualnych, dla których najważniejszym punktem odniesienia jest promocja podmiotowości każdej jednostki ludzkiej oraz obrona jej przyrodzonej i niezbywalnej godności. Zaproponowane przez nas analizy domagają się, czego mamy głęboką świadomość, dalszego rozwinięcia. Aby uzyskać satysfakcjonującą koncepcję mocnego podmiotu, trzeba przedyskutować jeszcze wiele zagadnień, o których w książce tylko wspomnieliśmy. Nie chcieliśmy też zasypywać czytelnika ostatecznymi rozstrzygnięciami co do natury podmiotu sprawczego. Zdajemy sobie bowiem sprawę, jak wielu jest dziś zwolenników słabej myśli i słabego podmiotu. To też jest pewna kultura naszych czasów. Czy poprzez podkreślanie słabości, bezsilności, nie za bardzo stajemy się kulturą słabości,

w której wszystko można usprawiedliwić? Być może bliżej nam do bycia podmiotami masowymi? Zapraszając do debaty przedstawicieli różnych tradycji badawczych, chcieliśmy uzyskać możliwe wieloaspektowe podejście do zagadnienia podmiotu w etyce. Czy i na ile nam się to udało, niech oceni sam czytelnik.

Introduction

Ethics and the Problem of Subject

In 1950 a German thinker Romano Guardini published his broadly commented book: *The End of the Modern World*¹. The analyses included in this work anticipated a philosophical debate which took place several dozen years later. The debate referred to postmodernism and the birth of the postmodern era, and it became one of the most interesting intellectual phenomena of the last two decades of the 20th century and the beginning of this century. According to the German philosopher and theologian, modernity reached its twilight because the basic categories, on which it had been built, have been exhausted. Modern awareness, mainly shaped on the basis of the Renaissance and Enlightenment image of the world, interpreted being as nature, subject and culture. The triple autonomy of nature, subject and culture has become the basic paradigm of modern times.

1 Cf. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Werkbund Verlag, Würzburg 1950.

In the middle of the previous century Guardini noticed that self-reliable nature, autonomous subject, and culture developing according to its own principles and norms, are no longer fundamental categories that enlivened the course of our history. Deep crisis of those philosophical ideas has led to the gradual twilight of the historical era which was based on them. How should we understand this crisis? What does a new understanding of nature, subject and culture consist in? In the opinion of Guardini, nature is no longer sacred and divine “mother nature” described in the poems by Wolfgang Goethe or Friedrich Hölderlin, but it is becoming the subject of scientific and technological reign of a human being.

Also, the transformation of a subject means that he is no longer an autonomous master of himself, as it was postulated by Immanuel Kant, but he is becoming a mass person subject to various totalitarian systems of political and economic enslavement. Similarly, culture is losing its Renaissance or Enlightenment elements: it is no longer “secondary nature”, but is becoming the space in which a person, using their knowledge and power, threatens themselves with their own scientific and technical products. The birth of the new way of understanding nature, subject and culture mean the beginning of the new era in the history of the world, which Guardini calls the postmodern era.

In the analyses of the German thinker, remarks concerning a subject are particularly important². Guardini claimed that the birth of a mass person is an extremely significant phenomenon which indicates the end of modern times and gradual development of the postmodern era. What does this new model of experiencing humanity consist in? What is its specific feature?

2 Cf. R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962)*, vol. 1–2, Matthias Grünewald Verlag, Mainz–Paderborn 1993.

Contrary to the autonomous subject of modernity, a mass person does not want to be unique and original in their structure. They do not pay attention to the internal and external freedom. A mass person accepts ordinary things and established forms of life, spontaneously joins the organization that is a form of a mass, and is obedient to leaders responsible for social engineering, politics or the world of media.

According to Guardini, a mass person loses their originality and is ready to accept the scheme of collectiveness. Also, such a person loses their private sphere because in the mass society a general publication of existence takes place, which threatens the person's vital roots. A mass person is increasingly more standardized and less able to resist totalitarian tendencies which promote the superiority of a collective body over an individual. This leads to an inevitable depersonalization of a human being; to an escape from freedom and responsibility, and, finally, to the desire to be imprisoned. Also, the birth of a mass person is facilitated by lowering the quality of national and social bonds. The development of technology and administration disintegrates specific properties of peoples and nations, destroying their characteristic values at the same time. As a consequence, a person becomes spiritually poor, which makes them more inclined to become a mass person.

Philosophical diagnoses formulated by Guardini in the middle of the previous century concerning the fact that in the mass society subjectivity of a person is weakened, are a valid and accurate description of the current condition of a human being. What is more, within the last decades new civilization processes have developed that contributed to the radical increase in the crisis of subjectivity.

One of such factors is modern biotechnological revolution due to which it becomes increasingly more possible to change

human subjectivity through the change in the features of our species. Today, it seems that in the future we will be able to consciously direct the evolution of a human being and improve the whole humankind. In this context, the most serious threat refers to the possibility of changing human nature. Thus, there is a huge risk that we will create a new, post-human world in which completely new principles of life will be established. In this way, biotechnology would shape a new society and new principles of moral, social and political life³.

Another important civilization process which weakens human subjectivity is the omnipresent virtual world in which we can speak about a new form of a virtual subject created by cyberspace. Such a subject loses their identity and becomes an immanent part of the world created by the media, science, technology, or culture. A virtual subject is a radical negation of the powerful version of the Cartesian-Kantian notion of a subject⁴. Contrary to the Cartesian-Kantian vision of subjectivity, the new concept assumes that a subject is constantly liable to the process of becoming or being created anew⁵. In extreme approaches, a subject is presented as a kind of a transition or a meeting place. The question of who is a subject and why, has moved towards the question of the relationship between the subject and language. How does the media space influence understanding and shaping of a subject? Is stable subjectivity possible in cyberspace?

3 Cf. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, trans. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004; C.S. Lewis, *Koniec człowieczeństwa*, trans. M. Sobolewska, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2022

4 See W. Cooper, *Rzeczywistość wirtualna i metafizyka podmiotowości, wspólnoty oraz natury*, *Sztuka i Filozofia* (2012), no. 41, pp. 78–99.

5 More information in the text: *Ulepszanie poznawcze. Perspektywa filozoficzna*, eds. P. Duchliński, G. Hołub, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021.

Adequate understanding of a subject is of key importance for ethics. Basically, each ethical concept assumes a certain vision of subjectivity. What is particularly important in the moral perspective is the proper approach to the relationship between the subject and agency, conscience, freedom, natural law, virtues, obligations, responsibility, and normativity⁶. The proper concept of subjectivity in ethics is necessary, because there are no consistent ethical models without the subject, especially the agential subject, which, in the light of the accepted rights, admits his agency and is responsible for it.

In modern humanities there is a serious debate concerning a subject. Do modern humanities need a weak or strong subject? Humanities shaped by postmodernism, deconstruction and constructivism provide us with the image of a weak subject, i. e. a subject marked with fragility and trauma; a subject which cannot find himself among the normative social principles. Ewa Domańska is right to notice that “constructivism, post-structuralism and narrativism, with their notions of the death of the subject, death of the author, anti-essentialism, affirmation of the ‘weak subject’ which is constituted by discourse, system or relationships of knowledge-power, etc., caused that the subject was deprived of agency which modern avant-garde directions in humanities are trying to recover”⁷. Thus, cognitively interesting humanistic projects have appeared within the last few years which have aimed at restoring the idea of a strong agential

6 Cf. G. Abbà, *Il Soggetto morale nell'etica tomista ed in alcune etiche contemporanee*, „Angelicum” 81 (2004), nr 1, pp. 35–50; Ch. Larmore, *Dare ragioni. Il soggetto, l'etica, la politica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008; A. Muni, *Il soggetto etico: un'estetica della resistenza*, „Esercizi Filosofici” 6 (2011), no. 2, pp. 388–402.

7 E. Domańska, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” (2007), no. 5, p. 56.

subject. In the so-called affirmative humanities (which are built in cooperation with the above-mentioned Domańska) scholars have attempted to recover the idea of a strong subject who is an agential subject making specific changes in the environment⁸. “*Turning towards agency*” is perceived by many theoreticians as an important perspective that may lead to a series of positive changes in modern humanities, e.g. to freeing the subject from traumatizing, weakness, alienation, and other phenomena that determined the frames of the postmodern constitution of weak subjectivity. However, irrespective of the critical voices, which are formulated against such suggestion, it is worth to treat the ideas of affirmative humanities seriously⁹. Ethics, which is a part of those modern humanities, definitely falls within the scope of such “*turning towards agency*”¹⁰, overcoming the proclamation of

- 8 It seems that the important starting point for such attempts to (re)construct the idea of a strong subject includes neutralizing the idea of building individual and collective subjectivity both according to the psychoanalytic concepts that perceive traumatic events as founding for such a construction, and according to Marxist ideas that emphasize the role of oppressive experiences (...). I believe that what is the most important for the subjectivity of an individual and a collective body is the living energy of self-regeneration which enables becoming and recreating, as well as starting anew”. E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2012, p. 137.
- 9 See K. Gurczyńska-Sady, *Co po postmodernizmie? Czyli tęsknota za mocnym podmiotem. Na marginesie książki Ewy Domańskiej, Historia egzystencjalna*, “Ethos” 26 (2013), no. 1, pp. 195–206.
- 10 In modern humanities “Turning towards agency” was initiated by the performative trend within which the concept of an agential subject has been shaped. See E. Domańska, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” (2007), no. 5, pp. 48–61. According to the author, “the notion of ‘a performative turn’ may also be seen in categories of the ‘return of a strong subject’ although, ‘naturalny’, what we mean here is not a humanistic, essential and homogeneous subject. By definition, this new, strong subject is a hybrid (be careful with the possibility to essentialize and fetishize the notion again). Thus, what occurs is the modification of aspects that used to be identified with a strong subject.

the recent concepts of the death of an agential subject¹¹. It seems that building ethics within the frames of affirmative humanities may turn out to be an interesting attempt of the future.

We want to emphasize that in the 20th century Europe various spectrums threatened us with the death of a subject. Such spectrums included psychoanalysis, structuralism, post-structuralism, and now transhumanism and posthumanism threaten us with their predictions of the forthcoming end of the person we know from history and experience. The strong thought, which dominated from the ancient times to the 20th century, led to a powerful reaction the result of which was the so-called weak thought. While writing this book, we have somehow indirectly joined this great philosophical debate the spirit of which was revived and rekindled by the Italian hermeneut – Gianni Vattimo. One of the objectives of our ethical studies was to show what the so-called strong subjectivity is.

Within this context, one of the most interesting research problems is the analysis of the dispute carried out between the defenders of strong subjectivity and the supporters of subjectivity in the weak version¹². The first image of the subject empha-

A strong performative subject is a subject which is created in *happenings*, i. e. in the events in which the subject is not a spectator, but an initiator and an agent. Also, this subject is not a 'lonely subject' (a romantic subject), but he always cooperates with other subjects and 'actors' (with human and non-human beings)", p. 56. The subject toward which ethics is directed is not just a performative subject.

- 11 M. Foucault writes about it in a convincing manner: "Today we can only think in the emptiness left after the disappearance of a person. It is because that emptiness does not form a gap; it does not outline the space to be filled. This is no more and no less than smoothing the folds in space where we start thinking again". M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, trans. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, p. 307.
- 12 The concept of a strong subject also appears in the newest work by B. Chyrowicz: *Widok stąd. Dlaczego działamy tak, a nie inaczej*, „Znak”,

sizes the stability of his internal structure, unchangeability, firm foundation, specific descriptive and normative properties, etc. According to this thinking paradigm, the order of theoretical and practical cognition is the reflection of objective structures of human being and nature in which a normative order is inscribed. The second image, in turn, constitutes the negation of the strong form of subjectivity. The subject in the weak version is unstable, dynamic, fragile, changeable, and dependent on social, cultural or political conditions¹³.

In our monograph entitled *Ethics and the Problem of Subject*, which is a collective work of four authors, we have used various research methods of analytical and hermeneutical nature, which made it possible for us to work out new solutions that

Kraków 2021. Although the category of a strong subject does not occur in the text, all the analyses included in the book suggest such a vision. The author supports the concept of a strong, free, reasonable, agential, and personal subject who is able to act according to the reasons that are accepted (internalized) as his own. Chyrowicz reveals this subject from the perspective of the so-called “view from here”. She shows various conditions and limitations of a personal subject, but she emphasizes that they do not make the subject weak or doomed to fate, accident, or biological, cultural and social circumstances. This subject is able to bear the responsibility for the consequences of his actions.

- 13 The so-called strong thought includes “dialectical philosophy, transcendental philosophy – especially phenomenology, which uses the idea of *epoche*, i. e. the suspension of the references to specific historical and cultural horizons, as well as various kinds of philosophy based on the model of exact, deductive sciences that assume referential concept of the truth. The latter are, however, relatively less frequently discussed by Vattimo”. A. Zawadzki, *Noica, Vattimo: „Myśl słaba” i jej konsekwencje*, „Teksty Drugie” (2003), no. 6, p. 173. It seems that the strong thought may also include the Aristotelian and Thomist tradition for which the notion of substance is crucial. The Aristotelian and Thomist thoughts are strong due to their strong metaphysical narrative which is proclaimed by the supporters of those concepts. Such a narrative is based on metaphysical categories such as the above-mentioned category of substance, but also on the category of being, nature, essence, existence, and others.

complement one another. Our work mainly consisted in analysing various texts which, as products of culture, were created in different periods of time. During the analysis, we wanted to look at the surrounding reality from their perspective in order to capture at least a fraction of specific ethical problems with which our culture is struggling. Due to the application of such methods it became possible to analyse, confront and explain philosophical notions and concepts, which enabled us to attempt to answer the question on the adequate interpretation of subjectivity within the ethical context. Obviously, the authors do not mean to definitely solve the discussed problems. Instead, they wish to present new challenges facing various philosophical trends in the modern world.

The main objective of the book, which includes four chapters, is presenting different ways of interpreting subjectivity and emphasizing their influence on ethical solutions. The authors share a strong conviction that there is no normative ethics without the agential subject. In our research we refer both to the research tradition of classical philosophy, and to other interpretation models present in the contemporary thought, especially to phenomenology and hermeneutics. All the analyses that have been carried out also take into account today's worldview, as well as cultural and social changes which influenced the perception of the basic categories of the Christian thought which definitely include the category of a subject.

Here are a few words about the structure of the book. In the first chapter we analysed selected models of the strong version of subjectivity which emphasize the stability of the subject and his agency on the ethical basis. Our philosophical considerations include three theoretical suggestions related to the moral subject and his agency. First, we will present the classical concept of a strong subject which is represented by Neo-Thomism. Then,

we will analyse the views of a modern English political theorist and historian of ideas – Michael Oakeshott who, in a very interesting manner, speaks about the subject and rationality of acting in the category of an idiom. The last presented opinion is that of a contemporary American developmental psychologist and cognitivist, Michael Tomasello and his colleagues who talk about the rationality of moral action from the interdisciplinary perspective of modern neurosciences.

The second chapter will be dedicated to the analysis of the perception of strong subjectivity from the perspective of ethics, and to the presentation of popular literature, i. e. autobiographies and crime novels as a very important cultural space that includes significant content of strictly philosophical nature. There is no doubt that literature constitutes a significant and inspiring intellectual space which reveals the mystery of the subject's identity and normativity. Considerations carried out in the second chapter draw our attention to the fact that ethics is rooted in the human need to change oneself in order to give a desired value to one's life. Due to such pursuit of the subject, life becomes good in all dimensions of individual existence: biological, organic, psychological and spiritual one.

The main objective of the analysis included in the third chapter is the attempt to specify the essence of identity and normativity. An important dimension of human identity is normativity of human actions both with reference to specific subjects, i. e. actions towards others, and with reference to oneself. Being identical with oneself results in certain obligations, i.e. it is the source of normativity. We cannot only describe how we perceive a given subject, but we should also be aware of the fact that a given condition of the subject normalizes our behaviour. This makes us evaluate our deeds as good or evil; right or wrong. Such considerations are of particular importance now due to the so-called

ethical minimalism popular in the western thought according to which we only have certain obligations towards others, but we have no obligations towards ourselves because we are free beings.

In chapter four we will discuss the death of the subject and characteristic features of a weak subjectivity. Many inspiring remarks on the death of the subject were worked out by a German philosopher and theologian Johann Baptist Metz. The group of his most important interlocutors included Theodor W. Adorno, Max Horkheimer and Jürgen Habermas. Within the last few decades Metz was warning us against a serious risk of the death of the subject in highly developed societies of the western cultural circle. He believed that religion should play the central role in the fight for maintaining our subjectivity. The combination of analyses related to subjectivity with religion is also present in the philosophy of the Italian thinker – Gianni Vattimo, the best-known theoretician of the weak thought. Such a thought is the consequence of the crisis resulting from the gradual disappearance of strong rationality, i. e. the only and universal rationality that was typical of previous centuries.

The research on the subject and subjectivity presented in the monograph are an expression of a strong thought which, after confrontation with the weak thought, decided that it is necessary to search for a different semantics of speaking about the subject and subjectivity. The analyses included in the book reveal the concept of a strong subject the power of which is not only warranted by his substantiality. It is because it is hard to disagree with G. Vattimo who believed that the category of the substance is unclear for the modern person. Certain categories used by classical metaphysicists no longer play the role they used to be associated with. They are not able to reinforce the strong subject; to protect him against the disintegration of identity which constantly threatens him. We believe, however, that being

a subject is a certain fact to which we have access in the first person. One of the features of the subject is something we could call incorrectability. We perceive a subject as a certain border, a support that enables us to make the basic distinction which includes distinguishing dream from reality; agency from its fiction. Just like the famous Umberto Eco tried to dissolve reality in interpretation as the last bastion, we want to save the subject from being dissolved in different modern interpretations behind which specific interests are hidden. In the meantime, the subject is a reality, the last bastion which has to be defended against various destructive specters wandering around modern Europe. Those specters constantly aim at removing the resistance of the reality in order to dissolve it in the multitude of interpretations that are usually based on the willingness to seize the subject or improve him to such an extent that he will no longer be able to recognize himself. We think we all know what being a subject means, which is why we have, so to say, first-hand knowledge on our own subjectivity.

Our monograph is the crowning of another stage of long-term scientific cooperation between the Faculty of Philosophy of the Jesuit University Ignatianum in Krakow and the Institute of Philosophy of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. The result of the research projects carried out by the representatives of those academic centres is, inter alia, the publication of four books dedicated to philosophy in the years 2015–2019¹⁴.

-
- 14 Cf. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *O normatywności w etyce*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2015; P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2016; P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Etyka a fenomen życia*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków

Another important undertaking shared by those two universities is the establishment of the Tadeusz Ślipko SJ Centre for Christian Ethic Centre which was officially inaugurated on 13 May 2016. The Centre is an organisational unit of the Faculty of Philosophy of the Jesuit University Ignatianum in Krakow. Its main objective is carrying out research and scientific activity, organising various kinds of philosophical debates and scientific conferences, applying for grants, and preparing research projects. The Centre carries out scientific activity in the spirit of its patron saint, combining philosophical knowledge with the humanistic vision of the world and man, cognitive curiosity, and the attitude oriented at dialogue with tradition and modernity.

One of the most important tasks of the Centre is carrying out scientific research on the ethical thought of Tadeusz Ślipko (1918–2015) and promoting it in the discussion with contemporary models of ethics¹⁵. Other research tasks include the analysis of current models of the Christian ethics, dialogue with modern non-Christian concepts of ethics, development of the Christian ethical thought in the context of dynamically changing challenges and problems of modernity, promoting the idea of Christian ethics in various spheres of public life, integration of the environment of Polish Christian ethics, as well as cooperation with domestic and foreign centres dealing with the Christian ethical thought.

It is worth emphasizing that in the face of new civilization and geopolitical challenges we truly need a philosophical reflection on

2017; P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Etyka a problem nihilizmu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019.

15 Cf. E. Podrez, P. Duchliński, A. Kobyliński, K. Rozmarynowska, *Tadeusz Ślipko* (Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku, t. 9), Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.

the phenomenon of subjectivity and its influence on perceiving moral issues. In this context, Christian inspirations in ethics are of particular importance, as well as various models of Christian ethics understood as philosophical analysis of human deeds carried out from the perspective of the Christian image of the world and the human being. The Christian vision of a person's dignity, conscience, freedom, responsibility, virtues, or natural law may become the space of a fruitful dialogue with contemporary ethical models which very often deny the need for a metaphysical foundation.

Our monograph constitutes the invitation for an inspiring dialogue between the centuries-long tradition of the Christian thought and various ethical models that have been worked out by the representatives of other philosophical trends. Contemporary challenges connected with the so-called biotechnological revolution, the notion of a just war, and the ethics of international relationships require reliable cooperation of all intellectual environments for which the most important reference point is the promotion of subjectivity of each individual and defence of his/her inborn and non-negotiable dignity. We are aware of the fact that the analyses we suggest require development. In order to obtain a satisfactory concept of a strong subject, one needs to discuss much more topics which we have only outlined in this book. Also, we did not want the readers to feel overwhelmed with final solutions related to the nature of the agential subject. It is because we know that nowadays there are a lot of supporters of a weak thought and a weak subject. This is a part of the specific culture of our times. However, if we emphasize weakness and helplessness so much, are not we becoming a culture of weakness in which everything can be justified? Perhaps we are closer to being mass subjects? By inviting the representatives of various research traditions for the debate, we wanted to present

possibly the most multifaceted approach to the issue of a subject in ethics. Let the readers evaluate whether and to which extent we managed to do this.

ROZDZIAŁ I

Mocny podmiot w etyce – ale jaki?

Agata Bielik-Robson rozpoczyna jeden ze swoich artykułów od następujących pytań i dociekań filozoficznych:

Do czego potrzebny nam podmiot? Czy warto go bronić dzisiaj, kiedy wygodniej byłoby głosić hasło „śmierci subiektywności”: hasło obiecujące przekroczenie paradoksów myślenia podmiotowego w obszar, w którym myśl mogłaby poruszać się swobodniej, wolna od napięć nakładanych na nią przez tamten szablon? Na oba powyższe pytania odpowiadam twierdząco: podmiot jest nam nadal potrzebny i opłaca się nie rezygnować z trudności, jakie narzuca myślenie o podmiocie. Ale – jaki podmiot? Kartezjański, kantowski, świadomość transcendentalna niemieckiego idealizmu, czy może podmiot spreparowany przez jego przeciwników na użytek kontrargumentów¹.

Za autorką tych słów możemy powiedzieć, że adekwatna koncepcja podmiotowości w etyce jest wręcz konieczna, ponieważ nie ma etyki bez podmiotu, zwłaszcza podmiotu sprawczego. Dlatego

1 A. Bielik-Robson, *Podmiot jako akt woli: Harold Bloom i teoria dziedziczenia agonicznego*, „Teksty Drugie” (1999), nr 1–2, s. 85–108.

nie warto przedwcześnie rezygnować z kategorii podmiotu tylko dlatego, że niektórzy myśliciele ogłaszają jego zmierzch i koniec. Pozostaje jednak pytanie, jak ten podmiot należałoby rozumieć? Za którym modelem podmiotu się opowiedzieć? Na przestrzeni wieków powstało przecież tyle różnych modeli podmiotowości, że trudno jednoznacznie stwierdzić, który z nich jest właściwy. Pobieżny przegląd historii tej problematyki uświadamia nam, że w ogniu krytyki znalazła się także mocny podmiot kartezjański². A przecież nie jest to ani jedyna, ani w pełni przekonująca koncepcja podmiotu, którą warto by uczynić punktem wyjścia debaty o roli podmiotowości w przestrzeni życia moralnego³.

Problem podmiotu w etyce to jedna z sytuacji, które nigdy nie tracą aktualności i ważności. Potwierdzeniem takiej opinii może być spór na gruncie współczesnej filozofii włoskiej, który jest prowadzony między zwolennikami myśli mocnej a obrońcami myśli słabej⁴. Ta debata wskazuje nie tylko na kryzys metafizycznej

- 2 Por. A. Warmbier, *O tzw. „końcu podmiotu”: współczesne rewizjonistyczne konteksty filozoficzne*, „Zarządzanie Publiczne” 29 (2014), nr 3, s. 45–56.
- 3 Por. M. Siwiec, *Romantyczny kryzys mocnego podmiotu. Pęknięcia i pozory*, „Ruch Literacki” 56 (2015), nr 6, s. 559–570. „Nie ulega wątpliwości – twierdzi Magdalena Siwiec – że romantyzm przyniósł wzmocnienie podmiotu, rozwinął samoświadomość «ja», z kartezjańskiego przewrotu wydobył daleko idące konsekwencje. Trzeba jednak pamiętać, że owe konsekwencje są trojakiiego rodzaju. Po pierwsze – romantyzm w pewnym sensie rozwija tę koncepcję, przy czym kartezjańską samowiedzę «ja» modyfikuje, afirmując skrajny indywidualizm, podkreślając znaczenie poszczególności, niepowtarzalności, jedyności. (...) Po drugie – romantyzm odkrywa niebezpieczną przepaść, która stała się niejako efektem ubocznym tej afirmacji, a która wiąże się z uwikłaniem w paradygmat transcendentny. (...) Po trzecie wreszcie – przeciwstawienie jaźni i tego, co wobec niej transcendentne staje się źródłem konfliktów, często nierozstrzygalnych” (tamże, s. 559–560).
- 4 Por. *Myśl mocna – myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*. Wybór i tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015. Szerzej pisze o tych zagadnieniach A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*.

koncepcji podmiotu, ale też zwraca uwagę na pewne kierunki odpowiedzi na pytania o to, czy dziś możemy mieć nadzieję na utrzymanie mocnej podmiotowości, czy też skazani jesteśmy na podmiot słaby i zmienny. Na pytanie, kto jest podmiotem, pada z reguły oczywista odpowiedź – człowiek⁵. Utrzymujemy, że o człowieku można powiedzieć, że jest podmiotem, czyli kimś wyposażonym w określone własności deskryptywne i normatywne. Spory wokół różnych koncepcji podmiotu, które obecnie zostały zdominowane przez różne nurty transhumanizmu czy posthumanizmu dobitnie pokazują, że problem podmiotowości nie jest sprawą rozstrzygniętą raz na zawsze.

Propozycja Giannię Vattima, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014.

- 5 Kategoria podmiotu przeżywa dziś sporą inflację znaczeniową. Podmiotami są nie tylko ludzie ale też byt nie-ludzie i rzeczy. To jest związane z radykalnymi projektami nieantropocentrycznej humanistyki. „Zainteresowanie rzeczami i zwierzętami oraz towarzyszące mu kolejne zwroty (zwrot ku rzeczom, zwrot ku materialności, a także zwrot performatywny czy zwrot ku sprawczości) nie są efektem intelektualnych mód, poznawczej ciekawości awangardowych badaczy, ale wynikają z narastającego przeświadczenia, że obecne sposoby myślenia o świecie nie odpowiadają zachodzącym w nim zmianom (inżynieria genetyczna, transplantologia, psychofarmakologia, nanotechnologia). Przeświadczenie to przejawia się w zainteresowaniach badawczych różnymi figuracjami podmiotowości, do których należą: cyborg, klon, rzecz w swojej podmiotowości, zwierzę, potwór, mutant (jednostka ludzka czy zwierzęca genetycznie zmanipulowana), terrorysta (zwłaszcza muzułmańska samobójczyni), „zaniknięty” (*desaparecido*), przedstawiciele różnego rodzaju mniejszości (zwłaszcza queer, transseksualista, a także ludzie o różnym pochodzeniu etnicznym oraz niepełnosprawni). Awangardę wyznaczają przy tym te podmiotowości, które w danym czasie są najbardziej radykalnie odmienne od tradycyjnego podmiotu, za który standardowo uznaje się „białego mężczyznę Europejczyka z klasy średniej”. Zauważmy, że jeszcze do niedawna klasycznymi innymi byli przedstawiciele innych kultur, a także przedstawiciele różnych mniejszości, obecnie zastępują ich figuracje zwierząt, rzeczy, klonów i cyborgów” – E. Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, <http://ewa.home.amu.edu.pl/Domanska,%20Humanistyka%20nie-antropocentryczna%20a%20studia%20nad%20rzeczami.pdf> [dostęp 01.05.2022], s. 12.

O co się spieramy? Czy podmiot istnieje czy nie? Czy spór o istnienie podmiotu jest sensowny? Krążące po Europie nurty myślowe, o których pisaliśmy we wstępie, zdmuchnęły podmiot ze sfery faktyczności, przenosząc go do sfery wytworów takich jak interpretacja, a ostatnio uczyniły z niego chimerę bytująca gdzieś w świecie wirtualnym. Stąd też pytanie, czy podmiot jest faktem, czy tylko interpretacją, wcale nie jest wydumanym pytaniem pozbawionym uzasadnienia. Wiemy dobrze, że urok Nietzschego polegał na tym, że bezpardonowo zataił on różnice między faktami a interpretacjami. Wielu powtórzyło za nim, w pewnych kręgach hermeneutycznych, ten dogmat. Uznano, że podmiot nie jest faktem, a tylko interpretacją. Zatem spory o podmiot to spory o różne jego interpretacje. A gdzie w tych interpretacjach jest ów sam podmiot? Jeśli wszystko jest tak naprawdę interpretacją, to nie mamy żadnego bezpośredniego dostępu do świata, ale i sam podmiot, którym my sami jesteśmy, jawi się jako coś w rodzaju konstruktu działalności interpretacyjnej. Świat, gdzie nie potrafimy odróżnić faktów od interpretacji, jest światem, w którym tracą sens jakiekolwiek podstawowe rozróżnienie, np. między jawą a snem, między sprawczością a inercją. Słaby podmiot jest nie tylko uwikłany w różne interpretacje, które mają charakter dziejowy i zmienny, ale sam jest produktem określonych interpretacji. Ale czymże jest uznanie, że wszystko jest interpretacją, że nie ma żadnych faktów, jeśli nie jest ostatecznie opowiedzeniem się za tezę, że cały świat jest niczym innym jak tylko zawartością mojego umysłu...

Pierwszy rozdział, który otwiera naszą monografię, poświęcamy kwestii tzw. mocnego podmiotu. Jak rozumieć silną podmiotowość w obszarze moralności? Na czym ma polegać jego siła, moc? Mocny podmiot w etyce to taki, który kieruje się określonymi racjami przy podejmowaniu decyzji. To podmiot, o którym możemy powiedzieć, że jego działanie jest racjonalne

ze względu na uznane racje. Podmiot mocny to przede wszystkim podmiot sprawczy, który działa, a jego działania mają wpływ na rzeczywistość, która go otacza. Wreszcie mocny podmiot to taki, który posiada dostęp do racji swojego działania, co jest koniecznym warunkiem odpowiedzialności. Potrafi on zidentyfikować czyn, uznać go za swój własny i w konsekwencji tego ponieść odpowiedzialność za podjęte działanie. I wreszcie jest to taki podmiot, o którym możemy powiedzieć, że jest podmiotem, który rozpoznaje swoją normatywną tożsamość⁶.

Nie zamierzamy przedstawiać całościowej koncepcji mocnego podmiotu moralnego. Chcemy natomiast zaprezentować zarys koncepcji takiej podmiotowości. Dlatego w toku analiz podjętych w pierwszym rozdziale monografii zrekonstruujemy trzy teoretyczne propozycje dotyczące podmiotu moralnego i jego sprawczości. Najpierw zaprezentujemy tzw. klasyczną koncepcję mocnego podmiotu, która jest dobrze reprezentowana przez neotomizm⁷. Następnie zostaną poddane analizie poglądy współczesnego angielskiego teoretyka polityki i historyka idei Michaela Oakeshotta, który w bardzo interesujący sposób mówi o podmiocie i racjonalności działania w kategorii idiomu⁸. Jako

6 Por. R. Piłat, *Podmiotowość jako relacja osoby do jej własnej przyszłości*, w: *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 37–59.

7 Por. M.A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999. Szereg ważnych uwag na temat struktury i racjonalności działania z tomistycznego punktu widzenia zawiera praca: J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2014. Woroniecki prezentuje w swoim opracowaniu koncepcję decyzji, która jest obecna w dziełach św. Tomasza z Akwinu.

8 Por. M. Oakeshott, *O postępowaniu człowieka*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008; tenże, *Wieża Babel i inne eseje*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

ostatnie zostanie zaprezentowane stanowisko współczesnego amerykańskiego psychologa rozwojowego i kognitywisty Michaela Tomasella i jego współpracowników, którzy o racjonalności działania moralnego mówią z perspektywy interdyscyplinarnej współczesnych neuronauk⁹.

Analiza międzysystemowa, która zostanie przeprowadzona w niniejszym rozdziale, powinna zaowocować mniej lub bardziej trafną syntezą łączącą wierność wielkim pytaniom filozofii klasycznej z bardzo pragmatycznym i niezwykle konkretnym wymiarem współczesnej nauki¹⁰. Nie ulega wątpliwości, że na strukturę mocnego podmiotu moralnego trzeba patrzeć wieloaspektowo, by nie przeoczyć najważniejszych elementów konstytuujących jego fundament, stabilność i siłę¹¹.

-
- 9 Por. M. Tomasello, *Naturalna historia ludzkiego myślenia*, tłum. B. Kucharczyk, R. Ociepa, Copernicus Center Press, Kraków 2014; tenże, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001. Do koncepcji Tomasella nawiązał przy opracowywaniu normatywności prawa B. Brożek w książce pt. *Normatywność prawa*, Wolters Kluwer Polska, Kraków 2012. Dla analiz przeprowadzonych w pierwszym rozdziale monografii ważnym punktem odniesienia są następujące opracowania: M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Rozumienie i wspólnota intencji jako źródła kulturowego poznania*, w: *Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, red. B. Sierocka, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2007, s. 260–324; M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy?*, tłum. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2016; tenże, *Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge (MA) 2008.
 - 10 Por. M. Heller, *Wszechświat i teologia*, Biblos, Tarnów 2008; tenże, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
 - 11 W rozdziale pierwszym zostały częściowo wykorzystane i rozwinięte fragmenty analizy zawarte w rozdziale: P. Duchliński, *O racjonalności działania moralnego*, w: *Z problematyki norm, zasad i mądrości praktycznej*, red. P. Duchliński, T. Homa, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 71–109.

1. Mocny podmiot w etyce klasycznej

Etyka klasyczna jest zbudowana na fundamencie myśli mocnej¹². Myśl ta odwołuje się do obiektywistycznej metafizyki, której kategorie opisują rzeczywistość w jej stabilnych i uniwersalnych strukturach¹³. Myśl mocna pokazuje, co jest fundamentem, na czym podmiot może się oprzeć w sferze teorii i praktyki. Zgodnie z tym paradygmatem myślowym porządek poznania teoretycznego i praktycznego jest tak naprawdę odzwierciedleniem obiektywnych struktur bytu i natury ludzkiej, w których zapisany jest porządek normatywny. Myśl mocna wyrasta z kontaktu z obiektywną rzeczywistością. W tym ujęciu myśl czerpie swoją moc ze świata, który obiektywnie istnieje. Myśl mocna opiera się na pewnych bazowych zasadach, regułach. Nie ma w niej rozdzwisku między porządkiem ontycznym a normatywnym. Dobrze ukazuje tę jedność klasyczna teoria transcendentaliów. Kluczowe dla myśli mocnej jest pojęcie substancji. Porządek rzeczywistości w myśli mocnej wyrażony jest za pomocą kategorii substancji.

Nasze analizy trzeba zacząć od pewnych istotnych rozróżnień dotyczących trzech dziedzin aktywności podmiotu moralnego. Pierwsza dziedzina to *theoria*, która przyporządkowana jest poznawaniu rzeczywistości. Naczelną wartością uzyskiwaną w ramach tej dziedziny jest prawda polegająca na zgodności treści

12 Por. *W kręgu etyki klasycznej. Inspiracje i kontynuacje. Prace dedykowane profesorowi Tadeuszowi Ślipce z okazji 95. rocznicy urodzin*, red. P. Duchliński, D. Dańkowski, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.

13 Choć Vattimo nie zalicza tomizmu do myśli mocnej, to jednak charakterystyka tej myśli podana przez włoskiego filozofa pasje do poglądów, jakie na temat filozofii/metafizyki mają autorzy tomistyczni.

sądu z obiektywnym stanem rzeczy. Drugą dziedziną aktywności podmiotu moralnego jest *praxis*. Poznanie praktyczne to poznanie fronetyczne. Ma ono na celu realizację dobra. W poznaniu praktycznym szczególnie istotna jest zgodność formułowanych sądów praktycznych z sądami teoretycznymi dotyczącymi poznania bytu. Natomiast trzecia dziedzina podmiotowej aktywności to *poiesis*. Jest to przestrzeń ludzkiej wytwórczości. W jej ramach najważniejszą wartością, która na różne sposoby zostaje urzeczywistniona, jest piękno. Podmiot realizuje swoją naturę w tych trzech obszarach aktywności.

Człowiek, jako realny byt, istnieje w realnym świecie i jest niejako w ten świat wrzucony. W kontekście doświadczenia świata człowiek odkrywa samego siebie, uzyskuje samowiedzę, uświadamia sobie, że jest bytem potencjalnym, skończonym, niedoskonałym. Samowiedza podmiotu jest pochodną bezpośredniego doświadczenia świata realnego. Razem z odkryciem tej potencjalności, człowiek odkrywa sposoby jej aktualizacji. W różnych nurtach etyki tomistycznej podkreśla się, że aktualizacja dokonuje się w kontekście dóbr realnych, które podmiot działający napotyka w świecie realnym. Przedstawiciele filozofii tomistycznej utrzymują, że człowiek jest bytem z natury przyporządkowanym ku dobru. Aksjomat ten, jeśli można tak powiedzieć, objaśnia się w sposób następujący:

Człowiek – twierdzi Mieczysław Albert Krąpiec – nie rodzi się ani prawy moralnie, ani też moralnie nieprawy, przynajmniej zasadniczo, chociaż dziedziczy skłonności, z których jedne są pomocne w budowaniu dobra moralnego, a inne nie. Ponadto można dostrzec w człowieku jakąś skazę naturalną, ujawniającą się w wewnętrznej dysharmonii, co katolicka teologia tłumaczy grzechem pierworodnym. Mimo to człowiek z natury jest zarówno przyporządkowany poznaniu prawdy, jak i umiłowaniu

dobra. Owo naturalne przyporządkowanie człowieka (jego woli, pożądania) rzeczywistemu, przedmiotowemu dobru jest właśnie tym, co, w sensie zasadniczym, można nazwać „pożądaniem prawym” ludzkiej woli¹⁴.

W argumentacji tej zwraca się uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, że ludzka wola jest z natury przyporządkowana do dobra. Tylko dobro może realnie zaktualizować różne potencjalności tkwiące w naturze podmiotu. Po drugie, kiedy mowa jest o dobru, to chodzi tu zasadniczo o dobro realne i konkretne, a nie o jakąś abstrakcyjną ideę dobra, jak chciał tego Platon i jego kontynuatorzy. Urzeczywistnianie dobra w konkretnym realnym działaniu suponuje poznanie konkretnej, zmiennej sytuacji, rozpoznanie i zaakceptowanie jakichś reguł postępowania. Chodzi także o „umiejscowienie” siebie jako mającego działać w tych wszystkich warunkach jednostkowych i konkretnych wobec przedmiotu, który nas do działania „pociągnął”, a więc okazał się dla nas dobry. Dobro bowiem nie jest czymś abstrakcyjnym, czymś nierealnym, ale jest konkretnym bytem, wyzwalającym w nas działanie. Dobro konkretnie dostrzeżone staje się motywem, ze względu na który podmiot podejmuje swoje działania¹⁵.

W filozofii tomistycznej doświadczane dobro jest czymś realnym, konkretnym i analogicznym, jak sam byt. Ma charakter obiektywny, nie jest wytworem człowieka. Dobro jest czymś zastanym, doświadczanym, a nie konstruowanym. Jest jakby gotowym wyborem. Choć dobro jest skorelowane z wolitywnym pożądaniem, jednak to nie pożądanie decyduje o tym, że jakiś byt jest dobry i godny jego pożądania. To samo dobro tego oto

14 M.A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, dz. cyt., s. 326.

15 Por. M.A. Krąpiec, *O rozumieniu bytu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 31 (1983), nr 2, s. 91–102.

konkretnego bytu decyduje o tym, że wart jest on pożądaniam i urzeczywistnienia w realnych strukturach działania. Szczególnie w przypadku tzw. dobra godziwego (*bonum honestum*) mamy do czynienia z pożądaniami tego dobra dla niego samego. W przypadku innych dóbr, takich jak dobra przyjemnościowe i użyteczne, możemy pragnąć ich ze względu na doraźną korzyść lub przyjemność. To obiektywnie istniejąca rzeczywistość rozstrzyga o hierarchii dóbr rozpoznawanych przez podmiot poznający.

Obiektywny układ rzeczy, czyli byt ujęty analogicznie, dostarcza – w tej koncepcji – naszemu myśleniu praw i treści poznawczych. Nic, co w podmiocie przeżywamy poznawczo, nie jest niezależne od obiektywnego układu rzeczy. Intelpekt nasz nie tworzy bowiem i nie konstruuje treści w akcie poznawczym, lecz pobiera je od rzeczy. Poznanie nasze w swej istocie jest tylko „recepcją” treści obiektywnego układu rzeczy. W naszym realnie przeżywanym życiu moralnym nie pojawia się zatem niebezpieczeństwo subiektywizmu, gdyż żyjemy obiektywnymi treściami i prawami bytu¹⁶. Kontakt z rzeczywistością zabezpiecza podmiot przed idealizmem i aprioryzmem, które to stanowiska wykrzywiają i zniekształcają wprost samą rzeczywistość. Myśl mocna jest mocna tylko dlatego, że mocna jest sama rzeczywistość. Moc bytu, jeśli można tak powiedzieć, polega na tym, że jest on intelligibilny, celowy, uporządkowany, wyklucza niebyt, chaos. Świat jest po prostu gotowym wyborem. Nie trzeba go zmieniać, poprawiać. Zadaniem myśli jest nic innego jak tylko dopasowanie się do realnych struktur tego świata.

16 Por. tenże, *Odzyskać świat realny*, dz. cyt., s. 331; tenże, *Moralność a etyka*, „Cywilizacja” 10 (2004), s. 10–22; tenże, *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1991; tenże, *Ja – człowiek*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1991.

Na podmiot jest tutaj nałożony bardzo mocny warunek kognitywny. Obiektywne dobro jest niezależne od umysłu podmiotu poznającego. Analogiczność dobra oraz jego zamiennność z bytem zabezpiecza przed subiektywizmem w dziedzinie życia moralnego. To bowiem konkretne układy relacji determinują inklinację bytu do określonego działania. Przyporządkowanie działania do tego konkretnego dobra polega na realizowaniu natury działającego, dla której to konkretne dobro stanowi urzeczywistnienie podstawowych inklinacji naturalnych. Tak rozumiana koncepcja dobra i jej obiektywizm są osadzone na metafizycznej naturze bytu jako bytu, rozumianego jako konkret złożony z analogicznie pojmowanych relacji o charakterze kategorialnym i transcendentnym. Należy tu podkreślić, że dobro, podobnie jak byt, ma charakter intelligibilny, czyli racjonalny, możliwy do poznania przed podmiot działający. Dobro to ma także charakter normatywny. Jako obiektywna determinacja bytu wyznacza ono określone sposoby działań zmierzających do jego urzeczywistnienia.

Warto w tym miejscu podkreślić, że mocny podmiot moralny najpełniej dochodzi do głosu w swojej sprawczości, czyli w działaniu, które prowadzi do wykrystalizowania się moralnego charakteru podmiotowości. Proces realnego działania rozpoczyna się od podjęcia decyzji. Aby zacząć działać, trzeba najpierw zdecydować się do działania. Sprawczość podmiotu nie pojawia się przecież znikąd. Ma swój początek w nas, w naszym wnętrzu. Krąpiec twierdzi, że początkiem sprawczości jest akt decyzji, który zapada we „wnętrzu ludzkiego serca”¹⁷. Poprzez akty decyzji, które znamionuje indywidualny i niepowtarzalny charakter, podmiot nie tylko wyraża siebie, ale również decyduje o własnej autonomii bytowej.

17 M. A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, dz. cyt., s. 342.

W aktach decyzji człowiek konstituuje swój niepowtarzalny profil osobowy i moralny. Nikt za nikogo nie może podjąć decyzji, zwłaszcza w sprawach, w których w grę wchodzi dobro i zło moralne. W akcie decyzji biorą udział czynniki intelektualne, jak i wolitywne. Obecne są także elementy emocji, które mogą zarówno wspierać, jak i zakłócać podjęcie właściwej decyzji. Fakt sprawczości jest czymś przypadłościowym, czyli jest bytowo niekonieczny. Dlatego muszą pojawić się „wyzwalacze” sprawczości, tj. czynniki, które sprawią, że to, co potencjalne, w sprawczości stanie się czymś aktualnym. Konstytucja działania na poziomie decyzji rozpoczyna się od poznania konkretnego dobra. Chodzi tu oczywiście o dobro realne, nie jakieś dobro idealne, wyobrażone. Platonizm jest wykluczony. Silny podmiot ma zatem intelektualny, bezpośredni i nieinferencyjny kontakt z obiektywnym dobrem.

Człowiek spośród wszystkich bytów wyróżnia się także tym, że poznaje naturę dobra, i sam rozumnie kieruje się ku wybranemu przez siebie dobru, które przez to staje się celem pożądania ludzkiego. Jeśli cel ma to do siebie, że jest dobrem aktualnie pożądanym, to cel działania ludzkiego jest nie tylko dobrem, dlatego że jest pożądanym, ale z tej racji, że jest pożądanym właśnie rozumnie. Człowiek odczytuje naturę dobra w takiej mierze, w jakiej dobro staje się rozumnie zamierzonym celem. Dotyczy to zarówno celu działania w sensie ostatecznym, jak i celu w sensie pośrednim, o ile dobro jest pośrednio pożądane ze względu na cel ostateczny. Tylko myśl może uchwycić relację zachodzącą między celem a środkami doń wiodącymi. Do chcenia (a więc do celu) skłania człowieka nie tylko pociąg natury (inklinacje naturalne), ale także sąd rozumu i rozpoznanie dobra jako celu działania¹⁸.

18 Tamże, s. 346.

W ten sposób dobro staje się motywem wyzwającym podmiot do realnego działania. Bez motywu, jakim jest dobro, działanie nie mogłoby przejść z możliwości do aktu. Dobro jako cel, w porządku ontycznym, jest podstawową przyczyną determinującą pożądanie. Swoją obiektywną strukturą wyznacza realny porządek jego urzeczywistnienia. Dobro to racja działania, motyw działania, siła dynamiczna. Zastane przez działającego dobro wytrąca go z bierności i potencjalności. Dokonuje swobodnego poruszenia sprawczości, obudzenia potencjalności podmiotu, ukierunkowując go na właściwy tor zmierzający do jego urzeczywistnienia. W podmiocie wywołuje postawę „ukochania” lub „pierwszej miłości” tego oto konkretnego dobra. Ta właśnie „pierwsza miłość”, jako konsekwencja wpływu przyczynowego dobra na naturę podmiotu, wyzwala z możliwości realną zdolność działania.

Przedstawiciele filozofii tomistycznej twierdzą, że poznanie dobra ma naturę receptywną. Umysł ma się dostosować do struktury dobra, a nie dobro do struktury umysłu. Dopasowanie to polega na odczytaniu obiektywnej treści dobra w przyporządkowaniu do inklinacji naturalnych. To odczytanie naszego dobra jako „naszej prawdy” dokonuje się dzięki rozumowi i znajduje swoje ostateczne sformułowanie w postaci sądu praktycznego o poznany dobro, które nakłania do działania. Odczytana treść dobra determinuje akt, tak jak czynnik formalny rzeczy determinuje jej istotę¹⁹.

Sformułowanie jednostkowego sądu praktycznego jest konsekwencją poznania dobra. Na bazie tego odczytania w podmiocie budzi się powinność jego realizacji. Powinność ta konstytuuje się na kanwie obiektywnego uchwycenia treści dobra i naturalnych inklinacji. Jest to powinność, którą po prostu „tu i teraz”

19 Por. tamże, s. 348.

odczytujemy, w realnej sytuacji. Np. matka w konkretnej sytuacji „tu i teraz” po prostu odczytuje, „widzi” swoją powinność względem dziecka, że oto powinna podać mu mleko, gdyż jest ono czymś dobrym dla tego dziecka, w tej właśnie sytuacji. Dlatego traci sens pytanie o to, jak przejść od „jest” do „powinien”, które od czasów Davida Hume’a zdominowało współczesny dyskurs etyczny. W rzeczywistości bowiem wyrażenie „powinien”, „powinienem” jest jedynie „odczytaniem koniecznego przyporządkowania moich potencjalności do ich aktualizowania”²⁰.

To odczytanie „mojej powinności”, czyli „mojej prawdy o dobru” jest czymś spontanicznym i naturalnym. Aby działać moralnie, nie trzeba przechodzić jakiejś specjalnej edukacji filozoficznej czy teologicznej. Podmiot z natury jest potencjalnie nastawiony na jej realizację, stąd też poszukuje proporcjonalnych do tej potencjalności aktów, które będą mogły ją realnie urzeczywistnić. Wybór takiego a nie innego sądu praktycznego jest manifestacją podmiotowej autonomii działającego podmiotu. Jak twierdzi Krąpiec w książce pt. *Odzyskać świat realny*, to ja sam postanawiam, że ten właśnie sąd, a nie inny, mi odpowiada i wobec tego ja chcę zdeterminować moje działanie według determinującej treści sądu praktycznego. I chociaż wiem, że sąd ten nie jest może najlepszy ani jedyny, to jednak chcę tak właśnie działać, jak wskazuje treść sądu praktycznego. W tym właśnie przejawiam moje osobiste stanowisko, manifestuję swoją autonomię. Nikt mi tego sądu nie może narzucić: to ja sam go wybieram, gdyż tak chcę, chociaż mogę uczynić inaczej²¹.

Sądy praktyczne, których wybór konstytuuje samo serce decyzji, stanowią określone reguły postępowania. Reguły te „opierają się na wizji struktury konkretnego przedmiotu jako dobra. Regułą

20 Tamże, s. 284.

21 Por. tamże, s. 353.

ostateczną postępowania człowieka jest Absolut (prawo odwieczne), który jako Stwórca ludzkiej natury i świata, jest ostatecznym gwarantem prawidłowości naturalnych rozumnych skłonności do rzeczywistego dobra”²². Wybór określonej reguły praktycznego postępowania wiąże podmiot działania od wewnątrz. Dlatego moralność dotyczy bardziej naszego wnętrza niż reguł społecznych określających zachowania między jednostkami.

Nikt z zewnątrz – ani żaden podmiot, ani też żadna instytucja społeczna – nie jest w stanie narzucić działającej jednostce ludzkiej określonych sądów praktycznych. Tylko sam działający podmiot może się zobowiązać do określonego typu działania. To bardzo jednoznaczne i mocne warunki, które są nakładane na ludzką podmiotowość przez zwolenników filozofii tomistycznej. Podmiot moralny jest do tego stopnia autonomiczny w swoich decyzjach, że żadna struktura społeczna nie może go zmusić do wyboru nieakceptowanych sądów moralnych. Wybór reguły praktycznego działania jest konsekwencją odczytania obiektywnej prawdy o naturze dobra. Podmiot moralny jest wyposażony we władze, które umożliwiają mu rozpoznanie prawdy o dobru. Prawdę tę odczytuje prasmusienie, czyli syndereza (*synderesis*).

W tradycji etyki tomistycznej *synderesis* to zdolność, w którą wyposażony jest każdy podmiot moralny. Prasmusienie uzdalnia do poznania natury realnego dobra. W porządku poznania praktycznego, który konstytuowany jest przez sprawność synderezy, otrzymujemy pierwszą i podstawową regułę praktycznego działania: „Czyń dobro, unikaj zła”. Widać zatem, jak określone założenia epistemologiczne wzmacniają siłę podmiotu moralnego. Dysponuje on określonymi sprawnościami epistemicznymi, które dają dostęp do pierwszych zasad porządku sprawczości.

22 Tamże, s. 329.

W różnych nurtach filozoficznych, odwołujących się do dziedzictwa św. Tomasza z Akwinu, pierwsza reguła praktycznego działania jest poznawczym przyjęciem i uświadomieniem sobie prawa naturalnego. Pierwszy sąd rozumu praktycznego „czyń dobro, unikaj zła” wyraża podstawową inklinację natury ludzkiej, jaką jest skierowanie do obiektywnego dobra. Sąd „dobro należy czynić” jest odczytaniem rzeczywistości, która kryje w sobie charakter dobra zdolnego wywołać pożądanie siebie. Stanowi on odczytanie własnej struktury osobowej jako bytu przygodnego, który – aby mógł istnieć i działać – musi zdobywać ciągle brakujące mu dobro²³. Sąd „dobro należy czynić” jest odczytaniem normatywnego wymiaru rzeczywistości.

Gdyby nie było prasumienia, życie moralne człowieka nie miałoby żadnego sensu, gdyż człowiek nie posiadałby czegoś w rodzaju moralnego kompasu, który mówiłby mu, co ma czynić, a czego w określonych sytuacjach unikać. Zasada ta tworzy racjonalny porządek działania, który w dalszej kolejności może być uszczegółowiony. To uszczegółowienie dokonuje się z uwzględnieniem inklinacji naturalnych.

Uszczegółowieniem tego podstawowego sądu są pierwsze nakazy moralne regulujące realizowanie dobra w podstawowych naturalnych skłonnościach ludzkich. Jeśli dysponujemy właśnie tego rodzaju pierwszymi nakazami będącymi rezultatem zastosowania prawa naturalnego do podstawowych inklinacji ludzkich, to dysponujemy zarazem zespołem pierwszych zasad moralnych²⁴.

Regułą moralnego działania jest zatem rozum praktyczny, czyli sumienie. Naczelny sąd rozumu praktycznego „czyń dobro,

23 Por. tamże, s. 371.

24 Tamże, s. 327.

unikaj zła” jest ukonkretniany w różnych działaniach. Można powiedzieć, że tak jak zasada niesprzeczności w porządku teoretycznym obecna jest wirtualnie w każdym sądzie poznawczym, tak w porządku moralnym (praktycznym) pierwsza zasada rozumu praktycznego „przenika” wszystkie jej szczegółowe partykularyzacje, które formułują się na kanwie intelektualnego rozeznania natury inklinacji i proporcjonalnych do nich obiektywnych dóbr. Między potencjalnością inklinacji a obiektywnym dobrem mającym je zaktualizować musi zachodzić obiektywna proporcjonalność.

Autor książki pt. *Odzyskać świat realny* twierdzi, że z prawami natury trzeba się liczyć w konkretnym działaniu, trzeba na nich „grać” stosownie do ich struktury²⁵. Odkrywa je rozum mocnego podmiotu, który spontanicznie i bezpośrednio na kanwie poznawanych inklinacji, chwyta właściwe dla każdej z nich obiektywne dobro ją aktualizujące. Przykładem partykularyzacji ogólnej zasady synderezy jest następująca zasada: „Należy chronić życie ludzkie od poczęcia do naturalnej śmierci”. Ta partykularyzacja została sformułowana w oparciu o naturalną inklinację wyrażającą tendencję do zachowania życia. Ochrona życia jest czymś moralnie dobrym. Dlatego tego rodzaju dobro powinno być promowane, natomiast każde działanie, które zmierza do niszczenia życia, jest moralnie złe, dlatego trzeba go unikać. Jeśli działanie ma być czymś realnym, podmiot musi zdeterminować się do działania poprzez wybór konkretnego sądu praktycznego.

Sąd ten w konkretnych okolicznościach wskazuje na kierunek działania zgodny z naturą inklinacji i rozpoznaniem dobra do nich proporcjonalnego. Ta reguła praktycznego postępowania jest „najbliższą normą moralności”²⁶, której działający podmiot

25 Por. tamże.

26 Tamże, s. 354.

powinien się podporządkować. Między konkretnym czynem ludzkim a normą moralności, jako praktyczną regułą działania, zachodzi bardzo głęboka relacja. Jest to relacja, która wchodzi w wewnętrzną strukturę wiążących ją członów. Różni się ona od relacji kategorialnych, które nie wiążą członów stosunku w sposób konieczny, tylko przygodny. Kategorialne relacje mogą wiązać ludzkie działania z takimi regułami praktycznego działania, które mają charakter hipotetycznych imperatywów sprawnościowych.

Według Krąpca oznacza to, że ilekroć „zaistnieje decyzja, czyli czyn ludzki, a więc czyn świadomy i dobrowolny, tylekroć czyn taki, chociażby nawet nie był na zewnątrz ujawniony i zrealizowany fizycznie, jest też czynem moralnym w sensie pozytywnym lub negatywnym, gdyż jest związany z konieczną i nieoddzielną relacją z regułą postępowania”²⁷. Niektórzy autorzy tomistyczni mówią nawet o czymś w rodzaju „dyktatu sumienia”. Nie chodzi tu jednak o taki dyktat, który prowadziłby do zakwestionowania wolności działającego. Gdyby tak było, podmiot nie mógłby ponosić żadnej odpowiedzialności za sprawczość. Sumienie bowiem, jako sąd rozumu praktycznego, przedstawia zawsze najlepszą opcję działania, która nie zawsze musi być wzięta pod uwagę przez podmiot działający.

Ostateczną normą moralności i regułą praktycznego działania jest, według tej koncepcji, prawo wieczne (*lex aeterna*). Prawo naturalne jest partycypacją w prawie odwiecznym. Dla przedstawicieli filozofii tomistycznej prawo Boże jest ostateczną podstawą bytową prawa naturalnego, którego podstawowe reguły praktyczne odczytuje rozum w porządku poznania naturalnego. Człowiek dzięki własnym sprawnościom intelektualnym jest w stanie poznać podstawowe zasady działania tego prawa. Widzimy zatem, jak duże kompetencje epistemologiczne przypisywane

27 Tamże, s. 328.

są w tej koncepcji podmiotowi. Może on nie tylko rozpoznać obiektywną podstawę moralności, czyli naturę, ale też może rozpoznać jej ostateczny fundament – Boga, który w tej koncepcji jest źródłem moralności.

Uznając w odwiecznym prawie Bożym ostateczne uzasadnienie inteligibilności rzeczy, a przez to także najwyższą regułę postępowania moralnego, możemy stwierdzić, że nieliczenie się w naszych decyzjach z obiektywną naturą bytów, które bierzemy za przedmiot naszego działania, jest ostatecznie nieliczeniem się z odwiecznym prawem Bożym jako ostateczną racją bytu rzeczy. I przeciwnie, liczenie się przy podejmowaniu moralnych decyzji z naturą, skłonnościami i celami bytów, zwłaszcza gdy byty te są osobami ludzkimi, jest zarazem afirmacją odwiecznego prawa Bożego, afirmowaniem Boga jako ostatecznej racji bytów przygodnych²⁸.

Według Krąpca podmiot moralny posiada odpowiednie kompetencje, aby właściwie rozpoznać przestrzeń życia moralnego. Przede wszystkim cały czas musi mieć na uwadze to, czy jego decyzje są zgodne z odwiecznym prawem Bożym. Podmiot sprawczy musi liczyć się w swoim działaniu z innymi bytami, gdyż są one powołane do istnienia przez Stwórcę, zostały przez niego zaplanowane, każdy/każda ma swój autonomiczny cel, który może rozpoznać i realizować zgodnie ze swoją naturą.

Dla przedstawicieli etyki tomistycznej najbardziej racjonalnym moralnie działaniem, które może zrealizować podmiot, jest to, które realizuje zamysł Bytu Najwyższego zapisany w regułach praktycznych prawa naturalnego. Zgodność jednostkowego czynu z układem Boskich idei polega na zgodności

28 Tamże, s. 334.

(a) wolnego wyboru z sądem praktycznym, (b) sądu praktycznego z sądem teoretycznym o naturze rzeczy – dobra, jej skłonnościach i celach, (c) samej natury rzeczy z układem Boskich idei, czyli odwiecznego prawa Bożego. Podejmując taką decyzję, realizuję prawo naturalne: „dobro należy czynić”, w konkretnym wypadku jawiącego się przede mną dobra aktualizują moją osobowa potencjalność ubogacając się o realne dobro, afirmuję obiektywnie Boga, jako ostateczną rację inteligibilności rzeczy²⁹.

Myśliciele odwołujący się do dzieł św. Tomasza z Akwinu twierdzą, że stwarzając człowieka Bóg zaprojektował go w określony sposób, zgodnie z odwiecznymi prawami swojej mądrości. To Bóg najlepiej wie, wedle jakich reguł praktycznego postępowania człowiek powinien działać, aby urzeczywistnić zamysł swego Stwórcy. Ideałem moralnym staje się tutaj „upodobnienie” do Bytu Najwyższego, które oprócz wzrostu moralnego zakłada wzrost duchowy, który polega na stałym pokonywaniu swoich przygodnych ograniczeń i realizowaniu w działaniu ewangelicznego przekazania miłości Boga i bliźniego.

Wydaje się, że to, co proponują myśliciele tomistyczni stanowi pewien wyidealizowany model mocnego podmiotu moralnego. W idealnym akcie sprawczości moralnej wszystkie wyróżnione powyżej elementy wzajemnie się równoważą. Tomiści nie są jednak skrajnymi internalistami i nie twierdzą, że wiedza moralna wyrażona w regułach praktycznego działania bezpośrednio przekłada się na działanie. Dla tak określonego silnego podmiotu ważne jest to, że posiada on dostęp do racji, które uzasadniają jego działanie. Można powiedzieć, że w swojej koncepcji łączą oni podejście właściwe dla internalistów i eksternalistów. Mocny podmiot może ulec innym opiniom, które nie będą miały

29 Tamże, s. 339.

własności normatywnych. Do takich racji może skłaniać się podmiot, który jest wewnętrznie niezintegrowany, kierując się w swoich działaniach nie argumentami racjonalnymi, lecz emocjami³⁰.

W filozofii tomistycznej mocny podmiot jest podmiotem racjonalnym, czyli takim, który w wyborze działania kieruje się określonymi racjami. To racje, czyli owe reguły praktycznego działania są kluczowe dla ukonstytuowania się mocnego podmiotu. Początkiem procesu decyzyjnego jest nie tylko samo intelektualne poznanie dobra. Ważna jest wywołana przez dobro postawa „pierwszej miłości”, czy też „ukochania dobra”. Bez tego motywu nie tylko niemożliwy jest ruch w kierunku dobra, ale też niemożliwe jest zdeterminowanie się podmiotu przez wybór sądu praktycznego. W przedstawionej koncepcji reguły praktycznego działania są czymś uprzednim i zewnętrznym względem konkretnych aktów działania, czy też – mówić inaczej – względem konkretnych praktyk.

Mocny podmiot, który jest „wrzucony w świat”, zastaje w nim obiektywnie istniejący porządek konkretnych dóbr, a następnie wyraża własne poznanie tego świata w sądach praktycznych, których wybór determinuje określony kierunek jego działania. Tak rozumiana moc podmiotu działania moralnego jest tutaj pochodną reguł i zasad praktycznego działania, które swoją ostateczną legitymizację znajdują w istnieniu Transcendencji. Moralność prawa naturalnego jest konstytuowana przez określony zbiór ideałów o charakterze niezmiennym, absolutnym i ponadhistorycznym.

Dla przedstawicieli filozofii tomistycznej mocny podmiot jest podmiotem działającym według określonych reguł. Jego racjonalność polega na działaniu, które jest świadomie kierowane przez

30 Por. D. Copp, *Naturalizm moralny i trzy stopnie normatywności*, „Etyka” 42 (2009), s. 51–83.

akceptację zasad praktycznego postępowania, danych w sumieniu jako źródle poznania moralnego. Moc podmiotu przejawia się w jego autonomii – nikt inny, tylko on sam może zdeterminować się do działania. W ten sposób podmiot ma uprzywilejowany, pierwszoosobowy dostęp do racji działania, które determinują strukturę motywacji, ukierunkowując sprawczość na realizację dóbr zgodnych z naturą. Tak rozumiany mocny podmiot nie poddaje się wpływom tradycji, kultury, polityki, społeczeństwa itd. Reguły praktycznego działania są przez niego odkrywane, a nie tworzone arbitralnie. Podmiot im się podporządkowuje, ponieważ nie może ich zmienić mocą swojej decyzji.

2.

Podmiot a idiomy praktycznego postępowania

Kolejnym etapem dociekań prowadzonych w pierwszym rozdziale naszej monografii jest prezentacja koncepcji podmiotowości, w której sprawczość podmiotu moralnego jest zależna kulturowo i historycznie od ukształtowanego idiomu praktycznego postępowania. Za taką propozycją opowiada się współczesny filozof polityki i teoretyk idei Michael Oakeshott³¹. Chcemy zatrzymać się przy tej koncepcji, bowiem pokazuje ona interesującą perspektywę obrony podmiotu, który nie rezygnuje z rozpoznania racji działania, ale uzasadnia je w zupełnie inny sposób niż czyni to filozofia tomistyczna. Wydaje się, że proponowany przez Oakeshotta model jest zbliżony do tego, jak w rzeczywistości funkcjonuje podmiot sprawczy.

31 Por. M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, dz. cyt., s. 88–119. Szerzej na temat jego koncepcji: R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011.

Dla autora książki pt. *Wieża Babel i inne eseje* podmiot jest wolnym sprawcą. Cechuje go samostanowienie i autonomia, które polegają na tym, że może on osiągać wybrane cele działania. Może być też niezależny w swoich decyzjach od różnych wpływów i uwarunkowań. Naszą rekonstrukcję rozpoczniemy od uwag na temat racjonalności sprawstwa. Co to znaczy, że podmiot sprawczy działa w sposób racjonalny? Na czym polega owa racjonalność działania? Oakeshott twierdzi, że kiedy mówimy, iż jakieś postępowanie jest racjonalne, to chcemy je komuś zarekomendować. Postępowanie rozumne czy też racjonalne jest godne pochwały i zalecenia innym. Spełnia ono bowiem pewne standardy normatywne, które mogą być podzielane przez określoną grupę społeczną. Tak przyjęło się w kulturze Zachodu traktować kogoś, kto zachowuje się racjonalnie.

Tak jak słowo „racjonalny” w odniesieniu do działania oznacza jego rekomendowanie, tak stwierdzenie, że jakieś działanie jest nierozumne czy irracjonalne wskazuje na zalecane jego odrzucenie. Działanie irracjonalne nie posiada żadnej wartości, można powiedzieć, że jest antywartością. To, co uznane jest jako irracjonalne, nie jest warte żadnego rekomendowania³². Irracjonalność to po prostu absurd. Predykat „racjonalny” ma charakter ocenny, zalecający, rekomendujący, że takie a takie działanie spełnia pewne standardy i godne jest naśladowania przez członków określonej wspólnoty aktywności praktycznych. Racjonalność sprawczości jest konsekwencją wyznaczonych celów. Podmiot zastaje je w swoim środowisku kulturowym. Racjonalne postępowanie polega na świadomym skierowaniu sprawczego podmiotu na pewien cel mniej lub bardziej wyraźnie zdeterminowany³³.

32 Por. M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, dz. cyt., s. 88.

33 Por. tamże, s. 90.

Postępowanie racjonalne będzie zatem z reguły zachowaniem, które nie tylko ma sprecyzowany cel, lecz ów cel jest celem prostym; kiedy bowiem cel jest rzeczywiście złożony, to może być determinantą skutecznego działania jedynie wówczas, gdy bądź to jego zdolność polega na tym, że obejmuje on szereg celów prostych, bądź też proste składniki tego celu złożonego okazują się powiązane charakterystycznymi momentami tego działania³⁴.

Postępowanie racjonalne kierowane jest zawsze przez jakiś uprzednio przyjęty plan działania, który determinuje wszystkie poszczególne czynności zmierzające do osiągnięcia celu. Wytyczenie celu jest konsekwencją refleksyjnej działalności ludzkiego umysłu. To ważna cecha sprawczego podmiotu. Zdolność do refleksji, czyli pewna samozwrotność umysłu, jest jedną ze znamion ludzkiej racjonalności. To właśnie od tej umiejętności refleksyjnego wyznaczenia celu działania zależy jego racjonalność.

Postępowanie racjonalne – zdaniem Oakeshotta – jest postępowaniem wypływającym z poprzedzającego je procesu rozumowania. Ktoś taki, kogo postępowanie miałoby być w pełni racjonalne, z konieczności ma być zdolny do uprzedniego wyobrażenia sobie i wyboru celu do realizacji, do wyraźnego określenia tego celu, i do wyboru środków odpowiednich do ich realizacji; a zdolność ta musi być niezależna nie tylko od tradycji oraz niekontrolowanych pozostałości przygodnego doświadczenia świata, lecz także od samego działania, do którego jej uruchomienie jest wstępem³⁵.

W tym kontekście umysł pojmowany jest jako narzędzie, instrument racjonalnego wytaczania celów działania. Pozbawione racjonalności są wszelkiego rodzaju zachowania, które nie podlegają kontroli ze strony świadomości. Także te działania, które nie

34 Tamże, s. 91.

35 Tamże, s. 93.

są skierowane na wytyczone cele, pozbawione są racjonalności. Działanie, którym nie kieruje żadna reguła, projekt czy uprzednio zdeterminowany cel nie może uchodzić za działanie spełniające wymogi racjonalności. Również te działania, które nie potrafią zrealizować wytyczonego celu za pomocą dobranych środków, nie mogą być nazywane racjonalnymi. Racjonalna aktywność będzie ogniskować się wokół działań służących realizacji z góry wyznaczonych i artykułowanych celów, działań określonych wyłącznie przez cele realizowane i prowadzonych w taki sposób, żeby tak dalece, jak to tylko możliwe, wyeliminować skutki przygodne i niechciane. Według autora książki pt. *Wieża Babel i inne eseje* „w aktywności będzie chodzić najpierw o wyartykułowanie zamiaru, sformułowanie celu, który ma być osiągnięty, następnie określenie środków, jakie należy zastosować do osiągnięcia tego celu, i wreszcie o samo działanie”³⁶.

Wydaje się, że tak rozumiany podmiot sprawczy może być nazwany mocnym podmiotem. Jest to podmiot refleksyjny, którego cechuje dostęp do racji działania. Są nimi treściowo określone cele tych działań. Oakeshott twierdzi, że tak pojmowany podmiot był obdarzony specjalnym kultem przez okres całej nowożytności. Myśliciele oświeceniowi propagowali taki model podmiotu, w którym właśnie rozum jest władzą rozstrzygającą o racjonalności działania. Rozum i refleksja symbolizują oświeceniową koncepcję mocnego podmiotu, który zerwawszy wszelkie więzi z tradycją, autorytetem i kulturą, mocą samego rozumu określa porządek rzeczywistości. Oczywiście oświeceniowy mocny podmiot jest pewną idealizacją. Czy może istnieć podmiot, który w swojej racjonalności nie bierze pod uwagę tradycji, kultury czy innych elementów sytuacji egzystencjalnej, w jakiej się

36 Tamże, s. 95.

znajduje? Czy faktycznie rozum i refleksja są w stanie wytyczać cele działania?

Autor książki pt. *Wieża Babel i inne eseje* twierdzi, że nowożytny i oświeceniowy ujęcie racjonalności działania nie jest adekwatne³⁷. A jeśli tak, to i koncepcja mocnego podmiotu, która z niej się wyłania, też nie jest zadowalająca. Zobaczmy zatem, w jakim kierunku idą analizy przeprowadzone przez Oakeshotta. Otóż nie zgadza się on z tym, żeby podmiot był instrumentem, którego funkcjonowanie ogranicza się do wytyczania celów działania. W nowożytnym i oświeceniowym ujęciu błędnie zakładano, że umysł zastaje cele jako obiektywnie istniejące poza nim. Zadaniem działającego podmiotu było odkrycie tych autonomicznych celów i uczynienie ich determinantami działania. W tego rodzaju ujęciach podmiotowości nietrafnie przyjmuje się, że praktyczne działanie jest konsekwencją „tego rodzaju aktywności, która zostaje błędnie ujęta w postaci hipostazy tego rodzaju umysłu; to znaczy z władzy rozważania abstrakcyjnych sądów o zachowaniu. Istnienie takiej władzy nie ulega wątpliwości; lecz warunkiem jej istnienia jest samo zachowanie”³⁸.

Zdaniem Oakeshotta żadne abstrakcyjne sądy dotyczące celu działania nie mają mocy kierowania działaniem. Odkrycie racjonalnego charakteru działania nie polega na instrumentalnym i refleksyjnym analizowaniu teoretycznych sądów o działaniu. Koncepcja działania, która uzależnia jego racjonalność od uprzednio obranego celu, wyrażonego w postaci sądów teoretycznych, jest ideą błędną. Szkoda, że przez wiele stuleci była ona kulturowana przez całe pokolenia myślicieli, a dziś stała się czymś w rodzaju intelektualnego stereotypu, poza który nie można wyjść w myśleniu o podmiotowej sprawczości. Zwolennicy tej

37 Tamże, s. 96–97.

38 Tamże, s. 97.

koncepcji dowodzą, że można dysponować sądami teoretycznymi, które są niezależne od praktyki konkretnego działania.

Zgodnie z tym podejściem podmiot sprawczy dysponuje abstrakcyjnymi sądami teoretycznymi, które może czynić „przedmiotem” swojego racjonalnego namysłu. Szczególną rolę odgrywa tutaj refleksja. Autor książki pt. *Wieża Babel i inne eseje* przeciwstawia się takiemu sposobowi determinacji racjonalności działania. Twierdzi on, że błędem jest uznawanie działania za racjonalne na mocy tego, że jego cel zostaje sprecyzowany od góry i tak, jak by działanie realizowało ten cel z wyłączeniem wszelkich innych celów, ponieważ w rzeczywistości „nie ma żadnego sposobu sprecyzowania celu działania, zanim zacznie się działać; a gdyby był sprężyną działania byłaby i tak wiedzą o tym jak działać, by realizować cel, a nie samo to, że wyznaczyło się cel do realizacji”³⁹.

Odrzucając proponowaną przez wielu myślicieli koncepcję racjonalności działania, Oakeshott twierdzi, że zamiar odkrycia takiego trybu postępowania, jaki jest w tym sensie „racjonalny” jest nieporozumieniem. Ów umysł instrumentalny nie istnieje, a gdyby nawet istniał, byłby „zbyt słaby na to, aby być sprężyną jakiegokolwiek konkretnego działania”⁴⁰. Okazuje się, że oświeceniowa koncepcja podmiotu wcale nie jest taka mocna. Podmiot wyposażony w rozum instrumentalny jest ostatecznie podmiotem słabym. Sam bowiem rozum nie jest w stanie narzucić celów zewnętrznych wobec działania. Umysł instrumentalny, jako „sprężyna działania”, jest bezsilny wobec idiomów praktycznego postępowania, które wyzwalają sprawczość i umożliwiają kwalifikację działania jako racjonalnego lub nieracjonalnego,

39 Tamże, s. 98.

40 Tamże.

moralnego lub niemoralnego. Cele wyłaniają się w trakcie działania, ponieważ są immanentnie przypisane danemu idiomowi postępowania.

W tym miejscu warto podkreślić, że sprawczość podmiotu nie może być regulowana przez z góry określone abstrakcyjne cele postępowania. Mówienie o tego typu działaniu racjonalnym jest nieporozumieniem. Oakeshott pisze wprost o czymś w rodzaju „bezciesnego cienia postępowania racjonalnego”⁴¹. Takie podejście dalekie jest od tego, jak faktycznie realizowana jest sprawczość podmiotu. W sprawczości nie chodzi bowiem o realizację abstrakcyjnych celów, które ustanawia się poza kontekstem wszelkiego działania. Dla autora książki *Wieża Babel i inne eseje* problematyczne jest to, że cele te są ustanawiane poza praktyką konkretnego działania. W takim kontekście proponuje się ustanowienie abstrakcyjnych zasad, które tym działaniem mają kierować, i do których to zasad i reguł praktycznego postępowania działanie ma się odgórnie dopasować.

Sporne pozostaje samo źródło wprowadzania tych celów i zasad działania, które nie bierze pod uwagę „idiomu określonego postępowania”, wyznaczającego sposób realizacji określonego typu działania. Racjonalności praktycznego postępowania nie można wyprowadzić z abstrakcyjnych sądów wyrażających praktyczne reguły postępowania. Samo opanowanie takich zasad wcale nie sprawia, że nasze działanie będzie skuteczne i racjonalne. Przecież może ono także prowadzić do niemożności realizacji działania, do którego zasady te się odnoszą.

Oakeshott twierdzi, że aktywność formułowania sądów teoretycznych o działaniu nie poprzedza sprawczości, ale jest konsekwencją namysłu nad działaniem, czyli jest owocem późniejszej analizy tego działania. Dlatego niedorzeczna jest argumentacja,

41 Tamże, s. 108.

za pomocą której próbuje się uzasadnić, że sprawczość podmiotu może wywodzić się z abstrakcyjnych reguł i zasad praktycznego postępowania. To bowiem nie zasady są źródłem działania, ale praktyka danego działania jest źródłem wiedzy o tym, jak i co się ma robić. Reguły praktycznego postępowania „są jedynie skrótowym zapisem samej aktywności jako takiej; nie istnieją uprzednio w stosunku do niej, nie można o nich we właściwym sensie powiedzieć, że nią rządza i nie mogą być jej motorem”⁴².

Wszelkie racjonalne postępowanie człowieka „rodzi się na gruncie jakiegoś już istniejącego idiomu aktywności. Przez „idiom aktywności” rozumie Oakeshott wiedzę o tym, jak postępować stosownie do okoliczności. A zgłębianie idiomu jakiegokolwiek aktywności „nigdy nie odbywa się inaczej niż przez uprawianie tej aktywności; bo tylko uprawiając daną działalność możemy zdobyć wiedzę o tym, jak się ją uprawia”⁴³. Dla przykładu, piekarz to nie jest człowiek, który najpierw posiada wizję upieczonego ciasta w formie jakiegoś abstrakcyjnego celu. Jest to człowiek, który jest zaprawiony w piekarstwie. On po prostu wie, jak upiec chleb, gdyż przez wiele lat aktywnie uczestniczył w idiomie aktywności piekarskiej. Moglibyśmy powiedzieć, że poprzez praktykę przyswajają sobie wiedzę, w jaki sposób powinien działać. Opanowuje tzw. wiedzę jak.

Sprawczość rozwijana „u boku wprawnego badacza czy rzemieślnika jest okazją nie tylko do nauczania się tych reguł, ale i okazją do uzyskania bezpośredniej wiedzy o tym jak, ktoś taki uprawia własne zajęcie (oraz między innymi, wiedzy o tym jak i kiedy stosuje się reguły); i póki adept nie nabędzie tego wszystkiego póty też nie nauczy się czegokolwiek o prawdziwe wielkiej

42 Tamże, s. 109.

43 Tamże, s. 108–109.

wartości”⁴⁴. Przyswojenie samych reguł działania w oderwaniu od praktyki nie gwarantuje, że skutecznie będziemy realizować dany typ działania. Piekarz czy kucharz, jeśli nie przyswoi sobie idiomu swojej praktyki, nigdy nie będzie w stanie dobrze wykształcić się w tym działaniu i sprawnie go realizować w praktyce. Dobre piekarstwo nie jest zatem czymś, co istnieje niezależnie i zewnętrznie od praktyki. Wiedza o praktyce piekarskiej pochodzi z samej tej praktyki, w którą każdy adept, aby być dobrym piekarzem, musi się zaangażować.

W koncepcji, która głosi, że racjonalność działania jest objaśniana przez ustalony cel, chodzi też o zapewnienie pewności praktycznej działaniu. Pewność wiązano z tym, co jest przez działającego „zastane”, co mu jest w jakiś sposób tylko „dane”, a co działający mocą swojego umysłu odkrywa i realizuje praktycznie. Nie wiązano przecież pewności praktycznej z tym, co człowiek może sam ustalić i wypracować, do czego może dojść poprzez pracę. Dlatego autor książki *Wieża Babel i inne eseje* twierdzi, że takie myślenie ma charakter magiczny. Utwierdza tylko człowieka w złudnej wierze, że pewność praktyczna jest czymś w rodzaju „daru łaski”⁴⁵. Uczestnictwo w kulturowych idiomach racjonalnych praktyk pozwala na zachowanie spójności naszej indywidualnej praktyki z danym wzorcem aktywności, w którym uczestniczymy i którego reguły praktyczne internalizujemy.

Postępowanie racjonalne jest działaniem w taki sposób, żeby utrzymana i, jeśli to możliwe, zwiększona została spójność tego idiomu aktywności, do którego należy owo postępowanie. Po pierwsze, żadne postępowanie, żadne działanie czy następstwo działań nie może być „racjonalne” niezależnie od tego „idiomu

44 Tamże, s. 99.

45 Tamże, s. 100.

aktywności”, do którego przynależy. Po drugie, racjonalność jest czymś, co jest zawsze przed nami, a nie za nami, lecz mimo to nie polega na sukcesie, z jakim osiągnięty zostaje pożądaný rezultat czy zamierzony cel. Po trzecie, danej aktywności (nauki kucharstwa, badań historycznych, polityki, czy poezji) nie da się poczytać bądź to za racjonalną bądź też za irracjonalną, o ile wszystkich idiomów aktywności nie uważa się za elementy jakiegoś jednego uniwersum aktywności⁴⁶.

Racjonalne działanie podmiotu to takie, które wpisuje się w pewną tradycję postępowania, w pewien idiom legitymizowany przez dotychczasowy sposób jego praktykowania. Przecież racjonalnym naukowcem nie jest ten, który notorycznie kwestionuje wszystkie tradycje praktyki uprawiania badań naukowych. Taki naukowiec będzie zachowującym się ekscentrycznie irracjonalnym odszczepieńcem, na którego z pewną dozą politowania będą spoglądali najbliżsi koledzy i koleżanki. Racjonalnym naukowcem będzie ten, który traktuje swoje badania na poważnie i zgłasza akces do określonej tradycji badawczej. Naukowe tradycje badawcze wyznaczają każdorazowo przebieg badania naukowego, i dzięki temu mają one zdolność do poszerzenia się tam, gdzie pracują zaangażowani w swoją praktykę naukowcy. Na mocy tego akcesu młody adept nauki przyswaja funkcjonujące w tej tradycji praktyki różnych badań naukowych. Przyswojenie tych praktyk jest także podstawą spójności prowadzonych przez niego badań naukowych i gwarantuje mu przychylne spojrzenie, przynajmniej przez jakiś czas, jego nauczycieli⁴⁷.

O sprawczości podmiotu Oakeshott mówi posługując się metaforą energii. Energia ta może mieć postać pragnienia lub też pożądania. Aktywność jest działaniem opierającym się na

46 Tamże, s. 110.

47 Por. tamże.

pewnym wzorze. Wzór tego działania nie jest czymś, co jest z zewnątrz na to działanie narzucone. Wzór jest immanentny względem każdej aktywności praktycznej. Reguły i zasady określonej praktyki mają charakter wewnętrzny względem niej. Konstytuują one pewien immanentny wzór, według którego jest ona realizowana. Ten immanentny wzór, stanowiący *logos* danego idiomu, może być wyabstrahowany z praktyki i przedstawiony w postaci zbioru abstrakcyjnych reguł postępowania. Warto dodać, że eksplikacja ta może dokonać się tylko na podstawie praktyki określonego typu aktywności, w który angażujemy się, przyswajając sobie obowiązujący w kulturze właściwy tej praktyce „idiom aktywności”.

Elementy tego wzoru są niekiedy widoczne w dość wyraźnym zarysie; i nazywamy je zwyczajami, tradycjami, instytucjami, prawami itp. Nie są one w ścisłym sensie słowa ekspresjami spójności aktywności czy ekspresjami aprobaty i dezaprobaty albo wiedzy o tym, jak się zachowywać. To nie tak, że najpierw decydujemy, że pewne zachowanie jest słuszne czy pożądane, a potem wyrażamy tę naszą aprobatę ustanowieniem jakiejś instytucji; nasza wiedza o tym, jak zachowywać się dobrze, jest jako taka tą instytucją⁴⁸.

Aktywność praktyczna modyfikowana jest w ramach istniejącego kulturowo idiomu aktywności. To właśnie znajomość idiomu decyduje o tym, jakie mamy pragnienia i w jaki sposób mamy je urzeczywistniać. Dlatego autor książki *Wieża Babel i inne eseje* twierdzi, że samo pragnienie nie jest źródłem ani motywem działania. Aktywność pragnienia może pojawić się tylko w ramach zorganizowanej całości, jaką jest idiom danej aktywności. Nie jest tak, że najpierw posiadamy pragnienie,

48 Tamże, s. 113.

a dopiero potem poszukujemy środków prowadzących do jego zaspokojenia. Przedmioty naszych pragnień są poznawane w trakcie praktycznych aktywności. Sprawczość moralna oraz jej spójność zależy od przyswojenia określonego typu idiomu praktycznej aktywności.

Zdaniem Oakeshotta aktywność moralna zaczyna się od spójności. Zaczynamy od wiedzy o tym, jak się zachować – oczywiście nie od pełnej wiedzy czy wiedzy, która jest darem z innego świata, lecz „od wiedzy będącej rówieśniczką aktywności pragnienia”⁴⁹. Idiom gwarantuje spójność naszej praktyki moralnej. Na podstawie idiomu uzyskujemy wiedzę, jak mamy działać. Idiom reguluje i harmonizuje nasze pragnienia tak, aby były one zgodne z wewnętrznymi standardami idiomu. Powiedzenie, że ktoś ma jakieś pragnienia, to nic innego jak tylko wyrażenie, że działa on w określony sposób, czyli zgodnie z pewnym praktycznym idiomem aktywności. Moralność polega na tym, że pewne pragnienia oceniamy w kategoriach aprobaty lub dezaprobaty. Wielu teoretyków przyjmuje jako oczywisty pogląd, że aby oceniać i formułować sądy wartościujące, trzeba mieć jakieś zasady i kryteria tego, co dobre, złe, słuszne i niesłuszne.

Autor książki *Wieża Babel i inne eseje* nie kwestionuje tego, że mogą istnieć zasady i reguły praktycznego działania, na których wspierałyby się nasze aprobaty i dezaprobaty. Akceptacja zasad nie uzasadnia jednak naszych sądów wartościujących, zwłaszcza jeśli zostały one ustalone poza praktyką, którą określa konkretny idiom aktywności. Jeśli tak jest, to aprobata i dezaprobata nie mogą być uzależnione od celu działania zewnętrznego względem praktyki.

Pochwalanie i potępienie nie jest odrębną aktywnością, która powstaje na gruncie aktywności pragnienia, aktywnością ustana-

49 Tamże, s. 114.

wiania norm postępowania zaczerpniętych z innych źródeł; jest to nieoddzielne od aktywności pragnienia jako takiej. Pochwała i nagana jest tylko abstrakcyjnym sposobem opisywania naszej niepodzielnej wiedzy o tym, jak prowadzić aktywność pragnienia, wiedzy o tym, jak się zachowywać. Słowem, osąd moralny nie jest czymś, co wydajemy przed czy po, lecz w trakcie aktywności moralnej⁵⁰.

Wartościowanie pragnień jest wewnętrzną częścią akceptowanej przez nas praktyki, którą określa przyswojony idiom postępowania. Wiedza o moralnie dobrym postępowaniu nie rodzi się z samej znajomości abstrakcyjnych sądów dotyczących moralnego postępowania. Choć racjonalny namysł nad celami i praktycznymi regułami postępowania nie może doprowadzić do tego, że nasze postępowanie stanie się z automatu moralnie dobre, może mieć raczej wartość terapeutyczną, a taka refleksja może być przydatna pedagogicznie i profilaktycznie⁵¹. Ktoś długo praktykujący jakiś idiom może po jakimś czasie przekazać rządzące jego realizacją reguły swoim uczniom, którzy pod jego bacznym okiem wdrożą się w konkretne zasady jego praktykowania.

Praktyczne zasady postępowania wywodzą się tylko z określonej tradycji aktywności moralnej. Tylko na jej gruncie znajdują swoje uzasadnienie. Działanie moralne nie jest racjonalne na mocy czegoś, co je poprzedza, co zachodzi wcześniej. Jest racjonalne dzięki temu, że zachowuje miejsce w strumieniu współczucia, podtrzymuje spójność działania, formułuje sposób życia. Spójność ta nie jest dziełem władzy zwanej rozumem, ani władzy zwanej współczuciem. Nie wypływa też z niezależnie motywowanej wrażliwości moralnej, ani z sumienia instrumentalnego. Nie istnieje żadna zewnętrzna siła harmonii, siła mająca

50 Tamże, s. 113.

51 Por. tamże, s. 117.

siedlisko gdzieś poza tym, co jest zharmonizowane i co poszukuje harmonii. Tym, co ustanawia harmonię i wykrywa dysharmonię, jest konkretny umysł, umysł złożony bez reszty z aktywności poszukujących harmonii i na wskroś uwikłany w każdy osiągnięty stan harmonii⁵².

W zrekonstruowanej przez nas argumentacji Oakeshott wyraźnie pokazuje, że racjonalne moralnie działanie to takie, które wyraża odpowiedni typ racjonalności właściwy dla danego idiomu, pod który podpada konkretne działanie. Wiedza o tym, jak dobrze postępować, jest czerpana nie z umysłowego rozważania abstrakcyjnych zasad i reguł postępowania, ale właśnie z zaangażowania w określony idiom praktycznej aktywności, który zastajemy w kulturze, w jakiej realizujemy własną egzystencję. Zaangażowanie w praktykowanie określonego idiomu wyposaża działającą jednostkę w zasady praktycznego wartościowania ludzkich pragnień. Idiom postępowania jest ramą, w której poruszamy się i działamy, a bez której nasze praktyki byłyby pozbawione swego rodzaju certyfikatu racjonalności.

Taki certyfikat może być przypisany tylko tym działaniom, które urzeczywistniają praktyczny idiom aktywności. Idiom ten bowiem określa także to, co normatywne i zobowiązujące. Sprawczość wpisująca się w ramy określonego idiomu aktywności może być innym podmiotom wiarygodnie rekomendowana, zwłaszcza nowym jednostkom, które dopiero rozpoczynają swoją praktykę określonego idiomu. Rekomendacja opiera się na immanentnym każdemu idiomowi wzorcu, który określa spójność i harmonię poszczególnych pragnień, czyli na aktywności. Ale nie jest to rekomendacja li tylko teoretyczna. Rekomendować komuś jakiś idiom to przede wszystkim pokazać mu, jak go praktykować. Nie

52 Por. tamże.

tylko słowem, ale też gestem i w ogóle całym ciałem, bez którego działanie w ramach idiomu jest niemożliwe do pomyslenia.

Dla autora książki *Wieża Babel i inne eseje* samo pojęcie idiomu ma charakter wartościujący i rekomendujący. Normatywność i racjonalność działania nie są zatem „darem łaski”, czy też czymś, co zastajemy. Są one tym, co практикуjemy: co właściwie sami wytwarzamy dzięki akceptacji praktyk, które sobie przyswajamy pod okiem tych, o których możemy powiedzieć, że są naszymi nauczycielami czy mistrzami. Oakeshott pokazuje, że zawsze jest ktoś, kto wprowadza nas w określony idiom praktycznego postępowania. Ludzie bowiem nie zachowują się ten sposób, że najpierw przyjmują jakieś abstrakcyjny i aprioryczny względem konkretnego postępowania katalog zasad i reguł, a następnie działają na jego podstawie.

Konkretna praktyczna aktywność nigdy nie zaczyna się od determinacji jakiegoś obiektywnego celu działania. Aby bowiem postawić sobie cel działania, trzeba mieć wiedzę nie tylko o tym, czym ten cel jest, ale też w jaki sposób go osiągnąć. A taką wiedzę pozyskujemy, angażując się w określony idiom praktycznego postępowania. Nabywana w ramach zaangażowania wiedza pozwala stawiać cele i formułować abstrakcyjne zasady praktycznego postępowania, które są niczym innym, jak tylko skrótowym opisem konkretnych działań, które uprzednio zostały opanowane.

Problemy, jak i sposoby postępowania prowadzące do ich rozwiązania, są już ukryte w samej aktywności i zostają odsłonięte jedynie na drodze abstrakcji. Zanim przystąpi się do realizacji konkretnego planu, niezbędna jest wiedza o tym, jak się do tego zabrać, lecz tego samego rodzaju wiedza jest tak samo konieczna do tego, by powiązać jakikolwiek plan. Słowem, konkretne

działanie nie rodzi się nigdy z jego konkretności, lecz z idiomu czy tradycji danej działalności⁵³.

Jeśli np. naukowiec nie zaangażuje się w określoną praktykę badawczą, nie będzie w stanie postawić żadnego problemu naukowego ani go racjonalnie rozstrzygnąć. Nie będzie miał skąd zaczerpnąć właściwych do zrealizowania tego zadania narzędzi. Również człowiek, który pragnie być moralnie dobry, nie stanie się takim na podstawie samego rozumowania, w które wprężone będą zasady i reguły dotyczące dobrego postępowania. Sądy teoretyczne na temat moralnie dobrego postępowania nie są bowiem żadnym bezpośrednim impulsem do działania. W żadnym też bezpośrednim sensie nie sterują one działaniem⁵⁴.

Według autora książki *Wieża Babel i inne eseje* nie można formułować sądów o moralnym dobru działania, które byłyby niezależne od konkretnego idiomu aktywności praktycznej. Człowiek nie stanie się moralnie dobrym, ucząc się reguł i zasad praktycznego działania. Taka strategia prowadzi donikąd⁵⁵. Wprawdzie zasad takich można się nauczyć w procesie edukacji, ale to jeszcze nie gwarantuje, że adept będzie trafnie realizował określony idiom praktycznej aktywności. Reguły praktycznego postępowania bez zaangażowanego treningu praktycznego nigdy nie przekładają się bezpośrednio na działanie.

Warto w tym miejscu zauważyć, że przedstawiciele filozofii tomistycznej zwracają mniejszą uwagę na rolę interwencji praktyk społecznych w ustalanie reguł postępowania, gdyż są przekonani, że moralność ma bardziej charakter wewnętrzny niż zewnętrzny, ponieważ jest związana z relacją zgodności

53 Tamże, s. 107.

54 Por. tamże, s. 98.

55 Por. tamże, s. 99.

z obiektywnie istniejącymi zasadami i normami moralnymi. W tego typu moralności, którą za Oakeshottem można określić jako moralność ideałów⁵⁶, o racjonalności działania decyduje przede wszystkim refleksyjne przyzwyczajenie pewnych zachowań do określonych kryteriów moralnych. Kryteria moralnego wartościowania wyrażone są w postaci moralnych ideałów. O ich praktycznym zastosowaniu decyduje uprzednia refleksja.

W koncepcjach etycznych odwołujących się do prawa naturalnego takim ideałem moralnym jest czynienie dobra i unikanie zła, a także realizacja inklinacji naturalnych, które polegają na zgodności naszej praktycznej aktywności z prawem wiecznym wyrażonym w ideach Bożej mądrości. „W tej postaci moralności – twierdzi Oakeshott – działanie będzie więc wynikało z osądu dotyczącego reguły bądź ideału, jaki należy zastosować oraz determinacji, aby to uczynić”⁵⁷. W koncepcji tej zakłada się, że działający podmiot zastaje uprzednie względem swojej aktywności praktycznej obiektywne cele działania w postaci dóbr realizujących jego podstawowe inklinacje naturalne. Praktyczna aktywność wydaje się być konsekwencją rozumowania moralnego dotyczącego określonych reguł i norm praktycznego postępowania. Niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z potocznym, czy też naukowym rozumieniem moralności, wszędzie mamy do czynienia z sytuacją, w której podmiot zanim zacznie działać, najpierw rozumuje, ocenia, wartościuje, dokonuje wyboru.

Idąc za sposobem myślenia Oakeshotta można argumentować, że nie jest to pierwotna forma moralności *homo sapiens*. Tego typu moralność jest już teoretycznie opracowanym system określonych ideałów, które człowiek ma zrealizować, aby osiągnąć moralną doskonałość. Autor książki *Wieża Babel i inne eseje*

56 Por. tamże, s. 228.

57 Tamże, s. 229.

twierdzi jednak, że pierwotna forma moralności jest przyzwyczajeniem afektów i zachowań; przyzwyczajaniem nie refleksji, ale afektu i postępowania. Sytuacjom życia codziennego stawia się czoła nie poprzez świadome stosowanie pewnej reguły do naszej sytuacji, ani też poprzez postępowanie mające dawać wyraz pewnemu ideałowi moralnemu, ale poprzez postępowanie zgodne z pewnym obyczajem. Moralność w tej postaci, argumentuje Oakeshott, nie wyrasta ze świadomości możliwych sposobów zachowania i wyboru któregoś z nich, zdeterminowanego przez opinię, regułę czy też ideał. Na co dzień postępujemy w sposób niemal bezrefleksyjny⁵⁸.

Dlatego też moralność opisywana przez autorów tomistycznych jest wtórna wobec moralności dnia codziennego, która nie opiera się na świadomym wyborze reguł moralnych, ale na bezrefleksyjnym podążaniu za określoną praktyką moralną, którą nabywamy poprzez wychowanie⁵⁹. To właśnie poprzez trening wychowawczy przyswajamy sobie określony przez historię i kulturę idiom praktycznego postępowania. Przecież człowiek potocznie nie wie nic na temat prawa naturalnego, sumienia czy zmysłu moralnego. Nie posiada świadomości, że ma zadośćuczynić jakimś inklinacjom naturalnym. Tego wszystkiego może się nauczyć, jeśli zaangażuje się w określony idiom aktywności kulturowej, ukonstytuowany np. przez praktyczne reguły prawa naturalnego.

Według autora książki *Wieża Babel i inne eseje* tylko zaangażowanie w idiom praktycznej aktywności może nauczyć nas wartościowania i oceniania tych pragnień, które w ramach ukształtowanego przez tradycję i kulturę idiomu są aprobowane lub dezaprobowane. To przecież idiomy wyznaczają usankcjonowane

58 Por. tamże, s. 223.

59 Por. P. Duchliński, *O racjonalności działania moralnego*, art. cyt., s. 73–84.

przez tradycję i społeczeństwo normatywne standardy aprobowania i dezaprobowania określonych typów pragnień. Jeśli zatem ktoś chce być moralnie dobry, musi zaangażować się w określony przez historię i tradycję kulturową idiom aktywności moralnej. Tak jak uczestnictwo w praktyce naukowej daje młodemu adeptowi nauki praktyczne narzędzia do rozwiązywania problemów naukowych, tak też uczestnictwo w idiomie postępowania moralnego daje nam „do ręki” reguły i zasady praktycznego postępowania, dzięki którym możemy urzeczywistnić nasze pragnienie bycia moralnie dobrym, a tym samym bycia aprobowanym w ramach naszej wspólnoty.

Zaprezentowana powyżej koncepcja podmiotu zachowuje jego moc, ale nie jest to stabilność porównywalna z tą, którą wypracowała myśl filozoficzna od starożytności do czasów nowożytnych. Oakeshott dystansuje się od radykalnej koncepcji mocnego podmiotu. Pokazując uwikłanie podmiotu w struktury idiomów praktycznego postępowania, przybliża nam figurę podmiotu, którego nie cechuje aż taka mocna racjonalność, którą kultywowała m.in. tradycja oświeceniowa. Według Oakeshotta podmiot jest podmiotem sprawczym funkcjonującym w różnych kulturowo i historycznie zmiennych idiomach praktycznego postępowania. To właśnie one – podkreślmy raz jeszcze – determinują jego racjonalność działania. Idiomy są zmienne, chociaż są zbudowane z immanentnych reguł, które możemy przyswoić poprzez praktykę. Ale reguły te nie są stałe, pod wpływem różnych czynników mogą ulegać zmianie. Funkcjonujący w idiomach podmiot jest otwarty na ich możliwe zmiany, rekonfiguracje i redefinicje. Można zatem powiedzieć, że uwikłanie w idiomy postępowania sprawia, że podmiot traci zdolność do jasnego i wyraźnego rozpoznawania swojej tożsamości. Trzeba zawsze pamiętać o tym, że podmiot funkcjonuje nie w jednym, ale w wielu różnych idiomach aktywności.

Idiomy mają tendencję do krzyżowania się, mogą doprowadzać do różnych sytuacji konfliktowych, a w obszarze moralności generować trudne do rozstrzygnięcia dylematy moralne. Podmiot zawsze może wybrać taki lub inny idiom praktycznego postępowania, który uzna za decydujący dla określenia jego tożsamości. Nie ma sytuacji, w której podmiot mógłby istnieć poza jakimikolwiek idiomami. Czy zatem podmiot w sposób konieczny skazany jest na bycie w jakimś idiomie? Nie należy tego widzieć jako konieczności, tylko jako normalny, faktyczny porządek świata. Świat jest bowiem uporządkowany za pomocą różnych idiomów praktycznego postępowania, które pokazują jednostkom ludzkim, jak mają realizować swoją sprawczość.

Sprawczość poza idiomami jest czystą fikcją. Uczenie się idiomów to uczenie się realizacji podmiotowej sprawczości. Przyswajanie idiomów jest uwarunkowane bardzo wieloma czynnikami. To nie jest tak, że każdy człowiek przyswaja sobie idiom w sposób perfekcyjny. Przyswojenie idiomu jest zawsze niedoskonałe, ograniczone. Nawet długoletnia praktyka jakiegoś idiomu nie zabezpiecza nas przed popełnianiem błędów. Czy zatem w koncepcji wypracowanej przez Oakeshotta mamy do czynienia z podmiotem słabym? Nie do końca, ponieważ idiomy praktycznej aktywności dają podmiotowi pewną stabilność – nawet jeśli jest to stabilność względna, czasowa. Umożliwiają samookreślenie, kształtują tożsamość, odkrywają porządek normatywny, któremu podmiot podporządkowuje swoje pragnienia. Podmiot, o którym pisze Oakeshott, nie jest na pewno tak słabym podmiotem jak ten, o którym mówi m.in. Gianni Vattimo. Ale też nie jest to podmiot, który zastaje normatywny porządek świata i ma mu się bezwzględnie podporządkować. Według Oakeshotta siła podmiotu zaczyna się stopniowo kształtować od momentu, kiedy rozpoczyna on realizację różnych idiomów praktycznej aktywności.

3.

Podmiot sprawczy a współdzielona intencjonalność

Zatrzymamy się teraz przy naturalistycznej próbie zrozumienia sprawczości podmiotu, która odwołuje się do teorii ewolucji, ontogenezy i filogenezy, aby wytłumaczyć pochodzenie aktywności poznawczych *homo sapiens*. Tego rodzaju stanowisko prezentuje m.in. współczesny kognitywista Michael Tomasello i jego współpracownicy⁶⁰. Wbrew powszechnej krytyce naturalizmu w filozofii chrześcijańskiej, uważamy, że od niektórych naturalistów można się sporo nauczyć, a ich myśl może być spożytkowana dla budowania modelu podmiotu sprawczego, z którego może skorzystać etyka chrześcijańska. W koncepcjach naturalistycznych interpretujących podmiot działania chodzi o pokazanie, jakie czynniki biologiczne, ukształtowane na drodze doboru naturalnego, decydują o aktywności racjonalnej osobników ludzkich. Tomasello i jego współpracownicy sformułowali filogenetyczną hipotezę, która głosi, że ludzie oprócz umiejętności rozumienia innych jako istot intencjonalnych i racjonalnych, przejawiają też pewien swoisty rodzaj społecznej predyspozycji. Daje im ona motywację i zdolności poznawcze do odczuwania, doświadczania i działania wspólnie z innymi – co można nazwać intencjonalnością zespołową. Jako główna zdolność społeczno-poznawcza, wykorzystywana m.in. w twórczości kulturowej, współintencjonalność „ma szczególne znaczenie do wyjaśnienia wyjątkowo rozwiniętych zdolności kognitywnych *homo sapiens*”⁶¹.

60 Por. M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Rozumienie i wspólnota intencji...*, art. cyt., s. 262–315.

61 Tamże, s. 301. Por. L. Koreň, *Joint Intentionality*, „Journal of Social Ontology” 2 (2016), nr 1, s. 75–85.

Od strony filogenetycznej dobór naturalny faworyzował tylko takie jednostki, które były zdolne do współdziałania polegającego na uprzedniej umiejętności odczytywania intencji. Z ontogenetycznego punktu widzenia ukształtowane w człowieku zdolności do odczytywania intencji innych osobników oraz silna motywacja do współdzielenia z innymi stanów psychicznych doprowadziły do uczestnictwa we wspólnych praktykach kulturowych, których powstanie było możliwe dzięki współdzielonej intencjonalności⁶².

Tomasello i jego współpracownicy twierdzą, że z biologicznego punktu widzenia tylko człowiek został predysponowany do odczytywania intencji innych osobników swojego gatunku. Rozumienie działań intencjonalnych innych oraz uczestniczenie w działaniach, które obejmują współdzieloną intencjonalność, stanowią cechę specyficzną ludzką⁶³. Działania intencjonalne urzeczywistniane przez *homo sapiens* opierają się na schemacie, który zakłada następujące trzy składowe: (1) wartość referencyjna, czyli wytyczony cel działania; (2) zdolność do podjęcia działania, które ma doprowadzić do wywołania określonych zmian w środowisku *homo sapiens*; (3) zdolności do monitorowania otoczenia tak, aby można było ustalić, czy jego stan odpowiada wartości referencyjnej⁶⁴.

Intencjonalność obejmuje w pierwszej kolejności plan działania, na który składają się cel (wartość referencyjna) oraz środki, za pomocą których działająca jednostka chce cel zrealizować. Racjonalna sprawczość ma miejsce wtedy i tylko wtedy, gdy umożliwia skuteczne dostosowanie wiedzy oraz umiejętności

62 Por. M. Tomasello, H. Rakoczy, *What makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality*, „Mind & Language” 18 (2003), nr 2, s. 121–147.

63 Por. M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Rozumienie i wspólnota intencji...*, art. cyt., s. 264–265.

64 Por. tamże, s. 265.

działającego do aktualnego modelu rzeczywistości. Aktywność jest racjonalna wtedy, gdy cel działania jest dopasowany do aktualnego stanu wiedzy o otaczającym go środowisku. Stąd też przy podejmowaniu decyzji o działaniu ważna jest tak wiedza o środowisku działania, jak i skuteczne monitorowanie stanu otoczenia działania w trakcie jego realizacji⁶⁵.

Od strony ontogenetycznej zdolność człowieka do odczytywania intencjonalnego charakteru działań rozpoczyna się dosyć wcześnie, bo już w okresie wczesnego niemowlęctwa. Tomasello powołując się na szereg badań empirycznych nad rozwojem poznawczym dzieci wskazuje, że tuż przed ukończeniem dziesiątego miesiąca życia dzieci potrafią rozpoznawać celowe zachowanie innych osób. Natomiast badania przeprowadzone na małpach człekokształtnych wykazały, iż osobniki te, choć mają zdolność rozpoznawania aktywności ukierunkowanych na cel, to jednak nie przejawiają takich form intencjonalności jak te, które nastawione są na współpracę z innymi osobnikami.

Małpy człekokształtne kierują się rywalizacją i nie przejawiają motywacji do dzielenia się swoimi przeżyciami psychicznymi z innymi członkami grupy⁶⁶. Nie podążają one właściwą dla ludzi ścieżką rozwoju społecznego. Do grupy małp człekokształtnych należą m.in. goryle bonobo, którym obce są działania polegające na kooperacji z innymi osobnikami tej samej populacji. Nie wymieniają doświadczeń z innymi osobnikami ani też nie przejawiają żadnej tendencji do negocjowania znaczeń podczas wspólnych aktów komunikacji. Także badania dotyczące dzieci autystycznych wykazały, że nie są one zdolne w pełni identyfikować

65 Por. D. Leszczyński, *Przypisywanie intencjonalności a natura ludzka*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 71 (2009), nr 3, s. 359–370.

66 Por. M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Rozumienie i wspólnota intencji...*, art. cyt., s. 264–265.

intencjonalnych działań osób dorosłych. Ich aktywność cechuje deficyt identyfikowania stanów emocjonalnych⁶⁷. Nie wykazują tendencji do motywacji i umiejętności dzielenia z innymi stanów psychicznych.

Pozbawione tych deficytów dzieci potrafią właściwie rozpoznawać działania intencjonalne dorosłych. Rozumieją, że inne osobniki posiadają autonomiczne cele swoich aktywności oraz że podejmują próby pokonywania rozmaitych trudności, które pojawiają się na drodze ich realizacji. Ponadto nabywają wiedzę o tym, że ludzie monitorują swoje działania pod kątem tego, czy ich cele odpowiadają aktualnej wiedzy dotyczącej środowiska działającego podmiotu⁶⁸. Umiejętność odczytywania działań intencjonalnych u innych osobników prowadzi do ukształtowania się intencjonalności zespołowej lub inaczej nazywanej intencjonalności współdzielonej.

Kiedy jednostki rozumiejąc się nawzajem jako istoty intencjonalne wchodzi ze sobą w interakcje, możemy spodziewać się, że pojawi się jedna z form intencjonalności. Wspólna intencjonalność, nazywana czasem intencjonalnością zespołową, odnosi się do interakcji opartych na współpracy, w których uczestnicy mają wspólny cel (wspólne zobowiązanie) i skoordynowane ze sobą zadania i role, jakie muszą odegrać realizując założony cel⁶⁹.

We współdzielonej intencjonalności cele oraz intencje uczestników muszą zawierać w sobie coś z celów oraz intencji innych współuczestników kooperującej interakcji. Wszelkie wspólne

67 Por. E. Herrmann, M.V. Hernández-Loreda, J. Call, B. Hare, M. Tomasello, *The Structure of Individual Differences in the Cognitive Abilities of Children and Chimpanzees*, „Psychological Science” 21 (2010), s. 102–110.

68 M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Rozumienie i wspólnota intencji...*, art. cyt., s. 274–275.

69 Tamże, s. 278.

aktywności opierające się na współdzielonej intencjonalności zakładają, że uczestnicy współpracy posiadają zdolność identyfikacji celów i planów działania innych podmiotów, posiadają także motywację do dzielenia się swoimi stanami psychicznymi z innymi jednostkami. Ważną cechą każdej kooperacji jest wspólna koordynacja planów i celów działania polegająca na tym, że działający rozumieją zadania i role, jakie mają do wykonania. Zadania te oraz role są konsekwencją znajomości wspólnego celu działania i wspólnie podzielanych intencji.

Przedstawiciele *homo sapiens* są predysponowani do wchodzenia w tego typu działania o charakterze wspólnotowym. Tomasello i jego współpracownicy twierdzą, że choć człowiek posiada biologiczne predyspozycje do tego typu zorganizowanych społecznie czynności poznawczych, to jednak nie sama biologia decyduje o ich uaktualnieniu. Bez kontekstu społecznego, czyli bez bycia w relacji do innych, człowiek nigdy nie miałby możliwości rozwinięcia tych podstawowych biologicznych predyspozycji. Tezę tę Tomasello i jego współpracownicy uzasadniają następująco:

Choć rzeczywiście zgadzamy się z tym, że rozumienie działania jako celowego jest biologiczną adaptacją, to nie sądzimy, że wyjaśnia to w jakimkolwiek stopniu kwestię rozwoju osobniczego. Nie wydaje się prawdopodobne, by człowiek lub małpa człekokształtna pozostająca w izolacji w pierwszym roku życia nagle, widząc inne osoby po raz pierwszy, zrozumiała ich jako ukierunkowanych na cel bądź intencjonalnych aktorów. Prawdopodobnie przebieg rozwoju rozumienia działania intencjonalnego zależy od charakterystycznych dla danego gatunku interakcji społecznych we wczesnych etapach ontogenezy⁷⁰.

70 Tamże, s. 306.

Już bowiem w pierwszym roku życia niemowlęcego pojawia się zaangażowanie diadyczne, które polega na tym, że małe dzieci w bezpośrednich interakcjach z innymi osobnikami wyrażają swoje stany emocjonalne i zdolne są do nawiązywania tzw. protokonwersacji polegającej na kontakcie „twarzą w twarz”. Jest to forma dwustronnego zaangażowania⁷¹. Niemowlę jednak nie do końca kontroluje to, czy dorosły patrzy na nie, czy też na inny obiekt, na którym skupia swoją uwagę. W protokonwersacji nie mamy jeszcze do czynienia z identyfikacją intencjonalnego działania dorosłego osobnika, nie pojawiają się także żadne wspólne cele i zobowiązania względem innych uczestników kooperacji⁷².

W okresie między dziewiątym a dwunastym miesiącem życia pojawia się u niemowląt kolejna forma zaangażowania, którą Tomasello i współpracownicy określają jako zaangażowanie triadyczne⁷³. Polega ono na tym, że dziecko nabywa zdolności postrzegania celów i planów działania innych osobników, z którymi wchodzi w bezpośrednią lub pośrednią interakcję. Wówczas dziecko zaczyna przejawiać formę intencjonalności współdzielonej, przejawiającą się w motywacji do dzielenia się z innymi uczestnikami kooperacji własnymi stanami psychicznymi. Natomiast między dwunastym a piętnastym miesiącem życia niemowląt pojawia się zaangażowanie we współpracę, oparte na identyfikacji wspólnych intencji i wspólnej uwadze. Na tym etapie rozwoju ontogenetycznego aktywność dziecka cechuje „skoordynowane wspólne zaangażowanie”⁷⁴.

71 Por. C. Fernyhough, *The Dialogic Mind: A Dialogic Approach to the Higher Mental Functions*, „New Ideas in Psychology” 14 (1996), nr 1, s. 47–62.

72 Por. M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Rozumienie i wspólnota intencji...*, art. cyt., s. 280–281.

73 Por. tamże, s. 283.

74 Tamże, s. 288.

Dzieci potrafią nie tylko odczytywać intencje i cele aktywności innych osobników, ale też potrafią dokonywać zamiany ról, wynikającej ze wzajemnej kooperacyjnej interakcji. Zamiana ról jest konsekwencją rozpoznania pewnych zobowiązań, które wynikają z formy wspólnotowej kooperacji. W tym okresie dzieci przejawiają wzmoczoną aktywność motywacyjną do dzielenia się swoimi doświadczeniami z innymi osobnikami, co pomaga innym w osiągnięciu wspólnych celów. Zaangażowanie w kooperację umożliwia także rozwój odpowiednich reprezentacji poznawczych. Badacze mówią o „dialogicznych reprezentacjach poznawczych”. Wyjaśniają, że te reprezentacje nie tylko wspomagają bezpośrednio interakcje oparte na współpracy, ale są też niezbędne do kreowania i korzystania z pewnego typu wytworów kulturowych, z których najważniejsze to symbole językowe i inne społecznie ukonstytuowane symbole o charakterze dwukierunkowym. Można więc uznać, że dialogiczne reprezentacje poznawcze powstają w procesie ontogenezy, gdy dany osobnik wchodzi w różnego rodzaju interakcje z innymi sprawcami intencjonalnymi, a następnie internalizuje przebieg tych reakcji⁷⁵.

Dialogiczne reprezentacje prowadzą do wykształcenia „intencjonalności kolektywnej”. Dzięki niej staje się możliwe podzielenie wspólnych przekonań i tworzenie różnych instytucji życia społecznego. Na tym etapie zaczyna się intensywna internalizacja

75 Por. tamże, s. 289. Badania Tomasella znajdują potwierdzenie w tych koncepcjach podmiotu, które odwołują się do kontynentalnej tradycji filozofii dialogu. „Dialog, który warunkuje rozpoznanie własnej podmiotowości stanowi motywację dla ustanawiania norm moralnych, podlegających negocjacjom w interakcji z innym podmiotem. Tak prezentuje się relacja pomiędzy tradycyjnie pojętymi podmiotami ludzkimi, obdarzonymi zdolnością dzielenia się refleksją i redefiniowania własnych przekonań w obliczu zmiennych warunków społecznych i cywilizacyjnych”. A. Skrzypczak, *Dialogiczność jako warunek konstytuowania się podmiotu. Refleksje wokół Sporu o podmiotowość*, „Ethics in Progress” 7 (2016), nr 1, s. 291.

norm i zasad regulujących współżycie społeczne. Tomasello i współpracownicy zwracają uwagę, że już „od pierwszego do piątego roku życia dzieci zaczynają konstruować w tej dialogowej formie takie byty, jak normy społeczne oraz konstytuujące je zwyczajowe praktyki i jednostkowe przekonania. Mogą dzięki temu uczestniczyć i wzbogacać zbiorowe praktyki społeczne oraz instytucje w swoim środowisku, to znaczy uczestniczyć i wzbogacać zbiorową intencjonalność kultury ludzkiej”⁷⁶.

Proces ten prowadzi do powstania nowego rodzaju racjonalności społecznej, do której należy aktywność działania moralnego. Kolektywna intencjonalność umożliwia ludziom uczestnictwo w normatywnych aspektach otaczającej ich przestrzeni kulturowej. Aby stać się aktywnym członkiem moralnej wspólnoty, trzeba przyswoić sobie obowiązujące w niej standardy normatywne, które określają, jakie aktywności są moralnie słuszne, a jakie nie. To właśnie te „dialogiczne reprezentacje umożliwiają starszym dzieciom pełne uczestnictwo w społeczno-instytucjonalno-kolektywnej rzeczywistości ludzkich procesów poznawczych”⁷⁷. Dzięki współdzielonej intencjonalności było możliwe wytworzenie kultury, której częścią jest moralność, określona przez zbiór zasad i reguł społecznego współżycia.

Rozumienie intencji ma charakter podstawowy, ponieważ przede wszystkim dostarcza interpretacyjnego wzorca przy określaniu tego, co dokładnie dana osoba robi. Wykonanie jednego ruchu można przecież odczytać jako dawanie rzeczy, dzielenie się nią, pożyczanie jej, pozbywanie się jej, zwracanie jej, handlowanie nią, sprzedawanie jej i tak w nieskończoność – w zależności od tego, jakimi celami i intencjami kieruje się dana osoba⁷⁸.

76 Tamże, s. 310.

77 Tamże, s. 311.

78 Tamże, s. 263.

Z badań przeprowadzonych przez Tomasella i jego współpracowników moralność wyłania się jako pewna forma społecznej kooperacji osobników, oparta na formie intencjonalności kolektywnej. Dzięki tej właśnie intencjonalności są możliwe złożone formy współpracy, co w efekcie dało postać takiej kulturowej organizacji życia społecznego, jaką możemy obserwować w wytworach współczesnego człowieka. Odczytywanie intencji osobników różnych aktywności społecznych pozwoliło na działania polegające na współpracy, ta zaś zaowocowała tworzeniem kulturowych artefaktów oraz zbiorowych praktyk normatywnych.

Oparta na współdzielonej intencjonalności kooperacja doprowadziła do ustanowienia takich instytucji społecznych, jak prawo, małżeństwo czy moralność. W ten sposób z biegiem czasu ukształtowały się też normatywne standardy racjonalności poszczególnych praktyk społecznych. Uczestnictwo w zbiorowej formie intencjonalności zaowocowało ukształtowaniem się normatywnej samoświadomości, polegającej na umiejętności brania pod uwagę w praktycznej aktywności nie tylko własnego punktu widzenia, ale też punktu widzenia innych jednostek i całej zbiorowości. Punkt ten jest określany przez normy i reguły legitymizowane przez historycznie i kulturowo ukształtowane praktyki danej wspólnoty.

Podsumowując ten fragment rozważań można powiedzieć, że racjonalna aktywność moralna polega na „rozumieniu celów, intencji i stanów umysłowych innych, ale też dodatkowo motywacji do podzielenia się z innymi podczas różnorodnych interakcji – a prawdopodobnie również na specyficznej postaci dialogicznych reprezentacji poznawczych wykorzystywanych w tym celu”⁷⁹. Z koncepcji Tomasella wyłania się interesująca koncepcja podmiotu, o którym można powiedzieć, że zachowuje swoją moc

79 Tamże, s. 264.

i stabilność. Mocny podmiot to taki, który posiada dobrze rozwiniętą kompetencje do odczytywania intencji innych podmiotów sprawczych. Taka kompetencja umożliwia współpracę, w której tworzy się porządek normatywny regulujący rzeczywistość społeczną. Czynnikiem decydującym są tutaj pewne mechanizmy biologiczne, które decydują o tym, że podmiot może dysponować różnymi formami intencjonalnego odniesienia do świata społecznego. Obok tych czynników kluczową rolę odgrywają też specyficzne dla gatunku ludzkiego interakcje społeczne, bez których nigdy nie mógłby się ukształtować kluczowy dla przetrwania człowieka poziom intencjonalności.

4.

Specyfika mocnej podmiotowości

W jaki sposób konstytuuje się mocny podmiot? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, zostały w tym rozdziale poddane analizie koncepcje wywodzące się z trzech różnych tradycji badawczych. Każda z nich mówi o sprawczości podmiotu. Chodzi tu o sprawczość realną, wywołującą określone konsekwencje tak w samym podmiocie, jak i w otaczającym go świecie. Każda z przedstawionych propozycji zawiera odrębny sposób interpretacji źródeł tej sprawczości oraz jej racjonalności. Przedstawiciele filozofii tomistycznej dostrzegają moc i stabilność podmiotu w prawie naturalnym. Z kolei Oakeshott twierdzi, że siła działającego podmiotu polega na uczestnictwie w praktycznym idiomie aktywności, który przyswajamy sobie, gdy uczymy się określonych reguł konstytuujących „naturę” danej praktyki. Natomiast Tomasello i jego współpracownicy upatrują moc podmiotu sprawczego w kolektywnej intencjonalności, dzięki której możliwa jest społeczna kooperacja między różnymi

osobnikami *homo sapiens*. Wszystkie te podejścia w różny sposób trafnie opisują szereg aspektów sprawczości podmiotu. Z koncepcji tych wyłania się pewna idea mocnego podmiotu, czyli takiej formy podmiotowości, która nie jest zmienna, przejściowa, krucha czy niestabilna.

Koncepcja mocnego podmiotu bazuje na założeniach substancjalizmu i esencjalizmu⁸⁰. Wiąże się z przypisaniem temu podmiotowi dużych kompetencji epistemicznych w zakresie poznania teoretycznego i praktycznego⁸¹. Kluczowym założeniem tej koncepcji jest także istnienie obiektywnego porządku moralnego, którego legitymizacją jest istnienie Absolutu. Podmiot substancjalny to taki byt, który do swojego istnienia nie

80 Mocnej koncepcji podmiotu broni także S. Judycki, *Dusza i doświadczenie wewnętrzne. Fragment analizy*, „Znak” 2 (2006), s. 81–94. „W doświadczeniu wewnętrznym podmiot pojawia się swoistego rodzaju siła. Sposobem przejawiania się tej siły jest na przykład to, że możemy skoncentrować uwagę, skupiać się na pewnym zadaniu, na pewnej myśli, na pewnej obserwacji itp.; albo możemy dawać się pociągać pojawiającym się treściami, dawać się im ‘wchłaniać’, możemy być bierni, popychani itp. W wyniku koncentracji uwagi każde przeżycie świadome może stać się obiektem obserwacji i analizy, przy czym sam podmiot obserwujący i analizujący jakby ‘cofa’ się i nie identyfikuje się z analizowanym obiektem. Tym obiektem może być on sam, ale nawet wtedy ciągle zachowuje swoją autonomię. Podmiot w pewnym sensie ‘waha’ się pomiędzy dwoma biegunami: biegunem pełnej koncentracji i biegunem bierności, sama jednak możliwość przechodzenia od bierności do koncentracji ukazuje, że siła, jaką jest podmiot, zawsze jest obecna w ‘strumieniu’ świadomości”. Tamże, 86. Podmiot ten jest duszą. Oczywiście konstytutywnym elementem podmiotu jest także ciało, którego różne warstwy konstytucyjne dane w różnych modalnościach świadomości. Autor pisze: „Nie-materialny podmiot substancjalny, którym jesteśmy, jest niezniszczalny (*incorruptibilitas*) ze względu na jakiegokolwiek przemiany fizyczne, przy czym fundamentalne własności duszy nie ograniczają się tylko do poza-przestrzenności i do atemporalności oraz do bycia prostą jednością, lecz obejmują także rozumność, wolną wolę, zdolność do reagowania na wartości. Ze względu na zaplanowaną objętość tego tekstu, te dalsze kwestie nie zostaną poruszone”. Tamże, s. 88.

81 Por. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, art. cyt., s. 133–149.

potrzebuje żadnego innego bytu. Niektórzy twierdzą, że mocny podmiot jest bardziej *suppositum*, czyli czymś dynamicznym, sprawczym, którego czyny mają skutki zewnętrzne i wewnętrzne.

Mocny podmiot to substancja natury rozumnej, która posiada uprzywilejowany dostęp do własnego „ja” substancjalnego. „Ja” determinuje tożsamość podmiotu. Tak rozumiany mocny podmiot jest podmiotem racjonalnym. Racjonalność przejawia się w zdolności do refleksji, która polega na samozwrotności umysłu. To bardzo ważna cecha podmiotu. Mocny podmiot ma zatem epistemiczny dostęp do tzw. twardego ogółu normatywnego, czyli do określonych reguł i zasad praktycznego postępowania⁸². Twardy ogół normatywny oznacza zespół sądów praktycznych, wyrażających obiektywny porządek moralności. Tomistyczna koncepcja podmiotowości jest wyraźną egzemplifikacją tak rozumianego mocnego podmiotu. Jest to podmiot, który posiada zdolność rozpoznania obiektywnego porządku moralnego. To podmiot, który nie jest uwarunkowany tradycją, kulturą czy uwarunkowaniami politycznymi, które mogłyby prowadzić do jego relatywizacji.

Taki obiektywny porządek ufundowany jest na naturze ludzkiej rozumianej esencjalistycznie. Sprawczość tak rozumianego mocnego podmiotu, zakorzenionego w naturze ludzkiej, jest określona regułami i zasadami praktycznego postępowania. W tym kontekście natura – reguła jest miarą działania. Mocny podmiot jest oczywiście podmiotem metafizycznym. Taki podmiot jest „przejrzysty” dla samego siebie. Nie jest niczym przesłonięty. Z opisów prezentujących jego naturę można wnioskować, że ów podmiot jest transparentny, a jego samowiedza

82 Por. S. Judycki, *Logos i anamnesis. O możliwych wyjaśnieniach ludzkiej racjonalności*, w: *Wokół filozofii logicznej*, red. J. Malinowski, A. Pietruszczak, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 333–349.

konstytuuje się na kanwie bezpośredniego doświadczenia świata. To właśnie owa bezpośredniość dostępu do świata realnego oraz do porządku normatywnego decyduje o jego sile sprawczej. Mocny podmiot jako metafizyczne *suppositum* jest wyposażony w takie sprawności kognitywne, które gwarantują mu bezpośredni dostęp do świata mającego charakter normatywny.

Filozofia tomistyczna proponuje model mocnego podmiotu moralnego sprawczego. Podmiotu zobiektywizowanego za pomocą kategorii metafizycznych. Jego wymiar subiektywny schodzi w tej koncepcji na drugi plan, co związane jest z obawami przed popadnięciem w aprioryzm i idealizm. To podmiot, który wie, kim jest. Obiektywny porządek moralny określa to rozpoznanie. Ten podmiot wie, gdzie jest i dokąd zmierza. Jest to podmiot prospektywny, skierowany ku przyszłości zdeterminowanej przez wybór celu ostatecznego działania. A dzięki swojej konstytucji metafizycznej może on transcendować skończone i przygodne uwarunkowania swojej kondycji. W ostatnich dziesięcioleciach w Polsce koncepcję mocnego podmiotu promował m.in. Tadeusz Ślipko, jeden z najważniejszych przedstawicieli szeroko rozumianej etyki chrześcijańskiej. W koncepcji tego myśliciela podmiot osobowy „jest bytem substancjalnym (nie tylko wiązką aktów świadomościowych), w którego strukturze występują dwie konstytutywne zasady, nawzajem do siebie ostatecznie niesprowadzalne, a mianowicie pierwiastek materialny (ciało) oraz pierwiastek duchowy (dusza nieśmiertelna)”⁸³.

W dalszej charakterystyce, którą wypracował Ślipko, podmiot osobowy ujawnia się jako byt dynamiczny, spotencjalizowany, obdarzony naturą społeczną i charakteryzujący się transcendencją przekraczania tego, co kontyngentne. Metafizyczna charakterystyka osoby nie wyczerpuje jej charakterystyki, stąd też Ślipko

83 T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 62.

opisuje podmiot osobowy w kategoriach etycznych – jako podmiot moralny, wyposażony w moralną naturę. Natura ludzka jest, w pierwszej kolejności, zasadą konstytutywną obiektywnych wartości moralnych⁸⁴. Jest to natura integralna. Integralność jej polega na tym, że obejmuje ona całość bytu ludzkiego we wszystkich jego wymiarach, tj. cielesnym oraz duchowym. Natura ta jest także uporządkowana, wyraża się w niej idea obiektywnego ładu aksjologicznego ustanowionego przez Stwórcę⁸⁵. Na ludzką naturę integralnie rozumianą składają się ciało, dusza, władze wegetatywne, zmysłowe, rozumowe oraz podstawowe relacje. Natura ludzka jest także celowościowo uporządkowana. Wyraża się w niej odwieczny zamysł jej Stwórcy, idea obiektywnego ładu bezpośrednio determinująca treść porządku moralnego.

Kompleksowa krytyka substancjalności natury ludzkiej, esencjalizmu, doprowadziła do głębokiej rewizji mocnej koncepcji podmiotu, która właściwie przetrwała w różnych kręgach filozoficznych (np. u arystotelików i tomistów, a także u niektórych fenomenologów) do obecnego stulecia. Warto w tym miejscu podkreślić, że zwolennicy słabego podmiotu, mówiąc o mocnym podmiocie bardzo często mają na uwadze podmiot w rozumieniu kartezjańskim a nie arystotelesowsko-tomistycznym⁸⁶. Podmiot w ujęciu tradycji intelektualnej odwołującej się do Kartezjusza to byt samoświadomy, którego cechuje przede wszystkim bezpośredni wgląd we własny umysł, a dokładnie – w prawa jego funkcjonowania.

W drugiej połowie XX wieku, m.in. w kręgach strukturalistów i zwolenników postmodernizmu, pojawiła się koncepcja tzw.

84 Por. tamże, s. 225.

85 Por. tamże, s. 226.

86 Por. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, art. cyt., s. 133–139. A. Zawadzki, *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje*, „Teksty Drukie” 6 (2003), s. 167–178.

podmiotu słabego. Co stanowi jego specyfikę? Słaba podmiotowość nie jest substancją, tak w znaczeniu tomistycznym jak i kartezjańskim, nie posiada jakiegś niezmiennego istotowego natury, w której byłby zapisany niezmienny porządek normatywny oczekujący na jego odkrycie. W tej koncepcji podmiot nie jest czymś gotowym, wykończonym, on się dopiero staje, jego tożsamość ma dopiero zostać stworzona⁸⁷. Koncepcja ta traktuje podmiot bardziej jako wydarzenie niż jako byt stabilny, rozpoznający w sposób transparentny swoją tożsamość i normatywność⁸⁸.

Włoski hermeneuta Vattimo uważał, że myśl słaba może obronić tylko słabą koncepcję podmiotu, dla którego wszelkie ostateczne uzasadnienia i legitymizacje, których dostarczała metafizyka, już dawno nie mają znaczenia. Trudno nie zgodzić się z diagnozą tego przenikliwego myśliciela, wszak kategorie metafizyczne, takie jak istota czy substancja, nie są dziś przejrzyste dla umysłów XXI wieku. Nie bardzo wiadomo, co z nimi zrobić. Poza wąskim kręgiem specjalistów, dla ogółu społeczeństwa nie mają one znaczenia. W pokusie odnalezienia realizmu, przed którą przestrzega Vattimo, więcej jest idealizmu niż wycucia tego, czym naprawdę jest rzeczywistość, która na co dzień nas otacza. Dlatego filozof ten nawołuje do tego, aby rozliczyć się z rzeczywistością. Myśl słaba rozliczyła się z myślą o mocnej podmiotowości w taki sposób, że uznała, iż jest to tylko pewną

87 „Dla myśli słabej byt jest zawsze dany w różnorodnych zapośredniczeniach, ‘otwiera się’ w kontekstach kultury, historii, mowy. Także prawda nie jest procedurą logiczną, czy też metafizyczną, nie jest rozumiana jako zgodność myśli z rzeczą, lecz jest jedynie procedurą retoryczną i interpretacyjną; jej ustalanie zachodzi zawsze w określonych horyzontach, w zderzeniu różnych dyskursów i gier językowych. Prawda dla słabej myśli jest domeną wolności, otwarcia”. A. Zawadzki, *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje*, dz. cyt., s. 174.

88 Por. tenże, *Rozum hermeneutyczny a rozum dialektyczny*, w: *Myśl mocna – myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku*, dz. cyt. s. 111–132.

interpretacja, za którą stały określone mechanizmy władzy i próby zapewnienia spokoju podmiotowi, który miał za zadanie to, by żyć w określonym typie społeczeństwa. Czy zatem podmiot to nic innego jak tylko interpretacja, czy spory o podmiot to tylko spory o mniej lub bardziej przekonujące interpretacje?⁸⁹ Czy podmiot nie jest czymś, co istnieje realnie, rzeczywiście, do czego możemy dotrzeć niezależnie od interpretacji? Czy nie możemy uzyskać o podmiocie żadnej wiedzy, która pokazywałaby, jak się rzeczy mają? Vattimo, stawiając radykalne tezy, prowokuje do podjęcia bezkompromisowej próby odpowiedzi, która, jak pokazały nasze badania, idzie w zupełnie innym kierunku niż wypuszczane przez włoskiego filozofa widma. Jeśli bowiem przyjęlibyśmy przesłanie Vattimo, wówczas myśl mocna o podmiocie byłaby niczym innym jak tylko nostalgią za tym, co już było. Nie twierdzimy, że podmiot jest tylko ruiną przeszłości, skompromitowanym ersatzem metafizyków, którzy niczym dzieci we mgle, poszukiwali pewności. Nie podejrzewamy, że podejście, które 40 lat zapoczątkował Vattimo i wielu innych przedstawicieli włoskiej hermeneutyki było mało odpowiedzialne, że nie było w nim troski o ocalenie podmiotu przed napuszonymi urojeniami metafizyków.

Słaby podmiot jest bytem przygodnym, uwikłanym w dzieje, tradycje, różne struktury przedrozumienia. Jest poddany różnym

89 Dla konstruktywistów podmiot jest kategorią interpretacyjną. Spory o podmiot są sporami w zasadzie nierozstrzygalnych interpretacji. Jaki podmiot naprawdę jest, tego nikt nie wie, dlatego, że nie mamy żadnego dostępu do samej podmiotowości. „Wraz z rezygnacją z rozumienia podmiotu w kategoriach substancjalnych, zaczęliśmy myśleć o nim jako o bycie skończonym i rozwijającym się w czasie. Czas i skończoność zaś to cechy definiujące narrację. Płyne stąd wniosek, że człowiek to istota opowiadająca. Konsekwencje tego twierdzenia są dwojakie – zmiana ulega nie tylko pojęcie podmiotu, ale również samej narracji, która przestaje być zjawiskiem jedynie literackim, lecz uznana zostaje za specyficzną ludzką strukturę poznawczą”. A. Skrendo, *Tożsamość w perspektywie konstruktywizmu*, „Teksty Drugie” (2004), nr 1–2, s. 72.

wpływow wewnętrznym i zewnętrznym, m.in. kulturze, polityce, różnym instytucjom społecznym⁹⁰. Słaby podmiot nie jest podmiotem transparentnym dla samego siebie. Jest przykryty całą masą społecznych i psychologicznych czynników, które zamykają dostęp do samego siebie. Wiedziony przez różne siły słaby podmiot nie jest zdolny do deliberacji o własnej sprawczości, a co za tym idzie nie jest zdolny do podejmowania realnej odpowiedzialności za podejmowane działania⁹¹. Współczesna neuronauka pokazuje że za nasze wolne wybory odpowiedzialny jest mózg, który podejmuje decyzje o kilka sekund wcześniej niż my sobie to potrafimy uświadomić⁹². Czy zatem wiedza płynąca z neuronauk uzasadnia słabą koncepcję podmiotowości? To być może jedno z najważniejszych zagadnień, jakim warto zająć się w badaniach filozoficznych w najbliższych dziesięcioleciach⁹³.

Wracając do propozycji idiomów praktycznego postępowania – opracowanej przez Oakeshotta – należy zauważyć, że nie kwestionuje ona podmiotowości w wersji mocnej. Angielski

90 „Słaby podmiot, który jako taki akceptuje i toleruje polimorficzność, wielość i opozycyjność tych wyjaśnień, nieostrość rozumienia świata społecznego, irracjonalnie broni się przed asymilacją uściślających metod przyrodoznawczych. Tę wyzwalaającą, zdaniem przedstawicieli nauk ścisłych (krytykujących ów stan kultury), obecność metody matematycznego przyrodoznawstwa, zaprowadzającą przejrzystość i pewność, ponowoczesny podmiot skłonny jest nazywać jedynie inwazją scjentystycznej ideologii matematycyzmu. Ów słaby podmiot ciągle zatem nie rozumie świata, w którym się znalazł i nieustannie potrzebuje jego objaśniania, co jest podstawą funkcjonowania nie tylko nauk społecznych, ale też humanistycznych”. H. Rarot, *Trzy spojrzenia na kulturę ponowoczesną*, <https://journals.umcs.pl/kw/article/viewFile/8937/6645> [dostęp 03.04.2022], s. 39.

91 Zob. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.

92 Por. R.D. Precht, *Kim jestem? A jeśli już, to na ile? Podróż filozoficzna*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Żysk i S-ka, Poznań 2012.

93 Por. R. Poczobut, *Naturalizowanie jaźni*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 86 (2013), nr 2, s. 373–388. Tenże, *Podmiot i „cognitive science”*, w: *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*, dz. cyt., s. 115–128.

myśliciel proponuje rewizję podmiotu pojmowanego jako byt substancjalny, wyposażony w rozum instrumentalny. Dystansuje się także wobec przypisania podmiotowi niezmiennej i uniwersalnie ważnej natury. Propozycja Oakeshotta daje nam obraz podmiotu jako kogoś, kto jest uwikłany w różne dziejowo i kulturowo uwarunkowane idiomy praktycznego postępowania. Podmiot ten wydarza się w praktykowaniu idiomów. Idiomy określają jego tożsamość, umożliwiają dostęp do normatywnych praktyk tak moralnych i pozamoralnych. Ale też zabezpieczają moc jego sprawczości. Żyjący w świecie idiomów podmiot – z punktu widzenia tomistycznego – nie jest oczywiście tak silny jak ten, który żyje w obiektywnym porządku świata naturalnego. Idiomy są zmienne, podlegają fluktuacji, natomiast porządek prawa naturalnego jest bezwzględny i obiektywny, stąd też zapewnia stabilne ramy praktykom moralnym.

Należy stanowczo stwierdzić, że różnego rodzaju koncepcje naturalistyczne odrzucają takie teorie filozoficzne, jak substancjalizm czy esencjalizm. Według myślicieli naturalistycznych ludzka natura ma charakter *stricte* biologiczny. Ukształtowała się w długim procesie ewolucji biologicznej. Ważny jednak dla jej rozwoju okazał się wpływ czynników społecznych właściwych dla gatunku *homo sapiens*. Koncepcja podmiotu, jaka wyłania się z badań Michaela Tomasella i jego współpracowników, jest koncepcją względnie mocnego podmiotu, który nie jest podmiotem substancjalnym. Owszem, posiada naturę, która jest uwarunkowana biologią i kulturą. O mocy podmiotu decyduje tutaj jego kompetencja do współdzielonej intencjonalności, umożliwiająca kooperację między jednostkami. Sprawczość podmiotu rozgrywa się zawsze w kontekście współpracy z innymi jednostkami tworzącymi moralną wspólnotę. Dlatego tak ważna jest zdolność rozpoznawania celów (preferencji innych podmiotów) działania i intencji.

Uważamy, że koncepcja mocnego podmiotu może być obro-
niona, nawet jeśli zostanie zakwestionowana jego substancjal-
ność. Esencjaliści upatrują stabilności podmiotu w kategorii
substancji. To, że współczesna humanistyka potrzebuje scalo-
nego i stabilnego podmiotu jest ważne, rozstrzyga bowiem o jej
przyszłości. Jednakże stabilny i scalony podmiot, nieulegający
rozproszaniu, nie musi być podmiotem substancjalnym. Etyka,
która funkcjonuje w ramach takiego projektu humanistyki, opo-
wiada się za ideą wzmocnienia podmiotu. Kategoria podmiotu
sprawczego nie obejmuje tylko ludzi. Dotyczy także zwierząt,
roślin oraz będących efektem ludzkiej wytwórczości artefaktów⁹⁴.
Nie chcemy w tej chwili rozstrzygać, na ile wyliczone kategorie
bytów mogą być sprawczymi podmiotami. We współczesnych
projektach humanistyki nie chodzi bowiem tylko o podmioty
w znaczeniu etycznym. Zwierzęta i artefakty mają oczywiście
swoją sprawczość, z tym, że nie podlega ona żadnym moralnym
kwalifikacjom. Etyka, jaką proponujemy na tym etapie badań,
uwzględnia ludzki podmiot sprawczy, wolny i świadomy, którego
celami działań są zwierzęta, rośliny i artefakty.

Być może Vattimo częściowo ma rację, gdy twierdzi, że nie-
które z najważniejszych kategorii metafizyki klasycznej nie mają
dziś tego znaczenia, co kiedyś. Wydaje się, że nie potrafią już one

94 „Projekt ten kieruje się także ku idei wzmocnienia podmiotu i wspól-
noty (złożonej z ludzkich i nie-ludzkich person). Pojęcie sprawczości
i jego odpowiednie rozumienie jest tutaj kluczowe. Podmiot jest w tym
projekcie ujmowany jako sprawca, który ma potencjalność, by działać
i wprowadzać zmiany. Może nim być zarówno człowiek, jak i zwierzę,
roślina lub rzecz. Ważne jest jednak, by go już więcej nie infantylizo-
wać i nie kastrować ze sprawczości (pojęcie ofiary zazwyczaj implikuje
pasywność podmiotu). Zamiast o wiktymizacji podmiotu, wolę zatem
mówić o jego/jej witalizacji, tj. – podobnie, jak to ujmuje Braidotti –
o potencjale do transformacji i transgresji negatywności, odradzania się
(po negatywnych doświadczeniach)”. E. Domańska, *Humanistyka afir-
matywna*, art. cyt., s. 126.

stworzyć mocnego podmiotu. Warto zauważyć, że zakwestionowanie substancjalności podmiotu nie oznacza negacji natury podmiotu, nie podważa też jego stabilności. Jednak niektórzy teoretycy nie wyobrażają sobie, jak można mówić o podmiocie i naturze bez odwołania się do kategorii substancji. Uważają, że odrzucenie kategorii substancji prowadzi do restytucji nihilizmu teoretycznego, którego konsekwencją jest zawsze nihilizm praktyczny⁹⁵. Niezależnie od tego, czy podmiot jest substancją, czy nie jest, posiada on określoną naturę. Warto podkreślić jej trzy wymiary: biologiczny, społeczny i kulturowy. W tych trzech przestrzeniach dokonuje się bowiem rozwój moralny podmiotu, który dokonuje się poprzez udział w określonych idiomach aktywności, a ten znów umożliwia mu stopniowe wykształtowanie się współdzielonej intencjonalności.

Wydaje się, że wyjaśnienie tego, na czym polega zaangażowanie w określony idiom kulturowy, o którym pisał Oakeshott, wymaga odwołania się do naturalistycznej propozycji Tomasella i jego współpracowników. Z kolei koncepcja Tomasella może być interesującą ramą teoretyczną dla pogłębienia propozycji Oakeshotta. Dlaczego? Ponieważ aktywne zaangażowanie się w określony idiom aktywności zakłada jakąś formę kolektywnej intencjonalności. Zaangażowanie to jest za każdym razem pewną formą kooperacji między różnymi członkami grupy kulturowej, która określa wewnętrzne (immanentne) standardy (reguły, normy, zasady) idiomu tej a nie innej aktywności. Zresztą samo już powstanie takiego idiomu danej aktywności, który jest pewnym

95 Zob. V. Possenti, *Nihilizm jako konsekwencja odrzucenia substancji i natury*, w: *Substancja, Natura, Prawo Naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, PTTA, Lublin, 2006, s. 485. W podobnym duchu argumentuje także B. Wald, *Bycie człowiekiem jest byciem osobą. Kontekst chrześcijański i podstawy filozoficzne*, w: *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, WAM – Ignatium, Kraków, 2012, s. 17–35.

kulturowym artefaktem, wymaga kooperatywnej interakcji opartej na określonej formie intencjonalności kolektywnej. Gdyby nie zdolność do odczytywania intencji, harmonizowania wspólnych celów działania oraz motywacji do dzielenia się własnymi przeżyciami psychicznymi, kulturowe idiomy określonych praktyk moralnych prawdopodobnie nigdy by nie powstały.

Nie ulega wątpliwości, że nie uzyskujemy normatywnej samoświadomości i racjonalności działania, gdy koncentrujemy się tylko i wyłącznie na abstrakcyjnych ideałach moralnych. Samoświadomość normatywna rodzi się w czasie, ma wymiar historyczny. Warunkiem koniecznym jej wykrystalizowania się jest zaangażowanie w idiom określonej aktywności. Moment jej ujawnienia w życiu jednostki jest trudny do jednoznacznego określenia. Wydaje się, że zależy ona, po pierwsze – od stopnia intensywności zaangażowania się w określony idiom praktyczny, po drugie – od poziomu inteligencji osobowej decydującej o szybkości internalizacji wewnętrznych reguł danej praktyki moralnej. Uczestnicząc w zastanym idiomie moralnym, uzyskujemy również wiedzę o regułach i zasadach immanentnie konstytuujących tę praktykę. Poza praktyką nabycie takiej wiedzy propozycjonalnej jest zasadniczo możliwe, ma ono jednak poważne ograniczenia, i jak twierdzi Oakeshott, jest najpośledniejszą formą moralnej edukacji, która nie gwarantuje, że adept będzie w stanie właściwie aprobować lub dezaprobować określone pragnienia.

Można przecież wyobrazić sobie człowieka, który posiadał wiedzę na temat ideałów moralnych, ale nie urzeczywistnia ich w praktyce, gdyż nie wypracował sobie kompetencji praktycznych, które pozwoliłyby, mówiąc przysłówiowo, przekuć ideał na konkret. A do tego dochodzi jeszcze brak wewnętrznej motywacji do ich urzeczywistniania. Wyabstrahowane z konkretnych praktyk moralnych (idiomów) ideały stają z czasem coraz bardziej

nieosiągalne i konfliktowe. Mocny podmiot moralny jest także podmiotem uwikłanym w historycznie i dziejowo zmienne idiomu praktycznej aktywności, które w kulturze podlegają mniejszej lub większej standaryzacji i instytucjonalizacji. Jego moc polega jednak na zdolności do transcendencji uwarunkowań i na poszukiwaniu tożsamości, na odkrywaniu w sobie tego co moje i tego co obce. Podmiot może zdystansować się wewnętrznie wobec praktyk, może je przemyśleć, poddać deliberacji, nie jest bowiem przez nie bezwzględnie zdeterminowany. Trzeba pamiętać, że to podmiot tworzy idiomu praktycznej aktywności, kodyfikuje ich reguły, przekazuje je werbalnie i niewerbalnie tym, którzy decydują się je realizować. Mocny podmiot posiada bowiem wewnętrzną autonomię opartą na zdolności do racjonalnej refleksji nad celami swoich działań oraz nad preferencjami, które tych celów dotyczą. Taki podmiot chce wiedzieć, kim jest i kim chce być. Jest zatem podmiotem otwartym na przyszłość, czyli podmiotem prospektywnym.

Być podmiotem zdolnym do sprawstwa i odpowiedzialności to być racjonalnym uczestnikiem p r z y s z ł e g o świata. Racjonalna deliberacja jest formą, w jakiej realizuje się to uczestnictwo, analogicznie do tego, jak nasze uczestnictwo w demokracji – enigmatyczne i wielopostaciowe – realizuje się w okazjonalnych wyborach politycznych⁹⁶.

96 R. Piłat, *Racjonalność deliberatywna*, Ethos” 28 (2015), nr 4(112), s. 146. „To nie realna relacja do przeszłych stanów świata, lecz raczej rozmyślanie o przyszłości i własnym działaniu konstytuuje ludzką podmiotowość. Osoby działające bez takiej deliberacji nie są podmiotami w moim rozumieniu; nie dokonały bowiem wyboru osobistej podstawy własnego działania”. Tamże, s. 147.

Robert Piłat podkreśla, że kluczowa dla konstytucji podmiotu jest racjonalność. „Osoby działające bez takiej deliberacji nie są podmiotami w moim rozumieniu; nie dokonały bowiem wyboru osobistej podstawy własnego działania” – pisze polski filozof⁹⁷. Warunkiem koniecznym umiejętnego realizowania różnych idiomów współuczestnictwa jest współdzielona intencjonalność, która ma swoje podłoże biologiczne i społeczne. Mocny podmiot moralny kształtuje swoją tożsamość wchodząc w kulturowy świat normatywnych idiomów, które wpływają na jego samowiedzę, umożliwiają minimalny dostęp do samego siebie.

97 Tamże, s. 147. Robert Piłat uważa, że w myśleniu o podmiocie bardzo często wychodzimy od koncepcji podmiotu jako gotowej intuicyjnie zrozumiałej całości. Następnie temuż podmiotowi przypisujemy określone własności, powiadamy, że cechuje się sprawczością, racjonalnością i innymi ważnymi własnościami. Tymczasem takie rozumienie podmiotu nie ma oparcia w doświadczeniu. Własnej podmiotowości, jak się zdaje, doświadczamy w zupełnie inny sposób. To powszechnie praktykowane przez myślicieli podejście do podmiotu/podmiotowości jest pewnym filozoficznym pomysłem na człowieka. Dla Piłata być podmiotem to przede wszystkim być racjonalnym uczestnikiem przyszłego świata. Podmioty pojawiają się jako konsekwencja realizacji określonych działań – jak pisze autor, „wytworzymy własną podmiotowość poprzez swoje działania”. R. Piłat, *O pułapkach poznania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. 90. Jeśli tak, to racjonalność nie jest cechą, którą przypisujemy podmiotowi. To raczej podmiot jest czymś, co pojawia się jako skutek spełnienia określonych norm racjonalności. Z tym, że owe reguły racjonalności „nie są absolutne i gotowe do zastosowania. Trzeba je wypracować ‘w biegu’ wraz z działaniem. Rozumne kierowanie sobą to ciągłe ulepszanie działania dzięki regułom i polepszanie samych reguł dzięki refleksji nad działaniem”. Tamże, s. 91. Bez wychylenia ku przyszłości i racjonalnej deliberacji nie możemy mówić o podmiocie sprawczym i odpowiedzialnym. W myśli R. Piłata tak rozumiany podmiot wpisuje się w szerszy kontekst, którym jest osobisty model świata, który „złożony” jest jakby z różnych warstw umożliwiających nam doświadczenia świata, nas samych, naszej samowiedzy, podmiotowości, moralności, intersubiektywności. Nasze podejście jest tym, z którym Piłat się nie zgadza. Bliższe jest nam wyjście od podmiotu jako pewnej zastanej całości, której możemy przypisywać różne własności. Uważamy, że taki model też oddaje pewne rysy tego, w jaki sposób doświadczamy własnej podmiotowości.

5. Podsumowanie

Podmiotowość w wersji mocnej stanowi koncepcję, która powstała na gruncie filozofii klasycznej. Mocny podmiot to byt metafizyczny, transparentny, mający bezpośredni dostęp do wiedzy o świecie i do twardego ogółu normatywnego, czyli do reguł i zasad praktycznego działania, które określają jego wybory. Na podstawie przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że taki mocny podmiot metafizyczny niekoniecznie musi być pojmowany substancjalnie. Wskazanie na ograniczenia kategorii substancjalności podmiotu nie musi od razu wiązać się z odrzuceniem myśli mocnej. Z pewnością ów podmiot jest kimś, a nie czymś. Jest to ktoś, kto posiada naturę, na którą składają się elementy biologiczne, psychologiczne i kulturowe.

Natura podmiotu jest pewnym, jeśli można tak powiedzieć, obiektywnym faktem, ale niemożliwym do totalnego zobiektywizowania ze względu na obecność perspektywy subiektywnej, pierwszoosobowej. Jest to natura osobowa, w której widoczny jest pierwiastek personalistyczny i perfekcjonistyczny. Mocny podmiot to podmiot ucieleśniony, samoświadomy, posiadający dostęp do zasad i reguł działania, które normują jego sprawczość. Dysponuje kompetencją przyznania się do własnej sprawczości w optyce reguł, które uznaje za wiążące dla jej podejmowania. To uznanie własnej sprawczości jest kluczowe dla zagadnienia odpowiedzialności. Najważniejsze dla konstituowania się mocnej formy podmiotowości jest współdzielona intencjonalność, wyrażająca się w umiejętności identyfikacji preferencji, celów i intencji działania innych ludzi oraz idiomy praktycznego postępowania, które funkcjonują w otaczającej nas kulturze. Albowiem substancjalność może gwarantować to, że podmiot będzie mocny w znaczeniu metafizycznym, ale nie etycznym. Do tego potrzeba

ucieleśnionej formy natury, której normatywność uczymy się rozpoznawać, wchodząc w kulturowe idiomy różnych działań.

Wejście w dany idiom sprawia, że zaczynamy po prostu praktykować określoną formę moralności. Idiomy są przekazywane m.in. za pomocą różnego rodzaju czynności (słów, gestów, spojrzeń, dotyku), a te zawsze mogą być wieloznacznie interpretowane. Instytucjonalizacja pewnych idiomów nie sprawia, że nagle wszyscy będą ich zwolennikami. Sprawczość podmiotu wyraża się nie tylko w jego wnętrzu, tzn. w momencie podjęcia decyzji, ale również poprzez ciało, w konkretnych gestach, czynach, które widoczne są w intersubiektywnej przestrzeni społecznej. Podmiot staje się podmiotem nie dlatego, że zdobywa wiedzę, ale dlatego, że zaczyna praktykować, naśladować, podpatrywać, jak inni członkowie jego moralnej wspólnoty realizują idiomy praktycznego postępowania. W ten sposób kształtuje się mądrość praktyczna.

Wówczas zaczyna się też stopniowo rozwijać normatywna samowiedza o naszej sprawczości. Żaden bowiem podmiot nie rodzi się z gotowym zestawem normatywnych kompetencji. Nawet jeśli ma do tego predyspozycje biologiczne, to bez komponentu kulturowego i społecznego nie mogą się one zaktualizować. Wymagają wejścia do królestwa idiomów praktycznego postępowania. Podmiot mocny to podmiot cechujący się przede wszystkim realną sprawczością. Jest on wyposażony w określone własności epistemiczne umożliwiające mu identyfikację twardego ogółu normatywnego i odniesienie do szczegółowych okoliczności działania. Niezależnie od możliwego trafu, który zawsze czyha nad naszą sprawczością, względna stałość, przynajmniej niektórych idiomów, umożliwia podmiotowi odpowiedź na pytanie o jego tożsamość *ipse* i *idem*.

Mówiąc o mocnym podmiocie trzeba podkreślić, że może on nad sobą panować, sam o sobie stanowić. Mocna myśl daje podstawy dla mocnego podmiotu, który nie jest tylko nostalgicznym

wspomnieniem przeszłości. Myśl mocna czerpie swoje inspiracje nie tylko z obiektywistycznej metafizyki, ale też z tych koncepcji, które odwołują się do fenomenologii i hermeneutyki ludzkich doświadczeń uwarunkowanych historycznie. Na podstawie przeprowadzonych analiz widać wyraźnie, co odróżnia koncepcję mocnego podmiotu etycznego od tych koncepcji, które twierdzą, że podmiot jest tylko wiązką luźno powiązanych cech jednostkowych, bitem informacji lub jakimś innym bliżej niezidentyfikowanym obiektem, którego granice ontyczne mają rozmyty charakter.

Mocny podmiot to podmiot działający, podlegający różnego rodzaju uwarunkowaniom i ograniczeniom, które jednak potrafi transcendować w poszukiwaniu swojej tożsamości. Z pewnością nie mają cech podmiotowości w wersji mocnej różne formy podmiotów wirtualnych, posiadających sprawczość o charakterze wirtualnym, która może urzeczywistniać się w cyberprzestrzeni⁹⁸. Sprawczość takiego podmiotu uzależniona jest jednak od sprawczości podmiotu realnego, podmiotu ucieleśnionego, który jednym kliknięciem na klawiaturze komputera powołuje do istnienia lub też odmawia istnienia różnym podmiotom wirtualnym. Otóż cechą podmiotu, o czym zaznaczyliśmy we wstępie, jest coś, co możemy nazywać – niekorygowalnością. To, że podmiot jest twórcą określonych interpretacji, jest oczywiście faktem. Interpretacje są bowiem wytworami, rezultatami poznawczej działalności podmiotu. Za pomocą interpretacji podmiot oswaja świat, stara się w nim jakoś zdomować. Interpretacje określają też sam podmiot. Konstytuują jego narracyjną tożsamość, co świetnie pokazuje nam literatura kryminału, o której będziemy pisali w następnym rozdziale. Nie kwestionujemy tego, że świat, w którym żyjemy, jest na różne sposoby interpretowany. Można powiedzieć, że

98 Por. W. Branicki, *Tożsamość a wirtualność*, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2009.

historia tego świata to tak naprawdę historia jego mniej lub bardziej przekonujących interpretacji. Przecież od dziecka w tych interpretacjach żyjemy, przesiąkamy nimi, one kształtują naszą podmiotową samowiedzę, umożliwiają odpowiedź na fundamentalne pytanie, kim jestem i kim chcę być w przyszłości. Konstytuują prospektywny wymiar podmiotowości. Żadna interpretacja nie tworzy, ani też nie stwarza podmiotu, żadna interpretacja nie ma aż takich mocy kreacyjnych. Własności, które konstytuują podmiot, wykrystalizowują się na podłożu biologicznym, kulturowym i społecznym. Zapewne niektórzy chcieliby w interpretacji widzieć owego platońskiego Demiurga, ale my dostrzegamy w niej tylko rezultat poznawczej aktywności podmiotu. To podmiot jest twórcą interpretacji, a nie interpretacja podmiotu. Sama przecież interpretacja jest bytem słabym, domaga się zapodmiotowienia w bycie mocniejszym, który dysponuje całym arsenałem kognitywnym do jej stworzenia.

Mocny podmiot, za którym się opowiadamy, jest podmiotem ucieleśnionym, obdarzonym osobową naturą. Konstytutywnym znamieniem tego podmiotu jest sprawczość. To właśnie możliwość sprawczości, tj. działania zgodnie z rozpoznanymi poprzez idiomy praktycznej aktywności racjami, jest kluczowa dla etyki. Prądy myślowe, które przez lata krążyły i nadal krążą po Europie, skutecznie wydestylowały, czy jak sarkastycznie powiada Ewa Domańska, wykastrowały podmiot z jakiejkolwiek sprawczości. Przykładem tego są różne koncepcje podmiotu wirtualnego, deiktycznego, czy nawet te głoszone przez transhumanistów, w których podmiot przestaje istnieć, stając się bitem informacji, które można przenosić na różnych niebiologicznych typach nośników. Podmioty te stają się tak chimeryczne, że niekiedy trudno jest rozstrzygnąć, gdzie się zaczynają, a gdzie kończą, nie mówiąc już o tym, czy posiadają one jakąkolwiek naturę.

ROZDZIAŁ II

Literatura popularna w poszukiwaniu mocnego podmiotu

W poprzednim rozdziale zostały zaprezentowane różne interpretacje fenomenu mocnej podmiotowości. Głównym celem przeprowadzonych analiz było ukazanie specyfiki wybranych modeli mocnej koncepcji podmiotu. Kolejnym etapem badań będzie charakterystyka rozumienia podmiotowości na gruncie etyki oraz prezentacja literatury popularnej, czyli autobiografii i powieści kryminalnych, jako bardzo ważnej przestrzeni kulturowej, w której są obecne istotne treści o charakterze *stricte* filozoficznym. Dociekania prowadzone w drugim rozdziale zwracają uwagę na to, że źródła etyki tkwią w ludzkiej potrzebie zmiany siebie tak, by nadać jakąś upragnioną wartość swojemu życiu. Ze zmianą stylu życia, wymuszoną przez okoliczności lub świadomie zaplanowaną, wiążą się zawsze nowe problemy, pojawiają się trudne moralnie sytuacje i dylematy, wymagające rozstrzygnięcia. Podmiot zatem musi od nowa przemyśleć normatywną treść zasad, jakimi chce się kierować, poddając je stosownej modyfikacji w obrębie ważnych dla niego wartości. Dzięki takim dążeniom podmiotu życie staje się dobre we

wszystkich wymiarach jednostkowej egzystencji: biologicznym, organicznym, psychicznym i duchowym.

Wybrana przez podmiot wizja życia moralnego ma wpływ na język komunikacji, sposób działania, postrzeganie świata itd. Osoba ludzka, dokonując takiego wyboru, nie czyni tego w sposób arbitralny. Jej decyzje i samoświadomość są zapośredniczone w całym splocie relacji behawioralnych, psychicznych i emocjonalnych, które są powiązane z kulturą, społeczeństwem, polityką, ekonomią itp. Wybór określonego modelu życia odnosi się do różnych możliwości działania, jakie konkretny podmiot zna z własnej lub cudzej praktyki moralnej. Takie decyzje mogą być podejmowane albo spontanicznie, albo mogą podlegać rutynie lub też opierać się na przemyślanych wyborach najlepszej wizji życia szczęśliwego i spełnionego. Moralne decyzje podmiotu są związane z umiejętnością poddania krytyce własnej samoświadomości i możliwością przejścia z poziomu *doxa* (mniemanie, przekonanie, opinia, pogląd) na poziom rzetelnej etycznej *episteme* (wiedza, poznanie o charakterze naukowym).

Dopiero na tym ostatnim poziomie możliwa staje się refleksja nad etyką w połączeniu z krytycznym namysłem nad własnymi i cudzymi wyborami. Etyka koncentruje się więc na tym, by podmiot przemyślał dogłębnie racje swoich wyborów i ich wartość, a tym samym świadomie mógł wpływać na swoje postawy moralne. Trzeba od razu wyjaśnić, jaka różnica zachodzi między rozumieniem moralności a znaczeniem etyki. O moralności stanowią zastane standardy społeczne, a o znaczeniu etyki decyduje poznawcza aktywność człowieka, która przede wszystkim obejmuje jego akty sprawcze. Dzięki temu jednostka jest gotowa ponieść odpowiedzialność za swoje własne czyny.

W pierwszej części tego rozdziału zostanie omówiona krytyka tradycyjnej koncepcji podmiotu. Następnie zostanie poddane analizie zagadnienie narracyjnej ciągłości i trwania podmiotu

w nawiązaniu do literatury autobiograficznej. W trzeciej części przedmiotem rozważań będzie budowa niepewnego i chwiejnego podmiotu we współczesnej powieści kryminalnej.

1.

Krytyka tradycyjnej koncepcji podmiotu

Nie ulega wątpliwości, że „wyłonienie się podmiotowości jest szczególnym wydarzeniem w życiu człowieka”¹. Indywidualną, osobową podmiotowość można stracić albo zyskać, można też nigdy jej nie posiadać. Nie każdy człowiek żyje i działa na poziomie całkowitej osobowej podmiotowości. Nie chodzi tutaj o ontyczny status osoby, ale etyczny, związany z aksjologicznym samostanowieniem jednostki ludzkiej. Zastanawiając się nad miejscem podmiotu w etyce, warto pokusić się o odpowiedź na pytania, które rodzą się na kanwie lektury tekstów źródłowych i opracowań tego zagadnienia. Jedno z nich dotyczy oceny badań filozoficznych, prowadzonych w tym obszarze na przestrzeni kilku ostatnich stuleci.

Pojęcie podmiotu stało się ważne – pisze Robert Piłat – ponieważ umożliwiło przypisywanie osobom uprawnień, powinności i odpowiedzialności w sytuacji, kiedy w kulturze Zachodu wyczerpały się możliwości ich uzasadnienia przez odwołanie do przynależności do ludzkiego gatunku, odgrywanie ról społecznych itd. Podmiot jest jednak pojęciem niedoskonałym i chwiejnym. Przede wszystkim dlatego, że nie wiadomo, jakie jest jego

1 A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1996, s. 38.

odniesienie, czyli jakie przedmioty i własności wchodzą w zakres tego pojęcia².

Moc podmiotu wyraża się w jego sprawczości, a jej warunkiem jest świadoma sobie jednostka, która się tworzy w działaniu. Aktywność sprawcza podmiotu wyróżnia się innowacyjnością, co ma miejsce zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych i kryzysach. Ciągły proces kształtowania się podmiotowości jest jednym z wiodących tematów literatury światowej. Narracyjne „ja” prezentuje to, co jest jego osobistym problemem. „Muszę być w środku tego, o czym opowiadam – twierdził Gustaw Herling-Grudziński – bo to są moje osobiste sprawy i tematy”³. Porządek narracji jest skoncentrowany na „ja”, a oparta na nim opowieść będzie zawsze autorska, tzn. „ja” odbija się w lustrze, jakim jest jego literacka opowieść.

Zmiany, jakie dokonały się w różnych obszarach XX-wiecznej myśli filozoficznej i humanistycznej, a szczególnie w kulturze, były spowodowane przemianami cywilizacyjnymi, historycznymi, politycznymi i społecznymi. W tym kontekście decydującą rolę odegrały wojny, rewolucje, nowe technologie, migracje ludności, walki o prawa mniejszości, nowe układy geopolityczne i globalne rynki. Tempo zmian w XX stuleciu i ich rewolucyjny charakter pośrednio zaważyły na losach filozofii zachodniej, która poddała krytycznej ocenie swoje dziedzictwo historyczne, dążąc także do wypracowania adekwatnej koncepcji podmiotu.

Zagadnienie podmiotu i podmiotowości pojawia się wszędzie tam, gdzie są analizowane różne formy ludzkiej egzystencji na

- 2 R. Piłat, *Podmiotowość jako relacja osoby do jej własnej przyszłości*, w: *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 39.
- 3 G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Dragonei*, Wydawnictwo Szpak, Warszawa 1997, s. 26.

terenie filozofii czy antropologii kulturowej lub krytyki literackiej. Dla etyki takie pojęcia, jak sprawca czy autor swoich czynów, odnoszą się do podmiotu osobowego. Podmiot i jego sprawcze dyspozycje ujmowane są w trzech perspektywach: a) procesu stawania się; b) relacji jednostki do swojej przyszłości, która odsłania przeszłość; c) otwartości człowieka na drugiego, innego, obcego. W etyce taki podmiot odgrywa kluczową rolę ze względu na swoją poznawczą oraz wolitywną aktywność w tworzeniu wartościowych więzi ze sobą i z innymi. Podmiot nosi w sobie zarówno własności indywidualne, jak i ogólne, które są uwarunkowane społecznie, kulturowo, historycznie, politycznie itd. Te dwa opisy podmiotu można sprowadzić do jego formy narracyjnej i dyskursywnej. Biorąc pod uwagę sposób kształtowania się tożsamości podmiotowej w powiązaniu z kulturą masową, wyróżnia się też podmiot deiktyczny⁴.

Te trzy opisy podmiotu (narracyjny, dyskursywny i deiktyczny) można traktować jako trzy jego niezależne ujęcia lub widzieć w nich uzupełniające się cechy nowoczesnego podmiotu. Tak jak go przedstawia literatura, kultura i filozofia, wyjaśniając, interpretując i próbując zrozumieć, kim jest dzisiaj podmiot i jakim podlega wieloaspektowym zmianom. Problematyka dotycząca współczesnych metamorfoz podmiotowości obejmuje bardzo bogatą literaturę, która albo poddaje krytyce tradycyjne ujęcia

4 Termin ten pojawia się głównie w tekstach naukowych jako zaprzeczenie podmiotu narracyjnego z jego tożsamością trwającą w czasie, z ciągłością biograficzną, z indywidualnym sprawstwem. „To wyraz bez stałego znaczenia denotacyjnego, wskazujący na określony element konstytucji lub kontekstu tożsamości deiktycznej, która odpowiada podmiotowi wirtualnemu, a lepiej deiktycznemu. Tożsamość określona jest tutaj jako będąca bez stałego znaczenia denotacyjnego, czyli elementu rzeczywistości pozajęzykowej” (G. Kubiński, *Narodziny podmiotu wirtualnego. Narracja. Dyskurs. Deixis*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2008, s. 140–141).

podmiotu, albo proponuje nowe jego rozumienie lub też radykalnie zmienia zakres i konotację tej kategorii⁵.

W jakim stopniu kategoria podmiotu pomaga w zrozumieniu współczesnej sytuacji człowieka? W jaki sposób staje się przeszkodą w tym procesie? Kartezjańsko-kantowskie ujęcie podmiotu może stanowić przeszkodę z dwóch powodów: ze względu na swoją dezaktualizację i pewną empiryczną nieoczywistość lub dlatego, że kategoria ta straciła swój stały metafizyczny punkt odniesienia. Zdaniem wielu filozofów można zasadnie mówić o podmiocie tylko w odniesieniu do jego postaci iluzorycznej, uchwyconej w przestrzeni symulakrum. Z tej perspektywy widoczne stają się zmiany w postrzeganiu statusu samego podmiotu i form jego istnienia.

Wszystkie trzy ujęcia podmiotu (narracyjne, dyskursywne i deiktyczne) są obecne w kulturze i wpływają na jej przekazy i komunikaty: werbalne i audiowizualne. Biorąc pod uwagę, że problematyka podmiotu obecnie dominuje w naukach humanistycznych i społecznych, należy przyjąć jakąś zasadną perspektywę interpretacyjną. Najbliższa zagadnieniom etycznym jest literatura. „Proza współczesna – twierdzi Anna Łebkowska – obnaża etyczny wymiar opowiadających, od wyboru perspektywy narracyjnej poczynając, poprzez rodzaj selekcji zdarzeń, a na ich układzie kończąc”⁶.

5 Por. *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016; A. Badiou, *Theorie du sujet*, Seuil, Paris 2009; tenże, *Archéologie du sujet*, t. 1, *Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007; tenże, *Archéologie du sujet*, t. 2, *La Quête de la l'identité*, Vrin, Paris 2008; Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowożytnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001; J. Trzópek, *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

6 A. Łebkowska, *Narracja*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2012, s. 190.

Zmiany w rozumieniu podmiotu, zachodzące w filozofii i kulturze na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci, stanowią poważne wyzwanie intelektualne dla etyki. Wśród nowych koncepcji podmiotu można wyodrębnić dwa nurty myślowe.

Pierwszy z nich odnosi się do krytyki kartezjańsko-kantowskiego rozumienia podmiotu i jego właściwości, wzbogaconej przez XX-wieczne doświadczenia fenomenologii, hermeneutyki i egzystencjalizmu⁷. Rozważania nad podmiotem są podejmowane na terenie filozofii współczesnej w związku z interpretacją świadomości, samowiedzy, relacji jednostki ze światem, czasu, ciała, egzystencji, pamięci historycznej, komunikacji⁸.

Drugi nurt reprezentują teorie języka oraz znaku, czyli semiotologia. Trudno nie docenić roli, jaką teorie te odegrały na terenie filozofii, antropologii kulturowej i estetyki. W tym nurcie rozwinęła się koncepcja słabego podmiotu lub dyskursywnego, powstającego i zanikającego, dzięki społecznym praktykom językowym⁹. Samo zaś pojęcie podmiotu uległo podwójnej destrukcji. Dlaczego? Ponieważ, z jednej strony, nabrało wielu niespójnych

7 Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.

8 Ważnym obszarem badawczym jest m.in. hermeneutyka i etyka narracji. Wielu myślicieli dąży do tego, aby dokonane zmiany w obrębie świadomości humanistycznej związać z redefinicją podmiotowości. Podmiot i jego tożsamość są osadzone w kulturze, a więc podatne na określone wpływy i interpretacje. Por. P. Wawrzyszko, *Od modernizmu do post-modernizmu. Scotta Lasha koncepcja zmiany paradygmatów kulturowych*, w: *Odkrywanie modernizmu. Przeglądy i komentarze*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2004, s. 507–520.

9 Chodzi głównie o wpływy i działania podejmowane w grupie myślicieli reprezentujących French Theory, a mianowicie: M. Foucault, J. Derrida, R. Barthes, F. Guattari, G. Deleuze, J.-F. Lyotard, J. Baudrillard. Zastępnęli oni tym, że przeprowadzili głęboką dekonstrukcję dotychczasowej wiedzy na terenie nauk humanistycznych i społecznych, wprowadzając takie kategorie, jak: tożsamość, różnica, dyskurs, deterioryzacja, interseksualność, hiperrzeczywistość, symulakrum, *duplicato* i *ilusio*.

znaczeń, z drugiej – zostało sprowadzone do funkcji dyskursu lub znaku¹⁰.

Współczesna humanistyka i nauki społeczne zanegowały trzy znaczenia kartezjańsko-kantowskiego pojęcia podmiotu, a więc jego funkcję wyjaśniającą, inspirującą i źródłową. W następstwie procesów, które we wspomnianych naukach miały miejsce w XX i XXI wieku, doszło do „przewartościowania” substancjalnie pojętego podmiotu, czyli zakwestionowania jego pozycji ontycznej. W ramach podjętej krytyki tradycyjnie rozumianego podmiotu nastąpiło odejście od metafizycznego rozumienia podmiotowości i jej ontycznego statusu, który był zagwarantowany kategorią substancji. Poddano także krytyce logocentryczne ujęcie podmiotu oraz odrzucono jego autonomię¹¹.

Na miejscu kartezjańsko-kantowskiej wizji podmiotowości przyjmuje się taką koncepcję podmiotu, w której podlega on ciągłemu procesowi stawania się, tworzenia się na nowo. W skrajnych ujęciach podmiot jest prezentowany jako swoisty pasaż, przejście dla innych, miejsce spotkania¹². Rozstrzygnięcie pytania o status ontyczny tak pojmowanego podmiotu staje się coraz trudniejsze. Pytanie dotyczące tego, kto i dlaczego jest

10 M. Foucault twierdził, że podmiot powinien być traktowany jako zmienna i złożona funkcja dyskursu. Por. M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 31.

11 „Historyczna, dziejowa struktura podmiotu, unieważnia marzenia o jakiegokolwiek substancji, jakiegokolwiek wiecznej naturze ludzkiej lub duszy narodu. Unieważnia więc esencjalistyczny paradygmat podmiotu, na którym wspierają się dwa mimetyczne fundamenty nowożytnej literatury: ekspresja i naśladowanie” (M.P. Markowski, *Polska literatura nowoczesna. Leśmian, Schulz, Witkacy*, Universitas, Kraków 2007, s. 37).

12 „By opisać to, co się stało (w erze komputerów i naszego powiązania z Siecią), musimy powiedzieć, że przesunęliśmy się od kultury modernistycznej do postmodernistycznej kultury symulacji” (S. Turkle, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Touchstone Press, New York 1997, s. 20).

podmiotem, przesunęło się dzisiaj w kierunku pytań o to, jak podmiot jest zapośredniczony w języku? W jaki sposób podmiot poprzez język się wyraża? W jaki sposób jest tworzony i konstruowany przez świat znaków? Jak ujawnia się w cyberprzestrzeni? W jaki sposób przestrzeń medialna tworzy podmiot, nadając mu wartość komunikatu? Czy podmiot jest tylko wytworem interpretacji? Czy istnieje realnie, czyli autonomicznie, czy też w kłaczu różnych interpretacji?

Coraz częściej podmiot jest interpretowany jako projekt i wytwór historii, społeczeństwa, instytucji, a przede wszystkim języka. W ten sposób gubi on nie tylko swoją tożsamość wraz ze swoją jednością podmiotową, ale staje się również immanentną częścią symulakrum¹³. I tak przez tę kopię, iluzję tego, co istnieje, podmiot od nowa jest definiowany i konstruowany jako produkt kultury konsumenckiej i odbiorca produktów. W ostatnich dwóch dekadach zaczęto mówić i pisać o podmiocie wirtualnym lub sieciowym, stworzonym przez cyberprzestrzeń i zakodowanym przez jej oprogramowanie¹⁴.

Teksty źródłowe odnotowują te różne ujęcia i rozumienia podmiotu: od jego wersji narracyjnej do podmiotu dyskursywnego, a następnie sprowadzonego do znaku czy podmiotu osadzonego w cyberprzestrzeni. Wszystkie te ujęcia podmiotu wraz z ich opisami stanowią przestrzeń kultury, otwartej na rozmaite opowieści na temat podmiotowości. Najwierniej przekazuje

13 Jean Baudrillard zwraca uwagę na ogromny wpływ współczesnych mediów na naszą percepcję świata. W konsekwencji nie istnieje już znany nam świat widziany z perspektywy terytoriów i map, ale jedynie widzimy i doświadczamy tego, co jest wyobrażone na ekranie czy monitorze; jako hiperrzeczywiste znaki, które „udają” rzeczywistość, jak fabuły seriali kopiujące życie codzienne. Por. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

14 Por. A. Kroker, M.A. Weinstein, *Data Trash. The Theory of Virtual Class, New World Perspective*, Montreal 1994.

je literatura popularna, która w swoich warstwach fabularnych i językowych łączy mentalne i wyobrażeniowe figury bohatera, narratora i autora, działających w znanym czytelnikom świecie. Na ten świat składają się dwie rzeczywistości: wirtualna i realna. Łączy je ze sobą symulakrum. Tym samym dla większości widzów i użytkowników sieci rzeczywistość sprowadza się do jej reprezentacji wirtualnej. Powszechna maniera robienia tzw. selfie w miejscowościach turystycznie atrakcyjnych i wrzucania tych zdjęć do sieci jest symptomatyczna dla wspomnianej tendencji. Przewaga rzeczywistości wirtualnej polega na tym, że jej komunikaty odbierane są przez miliony ludzi jako jedynie wiarygodne i prawdziwe.

Literatura popularna idzie tym tropem i swoich bohaterów umieszcza między owymi dwoma światami. W tych opowieściach łatwo wskazać na te cechy podmiotu (w roli bohatera i narratora), które wiążą go zarówno z nowoczesnym stylem życia, jak i z wersją narracyjną, osadzoną w historii. Opowieść to sposób doświadczenia siebie (uczuć, motywów, przeżyć, projekcji) jako składników określonych historii. Dla etyki ważne są trzy momenty, związane z opowieścią o sobie i innych: jest ona zaprojektowana w pewnym porządku norm i wartości, jest zawsze związana z obecnością innych oraz stanowi próbę zrozumienia losu ludzkiego w określonej przestrzeni kultury. Problematyka opowieści i podmiotowej, narracyjnej tożsamości pojawia się w humanistyce zarówno w związku z szukaniem podstaw budowania mocnego podmiotu, jak i jego destrukcji. W dwóch podgatunkach powieści (autobiografii i powieści kryminalnej) kryzys znaku i podmiotu nie doprowadził do zniesienia roli autora, narratora i bohatera.

Literatura popularna, z jednej strony, podejmuje wątki tragiczne i sentymentalne, z drugiej – stara się o atrakcyjność i oryginalność swoich bohaterów. Najlepiej ten program realizują

powieści autobiograficzne oraz kryminały. Bohater autobiografii oraz współczesnej powieści kryminalnej reprezentuje różne formy podgatunków, o odrębnej wewnętrznej logice. O ile zapiski biograficzne wskazują na rozciągnięty w czasie proces upodmiotowienia przeszłości przez jednostkę, to powieść kryminalna opiera się na konstrukcji zbrodni i jej ujawnienia. Tworzy swoją opowieść wychodząc od teraz i cofając się do przeszłości po to, aby zrekonstruować przebieg popełnionego morderstwa i jego motywów. Narrator może ten ciąg wydarzeń zakłócić, wybiegając do przodu, wbrew logice opowiadania.

Inaczej rzecz się ma z autobiografią, która szuka dla siebie początków w przeszłości, jaką obejmuje pamięć, dokumenty czy wspomnienia bliskich. Biorąc pod uwagę treść, styl i fabułę literatury popularnej, można śmiało postawić tezę, że nie ogranicza się ona do dyskursu o dobru i złu. Stanowi swoisty pomost łączący etykę z nowoczesnością, a konkretnie podmiot sprawczy z narracyjnym procesem upodmiotowienia swojej przeszłości¹⁵. Ten tradycyjny (wręcz konserwatywny) rys nowoczesności jest komplementarny do jego wersji krytycznej, a więc niepewnego i chwiejnego podmiotu, z jakim spotkać się można we współczesnych kryminałach. W konsekwencji jest wiele literackich wersji nowoczesnego podmiotu. Gdy chodzi o podmiot autobiografii i kryminału, związane są z nimi dwie formacje kulturowe: symbolu i znaku, a także trzy interpretacje podmiotu: narracyjna i dyskursywna oraz deiktyczna. Ta ostatnia odnosi się

15 Nowoczesność przejawia się w dwóch nurtach: zachowawczym i krytycznym. Ten ostatni, wzbogacony o próbę przebudowy społecznej świadomości, określa się mianem awangardy. Nowoczesność jest więc różnorodna, a sama rzeczywistość pozostaje płynna, gotująca się, drgająca, nieuchwytna. Por. M.P. Markowski, *Polska literatura nowoczesna*, dz. cyt., s. 38.

do podmiotu stającego się tu i teraz, uchwyconego w chwili, na ekranie, w komunikacie, na zdjęciu¹⁶.

Te trzy ujęcia podmiotu i kryjące się za nimi opisy ich sprawczej aktywności występują na terenie literatury popularnej, bo takie są oczekiwania czytelników. Wartością tej literatury nie jest jej artystyczny poziom, ale jakość i urozmaicone formy rozrywki, jakiej ma dostarczyć swoim odbiorcom. Nie reprezentują oni strony biernej, przeciwnie – są współtwórcami opowieści snutych przez autora, aktualizując je, interpretując, wartościując i nadając własny sens. To swoisty dialog autora z czytelnikiem, rodzaj literackiej współpracy.

Jeśli o mnie chodzi – pisze Remigiusz Mróz – nie mam wątpliwości, która wersja jest prawdziwa. A Ty? Jakakolwiek jest Twoja odpowiedź, w tym miejscu należą Ci się podziękowania za to, że wspólnie się nad tym zastanawiamy. Nad tą i wieloma innymi, od lat tworząc wspólnie kolejne światy, postacie i opowieści¹⁷.

Ta forma dialogu, niezależnie od swej konwencjonalnej funkcji, jest czymś niezwykle cennym w kulturze i w etyce. Może na tym polega fenomen literatury popularnej, że prowadząc grę z czytelnikiem, uwzględnia jego autonomię.

16 Zwrot kulturowy, jaki nastąpił w teorii literatury przyniósł konieczne i pożądane otwarcie na całość praktyk kulturowego *universum*, z którym w oczywisty sposób powiązane są również praktyki pisania i czytania literatury. „Zwrot ten znacznie poszerzył przede wszystkim horyzonty interpretacji, uruchamiając zróżnicowane konteksty kulturowe, w jakich uczestniczy tekst literacki. W szczególności doszły wtedy do głosu interpretacje związane z teoriami antropologicznymi, feministycznymi” (A. Burzyńska, *Kulturowy zwrot teorii*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2012, s. 87).

17 R. Mróz, *Nieodgadniona*, Wydawnictwo Folia, Poznań 2019, s. 396.

Problematyka podmiotu, jaka pojawia się w tekstach literackich, jest ściśle związana z rozumieniem etyki, które może się zamknąć w wąskich ramach wybranej koncepcji, albo trzeba szukać dla niego szerszych ram w kulturze humanistycznej. Czym zatem jest etyka w kontekście literatury popularnej? Gdzie należy szukać jej źródeł? Odpowiedź na te pytania wiąże się z analizą i opisem podmiotu, jaki jest obecny we współczesnej literaturze popularnej. Etykę z tą literaturą wiąże zarówno język, jak i problematyka wynikająca z całościowej, aktualnej sytuacji człowieka w świecie. W literaturze popularnej, a zwłaszcza w autobiografii i powieści kryminalnej, opis fikcyjnego podmiotu i jego świata musi spełnić przynajmniej dwa warunki: być wiarygodnym i logicznym, czyli uporządkowanym w czasie.

Wiarygodność podmiotu przejawia się w jego sprawstwie i umiejętności oceny sytuacji, w której się znajduje (lub mniema, że się znajduje), oraz w jego ekspresji, np. językowej. Opis podmiotu ma charakter odtwórczy i twórczy. Jest on dostępny w tekście za pomocą opisu, metafory i znaku. Intryga literacka wiąże je ze sobą, porządkuje i nadaje znaczenie. Lektura zmusza do spotkania czytelnika z autorem, narratora z bohaterem, odkrywając w ten sposób nie tylko różne aspekty podmiotowej wyobraźni, ale też odwołując się do wspólnie przeżywanego świata.

W konsekwencji ani autor nie tworzy samodzielnie powieści z jej światem, ani czytelnik nie przyjmuje od niego tych funkcji. Są oni zanurzeni w jakiejś konkretnej kulturze, w jakimś języku, odwołują się do zastanych porządków wartości. Ich indywidualna percepcja, zdolności i jednostkowa wyobraźnia – zarówno ze strony autora, jak i czytelnika – są osadzone na wspólnym fundamencie komunikacji, znaków i obrazów. Można je różnie oceniać i interpretować, ale pomijając indywidualną wrażliwość czytelnika, wszystkie te zabiegi są możliwe dzięki temu, że literatura opisuje świat przeżywany przez konkretnego czytelnika.

Dzisiaj większość intelektualistów skłonna jest upatrywać w etyce czegoś więcej niż tylko pogłębionej refleksji nad czynami ludzkimi. Etykę można rozumieć jako sokratejską opowieść o tym, że życie jest moralną powinnością. Stanowi ono zobowiązanie wobec siebie, innych ludzi i całego świata. Można dzisiaj odczytać tę powinność w duchu filozofii Kanta, Nietzschego, Heideggera czy Jonasa lub Levinasa i wielu innych autorów. W konsekwencji tych zależności, jakie wiążą etykę z humanistyką, zarówno jej sens, jak i jej język, a więc jej pojęcia i kategorie oraz występujące między nimi relacje i układy, zmieniają znaczenia, modyfikując zastaną terminologię lub też zastępując ją inną. Obecnie te zmiany przebiegają gwałtownie wraz z wymianą informacji kulturowych i powstaniem internetowej przestrzeni medialnej.

Autobiografia i powieść kryminalna pozwalają uchwycić te cechy podmiotu, które należą do kultury symbolu i znaku oraz odsłonić istniejące między nimi różnice i podobieństwa. Konfrontacja ta prowadzi do pytania, czy powinniśmy próbować ocalić mocny, substancjalistycznie istniejący podmiot? A może należy go interpretować inaczej, zgodnie ze zmianami, jakie mają miejsce w współczesnej kulturze? Czy dla etyki istotny jest status ontyczny podmiotu? A może ważniejsze są formy i źródła jego aktywności, jego stawania się? Na ile metafizyka jest dziś wiodącą episteme dla objaśnienia tego, kim jest podmiot? A może można odbudować podmiot, który jest ukonstytuowany przez inne kategorie niż te które wypracowała klasyczna filozofia?

Podjmując tę problematykę, można szukać różnych dróg jej analizy. W tym kontekście cenna wydaje się perspektywa wskazana przez Ewę Domańską, która twierdzi, że należy dokonać próby odbudowy mocnego podmiotu, zmieniając jego fundamenty.

Zbudowany na takich przeformułowanych podstawach wzmocniony podmiot to świadoma siebie, aktywna jednostka, która tworzy się w działaniach, trudnych sytuacjach, konfliktach, kryzysach i wydarzeniach, których nie jest biernym obserwatorem, ale wprowadzającym innowację sprawcą. W tle zwrotu ku sprawczości stoi kategoria zmiany jako wartość pozytywna. Podmiot jest zawsze podmiotem w procesie¹⁸.

Ten procesualny wymiar podmiotu jest najbliższy etyce i literaturze, ponieważ w obydwu przypadkach chodzi zawsze o moralną jakość zobowiązania, wyboru i działania w określonych, często dramatycznych okolicznościach.

Inspirując się książką Jacka Dukaja pt. *Po piśmie*, można pójść krok dalej i zadać sobie pytanie, czy poza opowieścią, poza kulturą pisma jest jeszcze możliwa etyka, skoro podmiotowi grozi całkowite wchłonięcie przez świat wirtualny sterowany algorytmami¹⁹. Zdaniem Dukaja, w dobie współczesnych technologii to nie człowiek jest opowiadającym, sprawcą i podmiotem, ale on sam jest opowiadany, używany i programowany. Wytwory człowieka w jakimś sensie się usamodzielniały, dokonując alienacji jego podmiotowości. Współcześni transhumaniści chcą z podmiotu uczynić bit informacji, który może być kopiowany z jednego nośnika na drugi. Czy w takiej optyce możliwa jest etyka? Czy możliwy jest sprawczy podmiot, który się rozwija poprzez wybory i czyny? Myślimy o etyce w pewnej przestrzeni postrzegania świata i nas samych, w polu pewnej komunikacji i podejmowanych decyzji. Ale coraz częściej tę rolę podmio-

18 E. Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2012, s. 135–136.

19 Por. J. Dukaj, *Po piśmie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2019.

tu i jego funkcji przejmują ekran, algorytm oprogramowania, sztuczna inteligencja i roboty. Dlatego niektórzy głoszą śmierć podmiotu rozumianego jak stabilny mocny sprawczy podmiot substancjalny. Nie ulegając owym pesymistycznym nastrojom, warto zastanowić się nad tym, jaki opis świata, człowieka i formy sprawstwa stanowi podstawę etyki?

2.

Narracyjna ciągłość życia i trwania podmiotu

Narracyjne rozumienie podmiotu, którego momenty konstytutywne próbuje uchwycić literatura, dokonuje się poprzez pewien kontekst, w którym powinien być uwzględniony czasowy wymiar naszej egzystencji. Poprzez rozwój literatury autobiograficznej „objawia się koncepcja osoby i indywidualizmu, właściwa naszemu społeczeństwu”²⁰.

Pamiętasz – pisze Petr Stančík – jak kiedyś w akademii klóciliśmy się o to, dlaczego starożytni Grecy nad wejściem do wyroczni delfickiej wykuli napis „Poznaj samego siebie”. Ty mówiłeś wtedy, że w poznaniu samego siebie kryje się również poznanie przyszłości. Ja byłem zwolennikiem poglądu, że ten, kto nie poznał samego siebie, nie ma żadnej przyszłości, ponieważ jest uwięziony w wiecznej teraźniejszości. Teraz patrząc na te zagadnienia z perspektywy czasu, wiem, że rację mieliśmy obaj²¹.

20 Ph. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. W. Grajewski i in., Universitas, Kraków 2001, s. 90.

21 P. Stančík, *Bezrożec*, tłum. E. Zimna, Wydawnictwo Dowody na Istnienie, Warszawa 2018, s. 174.

Człowiek rozpoznaje siebie w czasie. Dzięki temu wie, kim był, kim jest i kim chce być w przyszłości. Rozpoznając siebie musi dysponować jakąś stałą miarą ja, które „wykracza poza swym istnieniem i uposażeniem zarówno poza sam tok przeżyć świadomych, jak i poza moją aktualną terażniejszość”²². Własna przeszłość i jej poznanie nie zamyka się tylko w czasie, nie jest też czymś skończonym i oczywistym. Jest bowiem procesem, w którym dokonuje się upodmiotowienie własnej przeszłości; tego, kto ją przeżył, tego, który ją zapamiętał i odtwarza, i tego, który się z nią utożsamia z perspektywy dzisiejszych doświadczeń i przewidywanego losu.

Można przecież często usłyszeć takie wyznanie: „Nic dobrego już mnie w życiu nie spotka. Dlatego z takim rozrzuwaniem wspominam swoje dzieciństwo na wsi”. Podmiot tworząc historię swojego życia przyjmuje na siebie funkcję autora, narratora i bohatera – zarówno w procesie budowania samowiedzy o sobie, jak i kształtowania poczucia odpowiedzialności za dokonane wybory w swoim życiu. W domyśle chodzi przede wszystkim o szersze pole podmiotowej odpowiedzialności, obejmujące zawsze emocjonalny stosunek do losu, jaki przypadł jednostce w udziale. Refleksja nad codziennym życiem prowadzi do powstania pewnej zmiennej kompozycji autobiograficznej, która układa się w historię i nie zamyka jej w zapamiętanych wydarzeniach. Ich znaczenie, a konkretnie tkwiący w nich potencjalnie pierwiastek twórczy, może odślonić wyobraźnia. Poddaje ona zdarzenia z przeszłości różnym interpretacjom, podobnie jak wiąże ze sobą kreatywność indywidualnej postawy z celami, które jednostka stawiała przed sobą wczoraj i dzisiaj. Ani podmiotowa wyobraźnia, ani twórczość nie istnieją bowiem poza czasem, pamięcią i życiem.

22 R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 60.

Przeżycie podmiotowości aktualizuje zdolność jednostki do zadawania pytań o sens swojego życia i kierunku jego dalszego trwania. Odnosi się ona w tej samej mierze do przeszłości jak i do przyszłości, bo czas miniony podlega rytmom pamięci, wspomaganej przez wyobraźnię. Pamięć nie sprowadza się do jednego rodzaju i dlatego obejmuje zawsze szerszy kontekst, który osadza wydarzenie w pewnym czasie i miejscu, ponieważ podmiot doświadcza swojej sprawczości nie tyle przez konkretne, zapamiętane czyny, ile przez fundamentalne decyzje, a więc takie, które zmieniły jego stosunek do siebie i do świata. A w konsekwencji do swojego sposobu bycia w świecie i jego znaczenia, bycie w tym przypadku oznacza świadomy stosunek konkretnego ja do własnego życia.

Na drodze takich decyzji podmiot wybiera to, co inne od dotychczasowych realizacji. To proces, który Jean-Paul Sartre określa jako „wyłanianie się bytu ek-statycznego, który może być tym, czym nie jest, aby móc ustanowić to «gdzie indziej»”²³. Stałość i zmienność bytu łączy Sartre z przechodzeniem bytu w siebie w wymiar bytu dla siebie. Ich powiązanie ze sobą wynika z faktu, że „byt dla siebie znosi modyfikację swego bytu, która sprawia, że staje się on przeszłością”²⁴. Ostatecznie cała przeszłość powstała z wczorajszej przyszłości i dlatego Sartre przyznaje, że czasowość bytu-dla-siebie jest fundamentem zmiany, która obejmuje przede wszystkim stosunek do swojego dotychczasowego bycia. Jeśli przez twórczość rozumie się inwencję w rozwiązywaniu problemu, to z punktu widzenia etyki postawa taka dotyczy zmiany stosunku człowieka do jego

23 J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa i in., Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 195.

24 Tamże, s. 194.

własnego życia, wyjścia poza krąg wartości do tej pory uznanych i jego rozszerzenie o nowe wartości.

Dynamizm czasu sprawia, że wybory oparte o nowe pola wartości są czymś nowym i twórczym wobec postawy, jaką przedtem jednostka zajmowała. Wybory prowadzą do redefinicji doczasowego pola aksjologicznego. Na ich kreatywność składają się co najmniej dwa czynniki: inne rozumienie własnego życia (stan troski) oraz przyjęcie na siebie nowych zobowiązań (stan wolności). Odbijają się w nich i tworzą z nimi rozmaite zmieniające się porządki i struktury, dzięki którym życie człowieka nabiera nowych, wyższych wartości²⁵.

Ciekawie wątek ten próbuje uchwycić posthusserlowska fenomenologia francuska. Oto jak Maurice Merleau-Ponty objaśnia ten problem, odwołując się do życia artysty tworzącego dzieło sztuki:

Jest oczywiste, że życie artysty nie wyjaśnia twórczości, ale równie oczywiste jest, że istnieje między nimi związek. Jest prawdą, że dzieło, którego miał dokonać, wymagało takiego właśnie życia. Życie Cézanne'a od początku osiągnąć mogło harmonię jedynie opierając się na przyszłym dziele, było jego projektem, a dzieło to zapowiadało się znakami, które mylnie moglibyśmy uznać za przyczyny i które czynią z życia i dzieła jedną przygodę²⁶.

25 W języku Martina Heideggera oznaczałoby to troskę o to, jak żyję. Z chwilą, kiedy ktoś zaczyna utożsamiać się ze swoim życiem jako dziełem artystycznym, które sam tworzy, pragnie to uczynić w sposób najbardziej doskonały, najlepszy i najbardziej wartościowy. Pod względem formy, czyli stylu życia, pod względem treści, czyli rozwoju aksjologicznego, pod względem wartości, czyli odpowiedzialności za nie. Ta metafora z artystą jest na gruncie etyki szczególnie pożyteczna, ponieważ powołując się na ideał dzieła doskonałego trzeba pamiętać o tym, że twórczość jest indywidualną cechą człowieka, a jego poczucie wartości jest uzależnione od całej, życiowej aktywności.

26 M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, tłum. E. Bienkowska i in., Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 89.

Przeżycie własnej podmiotowości zawsze jest zakorzenione w czasie i odnotowane w pamięci. Podmiot przeżywa i doświadcza siebie na dwóch poziomach: swojej zmienności w czasie i swojej identyczności „ponad czasem”. Rozpoznaje siebie zarówno w swojej historii, jak i w stałym kontakcie ze światem rzeczy i ludzi, przeżywając swoją odrębność wobec nich. Podmiotowe ja stanowi więc podstawę do uchwycenia siebie w różnych przejawach, wydarzeniach i przeżyciach, niezależnie od ich obecności w czasie. Pytając siebie, kim jestem, muszę sięgnąć do swojej przeszłości, by z niej czerpać tę wiedzę²⁷. Aby lepiej zgłębić te wzajemne zależności, należy wyjaśnić, co rozumie się przez podmiotowość, która oznacza przede wszystkim doświadczenie samego siebie.

W naszych analizach przyjmujemy, że doświadczenie samych siebie odnosi się do przeżycia własnej sprawczości i związanego z nią momentu uznania tego, że popełniony czyn był własny, przyjęta postawa była własnym wyborem, a wina obciąża sprawcę. Samoświadomość własnego sprawstwa jest procesem złożonym,

27 „Uświadamiam sobie – pisze Roman Ingarden – że owo «ja» w swej kwalifikacji, a także i jego bezpośrednie poznanie, jest samo w sobie wplecione w czas. Czym teraz jestem, to jest – jak miemam w bezpośrednim wyczuciu, nie pytając o uzasadnienie – jednoznacznie określone przez to wszystko, czym byłem przedtem i co na mnie dotychczas oddziaływało. Ale wiedzieć o tym, czym teraz jestem, będę wtedy, gdy obecne «teraz» będzie należało do przeszłości, gdy więc już nie będę tym, czym teraz jestem. Jeżeli czuję się teraz jako «ja» wyposażone w swym osobowym bycie w określone własności, to dzieje się tak tylko dlatego, że zdobyłem sobie pewną wiedzę o sobie takim, jakim byłem w bliższej lub dalszej przeszłości, i że ujmuję siebie w teraźniejszości pod aspektem przeszłego uposażenia jakościowego mojego «ja». Ujmuję zaś siebie samego, jakim byłem w przeszłości, albo w przypominaniu tego wszystkiego, w czym przejawia się moje «ja» w jego różnego rodzaju własnościach albo też w pierwotnym, żywym pamiętaniu («zachowaniu w pamięci») bezpośredniej, jeszcze nie obumarłej przeszłości” (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 56).

rozszerzonym w czasie, o zmieniającym się zakresie i możliwościach podejmowania własnych aktów. W etyce problematyka ta jest przedmiotem wielu prac, z których część korzysta z badań psychologów, kognitywistów czy socjologów. Zagadnienie czasu pojawia się w związku z pytaniem o sens życia ludzkiego ujmowanego od strony trwania, z analizą ludzkich decyzji i ich pragmatyką oraz kształtowaniem się moralnej świadomości. Ludzkie decyzje kształtują się w perspektywie czasowej. Określają je akceptowane racje, w obliczu których usprawiedliwiamy swoje działania. Jest to, rzecz jasna, pewien już metapoziom, do którego nie dochodzi statystyczna większość osób.

Francuski filozof Paul Ricoeur mówi o ludzkim czasie, który jest czasem świadomego rozpoznania siebie jako bohatera, narratora i autora własnej historii²⁸. Czas staje się miarą bycia podmiotu, a jego świadoma twórczość ujawnia się w procesach samo-interpretacji. Mowa jest o procesach, ponieważ obejmują one stany emocjonalne i refleksyjne, pamięć, wyobraźnię i intuicję. Poznają siebie w różnych okolicznościach życiowych i w różnym czasie, ale też czas nie tworzy mnie, nie jest mną. Uczasowienie życia rozgrywa się na dwóch wspierających się i zarazem wypierających się wymiarach istnienia osobowego: tożsamości i podmiotowości, bytu dla siebie i bytu w sobie, przeszłość jako spełniona możliwość bycia kimś i przyszłość jako otwarta możliwość bycia kimś innym. Istnieją więc dwa punkty zwrotne: przeszłość, która odkrywa podmiotowość i przyszłość, w której się ona spełnia.

Egzystencja człowieka odnosi się do etyki czasu, podmiotu i jego zmiennego trwania. Czas się dłuży, przyspiesza. Czas zawiera w sobie „skoki, zwroty i powroty, nagłe załamania i puste

28 Por. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3, tłum. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

miejsca bez znaczenia”²⁹. Zagadnienia te poruszone zostały zwłaszcza w tekstach Martina Heideggera i Jean-Paula Sartre’a, co znalazło swoje odbicie w wielu studiach, komentarzach czy monografiach. Heidegger wyraźnie zaznaczał, że bycie i czas współokreślają siebie. A to jest ważne dla zrozumienia związku, jaki ma miejsce w zapisie autobiograficznym, rozumianym jako odkrycie własnej podmiotowości (tożsamości). Odkrycie swojego życia jest równoznaczne z przywołaniem innych, którzy byli jego świadkami lub uczestnikami. Zakładając, że istnieje pierwotna relacja człowieka do świata, Heidegger przyjmował, że bycie to czas, a czas to bycie.

Z kolei Sartre twierdził, że moment przejścia między przeszłością, która jest skończona i spełniona, a otwartą przyszłością jest podwójnie istotny dla podmiotu. Dzięki temu przejściu podmiot doświadcza siebie, swojej sprawczości. Wszystko to pozwala mu na możliwie szeroką artykulację znaczeń i sensów własnych przeżyć, zarówno w nawiązaniu do swojej przeszłości jak i przyszłości, która jest różnie odbierana przez podmiot. W zależności od tego, czy pełni w niej rolę autora czy narratora, określa się położenie podmiotu-bohatera. Albo jest on sobie dany bezpośrednio, albo pośrednio przez rzeczy lub wspomnienia innych. W opisach autobiograficznych często występuje opis zdjęcia, w którym został zatrzymany czas i jego rzeczywistość można przywołać, posiłkując się tylko wyobraźnią. Tego rodzaju pokazanie jest „równoznaczne z zestawieniem w cieniu i nieokreślonością tego wszystkiego, co znajduje się poza kadrem”³⁰.

29 B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, s. 82.

30 P. Biłos, *Powieściowe światy Wiesława Myślińskiego*, Znak, Kraków 2017, s. 220–221. W tekście Mowy Noblowskiej, już w pierwszych zdaniach, Olga Tokarczuk podkreśliła symboliczne, duchowe i autobiograficzne znaczenie fotografii. „Pierwsze zdjęcie, jakie świadomie przeżyłam, to

Czas bowiem ujawnia się w ludzkich formach bycia: dla siebie i w sobie. Określają one identyczność-tożsamość człowieka ze sobą i jego inność, odrębność. Manifestując swoją podwójną naturę, człowiek tworzy i neguje bycie, które pojawia się wraz z jego przyszłością i przeszłością. To, co będzie, jest czymś innym niż to, co było, chociaż może być ze sobą powiązane w obrębie egzystencji – jestem, bo byłem, będę, bo jestem. W tym znaczeniu czas egzystencjalny jest dany nie tylko w swoich trzech fazach, ale one wszystkie składają się na jedność życia podmiotu. Nie od strony treści i znaczenia, ale właśnie od strony osobowej tożsamości, która konstytuuje się w czasie. O ile przeżycie siebie jako podmiotu wynika ze świadomości sprawczych, twórczych wyborów, o tyle tożsamość osobowa powstaje z integracji w czasie własnej pamięci, wyobraźni, sumienia, czyli z egzystencjalnej autobiografii³¹.

Wyobraźnia uwalnia człowieka od tego już zrealizowanego sposobu bycia, otwierając go na inne formy życia. W ten sposób wizja życia ludzkiego pozostaje w zmiennym kręgu bytu i nicości, czyli wszystkiego, co było i co będzie. A konkretnie, człowiek jest wolny tylko w przyszłości, której nie ma i w związku z tym ludzka egzystencja wciąż zapada się w przeszłość. Pamięć i wyobraźnia układa życie ludzkie z danych o tym, kim jestem, a zarazem nie jestem, tym samym świadomość czasu obejmuje wszystkie trzy fazy ludzkiej egzystencji: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

zdjęcie mojej matki, zanim mnie urodziła” (O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, s. 261).

- 31 Określenie „twórcze wybory” wymaga wyjaśnienia. Rozumiemy przez nie przede wszystkim akty wyobraźni, które wykraczają poza to, co już znane i doświadczane w stronę tego, co inne, nieznane, nowe. Tego rodzaju interpretacja bliska jest Sartre’owi, gdy chodzi o rozumienie woli kierowanej wyobraźnią. Dzięki temu, że stale otwiera się przed człowiekiem przyszłość, może on nie tylko wyzwolić się z ucisku przeszłości, ale też zdystansować się wobec niej.

Ja-podmiot rodzi się każdorazowo w przyszłości, w formie bytu w sobie i tym samym pokonując opór ze strony przeszłości. Wyzwolić się z przeszłości, z własnej historii, to znaczy – według Sartre’a – pokonać osuwanie się w rzecz. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że dla francuskiego egzystencjalisty świadomość czasu jest konstytutywnym elementem istnienia. Stanowisko takie zajmował również Heidegger, który przyjmował, że czas i bycie są ze sobą związane pierwotnie i z tego też wynika, że świadomość czasu ma charakter bytowy, a więc określa ludzkie jestestwo, czyli ludzki sposób istnienia.

Autor *Bycia i czasu* przyjął od Franza Brentano, że świadomość ma charakter intencjonalny, tzn. posiada zdolność stałego wychodzenia poza siebie w kierunku przedmiotów. Podmiot, wychodząc poza siebie, czyni tak ze względu na swoisty imperatyw bycia jestestwa, jakim jest troska o możliwość istnienia. Troska wskazuje na silną relację, jaka wiąże ze sobą podmiotowość (ja troszczę się o swoje istnienie) oraz jestestwo z byciem – które rozwija się w czasie w związku z różnymi formami troski: świat, inni, moje istnienie. Heidegger twierdzi, że „pierwotna jedność struktury troski tkwi w czasowości”³².

Warto zwrócić uwagę, jak intuicja różnych filozofów odwołuje się do źródłowości bycia człowiekiem, stawania się podmiotem, rozumienia siebie w kategoriach osobowych. Ricoeur pisał o woli życia, podobnie jak Nietzsche. Heidegger mówił o trosce, a etycy powołują się często na pierwotne pragnienie dobra³³. Można

32 M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 459.

33 W tym kontekście ciekawy jest przypadek Emmanuela Levinasa i jego interpretacji dobra. Francuski filozof wskazuje na to, że pierwotność może być pojęta ontycznie albo etycznie. Dla Levinasa oznacza to szczególny rodzaj doświadczenia twarzy drugiego i wzięcie za niego odpowiedzialności. Intrygujące jest pytanie, czy tym drugim mogą być ja i czy wówczas odzyskam swoją podmiotowość, czy ją stracę?

różnie definiować i określać egzystencjalne punkty odniesienia. Józef Tischner nazywał je horyzontem aksjologicznym, ale żaden z tych punktów odniesienia nie ogranicza się tylko do kategorii moralnych. Egzystencja wiąże ze sobą różne jakości oraz rodzaje wartości w struktury wzajemnie ze sobą powiązane i oddziałujące na siebie. Żaden ze współczesnych myślicieli nie zakłada przy tym, że życie ludzkie sprowadza się jedynie do realizacji jednego apriorycznego zadania, celu, egzystencjału czy wolitywnego dynamizmu. Jak wyjaśnia Karol Tarnowski, są to punkty odniesienia, które wraz z codziennymi sytuacjami tworzą autobiograficzny zapis życia. „Podmiot codzienności – tłumaczy Tarnowski – jest rozpięty między sytuacją a pewnym punktem odniesienia. Natomiast sposobem bycia podmiotu codzienności, w ogóle podmiotu jako takiego, jest wolność”³⁴.

Kim jest ów podmiot codzienności? Jest tym, który „myśli, chce, przeżywa”³⁵. Czas i pamięć warunkują świadomą treść i emocjonalną formę tego przeżycia. Czas może być przypominany, wspominany, zapomniany. Pamięć, która znika i pojawia się, uobecnia bycie i je skrywa, zwodzi, czasami się ją traci, czasami odzyskuje. Fenomen pamięci i przeżycie własnej podmiotowości są ze sobą tak głęboko związane, że pamięć jest zawsze pamięcią kogoś, kto bez niej nie tylko traci orientację w świecie, ale staje się też nieobecny we własnym życiu.

Narracyjna ciągłość życia i trwanie podmiotu opiera się zatem na świadomym przeżyciu siebie w roli autora, narratora i bohatera własnej historii. Dzieje się tak ze względu na czas zapamiętany i naszą pamięć o czasie przeżytym, doświadczonym

34 K. Tarnowski, *W mroku uczonej niewiedzy – z Karolem Tarnowskim rozmawiają J.A. Lipski, Z. Matejewska, K. Hryniewicz, K. Wielecki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017, s. 129.

35 Tamże.

i rozpoznanym. Jak bardzo pamięć jest fenomenem złożonym, wielowymiarowym, dowiedzieć się można np. z prac Henry'ego Bergsona i Edmunda Husserla. Warto też nawiązać do analiz dotyczących dzieła Marcela Prousta pt. *W poszukiwaniu straconego czasu*. Rozwinięty w tej powieści wątek związku narratora z zapisem autobiograficznym jest szczególnie ważny dla określenia pozycji podmiotu.

Dobrym wprowadzeniem w tę problematykę jest podział na dwa podstawowe doświadczenia pamięci: motorycznej i duchowej, który zaproponował Bergson. Dalsze jego refleksje dotyczące pamięci czystej mają znaczenie dla podmiotowego, świadomego przeżywania swojego życia. Czysta pamięć jest sama w sobie bytem idealnym, którego zawartość obejmuje „całą historię konkretnej indywidualnej świadomości, trwa w niej wszystko, co było przeżyte”³⁶. Warto spróbować zaadaptować to twierdzenie do problematyki autobiograficznego zapisu pamięci: o tym, co ktoś przeżył w przeszłości. Pamięć czysta stanowi coś w rodzaju residuum przeszłości „zarejestrowanej” jako przeżyta własna historia. Wydarzenia z przeszłości przywoływane są i uobecnianie we wspomnieniach, chociaż w sposób nieciągły, fragmentaryczny i często przypadkowy.

Podmiotowe, świadome przeżycia są przez pamięć przechowywane jako indywidualne, składające się na historię życia konkretnej jednostki. Podmiot, aktualizując fragmenty swojej własnej historii, niczego nowego do niej nie wprowadza oprócz ich aktualnego znaczenia, wartości ocenianej z perspektywy tego, jak je dzisiaj rozumie i kwalifikuje. Taka ocena może być wielokrotnie zmieniana wraz z nowymi doświadczeniami i przeżyciami, które pojawiły się w życiu tej samej osoby. Interpretacja danych

36 H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Universitas, Kraków 2003, s. 66.

naszej pamięci stale ulega zmianie. Można za czymś zatęsknić, czegoś żałować albo nawet potępić swoje zachowanie. Przyszłe doświadczenia modyfikują znaczenie przeszłości.

To ciekawy moment, przynajmniej dla etyki, kiedy sięga się do autobiografii pisanych przez kilku autorów. Łatwo wówczas zauważyć, jak różnią się od siebie etyczne oceny i sądy, które odnoszą się do tych samych sytuacji. Nie wdając się bliżej w ich analizę, warto odnotować trzy powtarzające się miary wartościowania: kim ktoś był i kim chciał zostać, jak był oceniany przez innych oraz jaki miał wpływ na jego życie dany fakt? Precyzyjnie można opisać zależność występującą między pamięcią a podmiotowymi przeżyciami, przypominając kilka znanych filozoficznych twierdzeń na ten temat.

Na doświadczenie pamięci i jej różne sposoby obecności w życiu codziennym podmiotu pierwszy zwrócił uwagę św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*. Pisze w nich o dwóch rodzajach pamięci. Chodzi o pamięć bezpośrednią i pamięć pośrednią (np. przywołaną przez fotografię). Z kolei Edmund Husserl mówi o retencji i przypominaniu, które intencjonalnie odnoszą się do przeszłości, ale w odrębny sposób. Razem tworzą trójwymiarowy obraz przeszłości. Retencja potrafi ująć ten moment przejścia, w którym teraźniejszość przechodzi w przeszłość. Dobrą ilustracją tego rodzaju bezpośredniej pamięci jest muzyka: dźwięk jeszcze rozbrzmiewa, a już odchodzi w przeszłość „dopiero już”. W ten sposób retencja obejmuje „teraz” i „już nie teraz”, uobecniając przeszłość.

Pamiętanie przeszłości to nie to samo, co jej reprezentacja – na tym polega proces przypominania. Przypominać sobie przeszłość można przez pojęcia czy przez obrazy, przez opowiadanie lub luźne skojarzenia. Możemy być pewni swojej bezpośredniej pamięci, natomiast pamięć pośrednia naraża nas na błędy i złudzenia. Przeszłość – dopiero co miniona – jawi się nam jako

„prawdziwa”, w przeciwieństwie do pamięci, która przywołuje obrazy z przeszłości, ożywia ją dzięki pojęciom, ale bezpośrednio nie uobecnia. Upraszczając, można więc powiedzieć, że pamięć w autobiografii przywołuje minione wydarzenia albo je uobecniając, albo przypominając.

Tym samym wprowadza ona dwa wymiary narracyjnej ciągłości życia i trwania podmiotu. Pierwszy z nich opiera się na retencji, a drugi na przypominaniu, a zatem opowieść o moim życiu jest mi częściowo dana naocznie, a częściowo jest zapośredniczona. Wyobraźnia ożywia obrazy, tworzy dla nich tło, osadza w egzystencjalnej sytuacji. Podmiot nie wie, ale domyśla się, że wtedy musiał być np. szczęśliwy, nie przeżywa teraz tego stanu, ale tak go zapisuje. Tworzy własną historię, przepelnioną troską i pragnieniem samospełnienia się, które nakładają się na codzienne sytuacje. Świadomość trwania podmiotu wyznacza jedność czasu rozpiętą między tym, co było, jest i będzie.

Ostatecznie można powiedzieć, że na jednostkową autobiografię składa się wiele szczegółowych historii, w których podmiot pojawia się jako bohater, ale nie zawsze jest ich narratorem. Według Marcela Prousta to narrator wprowadza pamięć emocjonalną do opowiadania, za pomocą której rzeczy uobecniają się, jak to miało miejsce w przypadku słynnej magdalenki. Jej smak obudził przeszłość przed narratorem ze wszystkimi wrażeniami, które stały się żywe i bezpośrednie. Nie wymagały reprezentacji, przypominania i pośrednictwa. Narrator ma podwójny wgląd w te sytuacje, rozpoznaje je w czasie i przywołuje w pamięci swoje doznania, przeżycia, emocje.

Proust był świadomy tego, że podmiot staje się w pełni bohaterem swojej opowieści, kiedy utożsamia się z narratorem. Wtedy i tylko wtedy samo zrozumienie obejmuje nie tylko

stany świadomości, ale też emocje, współtworzące podmiotowe przeżycia³⁷.

I nagle – pisze Proust – wspomnienie zjawilo mi się. Ten smak to była magdalenka cioci Leonii. Natychmiast stary, szary dom od ulicy przystawił się niczym dekoracja teatralna. I całe Combray, i jego okolice, wszystko to, przybrawszy kształt i trwałość, wyszło – miasto i ogrody – z mojej filiżanki herbaty³⁸.

Czas, pamięć, świadomość swojej przeszłości, która aktualizuje się dzięki przyszłości, stanowi pewien przyczynek do tego, by zająć się problematyką narracji i dyskursu w związku z autobiografią. Chodzi o nawiązanie do dwugłosu w kwestii podstawowej, jaką jest związek narracji z osobową podmiotowością. Ów dwugłos w wydaniu Charlesa Taylora i Paula Ricoeura dotyczy odpowiedzi na pytanie, czy narracja jest sposobem naszego myślenia, poznawania siebie, czy też jest pewnym zapisem kulturowo zdeterminowanym, odczytaniem przez jednostkę kodu możliwego opisu świata.

Aby podjąć to zagadnienie, warto najpierw zastanowić się, czy osobowa jakość podmiotu jest faktem doświadczalnym, czy też pewną ideą regulacyjną? Czy kryzys podmiotu podważył sens tego pojęcia, jakim jest podmiot osobowy? A może nadał mu zupełnie inne znaczenie? Mając już pewne rozpoznanie tych kwestii, możemy zastanowić się nad tym, czy jakaś wybrana

37 Idea samorozumienia jako cecha człowieka pojawiła się pierwotnie w tekstach Wilhelma Diltheya. Następnie została rozwinięta w tradycji Heideggerowskiej, a także w pracach Gadamera, Taylora i Habermasa, którzy wiązali ideę samointerpretacji z historią, kulturą, polityką. Idea ta jest także fundamentalna dla etyki, ponieważ pozwala odczytywać różne projekty etyczne w kulturze w jej trzech wymiarach; kulturze masowej, wyobraźni społecznej i historii egzystencjalnej.

38 M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo MG, Warszawa 2013, s. 75.

forma narracji jest sposobem samointerpretowania się konkretnego podmiotu osobowego? Od tych rozstrzygnięć zależy autobiograficzny projekt podmiotu i tych czynników, które o nim stanowią.

Swoje zapisy autobiograficzne (pamiętniki, dzienniki) autorzy zwykle zaczynają od próby wyjaśniania, dlaczego podjęli się tego wysiłku i jakie znaczenia mu przypisują. W pięciu wybranych odautorskich wstępach można przeczytać, że te zapisy miały na celu: 1. wspomnienia o ludziach i wydarzeniach, z którymi się autor spotkał i których doświadczył³⁹; 2. zebranie myśli i spostrzeżeń w postaci ich wiernych fotografii⁴⁰; 3. zbudowanie, nakreślenie swojego portretu⁴¹; 4. zapis długiej drogi życiowej⁴²; 5. szukanie odpowiedzi na pytanie, co łączy tego, którym się było z tym, kim się jest⁴³.

-
- 39 „Jeśli więc wspominki moje – pisze Roman Jasiński – będą miały jakąś wartość, to chyba jedynie jako zgromadzenie pewnej ilości przyczynków do szeregu interesujących i wybitnych osobistości, z którymi mniej lub bardziej blisko w życiu się stykałem” (R. Jasiński, *Zmierzch starego świata. Wspomnienia 1900–1945*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 7).
- 40 Pisze Henryk Elzenberg: „Przydzielając myśl każdej tej właśnie chwili, w której była pomyślana, chciałem im wszystkim odjąć posmak dogmatyczności. Dzięki rozmieszczeniu ich jednak wzdłuż linii relatywizującego czasu, stają się jakoś momentami w pewnym przebiegu” (H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Znak, Kraków 1991, s. 12).
- 41 „Bo można chcieć zbudować siebie – twierdzi Czesław Miłosz – ułożyć swój obraz, taki, jaki powinna wedle naszych życzeń otrzymać potomność, co jest przyjęte. Powstaje pytanie, czy warto postępować wręcz odwrotnie: odsłaniać swoje słabości, pokazywać pokręcony życiorys dlatego tylko, że tak się w Diaruszu dla siebie samego prowadzonym zapisało” (Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Znak, Kraków 1991, s. 6–7).
- 42 Pisze Jarosław Iwaszkiewicz: „Z Elizawetgradu do Stawiska daleka droga, przeszedłem ją uparcie i z zaciśniętymi zębami. Ale po co?” (J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1964–1980*, t. 3, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2011, wpis z 17 kwietnia 1971 r.).
- 43 „Ten dziennik – twierdzi Leopold Tyrmand – pisany w pełni wieku męskiego, zaś odczytywany na nowo u schyłku wieku średniego, daje

Wybrane strategie autoprojekcji Romana Jasińskiego, Henryka Elzenberga, Czesława Miłosza, Jarosława Iwaszkiewicza i Leopolda Tyrmanda wiążą ze sobą różne poziomy indywidualnej ekspresji z szerszą refleksją, reportaż z moralitetem, opis tego co widziane i zasłyszane z osobistymi przeżyciami. Elementy kreacji, wybór zapamiętanych wydarzeń, stanowią zarówno opowieść o formułowaniu się własnej tożsamości, jak i o bezwzględnej potrzebie utrwalenie siebie, swoich wspomnień o innych, a więc przekazania świadectwa o ludziach i czasach, w których żyli. To „pisanie sobą i pisanie siebie”⁴⁴. To także pisanie o innych z pozycji świadka i uczestnika ich życia. Według Ryszarda Nycza sam akt pisania „udostępnia i aktywizuje narracyjne, symboliczne, społeczne wzorce osobowej integracji i identyfikacji”⁴⁵.

Każda autobiografia w swojej historii życia łączy fikcję z empirią, ponieważ autobiografia jest zawsze odkrywaniem siebie w przeszłości i zarazem tworzeniem tej przeszłości jako spójnej opowieści. Odkrywaniem, jakby powiedział Witold Gombrowicz, swojej obcości i zarazem swojego zadowolenia, jakby dopowiedział Czesław Miłosz⁴⁶. W etyce ja-obcy to ja-podmiot, który nie może zaakceptować swoich wyborów z przeszłości, ale jest on także tym ja, które nie wie, jakich dokona wyborów w przyszłości. Nie tylko dlatego, że nie zna sytuacji, w których się znajdzie, ale również ma świadomość, że zna siebie tylko w obszarze tego, co już zostało dokonane. Podmiot w etyce nie

mi poczucie wierności samemu sobie. I druga, ważna uwaga: co czynić z sędziami o ludziach? Co nawarstwione przez życie jest jednocześnie podmywane i rozkładane przez sam proces życia. Co sprawia, że żaden osąd nie ma ostatecznej mocy ani wartości, dopóki życie trwa” (L. Tyrmand, *Dziennik 1954*, Wydawnictwo Puls, Londyn 1993, s. 8).

44 R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości*, Universitas, Kraków 2001, s. 65–66.

45 Tamże, s. 65.

46 Por. tamże, s. 80–81.

posiada absolutnych atrybutów, przeciwnie, musi próbować sprostać dwóm swoim słabościom: ograniczonej wiedzy i arbitralnym pragnieniom woli. Nie wiemy, czy mogliśmy żyć lepiej i mądrzej. Może nie zawsze wybieraliśmy zgodnie z tym, co w naszym życiu było cenne i wyjątkowe.

Dziennik, autobiografia, to jeden ze sposobów odkrywania i odtworzenia swojego osobowego życia w postaci wyznania i świadectwa. Etykę musi zainteresować fakt powiązania ze sobą literackich, antropologicznych i kulturowych badań, prowadzonych nad zapiskami autobiograficznymi. Tego rodzaju badania nie tylko dostarczają analitycznych narzędzi etyce, ale też stawiają przed nią otwarte pytania o aksjologiczny i normatywny wymiar budowania historii własnego życia.

Przywołani wcześniej autorzy dzienników odwołują się do swoich intencji, pragnień i racji, jakimi kierowali się, pisząc swoje teksty. Znalazło się w nich wszystko to, co ważne, wartościowe, tragiczne, przełomowe, przelotne i tragikomiczne – opisywane w dzienniku czy pamiętniku z perspektywy podmiotu czującego i refleksyjnego. Philippe Lejeune, znany francuski badacz dzienników i pamiętników, zwraca uwagę na to, jakie znaczenie ma pisanie takich tekstów dla ich autorów⁴⁷. Jego zdaniem pomagają one ich twórcom zachować pamięć. Umożliwiają także przetrwanie, mimo upływającego czasu i odchodzenia najbliższych. Dzięki takim tekstom można się zwierzyć, tzn. staje się możliwa prawie prywatna, indywidualna spowiedź przed sobą, która jest podróżą w głąb swojego ja. W dziennikach i pamiętnikach można również rozważać swoje dotychczasowe życie ze względu na przyszłość.

47 Por. P. Lejeune, „*Drogi zeszycie...*”, „*drogi ekranie...*”. *O dziennikach osobistych*, tłum. A. Karpowicz, M. i P. Rodakowie, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 39–42.

Wszystkie te czynności i oczekiwania wnoszą do osobowego życia porządek aksjologiczny. Innymi słowy, wraz z tworzeniem własnej historii, podmiot odkrywa indywidualną strukturę rozmaitych wartości, aktualnych i potencjalnych, urzeczywistnionych i postulowanych, pozytywnych i negatywnych⁴⁸. To proces, który wymaga czasu, namysłu, doświadczenia, które dzieli się z innymi. Ciągłość i trwanie osobowego, podmiotowego „ja” pojawia się i uzyskuje swój egzystencjalny status w narracji. Osoba zakorzenia się w świecie wartości dzięki autobiograficznej narracji własnej oraz biografii innych i literatury. To właśnie literatura zajmuje się „wynajdowaniem możliwych form organizacji ludzkiego życia”⁴⁹.

Z punktu widzenia etyki uzupełnić można to stwierdzenie, dodając, że z formami organizacji ludzkiego życia wiąże się uporządkowanie wartości osobowych. Czyli tych, które egzystencji jednostkowej nadają sens, doświadczany w całym swoim bogactwie i różnorodności aksjologicznej. W zapiskach autobiograficznych podmiot osobowy rekonstruuje swoją historię, tworząc zręby własnej tożsamości rozumianej w kategoriach ciągłości, trwania i jedności ze sobą. W historiach tych fikcja i empiria wzajemnie się przenikają, tworząc własną, intencjonalnie zdeteterminowaną opowieść.

48 Por. W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Znak, Kraków 2002, s. 29–30. Zarysowana przez Stróżewskiego aksjologiczna struktura, po pierwsze – wyjaśnia, na czym polega aksjologia życia osobowego zintegrowanego z wszystkimi wymiarami ludzkiej egzystencji, po drugie – tłumaczy, jak powstaje i na czym jest zbudowany indywidualny wymiar życia osobowego.

49 R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości*, dz. cyt., s. 9.

3. Podmiotowość niepewna i zmienna

Powieść autobiograficzna skupia się na tożsamości podmiotu i ciągłości życia, natomiast współczesne kryminały zajmują się jego charakterystyką. Nowoczesność detektywa m.in. polega na tym, że nie podlega on żadnym stałym, jednoznacznym określeniom. Wszystkie jego wersje tożsamości zostają rozproszone przez wydarzenia, które zwykle mają w kryminałach przebieg gwałtowny i wiążą się z niebezpiecznymi sytuacjami. Podmiot ten jest przeważnie postacią tragiczną, niespełnioną, wręcz rozdartą, co sprzyja nie tylko kanonom literatury popularnej, ale też znajduje akceptację wśród bardziej wymagających czytelników.

Nowoczesny bohater literacki jest tak skonstruowany, że postrzega się go zarazem jako wyróżniającą, atrakcyjną indywidualność, a jednocześnie jako jednostkowe odbicie społecznych, uogólnionych zachowań, obyczajów, języka. Poranna kawa, burger w MacDonaldzie, wytarte džinsy i podkoszulek z logo ulubionej kapeli, nieodłączny smartfon i laptop, pizza zamówiona na kolację, zaśmiecony samochód i częste migreny oraz nieprzespane noce. Z tych fragmentów puzzli powstaje portret nowoczesnego detektywa, odczytany jako szereg znaków, mających określone znaczenie w życiu społecznym. Chodzi o ich wartość symboliczną.

Dziennikarz Marek Bener, bohater cyklu powieści kryminalnych Roberta Małeckiego, tak opisuje swoje pojawienie się w gabinecie swojej przełożonej: „Zobaczyłem swoje odbicie w szklanych drzwiach i zawiązałem frotką długie włosy. Wyglądałem wymięty T-shirt, wytarłem czubki tramppek o nogawki czarnych bojówek, aby wyglądały ciut lepiej”⁵⁰. Długie włosy są

50 R. Małecki, *Najgorsze dopiero nadejdzie*, Wydawnictwo Czwarta strona, Poznań 2016, s. 17. Wartość symboliczna nie pokrywa się ani z opisem

manifestacją przynależności do grupy entuzjastów kapeli bluesowej, a właściwie pewnego stylu życia, nie przywiązującego wagi do konwencji. Pognieciony podkoszulek i zużyte sportowe buty wskazują na to, że albo ich właściciel pracuje w terenie, albo wraca z dłuższej, samochodowej eskapady. Wynika stąd, że Bener reprezentuje środowisko, które nie musi troszczyć się o swój wygląd, a więc w jego pracy nie jest to najważniejszy atut.

Bohater kryminału nie tylko zajmuje się rozwiązaniem zagadki, ale także sam jest nosicielem mrocznej, tragicznej historii. Tak jest też w przypadku Marka Benera, który mówi o sobie następujące słowa: „Od trzech lat budziłem się w pustym domu, w którym jedynie zawieszone na ścianach zdjęcia fauny i flory niedostępnych zakamarków świata boleśnie przypominały mi o tym, że miałem cudowną żonę. Byłem z nią szczęśliwy. Teraz czuję się jak żywy trup”⁵¹. Osobista tragedia Benera pozwala zrozumieć jego determinację, jaką okazuje od lat, szukając swojej zaginionej żony.

Fantazmat zagadki kryminalnej, w przypadku powieści Roberta Małeckiego o dziennikarzu Benerze, łączy w sobie XIX-wieczną tradycyjną powieść o losach bohatera z nowoczesną, rozproszoną, odpryskową postacią bohatera literackiego. Jest on zbudowany z dwóch sprzecznych projektów: zdeterminowanego podmiotu i człowieka o rozproszonej etycznej tożsamości. W tym przypadku można mówić więc o deiktycznej tożsamości,

funkcji, ani celu czy istoty. Opisuje nie jednostki dane w ich indywidualności, ale ludzi ukazujących się w symbolicznej rzeczywistości, gdzie fryzura, ubiór czy marka papierosów „szufladkują” przynależność kogoś do jakiejś grupy. Biednych, bogatych, pracowników kancelarii czy korporacji, fanów rocka czy Gwiezdných Wojen itd. Znaki wypełniają kulturę masową i dlatego ich obecność w powieści kryminalnej jest tak znacząca. Por. L. Binet, *Siódma funkcja języka*, tłum. W. Dłuski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 99.

51 R. Małecki, *Najgorsze dopiero nadejdzie*, dz. cyt., s. 18.

która w przeciwieństwie do narracyjnie pojętej tożsamości ma charakter chwilowy, śladowy, zmienny. Grzegorz Kubiński twierdzi, że podmiot deiktyczny to „próba opisu nie tyle konkretnego osobnika, indywiduum istniejącego w relacjach bezpośrednich, ile próba stworzenia bardzo ogólnego zarysu możliwości zachowań i cech, jakie może posiadać podmiot uczestniczący współcześnie w ciągłym karnawale konsumowania i niezaspokojonego pragnienia”⁵².

Literatura popularna uczestniczy niewątpliwie w tym karnawale, zręcznie poruszając się między podmiotem narracyjnym a deiktycznym. W ten sposób przekracza linię oddzielającą podmiot narracyjny ugruntowany ontologicznie od fikcyjnego podmiotu literackiego. Podmiotowość nowoczesna jest pozbawiona oparcia w uniwersalnych, ponadindywidualnych modelach „ja”, na których mogłaby się bezpiecznie wzorować. Zmuszona jest do podjęcia ciężaru swej jednostkowości i niepowtarzalności, do ponawiania nieustannie wysiłku autokreacji, w konsekwencji do zaakceptowania swego statusu tymczasowego, niegotowego, przejściowego⁵³.

Dla powyższych twierdzeń doskonałą ilustracją jest postać detektywa lub innego bohatera, który z różnych powodów podjął się prowadzenia śledztwa na prywatne zlecenie lub z przyczyn osobistych. Detektyw z racji zadań, jakich się podejmuje i towarzyszących im zagrożeń musi posiadać odpowiednie cechy charakteru i kompetencje: odwagę, inwencję sprawczą, szybką orientację, dociekliwość, zdolność logicznego rozumowania. Sprawności te, w zderzeniu ze złem, często okazują się

52 G. Kubiński, *Narodziny podmiotu wirtualnego*, dz. cyt., s. 213.

53 Por. A. Zawadzki, *Podmiot literacki*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2012, s. 217–247.

złudzeniem. Strach, zagrożenie życia, szantaż mogą okazać się silniejszym przeciwnikiem niż własna odwaga detektywa. Spotkanie ze złem zmusza często śledczego do czynów nadzwyczajnych. Tworzą one sytuacje graniczne i zawsze odbijają się negatywnie na psychice detektywa, skazanego na samotność, rozgoryczenie i wypalenie emocjonalne.

Problem z własną tożsamością nie jest związany z kompetencjami umysłowymi, przeciwnie, dziennikarz Bener – podobnie jak i inni bohaterowie kryminałów – jest człowiekiem logicznie myślącym, widzi więcej niż inni, jest obdarzony błyskotliwą intuicją. Aktywność umysłowa i kompetencje intelektualne nie chronią przed kryzysem tożsamości. Dlatego pojawiają się następujące pytania: Kiedy ja sam znajdę się po stronie zła? Gdzie są granice obrony własnej? Czy wymierza się karę winnemu? A może jest to akt zemsty? Czy nie doszłoby do kolejnej zbrodni, gdyby nie pojawiły się zaniedbania po stronie detektywów i organów ścigania?

Skłonność autorów współczesnych kryminałów do epatowania zbrodnią i okrucieństwem ma z pewnością związek z dominującą obecnie kulturą masową i serialami kryminalnymi. Czytelnik nastawiony jest na brutalne sceny i perfidną grę, jaką bohater prowadzi z innymi ludźmi. Prawda pojawia się jako cel całej akcji śledczej, ale też od niej zależą poszczególne działania, podjęte przez detektywa-dziennikarza. Nie chodzi o ryzyko śmierci, ale o przekraczanie granicy zła, co prowadzi do pytania o to, w jaki sposób ściganie zła staje się momentem krytycznym w życiu człowieka?

Może ono prowadzić do sytuacji, w której jednostka traci nie tylko kontrolę nad tym, co się z nią aktualnie dzieje, ale również nad własną przeszłością. Bohater z kryminału Roberta Małeckiego wyznaje:

Miałem krew na rękach. Tak to bywa, kiedy grunt rozstępuje się pod nogami i widzisz, jak wszystko, co do tej pory miałeś, znika w nicości. Przebiegam myślą moje życie i widzę w nim wyraźnie jakieś znaki ostrzegawcze, wszystkie te rozwidlenia dróg, na których poszedłem w złą stronę. Czasami przez przypadek, czasami świadomie⁵⁴.

Wspomniany moment krytyczny prowadzi też do rozpadu tożsamości, a właściwie do subiektywnego wyobrażenia tego, kim się jest. W tym namyśle widać wyraźnie, jak obraz siebie utożsamia się z etyczną samooceną. Przypadek Benera jest symptomatyczny dla bohaterów powieści kryminalnych, którzy próbują zrozumieć siebie i każdorazowo ich własna wizja siebie ulega destrukcji.

We współczesnych kryminałach portret detektywa jest wewnętrznie rozdarty między działania strategiczne a własne problemy natury egzystencjalnej. Można to rozdarcie odczytać jako literacką próbę wyjścia poza ramy fabularne powieści sensacyjnej i wzbogacić ją o życie prywatne detektywa, by pokazać, jak te dwie sfery aktywności na siebie wpływają i dlaczego dziennikarz Marek Bener z kryminału Roberta Małeckiego łączy w sobie cechy dramatycznego bohatera z zawodową aktywnością. Teksty literackie sugerują też, że tylko bohaterowie o niepewnej i chwiejnej tożsamości podmiotowej mogą być atrakcyjni, nieprzewidywalni i brawurowi jako bohaterowie powieści kryminalnych. Detektyw musi nie tylko rozumieć ludzi i okoliczności, ale też poznawać i oceniać siebie jako sprawcę, a więc posiadać pewną wrażliwość⁵⁵. Omawiając z tej perspektywy postawę Benera,

54 R. Małecki, *Najgorsze dopiero nadejdzie*, dz. cyt., s. 11.

55 Wrażliwość tę można określić jako humanistyczną postawę podmiotu osobowego, która pojawia się tylko i wyłącznie w etycznej relacji do drugiego. Ten inny, obcy, jest we mnie i na zewnątrz mnie. Por. M. Dąbrowski, *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Universitas, Kraków 2005, s. 10–13.

należałoby przyjąć, że uosabia on podmiot, który jest uwikłany w osobiste, tragiczne wydarzenia. Podlega także procesowi wewnętrznej przemiany, która dokonuje się w nim pod wpływem prowadzonych przez niego śledztw.

Osobowość detektywa przekracza potoczne wyobrażenia o życiu spokojnym, ustabilizowanym, przewidywalnym. Detektywi ze współczesnych kryminałów to najczęściej samotnicy, romansujący single z przyjaciółmi lub bez, alkoholicy, świetni szachiści, znawcy współczesnych narzędzi medialnych. Zawodowo żyją oni w swoim żywiole, natomiast prywatnie zajmują się mniej lub bardziej banalnymi czynnościami dnia codziennego. Czytelnik poznaje ich w ramach szerszego opisu życia społecznego, w którym detektywi zajmują szczególne miejsce, związane z prowadzonym przez nich śledztwem. Detektyw odkrywa dla siebie widzialny świat, który układa się w grę planszową, z zamazanymi punktami, na których skupia się uwaga śledczego.

W przypadku Marka Benera z kryminału Roberta Małeckiego należałoby zapewne mówić nie tyle o prowadzeniu śledztwa, ile o szukaniu śladów swojej zaginionej żony. Przy okazji dziennikarz pomaga innym, których bliscy zaginęli. W trakcie tych działań, podejmowanych na przestrzeni siedmiu lat, Bener przechodzi kilka przemian. Dotyczą one zarówno jego samego, jak i jego stosunku do tragicznie zaginionej żony, a właściwie wspomnienia o niej i jej rodziny, tj. teściów, bliskich znajomych, przyjaciół, łącznie z jego byłym promotorem nieskończonej rozprawy doktorskiej, specjalizującego się w problematyce zła. Pełni on w życiu Benera ciekawą, chociaż moralnie wątpliwą rolę. Można go potraktować jako przewodnika po bezdrożach zła, jakie dotyka dziennikarza, ale też jako jego pocieszyciela, doradcę i mentora. Jest on nazywany szamanem. Dlaczego? Ponieważ potrafi wskazać drogę do prawdy, ale może także skierować uwagę na fałszywe ślady. W rozmowie z Benerem tak tłumaczy swoją

postawę: „Koło wodne jest na nic, jeśli młyn budujesz na pustyni. Moją rolą było skierować do ciebie rwący strumień⁵⁶”.

Strumień można odczytać jako metaforę myślenia, które obejmuje wszystkie, mniej lub bardziej widoczne powiązane ze sobą aspekty wielu wydarzeń, które pozwalają odkryć prawdę. Ale to nie tylko sprawne myślenie umożliwia poznanie prawdy, ale dociekliwość, postawa innowacyjna, która pozwala odrzucić schematy⁵⁷. Wrażliwość chroni przed tego typu rutynowym myśleniem, działaniem i podejmowaniem decyzji. Ona również sprawia, że postępowanie człowieka nabiera cech indywidualnych i podmiotowych, opartych na świadomych aktach woli.

Akcja kryminałów Małeckiego z Markiem Benerem w roli głównej toczy się w kręgu różnych niebezpiecznych wydarzeń i nieprzewidywalnych sytuacji. W trakcie tych wszystkich wydarzeń, których Bener jest świadkiem, sprawcą lub przypadkowym uczestnikiem, dokonują się w jego osobowości znaczące zmiany, które dotyczą pamięci o żonie i świadomości tego, kim jest. Te dwa wymiary są ze sobą ściśle powiązane. Dziennikarz Bener przeżył klęski i rozczarowania, lęk o swoich przyjaciół i przekonanie o ich zdradzie. Dowiedział się, że tak samo ulega złu, jak inni, których ściga. Odkrył w sobie słabości i namiętności, które zachwiały jego wewnętrznym systemem wartości. W pewnym momencie wyznaje: „Bałem się, że po tym, co przeżyłem, nie znajdę w sobie

56 R. Małecki, *Koszmary zasną ostatnie. Chroń to, co najważniejsze*, Wydawnictwo Czwarta strona, Poznań 2021, s. 434.

57 Automatyzm albo wypiera, albo ogranicza podmiotowość czynów ludzkich. O problemie automatyzmu w działaniu człowieka pisał m.in. Tadeusz Kotarbiński. Jego zdaniem automatyzacja podmiotu może iść w trzech kierunkach: stwarzania nawyków, naśladownictwa i schematyzacji toku działań. Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 36–38; J. Woleński, *Kotarbiński*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 214.

dość siły, by sprostać nowemu zadaniu⁵⁸. Zastanawiając się nad sobą i swoim losem Bener odkrywa w sobie niepewność i moralnie chwiejną tożsamość podmiotową, która nie wynika z jego słabości, ale z niewiedzy, czy raczej ze złudzenia, jakimu wszyscy ulegamy. Bardzo często jesteśmy fałszywie przekonani o tym, że jeśli kiedyś byliśmy dzielni, to znaczy, że zawsze tacy będziemy.

W powieściach kryminalnych zachowane są klasyczne opozycje między dobrem a złem oraz między prawdą a fałszem, co nie znaczy, że są one wyłożone wprost – wymagają złożonych zabiegów, by je odkryć. Łączy się z tym problematyka sprawczości. Nawiazuując do postaci Benera, należy stwierdzić, że ścigając zło, jest on wciąż przez nie atakowany i musi z nim walczyć takimi środkami, które w danej sytuacji są skuteczne. Jest jednocześnie agresorem i obrońcą. Nie potrafi zapanować nad żadną z tych ról. Czasami musi pogodzić się z tym, że sam jest sprawcą zła, wymierzając karę ludziom w imię tych, których z rozmysłem skrzywdzili. Wymierzając sprawiedliwość, bierze na siebie odpowiedzialność za ten czyn i ma odwagę przyznać się do tego. Niezależnie od tego, jak ocenia się tego typu postępowanie, przyznanie się do katowania uwięzionego złoczyńcy stanowi potwierdzenie własnego sprawstwa. Jest to działanie świadome i dobrowolne, w którym podmiot sam siebie spełnia w kręgu uznanych przez siebie wartości i norm. Zakres tych wartości i norm poszerza się lub zawęża w zależności od tego, jaką strukturę aksjologiczną posiada konkretny człowiek⁵⁹.

Metafory artysty-sprawcy i dzieła-czynu wydają się w tym przypadku usprawiedliwione, ponieważ czyn zawsze należy do kogoś, kto indywidualnie wyraża się w działaniu o charakterze

58 R. Małecki, *Najgorsze dopiero nadejdzie*, dz. cyt., s. 402.

59 Por. A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, dz. cyt., s. 128; W. Stróżewski, *O wielkości...*, dz. cyt., s. 30.

sprawczym. Inwencja twórcza podmiotu decyduje o tym, że dostrzega on nowe wartości, które są adekwatne dla danej sytuacji. Z tego punktu widzenia, jak zauważył Roman Ingarden, nie można przecenić roli konfliktów moralnych, które wymagają od jednostki zajęcia konkretnej postawy⁶⁰. Spory moralne niewątpliwie ujawniają pewne ukryte wady czy skłonności człowieka, a jednocześnie zmuszają do przemyślenia kwestii aksjologicznych pod nowym kątem. By zająć w takich sporach określone stanowisko, trzeba uwzględnić nie tylko własne argumenty, ale należy także wziąć pod uwagę punkt widzenia innych jednostek. W konfliktach aksjologicznych zachodzi specyficzne sprzężenie między tym, co ktoś robi (jak się zachowuje), a tym, kim jest jako indywidualny podmiot.

Jest jeszcze jeden ważny czynnik, którego nie można pominąć, zajmując się etyczną tożsamością podmiotu, a więc tym, jakie znaczenie mają wartości i normy w powstawaniu podmiotowości. Pragnienie bycia kimś podtrzymuje w człowieku cnota nadziei. To właśnie dzięki niej podmiot jest nie tylko zdolny do przezwyciężania napotkanych trudności, ale też do podejmowania nowych życiowych wyzwań. Robert Małecki w jednym ze swoich kryminałów pisze: „Teraz Bener myślał intensywnie o tym, że jego córka żyje. Gdzieś bije serce dziewczynki, która ma prawo znać swoją matkę i ojca. I wtedy poczuł, że rodzi się w nim nowa nadzieja”⁶¹. Nadzieja staje się pragnieniem. Podobnie jak pragnienie, scala ona aktywność człowieka, nadając jej wyraźny kierunek. Nadzieja dynamizuje naszą sprawczość, nadaje jej cel i sens.

60 „Nieprzejsie przez konflikty moralne uniemożliwia scalenie się człowieka na możliwie głębokim czy możliwie wysokim poziomie” (R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, s. 326).

61 R. Małecki, *Koszmary zasnę ostatnie*, dz. cyt., s. 420.

O ile kategoria podmiotu narracyjnego w etyce ma znaczenie, ponieważ wyjaśnia specyfikę egzystencji etycznej, o tyle pojęcie podmiotu deiktycznego wymaga zdecydowanego doprecyzowania. Gdy w grę wchodzi podmiot osobowy i jego sprawczość, to zależność między nimi wynika stąd, że podmiot działa świadomie i w sposób zamierzony. Pod wpływem tej aktywności kształtuje się jego etyczna tożsamość. Dlatego rodzi się wątpliwość, czy podmiot deiktyczny jest podmiotem sprawczym. W etyce problematyka podmiotowości wiąże się z aksjologiczną strukturą człowieka, która powstaje i przejawia się w działaniu, a więc z chwilą, kiedy ktoś jest aktywny jako sprawca. Pragnienie bycia kimś pozostaje w związku z tymi wartościami i normami, z którymi konkretny podmiot wiąże sens swojego życia.

Literatura popularna pokazuje, jakie są możliwe atrakcyjne formy organizowania życia ludzkiego. Jeden moment, który warto zauważyć szczególnie w kryminałach, to swego rodzaju „nowoczesność” detektywa, która przejawia się m.in. w tym, że działa on w stanie permanentnego zagrożenia, co zmusza go do podejmowania ryzykownych i innowacyjnych wyborów. Jego tożsamość ulega ciągłej zmianie. Okoliczności zmuszają go do tego, aby określać siebie samego ciągle na nowo. Na pytanie „kim jestem” nie ma on gotowej odpowiedzi. Możliwość znalezienia odpowiedzi pojawia się wówczas, gdy rodzi się nadzieja, która otwiera możliwość zorganizowania sobie życia w oparciu o nowe wartości mieszkającego w jego wnętrzu. Charles Taylor twierdzi, że świat wokół nas „byłby pustkowiem, gdyby nie świat wewnątrz nas. Najważniejszą ideą poetycką na świecie zawsze była idea Boga. Kiedy odrzuciło się wiarę w Boga, poezja staje się esencją, która zajmuje jej miejsce jako odkupicielka życia”⁶².

62 Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska,

Marek Bener, bohater powieści kryminalnych Roberta Małeckiego, jest człowiekiem, który po wszystkich swoich doświadczeniach życiowych może powiedzieć, że *de facto* nie wie, kim naprawdę jest, ale ma świadomość tego, co musi i chce zrobić. Nie wie, czy jest dobrym lub złym człowiekiem. Może jedynie w niektórych chwilach z pewnością stwierdzić, że postąpił dobrze lub źle, a więc w takich, w których nigdy by siebie nie podejrzewał o łajdactwo. „Złość ustąpiła miejsca irytacji, a ta z kolei przeszła w smutek. Było mu smutno, bo zawiódł przede wszystkim siebie”⁶³. Kogo konkretnie zawiódł? W analizie etycznej można powiedzieć, że zawiódł swój osobowy byt, a więc te wartości i normy, które go określały i nadawały jego życiu pewną miarę przyzwoitości, szczerości, szlachetności. Tego rodzaju wartości i normy są też źródłem wewnętrznie przeżywanej wolności. Prowadzi ona do wyboru etycznie uporządkowanej formy życia.

Postawa detektywa z powieści kryminalnej Roberta Małeckiego sugeruje, że człowiek jest „podmiotem dramatu dobra i zła”⁶⁴. Szczególnie wyraźnym świadectwem tego osobowego dramatu jest głos sumienia, który ukazuje związek jednostki z wartościami i normami. Pragnienie realizacji wartości i norm nadaje życiu pewną narracyjną jedność i ciągłość, która obejmuje całe życie, nie ograniczając się do żadnego pojedynczego doświadczenia ani do konkretnego wydarzenia. Jest procesem otwartym, dynamicznym, narażonym na kryzysy oraz konflikty. Maria Janion, nawiązując do Sørena Kierkegaarda, zauważa, że „wielki podział między ludźmi nie rozciąga się między tymi, którzy czynią zło, a tymi, którzy czynią dobro (wszyscy, niestety, czynią jedno i drugie), lecz

M. Rychter, L. Sommer, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2001, s. 909.

63 R. Małecki, *Koszmary zasnę ostatnie*, dz. cyt., s. 203.

64 J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2013, s. 303.

między tymi, którzy akceptują różnicę między złem a dobrem a tymi, którzy jej nie uznają lub ją zniekształcają”⁶⁵.

Etyczna tożsamość jednostki ulega zmianie pod wpływem jej udziału w dramacie dobra i zła. W ten sposób związek etyki z indywidualną egzystencją jest podwójnie ugruntowany: w formie narracyjnej ciągłości życia podmiotu osobowego oraz jego deiktycznie rozumianej tożsamości. Podmiot staje się rozpoznawalny dla innych jako symboliczny znak. Robert Małecki tak opisuje rodzącą się tożsamość podmiotową swojego bohatera: „Tym razem nie uciekał przed sobą ani przed przeszłością. Tym razem jechał prosto przed siebie, żeby wyjść naprzeciw swojej przyszłości”⁶⁶. W tym kontekście podmiotowość jest doświadczana jako fundament, na której jednostka buduje wartość swojego życia odnoszącą się do przeszłości i przyszłości.

4.

Podsumowanie

Odwołanie się w naszych analizach do literatury popularnej umożliwiło zrobienie następnego kroku, gdy chodzi o poszukiwanie odpowiedzi na następujące pytania: Kim jest podmiot w etyce? Jak rozumieć silną podmiotowość? Kim jest podmiot sprawczy, który posiada zdolność do refleksji i samoświadomość własnego działania? Literatura pokazuje nam, w jaki sposób konstytuuje się podmiot, jakie czynniki determinują jego decyzje. Literatura biograficzna daje nam dobry wgląd w to, jak mozolnie buduje się tzw. tożsamość narracyjna podmiotu, natomiast

65 Por. M. Janion, *Wobec zła*, Verba, Chotomów 1989, s. 171.

66 R. Małecki, *Porzuć swój strach*, Wydawnictwo Czwarta strona, Poznań 2021, s. 440.

kryminały pokazują, w jak sposób kształtuje się podmiot w kontekście dramatycznych wyborów między dobrem a złem. Tego rodzaju wybory odsłaniają jego kruchość i słabość, ale także pomagają zrozumieć dramatyczność fundamentalnych dylematów moralnych, w obliczu których może znaleźć się każdy człowiek.

Literatura odsłania różnego rodzaju sytuacje, w których narracyjne „ja” kieruje się w swoich wyborach regułami, zasadami czy wartościami, ale także wewnętrzną intuicją moralną. Bohater literacki bardzo często kwestionuje obowiązujące idiomy praktycznego postępowania. Postać kontrowersyjnego detektywa, obecna w kryminałach Roberta Małeckiego, przeżywającego życiową tragedię, jest obrazem podmiotu uwikłanego w różne konteksty aksjologiczne, w których może on stracić swoją tożsamość. Jeśli jednak uświadomi sobie ten problem, to zawsze może uczynić krok naprzód, aby tę tożsamość próbować odnaleźć i odbudować.

Czy mocny podmiot musi być zawsze podmiotem substancjalnym? Pytanie to towarzyszy nam od początku naszych analiz podjętych w tej monografii. W literaturze dominuje kategoria podmiotu narracyjnego, który buduje swoją tożsamość za pomocą opowieści rozpiętej w czasie. Literatura odsłania podmiot rozumiany nie jako statyczny byt, ale jako dynamiczne wydarzenie. Bohater kryminałów jest poddany różnym uwarunkowaniom, które wpływają na to, kim jest w swojej tożsamości, prowokują pytania o to, kim będzie. Czy podmiot, który jest wydarzeniem, nie może być w pewnym sensie silną formą podmiotowości? Czy mocny podmiot to taki, który zawsze i wszędzie, z żelazną konsekwencją, trzyma się reguł i zasad praktycznego postępowania? Nie wydaje się to jedynym zasadnym rozwiązaniem. Można powiedzieć, że to warunek konieczny ale niewystarczający.

Dokonując w tym rozdziale kolejnego kroku na drodze ku zrozumieniu istoty podmiotowości w etyce, zwróciliśmy uwagę, że literatura daje wprawdzie dostęp do podmiotu kruchego

i obarczonego niedoskonałościami. Jest to bezdyskusyjnie podmiot sprawczy, który dysponując inteligencją i intuicją. Ma on odpowiednie zrozumienie sytuacji w której się znajduje. Towarzyszy mu także poczucie dramatu, jaki rozgrywa się w jego sumieniu, gdy odkrywa w swoim wnętrzu możliwość istnienia siebie innego – zdolnego uczynić w wyjątkowych okolicznościach coś złego, z czym zazwyczaj się nie utożsamia na gruncie własnej tożsamości aksjologicznej. Literatura stanowi niewątpliwie ważną i inspirującą przestrzeń intelektualną, w której odsłania się tajemnica tożsamości podmiotu i jego normatywności.

ROZDZIAŁ III

Normatywny wymiar mocnej podmiotowości

Poszukując podmiotu w etyce nie sposób pominąć dwóch bardzo ważnych zagadnień, jakimi są tożsamość i normatywność. Zagadnienie ludzkiej tożsamości wymaga oczywiście wszechstronnej analizy. Istotnym jej wymiarem jest normatywność ludzkich działań zarówno w stosunku do konkretnych podmiotów, czyli czynów podejmowanych wobec innych, jak i wobec samego siebie. Nie możemy poprzestawać jedynie na opisie tego, jak podmiot nam się jawi, ale trzeba uświadamiać sobie także i to, że taka a nie inna jego kondycja normuje nasze postępowanie. Sprawia, że oceniamy nasze czyny jako dobre lub złe, słuszne lub niesłuszne. Problematyka ta wzbudza dzisiaj szczególne zainteresowanie ze względu na tzw. minimalizm etyczny, popularny w myśli zachodniej, który głosi, że posiadamy jedynie obowiązki względem drugich, ale nie mamy ich względem samych siebie, jako że jesteśmy istotami wolnymi, a jako obywatele posiadamy najróżniejsze swobody¹.

1 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique? Le libéralisme, la morale et le rapport à soi*, Labor et Fides, Genève 2014.

Dlatego zastanawiając się nad zagadnieniem normatywnego charakteru ludzkiej tożsamości, trzeba przywołać zagadnienie ludzkiej godności, chociaż jest ono wieloznaczne. I właśnie z tego powodu trzeba mu się dokładniej przyjrzeć. Na godność ludzką powołują się zwolennicy dwóch przeciwstawnych stanowisk, na przykład potępiających prostytucję i dopuszczających taką praktykę. Chodzi więc o to, by – jak trafnie zauważa Norbert Campagna z Uniwersytetu Luksemburskiego – wskazać jakąś rzecz, która czyni z bytu ludzkiego byt godny szacunku, byt, którego interesy mogą stanowić treść racji moralnej do działania lub powstrzymania się od niego. „Powiedzenie o jakimś bycie, że posiada on godność, oznacza przede wszystkim, że posiada on rzecz, ze względu na którą nie ma się prawa, by czynić z tym bytem tego, co się chce i to ze względu na sam ten byt”².

Jak wiadomo, pojęcie godności ma m.in. kantowskie pochodzenie, ale odpowiada też dobrze naszym intuicjom moralnym. Trzeba zatem rozważyć, na czym polega ludzka autonomia i jak ma się ona do naszej autentyczności oraz integralności. Ważnym jest także zagadnienie posiadania samego siebie. Na ile jesteśmy posiadaczami siebie – czy aż tak, jak rzeczy, którymi się posługujemy, czy też zachodzi w tym względzie jakaś znacząca różnica między byciem właścicielem samego siebie a byciem właścicielem, na przykład samochodu. Poszczególni filozofowie różnią się pod tym względem w swoich ocenach, i to w sposób znaczący. Tym właśnie zagadnieniom będą poświęcone nasze dalsze rozważania, mające na celu pokazanie, że bycie tożsamym z samym sobą rodzi konkretne powinności, a więc, że jest źródłem normatywności. Można pytać: politycznej czy i moralnej, a jeżeli tak, to czy tylko w stosunku do innych, czy także dla siebie?

2 N. Campagna, *Prostitution and dignity*, La Musardine, Paris 2008, s. 117.

1. Dwa znaczenia wyrażenia „godność osoby”

Nathalie Maillard z Uniwersytetu w Lozannie proponuje odróżnienie dwóch znaczeń słowa „godność”. Jedno z nich odnosi się do godności jako wartości wewnętrznej, której uznanie wyraża się przez szacunek dla osoby jako takiej. I oznacza ono wartość jako godność. Drugie znaczenie ma odniesienie do godności w sensie perfekcjonistycznym, a wskazuje na pewne szczególne właściwości traktowane jako godność. Proponuje ona także odróżnienie godności jako wszechstronnej zasady moralnej od godności jako zasady politycznej³. Tę drugą można utracić wskutek prawomocnego skazania lub poprzez czyn, który kompromituje działającego. W pierwszym znaczeniu godność jest przypisana wszystkim ludziom jako osobom, niezależnie od ich rangi społecznej lub pełnionej funkcji.

Przyjrzyjmy się zatem godności jako podstawie szacunku dla każdej osoby. Godność w tym znaczeniu ma charakter ontologiczny. Jest więc jakością, która wywodzi się z faktu bycia szczególnym typem istoty, określanej przez szczególne jakości. Powstaje jednak pytanie, co to znaczy, że mamy kogoś traktować z godnością. Można pytać, zdaniem Maillard, co dodaje powoływanie się na tę godność w przypadku rozważań na temat praw, jakie posiada człowiek. Okazuje się bowiem, że takie prawa zostały zapisane już w konstytucji Stanów Zjednoczonych, bez powoływania się na pojęcie godności⁴. Czy nie są to prawa, które przysługują człowiekowi niejako z natury i które są niezbywalne bez względu na to, jak rozumiemy godność?

3 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 226.

4 Por. tamże, s. 228.

Przed wszystkim nie może dochodzić do urzeczowienia osoby. A coś takiego może nastąpić na wiele sposobów. Chodzi o to, by człowiek nie był traktowany jako wymienialny, a więc by był szanowany jako istota jedyna i niedająca się zastąpić przez nikogo innego. Najbardziej widoczną formą urzeczowiania człowieka jest odmawianie jednostce autonomii. Stąd tak ważna jest zgoda podmiotów na podjęcie określonych działań. A wtedy, choćby innym wydawały się one niewłaściwe, takimi być nie muszą. Nie można też człowieka upokarzać. Dzieje się tak wówczas, gdy traktuje się drugiego jako przezroczystego, gdy się go nie zauważa z racji jego właściwości fizycznych czy psychicznych. To samo może dotyczyć osób przewlekłe chorych, emerytów zgromadzonych w domach opieki społecznej i im podobnych (ujawniło się to z całą mocą w dobie epidemii COVID-19).

Tymczasem godność jako pewien ideał uznawany społecznie nie przynależy wszystkim. Posiadamy ją w większym lub mniejszym stopniu. To ona tworzy taką lub inną hierarchię społeczną. Ciekawe określenie tej godności podaje Bernard Baertschi z Uniwersytetu Genewskiego:

Godność jest także ideałem w sensie, że, poprzez nasze czyny, możemy jej nie osiągnąć lub ją utracić: możemy nie być na wysokości tego, czego wymaga życie prowadzone z godnością właściwą bytowi ludzkiemu, albo dlatego, że nie urzeczywistniamy naszych racjonalnych zdolności, źle wykonujemy nasze obowiązki, albo błędnie je odczytujemy. Zachowywanie się jak zwierzę nie jest życiem godnym bytu ludzkiego; zachowywanie się w sposób złośliwy nie jest prowadzeniem życia ludzkiego godnego tej nazwy⁵.

5 B. Baertschi, *Dignité de l'homme et libéralisme démocratique: une mésalliance?*, „Studia Philosophica” 63 (2004), s. 223.

W przypadku tego typu godności tym, co jest oceniane jako godne lub niegodne, nie jest odniesienie do szacunku dla statusu osoby, lecz względem koncepcji tego, czym jest życie spełnione. Chcąc dokładniej zrozumieć, czym jest godność ludzka, należy rozważać ją jako zasadę moralną bądź jako zasadę polityczną. Inaczej wyglądało to w dociekaniach filozoficznych Immanuela Kanta, a inaczej przedstawia się dzisiaj.

Pojęcie godności człowieka występujące w koncepcji moralnej ma szerszy zakres od tego, jaki posiada ono w przypadku koncepcji etyczno-politycznej, a dokładniej mówiąc – w dziedzinie praw człowieka. Jak wiadomo, te ostatnie mają zapewnić jednostce równy szacunek i wolność, czyli swobody obywatelskie. Bronią więc jednostkę przed państwem. Maillard mówi o dwóch rodzajach godności, tj. o godności-wolności i godności-człowieczeństwie. W pierwszym przypadku chodzi o to, by nie ograniczać nikomu wolności, chyba że jego działania prowadziłyby do zamachu na wolność drugiego lub byłyby jego zniewagą. W takim przypadku dopuszcza się ograniczanie wolności jednostki w imię jej dobra. Liczą się jednak, i to przede wszystkim, indywidualne wybory. Trzeba zatem pamiętać, że godność jako zasada moralna nie jest tożsama z godnością gwarantowaną przez zasadę polityczną, odrzucającą – zdaniem Maillard – wszelkie formy paternalizmu państwowego⁶.

2. Integralność a autonomia

Mając na uwadze powyższe ustalenia, trzeba dokładniej przyjąć się temu, co nazywane jest integralnością. Tożsamość osoby łączy się bowiem z integralnością. Tę zaś można utracić na

6 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?*..., dz. cyt., s. 237.

różne sposoby. Ktoś może zrezygnować z większych ambicji artystycznych, poddać się panującej modzie i stworzyć takie dzieło, które ani nie było jego pragnieniem, ani nie wyrażało sztuki twórcy – tenże artysta zmienił swój pierwotny zamiar, byleby tylko przypodobać się publiczności i dobrze na tym zarobić, bo bardzo potrzebował pieniędzy⁷. Ktoś inny może zrezygnować ze swoich przekonań społecznych czy politycznych i dokonać dziwnej transakcji handlowej, składając jednocześnie dymisję, by ocalić przynajmniej część swego honoru⁸. Można też zwolnić się z pracy, by nie wykonywać działań, które z góry są oceniane przez dany podmiot jako moralnie wątpliwe, sprzeczne z jego przekonaniami⁹.

Osoba jest autonomiczna, kiedy jej decyzje i czyny, jak zauważa Maillard, „odbijają jej identyczność jako podmiotu oceniającego. Lecz aby refleksja i ocena spontanicznych pragnień odzwierciedlała identyczność działającego, potrzeba, by refleksja na temat pragnień odpowiadała codziennym okolicznościom”¹⁰. Chodzi o to, że osoba może być zmanipulowana lub zaślepiona. Błędne poznanie siebie, zaślepienie pewnymi aspektami tego, kim jesteśmy, lub konformizm są najczęściej przeszkodami w osiągnięciu niezależności namysłu. Są one powszechne i nie dają się całkowicie wyeliminować. I jeżeli nawet ktoś podejmuje działania, które mogą być naganne z innego punktu widzenia, to zachowuje on swoją integralność. Gorzej byłoby, gdyby został zmanipulowany. Do tego, aby być osobą zintegrowaną, trzeba

7 Por. Th.E. Hill, *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 19–24.

8 Por. Ch. Taylor, *La liberté des modernes*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, s. 295.

9 Por. Ph. Dérivière, *La République Nizon. Rencontre avec Philippe Dérivière*, Argol, Paris 2005.

10 N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 268.

być najpierw osobą autonomiczną. Chodzi o to, by dana osoba pozostawała wierna swoim zasadom, czyli tym, które świadomie wybrała.

Problematykę tę próbował pokazać amerykański filozof Harry Gordon Frankfurt, mówiąc o pragnieniach pierwszego i drugiego rzędu. Maillard uważa jednak, że nie do końca mu się to udało. Nie pokazał on bowiem, na czym polega identyczność samego z sobą. Twierdzi, że słabością jego teorii jest jej zbyt ogólny charakter. Chodzi o to, że w codziennym życiu istnieje wiele przypadków, kiedy to człowiek czyni coś w sposób autonomiczny, niemniej jednak nie zawsze jest on istotą zintegrowaną, bo podporządkowuje się wymogom politycznym, społecznym, komercyjnym itp. Jego decyzja jest wprawdzie autonomiczna: wybierał, z pełną świadomością, dając pierwszeństwo uznaniu społecznemu i pieniądзом kosztem uznania swoich wartości estetycznych, ale nie jest osobą zintegrowaną. Jego zachowanie, by użyć słownictwa Frankfurta, nie jest więc „swawolnym”, ale działa on, mimo wszystko, przeciwko swojej integralności¹¹.

Frankfurt twierdzi, że osoba autonomiczna jest osobą doskonale zintegrowaną. Uważa on, że ocenianie swoich spontanicznych pragnień zakłada wcześniejsze określenie tego, jakie pragnienia lub wartości przynależą osobie, a jakie jej nie przynależą. Następuje to poprzez aktywny namysł, polegający również na organizacji pragnień oraz zasad jako zgodnych i zhierarchizowanych. „Są to czyny uporządkowania i wyłączości – integracji i oddzielenia – które tworzą „sobość”, począwszy od pierwotnego tworzywa życia wewnętrznego”¹².

11 Por. tamże, s. 269.

12 H.G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 70.

Zdaniem Frankfurta jednostka jest autonomiczna nie tylko wtedy, gdy działa zgodnie ze sposobem, w jaki ocenia swoje motywacje pierwszego stopnia, lecz także wtedy, gdy jej decyzje świadczą o ujednoliconej woli (której wszystkie elementy są doskonale „zintegrowane”) lub, by powiedzieć to inaczej, kiedy jej decyzje są bez żadnej dwuznaczności. Maillard utrzymuje jednak, że dla bytów, jakimi jesteśmy, brak dwuznaczności lub konfliktu między wartościami lub pragnieniami, które nas poruszają, jest niemożliwy. A zatem nie jest to konieczny warunek integralności. Działanie ukazujące w pełni swoją dwuznaczność może być także dowodem integralności¹³.

Ktoś, kto nigdy nie podejmowałby działań dwuznacznych, wcale nie byłby automatycznie osobą zintegrowaną, ale raczej kimś sztywnym i bez polotu. Tym bardziej, że człowiek się zmienia, a zatem ewoluuje także jego sposób poznania i uznawania wartości. Ten, kto tego nie dostrzega i twierdzi, że pozostaje wierny tym samym, co niegdyś, wartościom, ukrywa przed sobą brak integralności. Zmiany i nieustanne przeformułowania tego, kim jesteśmy, są także zgodne ze sposobem, w jaki żyjemy. Z tego punktu widzenia, pozostawanie wiernym sobie samemu jest również byciem wrażliwym na oceny, małe i duże, które nieustannie modyfikują nasze odniesienie do świata.

Tak też uważają Damian Cox, Marguerite La Caze i Michael P. Levine, autorzy książki pt. *Integrity and the Fragile Self*, którzy twierdzą:

Integralność jest wewnętrznie związana z procesem, poprzez który rozumiemy siebie samych i nabywamy stopniowo coraz głębszego poznania siebie, będącego zawsze w rozwoju. Zakłada ona zdolność do odpowiedzi na zmiany, które się dokonują

13 N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 269.

w naszych wartościach i okolicznościach, na rodzaj ciągłego przemodelowania tego, kim jesteśmy¹⁴.

Innymi słowy, integralność nie oznacza absolutnej niezmienności postaw i poglądów. Chcąc lepiej zrozumieć, na czym miałyby ona polegać, należy rozważyć ją w kontekście moralności. Powstaje bowiem pytanie, jakim zasadom powinna być absolutnie wierna, by mógł następować proces rozwoju bez utraty integralności. Ktoś może być wierny zasadzie, że najważniejszym celem w jego życiu jest zdobycie możliwie największej sumy pieniędzy, choćby za cenę utraty przyjaźni czy poprzez naruszanie zasad sprawiedliwości. Ktoś inny jest wierny zasadzie, że kobiety czy ludzie kolorowi są istotami niższego rzędu¹⁵. Powstaje zatem pytanie, czy zasady moralne/normatywne mają jakieś znaczenie dla ukazania integralności człowieka. Czy pozostawanie wiernym wspomnianym powyżej zasadom pokazuje integralność człowieka, czy raczej jej brak? Można przecież wskazać wielu ludzi wiernych pewnym zasadom, jak choćby Hitler lub Stalin, ale czy byli oni zintegrowani? Moralność zdaje się odgrywać większą rolę, niż mogłoby się nam wydawać. Stanowi dopełnienie tego, co na pierwszy rzut oka decyduje o integralności, czyli samej wierności.

Maillard wskazuje na trzy ważne elementy tworzące integralność. Pierwszym jest posiadanie pewnego zbioru zasad, którym człowiek pozostaje wierny. Zasady te odkrywa on stopniowo i utożsamia się z nimi na poszczególnych etapach swego rozwoju intelektualno-wolitywnego. Są one odpowiednio zhierarchizowane. Drugim elementem integralności jest to, że zasady te nie

14 D. Cox, M. La Caze, M.P. Levine, *Integrity and the Fragile Self*, Ashgate Publishing, Aldershot 2003, s. 25–40.

15 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 270.

muszą być zgodne z powszechnie akceptowanymi czy obiektywnymi. Trzecim elementem jest wierność działania w zgodzie z uznawanymi zasadami, zwłaszcza wówczas, gdy istnieje pokusa odstępstwa od nich, a więc ich zdrady¹⁶.

Zagadnienie integralności wymaga także rozpatrzenia w perspektywie cnoty. Jeśli bowiem ktoś pozostaje wierny swoim zasadom, a one są moralnie naganne, to prawdopodobnie potępilibyśmy jego postawę. Integralność bez wątpienia jest cnotą. A jeśli tak, to znaczy, że jest ona wewnętrznie czymś dobrym. Jest więc pożądane, z tego punktu widzenia, bycie zintegrowanym nie dla korzyści, jakie możemy przez to osiągnąć, albo konsekwencji, które mogą wyniknąć, ale dlatego, że integracja jest zwykłą formą doskonałości. Ponadto, kiedy chwalimy osoby za ich zintegrowane zachowanie, to nie gratulujemy im tego, że działają rozsądnie, ale chwalimy je za to, że prezentują one w swoim działaniu – często wbrew własnym praktycznym interesom – moralną doskonałość charakteru.

Maillard utrzymuje jednak, że integralność nie jest przedmiotem powinności. Nie jest zadaniem kategorycznym, przed którym wszystkie pozostałe racje naszego działania powinny zblednąć. Integralność jest raczej ukazywana jako cnota, a więc jako dyspozycja, którą jest dobrze mieć i poszukiwać jej, lecz która nie jest bezwzględnie obowiązkowa do zrealizowania. Przyznawanie zbyt dużego znaczenia integralności osobistej może być także znakiem, w niektórych przypadkach, zbyt dużej pobłażliwości względem samych siebie¹⁷. I wydaje się, że Maillard może mieć rację, gdyż – jak pokazuje życie – można upierać się przy pewnych zasadach jako szczytnych, a w rzeczywistości realizować swoje egoistyczne zamiary. Lepsze zrozumienie integralności wymaga

16 Por. tamże, s. 271.

17 Por. tamże, s. 272.

zatem doprecyzowania pojęcia autonomii jako pewnego ideału lub najwyższej wartości do osiągnięcia, zwłaszcza w ujęciu etyk liberalnych lub – dokładniej mówiąc – w kręgach liberalnych perfekcjonistów.

Warto jednak w tym miejscu zaznaczyć, że istnieje pewna i to dość zasadnicza różnica w pojmowaniu autonomii przez Kanta i liberalnych perfekcjonistów. Dla filozofa z Królewca autonomia posiadała wymiar moralny, ukazywała potrzebę podporządkowania maksymy postępowania pod wymóg prawa uniwersalnego. Tymczasem autonomia w znaczeniu liberalnym oznacza zdolność działającego do podejmowania decyzji ze względu na motyw, które są jego motywami. A zatem u Kanta odsyłała do doskonałości charakteru. Jak trafnie jednak zwraca uwagę Maillard, to, co zakłada ideał, przekracza także zwykłe posiadanie autonomii jako zdolności działania zgodnie z własnymi motywami w konkretnych warunkach. Tak więc można powiedzieć, że osoba obdarzona autonomią ani nie działa pod przymusem bądź pod wpływem manipulacji, ani – z drugiej strony – nie jest dotknięta ciężkimi defektami poznawczymi lub emocjonalnymi, krępującymi jej zdolność osądu i decydowania. Autonomia określa warunki konieczne, by działający mógł być uznany za odpowiedzialnego za własne czyny. Lecz samo posiadanie zdolności psychologicznej do samookreślania, podobnie jak nieobecność pewnych zewnętrznych nacisków, nie wystarcza jeszcze do zdefiniowania tego, czym jest autonomia jako ideał¹⁸.

Co więcej, współczesne rozważania na temat autonomii ujawniły pewien dość istotny aspekt całej sprawy. Niektórzy myśliciele odróżniają między jednostkami samowystarczalnymi

18 Por. tamże, s. 272.

(lub „kompetentnymi decydentami”) a jednostkami autonomicznymi¹⁹. Samowystarczalność jest określana jako brak nacisków (przeszkód lub nacisków zewnętrznych), jak również jako nieobecność przeszkód wewnętrznych (stanów neurotycznych lub psychologicznych). A zatem autonomia wymaga, by działający miał w stopniu wystarczającym opcje wyboru i odpowiednie zasoby do dyspozycji, by zrealizować swoje cele (warunki obiektywne), a ponadto, żeby posiadał zbiór uporządkowanych preferencji, ze względu na które może dokonać wyboru, i wreszcie, by miał także przekonania na temat najlepszego sposobu życia zgodnie ze swymi możliwościami, by realizować swoje cele (warunki subiektywne). Co zatem odróżnia samowystarczalność od autonomii?

Według Stanleya I. Benna bycie kompetentnym decydentem nie wystarczy, by być osobą autonomiczną, ponieważ wartości, preferencje, ze względu na które jednostka samowystarczalna określa siebie, mogą nie być autentycznie jej wartościami bądź preferencjami. Bardzo często ktoś mógł na nie przystać jedynie poprzez wzgląd na cudze przekonania niczym na własne, ponieważ były to wartości uprzywilejowane w jego środowisku. Autonomiczna jednostka wyróżnia się zatem poprzez zdolność, jaką posiada, do zastanawiania się nad czymś w sposób krytyczny i do ponownego oceniania zasad i wartości, dzięki którym określa siebie.

Ideał autonomii domaga się od działających bycia, jak określa to Joseph Raz, „autorami ich własnego życia. Ideał autonomicznej osoby jest koncepcją osoby kontrolującej na pewnym poziomie swoje przeznaczenie, tworząc Ja poprzez kolejne decyzje w ciągu całego życia”²⁰. A zatem autonomiczna osoba nie jest zabawką

19 Por. S.I. Benn, *Autonomy and the Concept of a Person*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 76 (1975–1976), s. 109–130.

20 J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, s. 369–370.

sił zewnętrznych czy też wewnętrznych. Nie pozwala się nieść jedynie przez swoje pragnienia lub przez okoliczności od jednego celu do drugiego, a tym bardziej nie podlega biernie atakom i żądaniom innych osób. Nie tylko sama wie o własne życie i nie pozwala się wieść przez wydarzenia lub innych, lecz dokonuje także wyborów, które wyrażają jej własną koncepcję istnienia. Jak zauważa Maillard, autonomiczna osoba uczestniczy więc aktywnie w określaniu swego własnego życia, podejmuje decyzje na podstawie tego, co ocenia jako ważne. Tym samym taka koncepcja autonomii zakłada pewien stopień poznania siebie, pełnię władz umysłowych i zdolność zaufania. Poprzez swoje wybory i zobowiązania autonomiczna jednostka potwierdza swoją identyczność, czyniąc ze swego życia marszrutę niepowtarzalnego charakteru²¹.

Zastanawiając się nad autonomią osoby, warto przywołać (raz jeszcze) poglądy H.G. Frankfurta, który twierdził, że osoba w najpełniejszym znaczeniu tego słowa określa siebie na podstawie „tego, do czego przywiązuje znaczenie”, to znaczy na podstawie wartości, zaangażowania i interesów, które określają serce identyczności osobistej²². Tymczasem Maillard utrzymuje, że w sposobie, w jaki Frankfurt określa to, kim jest „osoba”, odnajdujemy model podmiotu działającego w sensie idealnym. Orzecznik „osoba” może być przypisany tylko bytom, które są zdolne przyjąć postawę refleksyjną odnośnie do ich spontanicznych pragnień. Osoby są zatem zaabsorbowane sposobem, w jaki są motywowane: dokonują kontroli nad swymi pragnieniami pierwszego stopnia na podstawie preferencji drugiego stopnia, z którymi się identyfikują²³.

21 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?*..., dz. cyt., s. 274.

22 Por. H.G. Frankfurt, *Les raisons de l'amour*, Circé, Paris 2006.

23 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?*..., dz. cyt., s. 274.

Z problematyką autonomii łączy się także zagadnienie autentyczności. Bycie autonomicznym w tym znaczeniu zakłada, że nasze wybory odbijają wartości, cele i preferencje, jakie byłyby prawdopodobnie naszymi, gdyby ich życie ułożyło się inaczej. Literatura obfituje w tego rodzaju opisy. Sztandarowym przykładem pokazującym zagadnienie autentyczności jest dzieło Lwa Tołstoja pt. *Śmierć Iwana Iljicza*²⁴. Ten szanowany powszechnie prokurator, człowiek sukcesu, jak mogłoby się wydawać, na łożu śmierci stwierdza, że jego życie było nieautentyczne. Maillard podaje jeszcze przykłady: Madame Bovary z książki Gustave’a Flauberta pod tym samym tytułem, a także opisy z książki Olivii Rosenthal pt. *Que font les rennes après Noël?*

Wszystkie trzy występujące tam postaci są autonomiczne w sensie, w jakim ich czyny są im przypisywane. Jednak nie są to postaci autentyczne. Niemniej postać z książki Rosenthal ewoluje w trakcie opowiadania. Maillard twierdzi, że mimo różnic, które cechują ich sytuacje, życie tych trzech postaci posiada ten sam charakter bycia życiem przeżytym wedle modelu, wartości i sądów innych ludzi. Iwan Iljicz działał zawsze „jak należało” lub „jak działali wszyscy inni”. Dostosowywał się przez całe swoje życie do wymagań „robi się”, „żyje się”, to jest do zbioru norm, które określają to, co jest ogólnie dozwolone lub nawet oczekiwane przez daną społeczność.

Postać Emmy Bovary przedstawia natomiast formę nieco różnej heteronomii. Kiedy odnajduje siebie poślubioną, matką lub kochanką, bohaterka Flauberta nie żyje swoim własnym życiem, ale wedle romantycznych typów, które łączy z tymi rolami. Emma nie żyje wedle poruszeń swego wewnętrznego bytu, ale egzystuje w sposób zapożyczony od innych.

24 L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo TPPR „Współpraca”, Warszawa 1985.

Madame Bovary – twierdzi Jules de Gaultier – zaniedbuje swoje realne bycie, myli uczucia, których doznaje i których używają jej inni, uważa, że konkrety nie mają mocy, by wzbudzić się w niej; nienawidzi realność tej niemocy, której sama jest winna i, mając uczucia wytworzone przez nią samą, stara się kształtować świat wedle jej przekonania, poza życiem: oddycha ona w pełni fikcją²⁵.

Niezależnie od tego, czym byłaby śmierć, której oczekuje Iwana Iljicz, a także forma życia, jakiej szuka Emma Bovary, nie dziwi fakt, że opustoszałe miejsce w ich Ja jest – w obu przypadkach – miejscem pustym od dłuższego czasu. Natomiast gdy chodzi o bohaterkę z książki Olivii Rosenthal, próbuje ona stopniowo uwolnić się od kodeksów i norm przyswojonych w trakcie procesu edukacji. Dzięki temu dociera do prawdziwej autonomii, powracając do swego ciała i wyzbywając się pewnych zasad, którymi wcześniej kierowała się w swoim postępowaniu i z którymi nie czuła się dobrze²⁶.

Jak trafnie zauważa Maillard, postacie wymyślone przez Tołstoję, Flauberta i Rosenthal pozwalają nam zobaczyć to, co jest odwrotnością autonomii. Chodzi o to, że ideał odnosi się także do pojęcia autentyczności, a nie tylko do autonomii. Jeżeli nawet postacie wymyślone przez autorów w pewnym sensie czuły, myślały, decydowały, czyli były autonomiczne, to nie żyły własnym istnieniem, lecz naśladowały innych, nie były autentyczne²⁷.

25 J. de Gaultier, *Le Bovarysme. La psychologie dans l'oeuvre de Flaubert*, Edition du Sandre, Paris 2007, s. 40.

26 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 277.

27 Por. tamże, s. 278.

3. Autonomia i autentyczność

Po omówieniu, czym jest autonomia, trzeba się dokładniej przyjrzeć temu, w jakiej relacji pozostaje ideał autonomii do tego, co można byłoby nazwać autentycznością. Idea autentyczności zdomowała się we współczesnej kulturze. I wiele wskazuje na to, że mogła się ona ukształtować tylko w wyniku procesów interioryzacji i subiektywizacji, które charakteryzują przejście od świata starożytnego do współczesności. Jak wiadomo, starożytni szukali źródła sensu i norm postępowania w organizacji kosmosu lub realnościach transcendentnych.

Współcześni myśliciele natomiast uczynili z samego podmiotu źródło sensu i norm²⁸. Ludzie Oświecenia nie szukali już prawdy w porządku kosmosu, ale zaczęli wiązać sens z urzeczywistnianiem rozumu praktycznego. Jak jednak trafnie zauważa Alessandro Ferrara, profesor filozofii politycznej na Uniwersytecie Tor Vergata w Rzymie, idea autonomii, odziedziczona po Oświeceniu, jest związana z uznaniem racjonalności, a nie sposobem wyrażania indywidualnej osobowości²⁹. Uwzględniając to, można powiedzieć, że pojęcie autentyczności zostało zaczerpnięte nie tylko z Oświecenia, lecz także z tradycji romantycznej, która położyła nacisk na wyrażanie subiektywności i uczuć.

28 O tym procesie i jego związku z rozwojem idei autentyczności piszą m.in. następujący autorzy: Ch. Taylor, *Le malaise de la modernité*, Cerf, Paris 2002; Ch. Guignon, *On Being Authentic*, Routledge, London–New York 2004.

29 Według Alessandra Ferrary autentyczna podmiotowość jest obecnie tym, czym subiektywność autonomii była dla „pierwszej nowoczesności”. Zwraca on uwagę na różnicę istniejącą między ideałem autentyczności i autonomią obecną w projekcie Oświecenia. Por. A. Ferrara, *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, London–New York 2001.

Wiele jednak wskazuje na to, że idea autentyczności, taka, jakiej używamy dzisiaj, jest także częściowo różna od jej romantycznego dziedzictwa – odniesień do natury, do spontaniczności i dzieciństwa, tak drogiego Rousseau. Wymaga ona od każdego odkrycia samego siebie i życia wedle swojej wewnętrznej natury. Autentyczna jednostka, jak pisze amerykański filozof Charles Guignon, jest „osobą, która wie to, co odczuwa i która wyraża swoje uczucia we wszystkich swoich czynach”³⁰. Z tego punktu widzenia ideał autentyczności, wiedza, czy wybór jest „dobry”, zależy od zgodności tego ostatniego z wymaganiami wewnętrznej normatywności, z identycznością osobistą.

Zastanawiając się nad zagadnieniem autentyczności, trzeba też brać pod uwagę to, czy mamy do czynienia z autentycznością prawdziwą czy tylko z jej pozorami, czyli brakiem autentyczności. W tym kontekście Charles Larmore z Uniwersytetu Browna w Providence w Stanach Zjednoczonych odróżnia dwa sposoby bycia autentycznymi nas samych: „naturalny” i „przez namysł praktyczny”. „Naturalny” oznacza te momenty, „kiedy to nie zastanawiamy się w żaden sposób nad tym, co czynimy, będąc niczym w ogniu pasji”³¹. Uważa on, że intensywność uczuć pozwala nam działać „jednym ciągiem”, jak gdybyśmy działali jedynie z samymi sobą. W naturalnym sposobie działania autentyczność zasadzałaby się w spontanicznym zabiegu wiązania się z samym sobą. Maillard sugeruje nawet, że stanowisko Larmore’a mogło zostać zainspirowane poglądami Jean-Paula Sartre’a. Uważa ona, że Larmore łączy poglądy romantyków, którzy przeciwstawiają, z jednej strony, uczucia racjonalnemu poznaniu, a z drugiej, spontaniczność namysłowi z poglądami Sartre’a na temat wolności.

30 Ch. Guignon, *On Being Authentic*, dz. cyt., s. 157.

31 Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, Presses Universitaires de France, Paris 2004, s. 188.

Dla takiego autora jak Rousseau, tym, co sprawia, że kontaktujemy się z naszym bytowaniem, było uczucie, a nie racjonalne poznanie. Jest to także credo romantyczne, by utrzymywać, że refleksyjność tworzy rozłam, który zagraża integralności siebie i jest faktycznie niezgodny z autentycznością³².

Larmore twierdzi więc, że poznając siebie, postrzegamy siebie z zewnątrz, niczym z punktu widzenia drugiego człowieka. To oddzielenie siebie od siebie sprawia, że nie możemy być autentyczni w naszym działaniu. Natomiast w namyśle praktycznym odwołujemy się do nas samych, lecz nie po to, by lepiej poznać samego siebie, ale „by poprzeć jakieś przekonane lub linię działania”. Tak jest w momentach, kiedy angażujemy się w ten sposób, że „wydajemy się sobie samym niczym jednostka, jaką mamy sami być”³³.

W refleksji praktycznej, dopowiada Larmore, dokonujemy doświadczenia tegoż odniesienia do siebie, a więc doświadczenia autentyczności. Maillard nie zgadza się z tym twierdzeniem. Uważa ona, że żaden z dwóch fenomenów, opisanych przez Larmore, nie ukazuje więzi konstytutywnej z ideałem autentyczności. I pyta, czy jest ktoś, kto nigdy nie zastanawiał się, po przyzwoleniu na upust namiętności, na ile te namiętności mogły odciągnąć nas daleko od nas samych, aż do doświadczenia przez nas prawdziwej alienacji. Naturalny sposób bycia autentycznym, jak go opisuje Larmore, może odpowiadać niekiedy autentycznym uczuciom, lecz nie jest sam z siebie gwarancją autentyczności. „Zbieg okoliczności w sobie”, założony przez ten ideał, ma niewiele wspólnego z nieobecnością refleksji, co rzekomo charakteryzuje „naturalny” sposób bycia autentycznym.

32 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 280.

33 Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, dz. cyt., s. 188.

Maillard jest przekonana, że jeżeli idea autentyczności zakłada formę integralności lub jedności siebie, to trzeba rozumieć te pojęcia w sensie bardziej literalnym niż wtedy, kiedy ukazują się jako zgadzające się z refleksyjnością. To, do czego zbliżamy się w refleksji praktycznej, nie jest również naszą „głębką naturą”. Angażując się w coś, jesteśmy skutecznie wydawani nam samym, i to w szczególny sposób³⁴. Przywołuje ona poglądy Ricoeura, który twierdził, że to Ja jest tym, które oznaczamy poprzez termin identyczności-*ipse*³⁵, czyli Ja bez jakości, które jedynie wskazuje, poprzez rozwój i zmiany osobowości, na miejsce odpowiedzialnego podmiotu. Moje zobowiązania mogą być autentyczne lub nie. To Ja jako takiemu będą zawsze przypisywane pewne działania i to Ja jest tym, który powinien zawsze przyznać rację. Lecz doświadczenia sytuacji, w której jesteśmy wydani nam samym w formie identyczności-*ipse*, nie są same z siebie, jak to bywa w przypadku naturalnym, gwarantami autentyczności³⁶.

Maillard zastanawia się, w jakiej sytuacji osiągamy nas samych jako Ja, którym jesteśmy, skoro nie można tego do końca uczynić ani w naturalnym, ani w praktycznym namyśle. Możemy być autentyczni w popędliwości uczuć, w refleksji praktycznej i działaniu, jak i w poznaniu siebie. Lecz autentyczny charakter sytuacji jest nam dany poprzez emocje. Autentyczność jest, jak przyznaje, lepiej opisana jako odniesienie zmysłowe do siebie samego, przez które stwierdzamy zgodność między tym, w co wierzymy, co czynimy i wypowiadamy, a tym, czym jesteśmy.

W tym opisie autentyczność jest także doświadczeniem większej lub mniejszej integralności. W przeciwieństwie do osoby, która gra rolę lub która się zgadza na oddziaływanie innych, na

34 Por. tamże, s. 279.

35 Por. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, s. 167–180.

36 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 280.

to, o czym oni decydują, osoba autentyczna czuje i działa, a więc zgadza się z tym, czym ona jest realnie. I jeżeli nawet trudno jest ocenić w pełni doświadczenie autentyczności, to można przybliżyć tę ideę poprzez „furtkę doświadczenia”, gdzie, jakby na przekór racjonalnym dociekaniom, jesteśmy dani nam samym w nieautentyczności. Tym, czego wtedy doznajemy, jest poczucie oddzielenia, które pozwala nam oscylować między byciem wyalienowanymi a pustką. Nasze czyny i nasze uczucia, a także nasze myśli, jawią się nam, jej zdaniem, jako niebędące naszymi, do tego stopnia, że w skrajnych przypadkach staje się dla nas niemożliwe działanie lub mówienie³⁷.

Ideał autentyczność jest obecnie bardzo doceniany i, jak mówi Maillard, nastąpiła jego rehabilitacja. Główne zasługi przypisuje ona takim myślicielom, jak Charles Taylor, Charles Larmore lub Alessandro Ferrara³⁸. Jednak ideał ten spotyka się również z poważną krytyką wielu myślicieli. Ma to swoje źródło w postmodernizmie, który podważa istnienie podmiotu jako czegoś stałego. Także psychologia Freudowska kwestionuje intencjonalność świadomości i przejrzystość psychizmu. Uczy nas podejrzliwości co do naszych wewnętrznych głębi. Twierdzi, że wszystko to, co mamy w sobie, nie zawsze jest dobre do urzeczywistniania.

Myśliciele postmodernistyczni pomogli ze swej strony w zrozumieniu podmiotowości, ukazując ją w kontekście wynurzania się, a więc przenieśli ją ze sfery indywidualnej w sferę społeczną, pokazując jej charakter uwarunkowany procesami zachodzącymi w społeczności. Twierdzą oni, że ideał podmiotowości wolnej od wpływów społecznych implikowałby istnienie „prawdziwego Ja”, czyli wewnętrznego ośrodka osobowości, a jednocześnie

37 Por. tamże.

38 Por. tamże.

niezmiennej i wolnej od społecznej determinacji. Taka koncepcja Ja byłaby chimeryczna, jak ją nazywa Maillard³⁹.

Najkrócej mówiąc, chodzi o to, że autonomię osiąga się dzięki zdolności do oswobodzenia się zarówno od norm społecznych, jak i wpływu innych. Charles Larmore powiada, że „docieramy do nas samych, kiedy nie jesteśmy pobudzani przez to, co zapożyczyliśmy od drugiego, lecz dotykamy Ja, które jest prawdziwie nasze. To tam ostatecznie zakorzeniona jest obieguwa idea, że można zarządzać autentycznością”⁴⁰. Maillard ma jednak co do tego pewne godne uwagi zastrzeżenia. Powiada, że nie istnieje „czyste” Ja, które wyrывałoby się wszelkiej determinacji społecznej. Jesteśmy bowiem w naszych gestach i przekazach, nawet najbardziej wewnętrznych, przeprowadzani przez normy, dominujące w społecznościach, w których żyjemy.

Ponieważ ewoluujemy i rozwijamy się poprzez odniesienie do innych, ideał autentyczności nie domaga się, tym bardziej, że przestaniemy odnosić się do innych osób, o ile są one naszymi rozmówcami lub naszymi wzorami. Lecz niemożliwość myślenia o nas samych w sposób całkowicie niezależny od norm społecznych i wpływu innych nie jest przeszkodą w dążeniu do autentyczności. Ostatecznie różnica między życiem, wedle norm zapożyczonych, lub życiem wzorującym się na innych, a życiem autentycznym – życiem w zgodzie z samym sobą, mimo że byłoby ono społecznie uwarunkowane – pozostaje byciem fenomenologicznie istotnym⁴¹.

Maillard proponuje zatem, by wprowadzić rozróżnienie między „obserwującymi” lub konformistami a podejmującymi współpracę z innymi. Uważa, że oczywistość naszej natury społecznej

39 Por. tamże.

40 Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, dz. cyt., s. 83.

41 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 280.

nie eliminuje możliwości życia przez jakiś okres, niczym Iwan Iljicz czy bohaterka Rosenthal, życiem wyobcowanym. Społeczny charakter natury ludzkiej nie eliminuje, tym bardziej, skuteczności niektórych doświadczeń, kiedy to mamy uczucie „zdradzania samych siebie”. Kontynuujemy działanie i decydowanie, lecz nasze działania wydają się być działaniami kogoś innego. Co więcej, „wszechobecność konwencji” nie powinna pozwolić nam na całkowite utracenie pomysłowości, jaka jest pozostawiona przez społeczeństwo konkretnym osobom w prowadzeniu ich własnej egzystencji.

Jeżeli bylibyśmy jedynie prostymi odbiorcami norm społecznych, wszyscy mielibyśmy podobne identyczności. Ale tak nie jest. A zatem każdy z nas, w sposób jedyny i wyjątkowy, odnosi się do uwarunkowań rodzinnych i kulturowych, w jakich się rozwija. Ta część inwencji, pozostawiona jednostkom, jest także tym, co pozwala na rozwój społeczności i transformację norm. Bez nich pewne zjawiska byłyby zupełnie niemożliwe do wyjaśnienia⁴². Maillard przekonuje, że autentyczność nie jest odpowiednikiem zachowań społecznych. Pod tym względem ideał autonomii zakłada, co najwyżej, pewną niezależność ducha, która sprawia, że nie przylegamy automatycznie i pasywnie do tego, co myślą i czynią inni. Jeżeli to, co jest autentyczne, nie jest tym, co wymyka się determinacjom społecznym, to ideał autentycznego życia nie zakłada, tym bardziej, wyboru oryginalnego i niekonwencjonalnego życia⁴³.

Jak trafnie zauważa Maillard, bohaterka książki Rosenthal odwraca się stopniowo od ścieżki konwencjonalnej i zaczyna żyć autentycznie. Lecz jest to jej sposób urzeczywistniania własnej autonomii. Ta ostatnia nie jest niezgodna, niejako z definicji,

42 Por. tamże, s. 281.

43 Por. tamże, s. 282.

ze sposobami życia bardziej zwyczajnego. Dla niektórych, bez wątpienia, jest to życie konwencjonalne, które uchodzi za najbardziej autentyczne⁴⁴. I ma ona rację. Wiele bowiem wskazuje na to, że idea autentyczności nie zakłada egzystencji Ja stałego i niezmiennego. To samo dotyczy integralności. To, czym jesteśmy, jest w ciągłym rozwoju.

Nie przestajemy zatem, stopniowo, w trakcie naszych doświadczeń, zmieniać lub dostosowywać naszych przekonań i wartości do zmieniającej się rzeczywistości, a tym samym ponownie siebie definiować.

Autentyczne życie – twierdzi Nathalie Maillard – jest zgodne z trajektorią naznaczoną przez głębokie zmiany w sposobie, w jaki jednostka pojmuje ukierunkowanie swojego życia. To nie przeszkadza, żeby pewne decyzje były bardziej słuszne niż inne względem tego, w co wierzymy, sądzimy, odczuwamy w chwili, kiedy powinniśmy je podejmować⁴⁵.

Z powyższej wypowiedzi wynika, że sądzi ona, iż osobowości, które nie posiadają żadnej zmieniającej się formy jedności i stabilności, bliższe są przypadkom patologicznym niż autentycznemu życiu. Jednak, aby lepiej zrozumieć, czym jest prawdziwa autonomia, trzeba się przyjrzeć temu, co nazywane jest wewnętrzną dobrocią działań.

44 Por. tamże.

45 Tamże.

4.

Autonomia a jej wewnętrzna dobroć

Dokonując analizy tego, czym jest autonomia, należy również postawić pytanie, czy jest ona wewnętrznie dobra, czy też jest dobra ze względu na inne dobro/rzecz, do którego pozwala dojść, na przykład do tego, by prowadzić życie subiektywnie bardziej satysfakcjonujące lub bardziej szczęśliwe. Steven Wall, chcąc ukazać wewnętrznie dobry charakter autonomii, podał następujący przykład. Proponuje on, by wyobrazić sobie sytuację: Ktoś ma doskonałe zrozumienie tego, co jest dobre dla innej osoby, zgodnie z jej uzdolnieniami, jej temperamentem i jej gustami. Wie on bardzo dobrze, co odpowiadałoby najlepiej drugiemu pod względem wyboru zawodu, relacji, przyjemności. Jeżeli ten człowiek oddałby całkowicie swoje życie w ręce lepiej wiedzącego, to spowodowałoby z pewnością mniej błędów w jego wyborach i wiódłby życie bardziej szczęśliwe. Wall pyta jednak, czy powinniśmy przekazywać drugiemu podejmowanie decyzji dotyczących naszego życia?⁴⁶

Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie brzmi: „Nie”. A to dlatego, że podany przykład, choć sugestywny, jest mało realistyczny, ponieważ nikt z zewnątrz nie może wiedzieć lepiej, w jaki sposób drugi człowiek powinien wieść swoje życie. Jeżeli twierdzimy, że każdy powinien sam podejmować decyzje, to mówimy tak dlatego, że osoba, która odrzucałaby osądzanie i decydowanie przez nią samą, nie przeżywałaby swego życia jako spełnionego. Można by też całą sprawę sprowadzić do stwierdzenia, że życie pasywne, polegające na byciu przywiązany do maszyny, która wytwarzałaby w nas wrażenia przyjemności – przykład podawany

46 Por. S. Wall, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 147.

przez Roberta Nozicka – nie jest życiem dobrym. Bez względu bowiem na to, w jakim kierunku zmierzałoby nasze życie, czy byłoby szczęśliwe czy nie, to trudno zaprzeczyć temu, że życie spełnione jest życiem, którego sprawcami jesteśmy my sami.

Jak trafnie zauważa Maillard, przykład Walla ilustruje główny wymiar ideału autonomii, czyli wymogu, żeby osoba uczestniczyła aktywnie w swoim własnym życiu. Wymóg ten, bardziej niż wymóg autentyczności, jaki zawiera ideał autonomii, wskazuje, że życie autentyczne jest czymś więcej niż tylko życiem, którego jesteśmy sprawcami. Co więcej, sama autentyczność ukazuje się niczym jakaś rzecz wewnętrznie dobra⁴⁷. Problematykę tę można dokładniej zilustrować innym przykładem, podanym przez Charlesa Guigniona. Proponuje on, by wyobrazić sobie taką sytuację, że zostały wynalezione narkotyki gwarantujące ludziom doświadczanie jedynie przyjemności aż do końca ich życia, lecz powodujące przy tym, jako skutek uboczny, że staną się oni niewolnikami społecznych konwencji. Po czym zadaje pytanie, czy chcielibyśmy przyjąć ten narkotyk. Jeżeli wahalibyśmy się odpowiedzieć „tak” na to pytanie, to głównie dlatego, jak zauważa Guignon, że jesteśmy przekonani, iż autentyczność jest ważniejsza lub bardziej wartościowa niż doznawana przyjemność⁴⁸.

Maillard zauważa, komentując ten przykład, że chcąc dociec tego, czy autentyczność musi być elementem spełnionego życia, należy postawić pytanie, czy powinniśmy brać taki narkotyk. I odpowiada, że nawet z punktu widzenia perfekcjonistycznego, a więc uwzględniającego pewną doskonałość, zawahamy się, czy

47 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?*..., dz. cyt., s. 283.

48 Por. Ch. Guignon, *On Being Authentic*, dz. cyt., s. 148.

odpowiedzieć „tak” na drugie pytanie, bo doświadczana przyjemność zostaje okupiona utratą autonomii⁴⁹.

Tym samym twierdzi ona, że zarówno kryteria autentyczności, jak i autonomii stanowią jedynie część naszego sposobu oceniania sukcesu lub porażki życiowej. Żywoty, bez względu na to, jaka byłaby ich forma, muszą być pojmowane jako egzystencje, poprzez które jednostka rozpoznaje, kim jest, i które jawią się jako będące bardziej spełnione niż inne, w których osoba wydaje się samej sobie być wyobcowaną.

Jednak Maillard zauważa, że doświadczenia alienacji są rzadkie, podobnie jak i egzystencje w pełni autentyczne. Większość spośród nas odnajduje swoją osobowość pomiędzy dwoma krańcami. Przywołuje ona poglądy Jean-François Billetera, który powiedział, że wszyscy mamy powołanie, by stać się osobami szczególnymi i rozwijać naszą moc działania, lecz każdy na swój sposób⁵⁰. Towarzystwo osobom bardziej autentycznym rodzi w nas pragnienie dojścia do formy życia „wznioślejszego i bardziej wolnego”⁵¹. I dodaje, że pozytywny osąd i podziw, jakie okazujemy ludziom, którzy prezentują formę życia bardziej zaawansowanego, są niezależne od subiektywnego poczucia szczęścia, którego mogą doznawać (lub nie) te jednostki.

Nie zależą więc one od faktu poznania, czy te osoby osiągnęły cele, które sobie postawiły – i czy ich życie było „udane” w specyficznym znaczeniu. Nie można z góry wykluczyć, że autentyczne życie, mimo niepowodzeń oraz porażek, które mogą dotknąć każdego z nas, jest życiem bardziej szczęśliwym niż inne jego formy, które by nam zaproponowano jako lepsze. Mimo to jesteśmy w stanie oceniać spełniony lub niespełniony charakter

49 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?*..., dz. cyt., s. 283.

50 Por. J.-F. Billeter, *Un Paradigme*, Allia, Paris 2012, s. 85–86.

51 N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?*..., dz. cyt., s. 284.

naszego życia niezależnie od tego, czym jest konkretna porażka czy też konkretny sukces. Istnienie może być bowiem sukcesem lub porażką, ponieważ te nie leżą u podstaw życia człowieka jako osoby⁵².

Jeżeli zatem autonomia – w znaczeniu, jakie zostało przedstawione powyżej – jawi się jako cnota/wartość osobista, to pozostaje, jako otwarte, pytanie, czy nie ciąży na takim ideale autentyczności zarzut wymuszania jego treści poprzez odpowiednie, z góry zaplanowane, rozstrzygnięcia. Chodzi o to, że trudno jest mówić o integralności, która byłaby wiernością zasadom moralnie problematycznym. Można też pytać, czy istnieje związek pojęciowy między ideałem autonomii-autentyczności a zaangażowaniem osobistym względem celów lub wartościowych projektów. Aby odpowiedzieć na tego typu pytania, warto przywołać raz jeszcze stanowisko Guignona, który zauważył istnienie trudności związanych z oceną autonomii i autentyczności osoby w przypadku, gdy dana osoba uznalaby za swój cel życiowy tylko to, by zawsze pozostawać w zgodzie z tymi, którzy w danej dziedzinie, jakakolwiek by ona nie była, posiadają władzę. Jeżeli autonomia jest ważnym elementem tego, co stanowi o dobrym życiu, to jest ona tylko jedynym z elementów pomiędzy wieloma innymi, tworzącymi dobre życie.

Życie autonomiczne może być przecież życiem osoby egoistycznej i niesprawiedliwej. Autonomia nie jest jedną z wartości, pomiędzy którymi możemy wybierać. Jeżeli jest ona nawet bardzo pożądana, to jeszcze nie można powiedzieć, że jest to dobro, które powinno być poszukiwane przez ludzi za wszelką cenę i że ma ona wyznaczać całość naszych wysiłków. Istnieją przecież rzeczy ważne dla życia ludzkiego, które mogą również wymagać, żebyśmy brali w nawias zagadnienie autentyczności, przynajmniej

52 Por. tamże.

czasowo. Ponadto, chociaż osoby, które osiągnęły pewien stopień autentyczności, są godne podziwu, i jeżeli nawet uważamy za słuszne to, by zachęcać innych do ich naśladowania, to trzeba także, co zauważa Maillard, mieć świadomość, że realizacja ideału autentyczności nie pozostaje do końca w naszych rękach, jako że poszczególne jednostki startują z bardzo nierównych pozycji społecznych i działają w najróżniejszych sytuacjach.

Poza tym znaczenie własnej identyczności, podobnie jak zaufanie do siebie i moc charakteru niezbędnego do uznania tego, kim jesteśmy, są elementami, które się rozwijają w odniesieniach do innych i które dla pewnych typów relacji mogą być częściowo niedostępne. Może to sprawiać, że dla niektórych ideał autentyczności jest trudny do osiągnięcia⁵³. A zatem najróżniejsze praktyki, jakich dopuszcza się działający podmiot, stanowią przedmiot niewłaściwych postaw moralnych. Sprawą dyskusyjną pozostaje też to, czy niektóre czyny, które popełniamy względem drugiego – zabójstwo, agresja fizyczna – nie zmieniają znaczenia, kiedy je popełniamy ze względu na nas samych. Od strony psychologicznej pewne działania, jak chociażby samobójstwo czy samookaleczenie, rzadziej przywołują nasz osąd moralny, a częściej stanowią one podstawę do rozważań na temat tragicznego lub chorobliwego charakteru tych zachowań.

Powstaje zatem pytanie, czy wszystkie wymiary odniesienia działań do siebie są zawarte w tych przykładach. Z jednej bowiem strony można bez trudu dostrzec, że mamy powinność szacunku względem nas samych. Ustalenie tego, jakie są to powinności, zależy w dużej mierze od przyjętej koncepcji godności. I tak z pewnością rację ma Maillard, gdy mówi, że pojęcie godności nie może być przywoływane jedynie dla ochrony wyborów jednostek, lecz że zmierza także do ochrony tychże jednostek, jeśli

53 Por. tamże, s. 285.

chodzi o ich status osoby. Z drugiej jednak strony widać, że mamy obowiązki związane z dążeniem do doskonałości. Jeżeli wymóg odrzucenia zachowań służalczych może być rozumiany w kategorii różnych powinności, odnoszących się do szacunku względem samego siebie, to integralność i autonomia są, dla odmiany, lepiej opisane jako postawy odnoszące się do powinności doskonalenia siebie samego. Istnieją zatem powinności ukazujące istotę szacunku względem siebie, ale także powinności uznania względem siebie domagające się pielęgnowania niektórych z cnót⁵⁴.

Szacunek dla siebie objawia się bez wątpienia w dziedzinie moralnej, ponieważ odwołujemy się wtedy do takiego samego słownictwa i tych samych zasad, co i te, które są używane w odniesieniu do drugiego – słownictwo i zasady są tymi, których nie wahamy się zaliczać jako „moralnych”. Powstaje jednak pytanie, czy trzeba rzeczywiście rozważać wymogi moralne w odniesieniu do integralności lub autonomii. Maillard ma jednak rację, powołując się na spostrzeżenie Taylora, że ideał moralny ukazuje, iż dążenie do tego, by była moralność „lepszą” lub bardziej „ukształtowaną”, nie jest określane przez nasze pragnienia czy nasze potrzeby, lecz poprzez odniesienie do ideału, do którego powinniśmy aspirować⁵⁵.

Dlatego też postuluje ona, by dokonać odróżnienia etyki od moralności, a to dlatego, że w przypadku etyki znajdujemy się w obszarze praktycznym, dotyczącym odniesień do nas samych, jakże różnym od obszaru podstawowych obowiązków, jakie

54 Por. tamże, s. 286.

55 „Ideał perfekcjonistyczny – twierdzi Thomas Hurka – jest ideałem moralnym w następującym sensie: jest to ideał, jaki osoby powinny urzeczywistniać niezależnie od tego, czego one aktualnie pragną lub tego, czego życzyłyby sobie w sytuacji hipotetycznej i bez uznawania przyjemności, której to mogłoby im dostarczyć” (Th. Hurka, *Perfectionism*, Oxford University Press, New York 1996, s. 17).

posiadamy względem drugiego lub nawet szacunku, jaki mamy względem nas samych, co jest domeną moralności. Fakt ten usprawiedliwia zatem rozróżnienie między „etyką”, czyli dobrym życiem, a „moralnością” jako zbiorem obowiązków. Pierre Hadot nazywa kwestie etyczne „egzystencjalnymi”⁵⁶.

Wiele jednak wskazuje na to, że rzeczą ważną jest także to, by uświadomić sobie, że wspomniane powyżej terminy odnoszą się do odpowiedniej normatywności względem siebie i kwestii dotyczących sposobu prowadzenia własnego życia. Maillard trafnie więc zauważa, że istnieją przecież różne działania, czyli takie, które powinniśmy podejmować wobec nas samych, jak i innych, i do których powinniśmy aspirować, a które nie mają nic wspólnego z rozważaniami rozsądkowymi dotyczącymi opłacalności. Integralność i autonomia stanowią zatem ideały tego, na czym polega życie spełnione. Osoby, które posiadają takie cechy charakteru, jak bycie istotą autonomiczną i w miarę zintegrowaną, są dla nas wzorcami, do których usiłujemy się zbliżyć. Podziwiamy je, ponieważ mają pewne własności: uznajemy, że są one godne uznania⁵⁷.

Jest również rzeczą niezwykle ważną, by pamiętać, że jeżeli istnieje normatywny wymiar odniesienia do siebie, to idea asymetrii między tym, co czynimy samym sobie, a tym, czego dokonujemy względem innych, wydaje się istotna. Maillard utrzymuje, i trzeba by się z nią zgodzić, że można ową asymetrię rozumieć w czterech nieco różnych znaczeniach.

Po pierwsze, to, co czynimy nam samym, jest moralnie mniej obciążające niż to, co czynimy innym, a to dlatego, że czynimy to sobie samym, a więc dobrowolnie. Nie ma zatem w relacji

56 P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002, s. 379.

57 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 286.

siebie do siebie stosunku antagonistycznego i nie dochodzi do wykroczeń, jakie istnieją między dwoma oddzielonymi wolami – w szczególności, kiedy w grę wchodzi różne prawa moralne.

Po drugie, ponieważ są to czyny dobrowolne, to, co czynimy nam samym, nie usprawiedliwia interwencji kogoś trzeciego, jako że nie ma konfliktu dwóch stron, które on starałby się pogodzić. Inni mogą mnie zmuszać do niektórych zachowań lub rezygnacji z pewnych działań tylko w sytuacjach, kiedy to prawa drugiej osoby są przeze mnie zagrożone.

Po trzecie, to, co powinniśmy zrobić nam samym i to, co powinniśmy wykonywać wobec innych, nie ukazuje automatycznie tego samego zbioru praktycznych działań. To, co z pozoru wydaje się takie same, nie musi być takim w konkretnej rzeczywistości. Z pewnością istnieje kategoriyczny wymiar naszych obowiązków związanych z dążeniem do doskonałości, ponieważ nakładają się one na nasze powinności dotyczące doskonałości i to niezależnie od tego, czy tego sobie życzymy czy też nie. Lecz obowiązki te określają tylko to, przez co powinniśmy być bardziej pociągani, a nie to, że odkrywamy lub wmawia się nam, iż mamy obowiązki bezwarunkowe do wypełnienia.

Po czwarte, działania, które są naganne i nie można ich popęłniać ze względu na drugiego, nie zawsze są tymi samymi, co i te, które bierzemy pod uwagę w odniesieniu siebie do nas samych. Widać zatem, że jeżeli nawet istnieje asymetria między powinnościami względem innych i wobec siebie samego, to nie oznacza, że wszystko to, co czynimy nam samym, jest moralnie – lub etycznie – obojętne⁵⁸.

58 Por. tamże, s. 287.

5. Granice własności siebie

Aby zrozumieć, na czym polega normatywny charakter naszej podmiotowości jako tożsamości, trzeba przyjrzeć się dokładnie zagadnieniu posiadania samego siebie. Powstaje bowiem pytanie, czy mogę w dowolny sposób dysponować samym sobą. Czy mogę posługiwać się sobą tak, jak mi się podoba, o ile nie szkodzę drugiemu, niczym nożem, o ile nie wbijam go w plecy innego człowieka?

Typowi libertarianie bronią idei, wedle której mamy pełną własność nas samych, to znaczy całkowitą wolność używania własnej osoby wedle naszego uznania. Niektórzy autorzy uważają jednak, że nasze prawo własności do nas samych, to znaczy całkowita wolność dysponowania samymi sobą, są tylko częściowe. Mamy jedynie ograniczoną własność nas samych. Nie mogę dysponować samym sobą zupełnie dowolnie. Nie jesteśmy uprawnionymi do sprzedawania naszych organów lub zredukowania siebie do roli niewolnika.

Tymczasem kanadyjski filozof Hillel Steiner powiada, że skoro jesteśmy właścicielami naszego ciała, to posiadamy wolność dysponowania nim tak, jak to rozumiemy za właściwe, na przykład sprzedając jego części lub, przeciwnie, odrzucając prośbę o oddanie któregoś z organów lub tkanek. Taka wolność oznacza, że nikt nie może mnie zmusić do pewnych działań lub do ich zaprzestania. Jego zdaniem nie oznacza to jednak, że nasze czyny automatycznie są dobre. I nie można uważać, na przykład, że ktoś, kto rezygnuje z oddania szpiku kostnego dla uratowania członka rodziny, jest moralnie godny potępienia, lecz jedynie, że jego działanie jest niesłuszne.

Nie można go jednak też powstrzymywać od oddania czy wręcz sprzedania tegoż szpiku, nawet gdybyśmy uważali, że jest

to niewłaściwe⁵⁹. O ile coś jest zasadą sprawiedliwości, precyzuje Steiner, to zasada pełnej własności siebie gwarantuje równą wolność każdego poprzez strukturę praw, lecz pozostawia otwartą kwestię poznania, czy to, co czynimy, w granicach tego, do czego jesteśmy uprawnieni, jest moralnie dobre lub złe⁶⁰. Jak zatem widzimy, czym innym jest osąd samego czynu, jego wewnętrznej struktury, a czym innym ocena działania wolnego człowieka, gdy odnosi się ono jedynie do niego. Jednak, jak trafnie zauważa Maillard, „teza o własności siebie wprowadza asymetrię między odniesieniem do siebie i odniesieniem do drugiego, o ile zabrania wszelkiej formy nacisku na wolność drugiego, to jednak przyznaje mi wolność negatywną czynienia ze mną wszystkiego tego, czego sobie życzę”⁶¹.

Zwróćmy zatem uwagę, że asymetria ta nie zakłada jeszcze obojętności moralnej odniesienia do siebie. Colin Bird z University of Virginia utrzymuje, że istnienie powinności względem siebie samego naruszałoby zasadę pełnej własności siebie⁶². Uważa on, że jeżeli nie bylibyśmy uprawnieni moralnie, by popełnić samobójstwo lub okaleczyć siebie, znaczyłoby to, że pewne aspekty nas samych – nasze ciało, nasze życie – wymykałyby się naszej kontroli i że nie bylibyśmy w pełni właścicielami własnej osoby. Mielibyśmy w tym przypadku jedynie własność częściową nas samych, analogicznie do typu własności, jaką możemy mieć względem dzieła sztuki lub zwierzęcia, która zakłada powinność jego ochrony i konserwacji.

59 Por. H. Steiner, *An Essay on Rights*, Blackwell Publishers, Cambridge 1994, s. 233.

60 Tamże, s. 229.

61 N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 171.

62 Por. C. Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 143.

Z kolei Peter Vallentyne z University of Missouri utożsamia ideę pełnej własności siebie z ideą własności rzeczy. Uważa on, że możemy utrzymywać z samymi sobą taką samą relację normatywną, jaką mamy z rzeczami nieożywionymi. Posiadanie na własność samochodu oznacza, że nikt nie może używać go bez mojej zgody. Oznacza to także, że mogę go zniszczyć, sprzedać lub zamienić, jeśli wydaje mi się to właściwe. A zatem żadna wartość lub obowiązek nie zmierza do ograniczenia skali czynów moralnie godnych do zaakceptowania, gdy chodzi o moje odniesienie do rzeczy. Tymczasem Maillard, chcąc ukazać różnicę pomiędzy wolnością negatywną (polityczną) i wolnością moralną, ukazaną powyżej, powiada, że dla Vallentyne'a zasada własności siebie zawiera w sobie dwie następujące tezy: (1) każda osoba posiada najszerszą wolność negatywną (współmierną z wolnością innych), by kontrolować swoje ciało i swego ducha (i zasoby wytworzone swoją pracą), i (2) każda osoba posiada pełną wolność moralną, by zrobić z nią samą to, co wydaje się jej dobre. Nie istnieje żadna wartość lub obowiązek, który zmierzałby do ograniczenia gamy czynów moralnie akceptowalnych w perspektywie odniesienia do siebie⁶³.

Wiele jednak wskazuje na to, że koncepcja własności siebie, broniona przez Vallentyne'a, opiera się na jego analizie subiektywistycznego stanowiska odnośnie do wartości. Jak bowiem trafnie zauważa Maillard, żeby ukazać tę presupozycję, należy porównać stanowisko libertarian ze stanowiskiem Kanta. Filozof z Królewca uważał bowiem, że nie jesteśmy moralnie uprawnieni, by odebrać sobie życie, ponieważ powinniśmy szanować wartość naszego człowieczeństwa. Jeżeli nawet nie przywiązujemy już dłużej wartości do naszego życia, to powinniśmy szanować swoją wartość obiektywną lub pozaosobistą. A zatem

63 N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?*..., dz. cyt., s. 173.

osoba, która popełnia czyn samobójstwa, wyrządza samej sobie bezosobową szkodę.

Bezosobowa szkoda jest czynem, który, bez pogwałcenia praw kogokolwiek, jest jednak moralnie zakazany. Tymczasem dla Vallentyne'a ten rodzaj szkody – jak również obowiązki bezosobowe – zwyczajnie nie istnieje. Ostatecznie tym, co pozwala libertarianom uznać, że to, co czynimy nam samym, jest moralnie obojętne, jest idea, że tym, co ma wartość lub znaczenie, jest to, czego pragniemy lub co preferujemy⁶⁴. A zatem od momentu, kiedy to zgodziliśmy się na dany czyn, nie istnieje, jak zauważa Vallentyne, żadne inne rozstrzygnięcie, które mogłoby dyskwalifikować dane działanie z moralnego punktu widzenia:

Wartości bezosobowe – wedle których rzecz może być dobra lub zła bez bycia dla kogokolwiek – są tak samo tajemnicze jak szkody bezosobowe. Wszystkie wartości właściwe moralności są oparte na pomyślności jednostek lub na szacunku dla ich woli. Życie i autonomia są zazwyczaj moralnie ważne, lecz jest tak dlatego, że są one ważne dla jednostek, które są żyjące i autonomiczne. Nic nie jest ważne bez bycia ważnym dla kogoś⁶⁵.

Jak pamiętamy, w perspektywie Kantowskiej tym, co najważniejsze, jest wartość jednostki lub raczej osoby, czyli że liczą się cechy charakterystyczne dla osoby, które nadają jej godność. Tak więc, jak zauważa Maillard, dla obrońców tezy o pełnej własności siebie tym, co się liczy moralnie, jest to, co ma wartość dla jednostek⁶⁶. Jeżeli, w odniesieniu do nas samych, powinniśmy szanować wartość własnej osoby, to istnieje pewna liczba rzeczy,

64 Por. tamże, s. 174.

65 P. Vallentyne, *Libéralisme, propriété de soi et homicide consensuel*, „Revue philosophique de Louvain” 101 (2003), nr 1, s. 21.

66 C. Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, dz. cyt., s. 158–159.

których nie powinniśmy czynić nam samym. Jeżeli natomiast tym, co się liczy moralnie, są wartości dla jednostek (to, co one wyrażają poprzez swe wybory i preferencje osobiste), to możemy czynić nam samym wszystko, co chcemy⁶⁷.

Tak rozumiana własność siebie ukazuje radykalną asymetrię istniejącą między odniesieniem do siebie i odniesieniem do drugiego, czyli tę samą, jakiej domaga się minimalizm moralny. Jednak, jak trafnie zauważa Maillard, jest rzeczą problematyczną, by przywoływać tezę o własności siebie dla poparcia idei obojętności moralnej odniesienia do siebie. Z pewnością ma ona rację, gdy twierdzi, że aby to uczynić, trzeba najpierw pokazać, że stanowisko subiektywistyczne, na którym opiera się zasada całkowitej własności siebie, broniona przez Vallentyne'a, daje się umotywować⁶⁸. Inaczej mówiąc, zanim usprawiedliwi się minimalizm etyczny, głoszący, że nie mamy żadnych obowiązków w stosunku do samych siebie, na podstawie tezy o własności siebie, trzeba by najpierw usprawiedliwić tę ostatnią.

Ci wszyscy, którzy podtrzymują tezę o pełnej własności siebie, zakładającej moralną obojętność odniesienia do samych siebie, powinni zmierzyć się z trudnością dotyczącą wewnętrznej zgodności ich zasady. Powstaje bowiem pytanie, jak ta sama osoba może być pojmowana jednocześnie jako posiadający podmiot, wyposażony w absolutne prawa, i jako przedmiot posiadania, który można traktować z takim szacunkiem, z jakim traktuje się rzecz. Trudno jest bowiem uznać, że jednostki mają jednocześnie prawa, które gwarantują nietykalność ich statusu autonomicznego podmiotu działania, a tym samym mają one wolność moralną czynienia z samymi sobą tego, co wydaje się im właściwe lub na co przyjdzie im ochota. Doskonale pokazał to Charles Taylor,

67 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 174.

68 Por. tamże, s. 175.

pisząc: „Byłoby niezrozumiałą niezgodnością, by przypisywać człowiekowi prawa, całkowicie odrzucając wszelkie przekonanie odnośnie do szczególnego statusu moralnego jakiejkolwiek ze zdolności ludzkiej, czymkolwiek by ona nie była, negując, jakoby miała jakąkolwiek wartość”⁶⁹.

Nawiązując do tego twierdzenia, wygłoszonego przez Taylora, Maillard zwraca uwagę na ważny problem, jaki ukazuje teza o pełnej własności siebie. Chodzi o to, że przyznanie osobom praw własności do nich samych wydaje się zakładać przyznanie najwyższej wartości samej zdolności wybierania, czyli wartości, która jest niezależna od osobistych preferencji konkretnych, jakże różnych, jednostek. Jeżeli wartość ta jest niezależna od osobistych preferencji jednostek, to powinny one jednocześnie szanować odniesienie do siebie samych. Nie możemy być podmiotami prawa i mieć w tym samym czasie uprawnienie moralne do traktowania siebie samych niczym rzeczy⁷⁰.

Niektórzy libertarianie przyznają także wartość bezosobową pewnym cechom ludzkim, czyli wartość nadającą odpowiedni status bytom, które ją posiadają. Według Roberta Nozicka nienaruszalność osób zależy od posiadania pewnych ważnych zdolności: „Wydawałoby się, że cechy charakterystyczne osoby, ze względu na które dowolne jej traktowanie przez innych jest ograniczone, muszą być właściwościami cennymi”⁷¹. Charakterystyczne dla nich cechy są zatem na ogół tymi, które określają autonomiczny podmiot. Vallentyne przyznaje wewnętrzną wartość moralną bytom zdolnym do racjonalnych wyborów⁷². Uważa

69 Ch. Taylor, *La liberté des modernes*, dz. cyt., s. 232.

70 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 175.

71 R. Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Presses Universitaires de France, Paris 2008, s. 71.

72 Por. P. Vallentyne, *Libéralisme...*, art. cyt., s. 5.

on, że mają one, z racji tej zdolności, szczególny status moralny, który określa sposób, w jaki powinny być traktowane. Tak więc godność każdej jednostki ma za podstawę, jego zdaniem, w suwerennym urzeczywistnianiu wolności wyboru⁷³. Z kolei dla Lorena Lomasky'ego szacunek dla prawa własności pozwala każdemu podążać za osobiście wybranymi wartościami. Nadają one także jednostkom „jedyną i niedającą się zastąpić wartość”⁷⁴.

Jak jednak trafnie zauważa Maillard, stanowiska przywołane powyżej skłaniają do postawienia następującego pytania: Jeżeli mamy „wewnętrzną wartość moralną”, status moralny lub godność, która opiera się na zdolności dokonywania wyborów, i jeżeli nasza autonomia jest „cenna”, to czy jest coś, co powinniśmy rozpoznać jako najwyższą wartość w naszym odniesieniu do nas samych? Jeżeli libertarianie chcą bronić koncepcji pełnej własności siebie, zakładającej obojętność moralną odniesienia do siebie samego, to powinni porzucić mówienie o „statusie moralnym” lub „wartości wewnętrznej” autonomicznych podmiotów działających⁷⁵. Wydaje się, że nie potrafią oni wyjaśnić, dlaczego jednostki postrzegają siebie, wedle ich koncepcji, jako istoty posiadające prawa gwarantujące im nietykalność. Ostatecznie, jeżeli samodzielne urzeczywistnianie wolności wyborów ma jedynie wartość subiektywną, to niby dlaczego jest to tak ważne, by okazywać szacunek za pomocą przypisywania każdemu praw do absolutnej własności?

Jeżeli przyznawanie praw własności opiera się na uznaniu bezosobowej wartości samej zdolności dokonywania wyborów,

73 Por. Ch. Arnserger, Ph. Van Parijs, *Ethique économique et sociale*, La Découverte, Paris 2000, s. 29; B. Baertschi, *Dignité, propriété de soi et libéralisme de gauche*, „Diacritica” 23 (2009), nr 2, s. 169–184.

74 L. Lomasky, *Persons, Rights and Moral Community*, Oxford University Press, Oxford 1987, s. 244.

75 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 176.

co zakłada uznanie moralnego statusu jednostek jako autonomicznych podmiotów działających, to teza o pełnej własności siebie nie może być zgodna z obojętnością moralną odniesienia do siebie. Co więcej, jak przekonuje Maillard, wymaga ona istnienia jednostek, które nie szanują samych siebie jako autonomicznych podmiotów. Skoro niektóre decyzje sprzeciwiają się jawnie naszemu statusowi posiadania (przykładowo, dobrowolne zniewolenie), to powinny być one moralnie potępiane we wszystkich przypadkach.

Warto jednak zauważyć, że niezależnie od przedstawionej powyżej krytyki zasada własności siebie jest często atakowana głównie z motywów ontologicznych. Idea własności nie jest adekwatna do opisu relacji siebie do siebie, ponieważ zakłada różnicę między właścicielem i jego własnością, czyli odniesienie zewnętrzne, nieistniejące w relacji osoby do niej samej. Krytyka ta jest regularnie podnoszona w debatach dotyczących prawomocności praktyk odnoszących się do ludzkiego ciała, takich jak sprzedaż organów lub umiejscawianie płodu w łonie innej kobiety. Przeciwnicy tezy, wedle której jednostki byłyby posiadaczami swego ciała w całej pełni, mogącymi dowolnie nim dysponować, utrzymują, że natura właściwa relacji, w jaką wchodzimy z naszym ciałem, nie może być zastąpiona ideą własności. Relacja jest bowiem bytem, co prawda w najsłabszym tego słowa znaczeniu, ale jednak bytem, a idea ma charakter jedynie abstrakcyjny. Tymczasem, jak utrzymują krytycy koncepcji całkowitej własności samego siebie, nie mamy ciała, lecz jesteśmy ciałem⁷⁶.

Tak więc krytyka o charakterze ontologicznym, odnosząca się do zasady własności siebie, ukazuje różne problemy. Teza liberalna, tym bardziej libertariańska, o całkowitej własności siebie, jest tezą normatywną, która powiada, że osoba posiada

76 Por. tamże, s. 177.

absolutne prawo dowolnego dysponowania własnym ciałem. Nie jest to jednak, w żadnym przypadku, teza ontologiczna na temat stosunku, jaki osoba utrzymuje ze swoim ciałem. Trzeba więc przyznać rację Maillard, gdy mówi ona, że taka normatywna teza nie zakłada żadnego specyficznego odniesienia osoby do jej ciała.

Jest ona w ogóle zgodna z ideą – twierdzi Nathalie Maillard – że jestem moim ciałem i że podmiotowość ludzka jest podmiotowością wcieloną. Jeżeli nawet istnieje zgoda z fenomenologicznym ujęciem stosunku osoby do jej ciała, to ciąg rozważań ontologicznych – osoba jest swoim ciałem – rozważania normatywne – osoba powinna szanować swoje ciało, a także: ona nie może nim dysponować dowolnie – powinny być wyraźne i usprawiedliwione. Ponieważ nie ma oczywistej i koniecznej więzi między pierwszymi i drugimi⁷⁷.

Zagadnienie własności siebie trzeba więc rozpatrywać także w kontekście zgody na dane działanie, a nie tylko brać pod uwagę ideę posiadania siebie. Istotną sprawą jest odróżnienie samej zgody od oceny danego działania. Okazuje się bowiem, że gdy ktoś mówi o zgodzie, to nie chodzi mu tak naprawdę o proces zgody, jaki się dokonuje w pewnych konkretnych przypadkach, lecz o proces oceny działań, na które jest wyrażana zgoda. Jak bowiem zauważa Norbert Campagna: „To nie tyle zgoda, która będzie określała moralny lub niemoralny charakter czynu, ile moralny lub niemoralny charakter czynu będzie prowadził do decydowania o wartości zgody”⁷⁸.

A zatem to nie samo wyrażenie zgody lub jej brak decyduje o moralnie dodatniej lub ujemnej ocenie danego działania, ale zgodę formułuje się na podstawie oceny czynu pod względem

77 Tamże.

78 N. Campagna, *L'éthique de sexualité*, La Musardine, Paris 2011, s. 140.

moralnym i przywołuje się zgodę działającego podmiotu jako ostateczny argument. Ponadto, pogłębione analizy wpływów psychologicznych, socjologicznych i ekonomicznych, które wchodzi w grę w naszych decyzjach, pokazują dobitnie, że tak naprawdę nikt nie może być uznany za autonomiczny podmiot. Nasze konkretne akty zgody nie będą nigdy do końca ważne i samodzielne, a interwencje paternalistyczne zawsze mogą być usprawiedliwione⁷⁹.

Onora O'Neill dopowiada, że nie jesteśmy abstrakcyjnymi bytami automatycznymi⁸⁰. A zatem różne czynniki pobudzają lub ograniczają naszą zdolność osądzania i decydowania. Niemniej jednak trzeba przyjąć jakąś koncepcję tego, co jest ważną zgodą, która, nie będąc zbyt prostą, może jednak być funkcjonalną. Najkrócej mówiąc, zgoda odbija autentyczną intuicję podmiotu, kiedy osoba jest kompetentna (nie cierpi na braki poznawcze, psychiczne, ciężkie przeżycia emocjonalne, które mogłyby wpływać na zdolność osądzania i decydowania) oraz kiedy jest wolna (na ma nacisku fizycznego, groźby lub narzucających ofert; dysponuje gamą minimalnych możliwości wyboru), a także, kiedy osoba rozumie sytuację, to znaczy wie, z czym się zgadza lub nie, oraz posiada istotne informacje, na podstawie których się decyduje⁸¹. Jeżeli warunki te, jak zauważa Maillard, zostają spełnione, to można mówić, że osoby zgadzają się w sposób ważny na wszelkiego rodzaju rzeczy⁸².

79 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 178.

80 Por. O. O'Neill, *Between Consenting Adults*, „Philosophy & Public Affairs” 14 (1985), nr 3, s. 260.

81 Por. F.G. Miller, A. Wertheimer, *The Ethics of Consent. Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 3–24; N. Campagna, *L'éthique de la sexualité*, dz. cyt., s. 121–145.

82 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 179.

A zatem coś może być oceniane jako moralnie naganne, ale być innego rodzaju czynem, niż byłoby bez wyrażonej zgody. Maillard ilustruje to przykładem uprawiania prostytutki. Bez względu na to, jak ocenimy pod względem moralnym sam proceder, to zgoda prostytutki (choć możemy się zastanawiać, na ile była dobrowolna) sprawia, że sam stosunek seksualny nie jest gwałtem dokonany ze strony mężczyzny. Istnieje zatem zależność między zgodą a szacunkiem dla autonomii, ukazująca, dlaczego kryterium zgody odgrywa ważną rolę we współczesnym zachodnim prawodawstwie, tworzonym wokół koncepcji egzystencji opartej na wolności indywidualnej. Maksyma *volenti non fit iniuria* pokazuje, że tam, gdzie osoby są zgodne, nie ma krzywdy ani ofiar, a więc usprawiedliwienia dla ograniczania wolności indywidualnej. Przeto, niezależnie od charakteru moralnego lub niemoralnego pewnych praktyk, w miarę, jak wszystkie osoby biorące w nich udział zgodziły się na coś, demokratyczne państwo liberalne stara się gwarantować każdemu całkowitą wolność seksualną, to znaczy pozwala jednostkom prowadzić życie erotyczne bez ograniczeń⁸³.

Należy jednak zauważyć, że wyrażona zgoda nie ma automatycznego wpływu na ocenę czynu jako moralnie dobrego lub złego. Jej moc przemiany konkretnego czynu w inne działanie ma swoje granice. Można inaczej sformułować to zagadnienie, mówiąc, że w przypadku zgody mamy do czynienia bardziej z formą niż z treścią interakcji. Istnieją czyny, których moralnie dobry lub moralnie zły charakter zależy wprost od ich formy, to znaczy faktu bycia lub niebycia dobrowolnie wybranym działaniem. Ale istnieją i inne zależności między formą zgody a treścią czynu, na który dana osoba wyraziła zgodę.

83 Por. tamże, s. 180.

Dotyczy to nie tylko przemieniającej mocy zgody, lecz także natury czynu, na który zgoda została wyrażona, ponieważ możemy mieć także do czynienia z działaniami wewnątrznie złymi z moralnego punktu widzenia, czego nie zmienia fakt bycia dobrowolnie wybranym. W przypadku „dobrowolnej niewoli” w samej praktyce istnieje coś niemoralnego, czego zgodzie nie udaje się anulować. Tak więc zgoda na czyn ukazuje we wszystkich przypadkach dobrą rację, by nie przeszkadzać w tym działaniu. Przeciwnie, jeżeli przemieniająca moc zgody ma wpływ na słuszny lub niesłuszny charakter działania, to może, z racji natury dotyczącej czynu, nie mieć wpływu na przybranie przez niego charakteru moralnie dobrego lub złego⁸⁴.

Zastanawiając się nad moralnym charakterem czynów dokonywanych względem samego siebie, trzeba zauważyć także, że poza przypadkami patologicznymi lub sytuacjami wielkiego emocjonalnego wzruszenia, to, co czynimy nam samym, z zasady wykonujemy dobrowolnie. Jednostka nie może, mówiąc wprost, wyrządzić sama sobie krzywdy, na co zwraca uwagę Maillard, podejmując dyskusję z Hardym Jonesem⁸⁵. Nie można popełnić niesprawiedliwości w stosunku do samego siebie, co nie oznacza, że każdy taki czyn jest moralnie dobry. Inni, państwo lub prawo, nie są, tym bardziej, uprawnieni do interweniowania w tej dziedzinie. Wyrażenie zgody ustanawia pierwszą niepodważalną asymetrię między tym, co czynimy innym, a tym, co czynimy

84 Por. tamże, s. 182.

85 „On nie może tym bardziej, według mnie, pogwałcić swoich własnych praw. Nasze prawa mogą chronić przed naciskiem innych lub wymuszeniem tych ostatnich, by dawać pewne zasoby do dyspozycji. Lecz prawa nie grają żadnej roli w odniesieniu do siebie” (tamże). Por. H. Jones, *Treating Oneself Wrongly*, „Journal of Value Inquiry” 17 (1983), nr 3, s. 169–177.

nam samym: zabicie kogoś jest niesprawiedliwe i bezprawne, ale nie jest tym przypadek samobójstwa⁸⁶.

Pozostaje natomiast problem poznania, czy to, co czynimy nam samym, jeżeli nawet dokonujemy tego dobrowolnie, może podlegać krytyce z moralnego punktu widzenia. Inaczej mówiąc, czy zgoda w stosunku do samego siebie wystarczy do ustanowienia moralnie obojętnego charakteru czynów odnoszących się do tej dziedziny.

Nie można odpowiedzieć na to pytanie w sposób prosty. Prawdą jest bowiem, że zawsze istniała tendencja do oceniania w rozmaity sposób czynów, zarówno wówczas, kiedy dotyczyły one samego działającego, jak i wtedy, gdy odnosiły się do innych. Zabicie kogoś lub fizyczną napaść uważano za złe moralnie. Ale jak ocenić działanie, kiedy osoba popełnia samobójstwo lub okalecza samą siebie? Te czyny stanowią często przedmiot potępień moralnych – u Kanta, dla przykładu. Na ogół nie brakuje też potępień moralnych odnoszących się do tego, co czynimy z naszym własnym ciałem. Niektórzy myślą, że samotnicze przyjemności są formą seksualności mniej spełnioną niż ta, która zakłada działanie dwojga partnerów (heteroseksualnych). Wypożyczenie łona lub sprzedanie organów jest często uważane za zamach na własną godność. Używanie narkotyków lub zrzeczenie się swojej autonomii wiodłoby także, według nich, do życia zdegradowanego.

Jak zauważa Maillard, wszystkie te stanowiska, jakkolwiek byłyby uprawnocnione, zakładają, że istnieją normy i wartości, które wyznaczają ramy w odniesieniu do siebie i że osobiste preferencje nie mają ostatniego słowa do powiedzenia w tej dziedzinie. Aby móc uznać, że zgoda wystarczy do uczynienia działań skierowanych ku sobie samemu czynami moralnie obojętnymi,

86 Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?...*, dz. cyt., s. 182.

trzeba najpierw pokazać, że te wszystkie, przywołane powyżej stanowiska, są fałszywe⁸⁷.

Tak więc przemieniająca moc zgody, bez żadnych wątpliwości, sprawia, że żadna z rzeczy, jakie czynimy nam samym, nie jest niesprawiedliwa. Niemniej jednak zgoda nie może znieść wszystkich form oceny moralnej. Nie można zatem przywoływać faktu zgody dla usprawiedliwienia obojętności moralnej odniesienia do siebie samego, a to dlatego, że argument zgody nie może usprawiedliwić tezy o obojętnym moralnie charakterze takiego odniesienia, chyba że pokaże się najpierw, że żadna norma lub wartość, poza preferencjami osobistymi, nie odgrywa istotnej roli w ocenie czynów spełnionych w dziedzinie odniesienia do siebie. A to wydaje się niemożliwe.

Trzeba się zatem zgodzić z Maillard, gdy twierdzi ona, że zasada pełnej własności siebie, o ile zakłada tezę o obojętności moralnej odniesienia do siebie, jest zasadą niestabilną i sama najpierw powinna zostać usprawiedliwiona. Co do znaczenia wyrażonej zgody, to nie może ona uzyczać swej mocy przemieniającej we wszystkich aspektach podnoszonych kwestii moralnych. Tam, gdzie osoba zgodziła się, nie ma pogwałcenia jej wolności, a więc niesprawiedliwości. Lecz magiczna moc zgody nie wystarcza względem czynów, które są wewnętrznie złe – to znaczy niezależne od ich charakteru dobrowolnego lub nie⁸⁸.

Jak wykazały powyższe rozważania, zastanawiając się, na czym polega tożsamość osoby, nie sposób pominąć tego, że posiada ona charakter normatywny, zarówno w stosunku do innych, jak i samego siebie. Niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z mocną, czy silną koncepcją podmiotu, niemożliwe jest wykluczenie normatywności. Nie jest więc rzeczą obojętną, kim

87 Por. tamże, s. 183.

88 Por. tamże.

jestem lub kim się staję. A o tym decyduje rozpoznanie swojej natury, która wyznacza nam wraz z praktycznymi idiomami postępowania kierunki osiągania doskonałości. Idiomy te stanowią rzeczywistość, w której się rodzimy i w której kształtujemy naszą podmiotowość. Sama możliwość decydowania nie stanowi ostatecznego usprawiedliwienia dla wszelkich moich działań ani też tego, kim jestem lub kim chciałbym być. Absolutyzacja samej możliwości wyboru może sprawić, że przekreślimy w znaczeniu moralnym to, kim jesteśmy i kim chcemy się stać. Moralny punkt widzenia nie jest tożsamy z absolutyzacją autonomii wyboru. I chociaż w praktyce trudno jest niekiedy określić, na czym polega życie w pełni autonomiczne, autentyczne czy w pełni zintegrowane i na ile jestem posiadaczem samego siebie, to jednak mamy powinność zmierzania do pewnego praktycznego ideału autonomii, autentyczności, do bycia osobą zintegrowaną – posiadającą siebie, ale inaczej niż posiada ona rzeczy. Stąd też trudno przyznać w pełni rację minimalistom etycznym, którzy odmawiają naszym odniesieniom do nas samych charakteru moralnego, przesuwając ocenę takich działań w sferę li tylko prakseologiczną, gdzie bada się użyteczność lub opłacalność poszczególnych działań. Czym innym jest bowiem wolność rozumiana w sensie politycznym, a czym innym w znaczeniu moralnym, co próbowaliśmy wykazać.

6.

Podsumowanie

W kolejnym kroku odsłaniania problemu mocnego podmiotu w etyce skupiliśmy się na zagadnieniu tożsamości i normatywności. Przeprowadzone rozważania trzeba odnieść do zagadnienia ludzkiej podmiotowości jako czegoś, co zostało przez wielu zakwestionowane. Pojęcie to jest dziedzictwem myślenia

kartezjańskiego, które najbardziej ujawniło się w systemie Heglowskim. Zostało ono zakwestionowane w wielu nurtach filozoficznych, zwłaszcza w strukturalizmie oraz w poglądach psychoanalitycznych, co widać najbardziej wyraziście w stwierdzeniu, że człowiek nie jest tam, gdzie myśli, że jest, ale tam, gdzie nie myśli, czyli w jego popędach. Do odrzucania pojęcia podmiotowości przyczyniło się również, o czym pisaliśmy, myślenie postmodernistyczne.

Jeżeli jednak mówi się, że człowiek jest istotą wolną i zasługującą na szacunek, to trzeba nam pytać, co decyduje o tej godności. Należy wskazać na jakąś rzecz, ze względu na którą ma on jakieś prawa. Jeżeli twierdzi się, że człowiek ma prawa do dokonywania odpowiadających mu wyborów, to z pewnością mają one inny charakter niż wybory dokonywane przez zwierzęta. Czy zatem nie powinniśmy mówić o jakiejś naturze, która byłaby odpowiednikiem podmiotowości choćby w sensie pewnego *suppositum*? Tę zaś kwestionuje się dzisiaj głównie dlatego, że metafizykę pojmuje się tak, jak ją rozumiał Martin Heidegger.

Z całą pewnością ludzkie kompetencje poznawcze są ograniczone, tak samo zdolności do podejmowania samodzielnych decyzji. Niemniej jednak przeprowadzona powyżej analiza tego, czym jest autonomia, autentyczność i integralność człowieka, a także fakt posiadania (przynajmniej podstawowych) obowiązków względem siebie, wydaje się świadczyć o pewnych niezmiennych elementach ludzkiej natury, zwłaszcza w sferze intelektualno-wolitywnej. Jak podkreślaliśmy poprzednio, natura ludzka jest pewnym faktem. Powiedzmy dokładniej, natura podmiotu jest czymś niekorygowalnym. To znaczy jest ona ostateczną barierą, której nie można wyważyć nie mając przy tym poczucia, że wkraczamy w obszar nihilizmu. Natura osoby ujawnia się jako wewnętrznie zintegrowana i teleologicznie zorientowana. Mocny podmiot zachowuje swoją tożsamość właśnie dzięki naturze,

która wyznacza celowość jego działań. Jeśli mamy do czynienia z normatywnością, to nie sposób nie ujmować jej w kontekście podmiotowości. Tylko podmiot może być tym, kto tę normatywność odkrywa tak w świecie, jak i w sobie samym. Rozpoznanie tej normatywności uwarunkowane jest różnymi idiomami praktycznej aktywności. Realizację tych idiomów umożliwia, o czym pisaliśmy w rozdziale pierwszym, współdzielona intencjonalność. Aby móc opanować dany idiom, trzeba umieć kooperować z innymi członkami wspólnoty, trzeba umieć odczytywać normatywne zobowiązania wobec innych, a także wobec samego siebie. Odniesienie podmiotu do samego siebie zawsze jest normatywne, tzn. wyznaczone jest jakimś idiomem praktycznej aktywności. Tylko w ten sposób podmiot może stać się pełnoprawnym członkiem wspólnoty, kiedy jest w stanie rozpoznawać cele i intencje innych podmiotów.

Nie trzeba chyba nikogo specjalnie przekonywać, że ludzie zawsze kochali i chcieli być kochani, że pragnęli wolności, że wykazywali się odpowiedzialnością i bezinteresownością działań, dawali słowo i go dotrzymywali, że zdradę uważali za coś złego, niegodnego człowieka. Pragnęli oni autentycznego życia, a nie życia byle jakiego, że dobrze czuli się jako istoty zintegrowane, że nigdy nie chcieli być traktowani (choć często byli) jako przedmioty, ale pragnęli być uważani za tych, którzy jako wolne osoby podejmują decyzje zarówno im odpowiadające, jak i przynoszące korzyści innym. To nie są tylko abstrakcyjne ideały, ale realne ludzkie pragnienia. Każdy bowiem chce być względnie silnym podmiotem i chce być podmiotowo traktowany, właśnie jako cel sam w sobie, a nie jako środek do celu. Jak ta sama osoba może być pojmowana jednocześnie jako posiadający podmiot, wyposażony w absolutne prawa, i jako przedmiot posiadania, który wolno nam traktować w sposób, w jaki traktuje się rzecz, gdy ma się na to ochotę? To pytanie wyznacza już inne pole problemowe.

Dociekania filozoficzne przeprowadzone w trzecim rozdziale monografii można zakończyć następującymi pytaniami: Czy nie miał racji Paul Ricoeur mówiąc, że istnieje tożsamość typu *ipse* (niezmienna) i typu *idem* (podlegająca zmianom)? Od razu stajemy przed odpowiedzią na pytanie, jakie elementy konstytutywne należą do tożsamości typu *ipse*? Czy ktoś, kto zmienił płeć, przestaje automatycznie ponosić odpowiedzialność za dokonane niegdyś czyny, a nawet czy traci uzyskane wcześniej tytuły i stopnie naukowe? To pytanie otwiera już puszkę Pandory – aby zmierzyć się z niesionym przez nie bogactwem treści problemowych, musielibyśmy napisać kolejny rozdział. Pozostawiając jednak na boku ten skądinąd interesujący problem, chcemy teraz uczynić ostatni już krok w poszukiwaniu takiej koncepcji podmiotu, która byłaby adekwatna dla etyki, w której dokonuje się normatywna ocena ludzkiej sprawczości.

ROZDZIAŁ IV

Śmierć podmiotu i podmiotowość w wersji słabej

W ostatniej części naszej monografii zajmiemy się problemem śmierci podmiotu i charakterystyką podmiotowości słabej. W tym kontekście rodzi się fundamentalne pytanie dotyczące możliwości tworzenia adekwatnych modeli etycznych w sytuacji zanikania podmiotu lub jego osłabienia. Wiele inspirujących uwag na temat śmierci podmiotu wypracował niemiecki filozof i teolog Johann Baptist Metz (1928–2019). Ukończył on studia filozoficzne i teologiczne w Bambergu, Innsbrucku i Monachium, był uczniem wielkiego niemieckiego myśliciela Karla Rahnera. Jest zaliczany do grona założycieli i czołowych przedstawicieli nowej teologii politycznej, która odbiła się szerokim echem w świecie akademickim i miała duży wpływ na różne nurty teologii wyzwolenia nie tylko w Ameryce Łacińskiej, ale szerzej w krajach trzeciego świata. W latach 1963–1993 Metz był profesorem teologii fundamentalnej na Uniwersytecie w Münster. Do grona najważniejszych jego intelektualnych interlokutorów należeli m.in. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer i Jürgen Habermas. Myśliciel z Münster stanowczo

ostrzegał przed poważnym ryzykiem śmierci podmiotu w społeczeństwach zachodniego kręgu kulturowego. Był przekonany, że w walce o zachowanie naszej podmiotowości centralną rolę powinna odgrywać religia.

Połączenie analiz dotyczących podmiotowości z religią występuje także w twórczości filozoficznej włoskiego myśliciela Gianniiego Vattima (1936–), który jest zaliczany do grona najbardziej znanych przedstawicieli filozofii postmodernistycznej. Vattimo studiował filozofię na Uniwersytecie Turyńskim, należy do grupy uczniów znanego filozofa Luigiiego Pareysona. Prowadził badania filozoficzne także w Niemczech na Uniwersytecie w Heidelbergu, m.in. pod kierunkiem Hansa-Georga Gadamera. W 1964 roku powrócił do rodzinnego Turynu i rozpoczął pracę badawczo-dydaktyczną na Uniwersytecie Turyńskim, którą zakończył w 2008 roku. Filozof z Turynu jest najbardziej znanym teoretykiem myśli słabej (*pensiero debole*), która stanowi konsekwencję kryzysu powstałego w wyniku stopniowego zaniku racjonalności mocnej, czyli jedynej i uniwersalnej, jaka charakteryzowała minione stulecie. Myśl słaba to swego rodzaju metafora filozoficzna. W jej świetle historia myśli zachodniej oznacza postępujące osłabienie bycia, które dotychczas w chrześcijaństwie i nowożytnej nauce znajdowało swoje decydujące momenty.

W jaki sposób należy rozumieć śmierć podmiotu, przed którą ostrzegał Johann Baptist Metz? Co stanowi specyfikę nowej teologii politycznej? Jak należy interpretować wpływ wspomnienia, opowiadania i solidarności na możliwość zachowania ludzkiej podmiotowości? Czy można pojednać nihilizm z chrześcijaństwem? W jaki sposób należy rozumieć wpływ sekularyzacji na kondycję podmiotowości? Co stanowi istotę koncepcji myśli słabej, którą wypracował Gianni Vattimo? Czym jest myśl mocna? Jaką etykę można stworzyć na fundamencie myśli słabej?

Na początku rozważań podjętych w tym rozdziale zostanie ukazane stanowisko filozoficzno-teologiczne Metza. Kolejnym etapem analizy prowadzonej w ostatniej części naszej monografii będzie prezentacja religii i chrześcijaństwa w ujęciu Vattima. Następna część naszych dociekań zostanie poświęcona analizie podmiotowości w wersji słabej. Rozdział zamyka prezentacja najważniejszych elementów nihilistycznej etyki miłosierdzia.

1.

Obumieranie podmiotowości a dziedzictwo Oświecenia

Zdaniem Metza mentalność współczesnego człowieka zachodniego kręgu kulturowego została ukształtowana w głównej mierze przez polityczne i intelektualne dziedzictwo Oświecenia. Realizacja projektu oświeceniowego doprowadziła do wykształcenia się społeczeństwa mieszczańskiego (*bürgerliche Gesellschaft*). Jego podmiotem jest mieszczanin. Można go określić jako podmiot panowania i potrzeb, który czuje się powołany do przewyciężenia natury i historii. Jego rozumienie praktyki jest zwrócone na opanowanie natury i zaspokojenie różnego rodzaju potrzeb¹. Mieszczanin przenosi swoją wizję panowania nad światem na płaszczyznę życia religijnego. Dlatego traktuje wiarę jako jedną z potrzeb, a w człowieku widzi twórcę religii, w której szuka „ozdoby” dla normalnego życia. Mieszczanin jest bardzo przywiązany do kategorii rozumu, autonomii i wolności. Stają się one wiodącymi nurtami jego myślenia, pracy i życia.

1 Por. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1977, s. 28.

Myśliciel z Münster twierdzi, że mieszczanin jest dojrzałym podmiotem. Zgodnie z Kantowskim rozumieniem dojrzałości znaczy to, że czuje się na tyle wolny, by w pełni używać swego rozumu w życiu publicznym. Oświeceniowa „dojrzałość” zmienia diametralnie stosunek człowieka do religii: to już nie religia żąda czegoś od mieszczanina, lecz mieszczanin stawia warunki religii². Według Metza taka sytuacja doprowadziła do powstania chrześcijaństwa mieszczańskiego (*bürgerliches Christentum*), które nie jest już chrześcijaństwem wiernym duchowi Ewangelii przekazanej przez Jezusa z Nazaretu. Członkowie społeczeństw mieszczańskich nie służą już Bogu i nie oddają Mu czci, lecz „posługują się” religią tylko wtedy, gdy jest im potrzebna do osiągnięcia konkretnych celów.

Jednym z najważniejszych obszarów badawczych myśliciela z Münster było poszukiwanie odpowiedzi filozoficzno-teologicznych na pytania dotyczące Boga i sprawiedliwości w stosunku do niewinnych ofiar wojen, prześladowań, reżimów totalitarnych i wielu innych form przemocy. W jaki sposób – pytał Metz – można mówić o Bogu i uprawiać teologię po Auschwitz? Twierdził, że doświadczenie Boga należy interpretować jako „doświadczenie Bożego cierpienia”, które znajduje swój przejmujący wyraz w dramatycznym wołaniu Jezusa na krzyżu. To wołanie osoby opuszczonej przez Boga, która ze swej strony nigdy nie opuściła swego Boga³.

2 „Mündigkeit ist ein grosses Ideal der bürgerlichen Aufklärung. Diese Mündigkeit der bürgerlichen Aufklärung brachte freilich auch eine ganz neue Einstellung zur Religion mit sich, jene Einstellung, die ich hier einmal als bürgerliche Unnahbarkeit gegenüber Religion bezeichnen möchte: Nicht die Religion beansprucht den Bürger, sondern der Bürger die Religion” (J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Christian Kaiser Verlag, München 1980, s. 112).

3 Por. J.C. Endres, *Reading Psalms after Auschwitz?*, w: *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggeführten für Johann Baptist*

Analizy filozoficzno-teologiczne prowadzone przez Metza mają także głębokie implikacje etyczne, przede wszystkim w wymiarze społecznym⁴. Wypracowana przez tego autora koncepcja teologii politycznej zwraca uwagę, z jednej strony, na problem prywatyzacji religii, z drugiej – na konieczność perspektywy eschatologicznej w myśleniu religijnym. Prywatyzacja wiary i religii oznacza obojętność na sprawy społeczne, polityczne czy gospodarcze. Przy takim podejściu do religii nie ma miejsca na analizowanie roli Boga i prawd ostatecznych w zbiorowych, publicznych i politycznych działaniach jednostek i społeczeństw. Lekarstwem uzdrawiającym tę sytuację może być teologia polityczna, która zachowuje perspektywę eschatologiczną, dostrzegając realne problemy ludzi i zabiegając o sprawiedliwość społeczną.

Metz wyraźniej odróżniał własny model „nowej teologii politycznej” od teorii filozoficzno-teologicznych wypracowanych przez niemieckiego filozofa, prawnika i politologa Carla Schmitta, którego koncepcję nazywał „dawną teologią polityczną”. Na czym polega zasadnicza różnica między tymi dwoma rozwiązaniami? Według myśliciela z Münster teologia uprawiana przez Schmitta nie jest *de facto* namysłem o Bogu i religii, lecz dyskursem prawniczym i politologicznym, który wykorzystuje do własnych celów pojęcia o charakterze religijnym, teologicznym czy eschatologicznym⁵. Natomiast „nowa teologia polityczna”

Metz zum 90. Geburtstag. 2. Auflage, red. H.-G. Janssen, J.D.E. Prinz, M.J. Rainer, LIT Verlag, Münster 2019, s. 104–107.

- 4 Por. H.A. Jędrzejczak, *Teologia polityczna i etyka. Próba ujęcia tematu na przykładzie „Etyki” Dietricha Bonhoeffera, „Teologii politycznej” Carla Schmitta i „Teologii politycznej” Johanna Baptisty Metz*, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe” 41 (2013), nr 1, s. 12–28.
- 5 Por. M. Hoelzl, *Von oder zur Wahrheit befreit? Über die Kluft zwischen der politischen Theologie Carl Schmitts und Johann Baptist Metz’ Neuer Politischen Theologie*, w: *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*.

łączy w sobie wymiar eschatologiczny i praktyczny, dąży do połączenia mistyki i polityki, przywraca podmiotowość uciśnionym i skrzywdzonym⁶.

Teologia polityczna nie sprowadza się zatem do „teologii politykującej”, do pewnej tylko regionalnej „stosowanej dyscypliny teologicznej”, odniesionej do konkretnych fenomenów politycznego świata: to teologia jako taka musi zostać pojęta według Metza jako teologia zorientowana na działanie. Przedmiotem tego działania powinno zaś stać się w jego przekonaniu kształtowanie odpowiedzialnej opinii publicznej oraz przewyższanie instytucjonalnego kryzysu Kościoła, mające współcześnie – tj. w czasie, który Johann Baptist Metz określa jako „*czas przełomu*” – na celu przeciwdziałanie nadciągającej historyczno-politycznej katastrofie. Teologia polityczna winna stać się przy tym w swym działaniu teologią rewolucyjną, ponieważ katastrofa, którą zwiastują takie zjawiska, jak eksplozja biedy i ucisku w świecie, eksplozja produkcji broni i uzbrojenia, rabunkowa eksploatacja środowiska naturalnego, nastąpi w jego przekonaniu właśnie wtedy, gdy sytuacja rozwijać się będzie dalej w tym samym kierunku. I to dlatego Metz stwierdza, że pod presją znalazły się dzisiaj nie te nowe elementy, których wciąż poszukujemy, lecz te, do których nabraliśmy już zaufania⁷.

2. Auflage, red. H.-G. Janssen, J.D.E. Prinz, M.J. Rainer, LIT Verlag, Münster 2019, s. 183–187.

- 6 Por. K. Rozmarynowska, *Podmiotowe źródła obywatelstwa*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 39 (2018), nr 2, s. 35–44.
- 7 A. Gniazdowski, *Mistyka otwartych oczu Johanna Baptisty Metza*, „Teologia Polityczna” 1 (2003–2004), s. 218. Por. H. Küng, *Zum umstrittenen Begriff „politische Theologie”*, w: *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*. 2. Auflage, red. H.-G. Janssen, J.D.E. Prinz, M.J. Rainer, LIT Verlag, Münster 2019, s. 259–264.

Pod koniec XX wieku Metz twierdził, że jednym z najważniejszych ówczesnych zjawisk światopoglądowych było obumieranie społeczeństwa mieszczańskiego jako formacji historycznej. Wydaje się, że to bardzo trafna diagnoza, która zachowuje także dzisiaj swoją aktualność. Można powiedzieć, że ciągle trwa proces przechodzenia społeczeństw zachodniego kręgu kulturowego w świat postmieszczański. Niestety, zdaniem Metza, mieszczanin nie znalazł sobie żadnego następcy. W konsekwencji rodząca się epoka postmieszczańska nie ma swego właściwego podmiotu.

W tym właśnie kontekście Metz często pisał o śmierci podmiotu i zanikaniu ludzkiej podmiotowości. W pewnym stopniu łączył ten proces ze śmiercią człowieka w ogóle, gdy chodzi o dehumanizację i utratę istoty człowieczeństwa. Człowiek „umiera”, ponieważ współczesna cywilizacja techniczna, której jest twórcą, uczyniła z niego swój produkt. Nie czuje się już podmiotem procesów rozwoju i postępu, lecz ich przedmiotem⁸. Tak dokonuje się „ciche znikanie podmiotu, śmierć jednostki w strukturach świata, który został skonstruowany przez nieczułą racjonalność, pozbawiającą duszę wspomnień i świadomości”⁹. Myśliciel z Münster twierdzi, że jedynym ratunkiem dla ginącego podmiotu może być religia. Wiara w Boga żywych i umarłych przywraca mu życie. Bez wiary religijnej zmierzch społeczeństwa mieszczańskiego stanie się dramatycznym kresem podmiotu¹⁰.

8 Por. D. Dzwonkowska, *Etyka cnót środowiskowych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2019; J. Meller, *Właściwe rozumienie człowieka podstawą zrównoważonego rozwoju – antropologia encykliki „Laudato si”*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 17 (2019), nr 4, s. 45–53.

9 J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, dz. cyt., s. 135.

10 „Für eine nachbürgerliche und nachindividualistische «Rettung des Subjekts» scheint mir Religion indispensabel zu sein. Ohne sie wird m.E. in einer nachbürgerlichen Gesellschaft schlusslich die Barbarei der blinden Negation des Einzelnen ausbrechen; ohne sie droht das Ende der

Według Metza specyfika rozumienia historii na kartach Pisma świętego polega na tym, że jest ona postrzegana jako historia stawania się podmiotem ludu i jednostek przed obliczem Boga. Opowieści biblijne pokazują człowieka, którego Bóg wyzwala z kajdan i lęków społeczności archaicznych. Jest on wezwany do nawrócenia, „podniesienia głowy” i naśladowania. Przez odpowiedź na wezwanie Boga staje się podmiotem nowej historii. Religia nie jest żadnym dodatkowym zjawiskiem – jak twierdzili koryfeusze projektu oświeceniowego – lecz jest koniecznym czynnikiem tworzenia podmiotu.

Czerpiąc natchnienie z Biblii i krytykując religię mieszczańską, Metz zaproponował polityczną teologię podmiotu (*politische Theologie des Subjekts*), którą następnie przepracował tworząc praktyczną teologię fundamentalną. Tak rozumiana teologia nie jest bezpodmiotowym systemem uzasadniania, nie dowodzi też wiarygodności chrześcijaństwa na poziomie czystej teorii, lecz „powraca do podmiotów i ich praktyki”¹¹. Proste doświadczenia religijne stają się przedmiotem refleksji teologicznej, a religia – istotnym czynnikiem społecznej konstytucji podmiotu. Praktyczna teologia fundamentalna wkracza do „rzeki historii”, podejmuje spór o człowieka, aby wesprzeć możliwość osobowego i podmiotowego bycia wszystkich ludzi.

Metz zauważa, że także marksizm – walcząc o nowego człowieka – walczył o podmiotowe bycie ludzi. Jednakże Marks i jego uczniowie potraktowali taki sposób bycia jako przywilej uciśnionych i wykluczonych. Zarazem zanegowali kategorię jednostki, wprowadzając na jej miejsce kategorię klasy i zasadę walki klas. Marksistowskie rozumienie bycia podmiotowego, wyzute

bürgerlichen Gesellschaft zum «Ende des Subjekts» schlechthin zu werden” (J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*, dz. cyt., s. 97).

11 Tamże, s. 113.

z solidarności i wspólnoty oraz deprecjonujące jednostkę, nie ma nic wspólnego z koncepcją podmiotowości osadzoną na gruncie myśli chrześcijańskiej. Metz twierdzi, że podobny problem istnieje przy Kantowskim łączeniu dojrzałości z podmiotowym bycie człowieka. Dojrzałość oświeceniowa nie jest dojrzałością biednych, wykorzystywanych, bezrobotnych, prześladowanych. Jest dojrzałością nowej elity intelektualnej, nowej arystokracji, dla której bycie podmiotem zdaje się być zarezerwowane.

Jak należy więc adekwatnie rozumieć podmiot? Czym *de facto* powinna być podmiotowość w wymiarze indywidualnym i społecznym? Zdaniem Metza, podmiotem jest wspólnota nowego ludu (*Gemeinschaft des neuen Volkes*). Biblijne pojęcie „ludu” najlepiej wyraża podmiotową i wspólnotową świadomość religijną. Pismo święte nazywa ludem naród wybrany, a Sobór Watykański II na pierwszym miejscu określa Kościół jako Lud Boży. Soborowe określenie Kościoła dowartościowuje pozycję całej wspólnoty ludzi wierzących. Są oni nie tylko adresatami nauczania, lecz przede wszystkim reprezentantami wiary i pamięci o Bogu¹².

Czy jednak nie dochodzi do swego rodzaju schizmy pomiędzy instytucjami kościelnymi a ludem? Myśliciel z Münster twierdzi, że wśród wyznawców religii chrześcijańskiej maleje stopień identyfikacji ludu, czyli tzw. zwyczajnych ludzi z instytucjami kościelnymi. Jego zdaniem, płacą one obecnie cenę za to, że lud do tej pory za mało był podmiotem w Kościele; za to, że w przepowiadaniu Kościoła historia życia i cierpień ludu była niezbyt wyraźnie głoszona; za to, że Kościół wprawdzie chce być Kościołem dla ludu (*Kirche für das Volk*), lecz za mało jest Kościołem ludu (*Kirche des Volkes*). Kościół jest więc o tyle podmiotem, o ile

12 Por. J.B. Metz, *Das Konzil – „der Anfang eines Anfangs”*, w: *Das Konzil war erst der Anfang: die Bedeutung des II. Vaticanums für Theologie und Kirche*, red. K. Richter, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1991, s. 21.

przestaje być Kościołem dla ludu, a staje się Kościołem ludu¹³. Warto w tym miejscu dodać, że niemiecki myśliciel nie używa słowa „Kościół” w znaczeniu konfesyjnym, tzn. desygnatem tej nazwy nie jest konkretna denominacja chrześcijańska, ale cała wspólnota wyznawców tej religii *tout court*.

Metz zauważa, że dojrzewanie ludu do bycia podmiotem w Kościele jest długim i trudnym procesem. Problem stanowi przede wszystkim przełamanie świadomości i mentalności ludzi. Dla wielu wiernych Kościół jest ciągle miejscem, gdzie można zaspokoić określone potrzeby o charakterze religijnym. Pokutuje mentalność magiczno-rytualistyczna i dlatego nie dziwi częste traktowanie religii jako „supermarketu, w którym ludzie kupują Boże towary”¹⁴. Kupujący „płaci” żadaną cenę i opuszcza miejsce, które jest dla niego obce. Tak dzieje się nie tylko w krajach europejskich, ale także na innych kontynentach, gdzie znaczna część chrześcijan i członków innych wyznań należących do różnych denominacji jest konsumentami religii.

Nawiązując do teologii wyzwolenia, Metz twierdzi, że bycie podmiotem łączy się z konkretnymi stosunkami społecznymi. Przyczyną tego, że często lud „nie stawia się przed Bogiem jako podmiot nowej historii, nie jest pierwotnie brak wiedzy religijnej, brak teologicznego wykształcenia czy odpowiednich informacji. Jest nią postać historii cierpienia ludu, która odmawia mu jego tożsamości, która nie pozwala mu stać się nowym ludem”¹⁵. W nieludzkich warunkach trudno być podmiotem. Błędem chrześcijaństwa byłoby tylko pocieszanie ludzi i pokazywanie, jak można znosić cierpienie. Należy dążyć do zmiany warunków życia, bo tylko wtedy lud może stać się podmiotem.

13 Por. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, dz. cyt., s. 121.

14 Por. tamże, s. 124.

15 Por. tamże, s. 125.

Z troską o podmiotowość Metz łączy wizję Kościoła przyszłości. Miałby to być Kościół światowy (*Weltkirche*), będący Kościołem ludu, ale ludu wolnego od naturalnych, kolektywnych znaków tożsamości: narodu, rasy i klasy. Taki Kościół byłby dostępny dla wszystkich i gwarantowałby podmiotowość „każdemu członkowi kościelnej wspólnoty nadziei”¹⁶. Według myśliciela z Münster perspektywa Kościoła światowego stanowi wielką szansę chrześcijaństwa. Jeśli chrześcijaństwo pójdzie inną drogą, wówczas pogłębi się proces funkcjonalizacji religii. Sfera życia religijnego stanie się w jeszcze większym stopniu przestrzenią gromadzącą bolesne rozczarowania społeczeństwa i neutralizującą ludzi strach. Może to doprowadzić do podporządkowania religii życiu społecznemu. Ale chrześcijaństwo może się przeciwstawić takiemu zagrożeniu, pojmując siebie jako wspólnota religijna, w której wszyscy są podmiotami¹⁷.

Z procesem przechodzenia od Kościoła dla ludu do Kościoła ludu łączy się pytanie o podmiot teologii. W Kościele dla ludu teologia jest domeną fachowców, zawodowych teologów, którzy nauczają wspólnotę ludzi wierzących. A przecież – zdaniem Metza – podmiotem uprawiającym teologię jest każdy chrześcijanin, artykułujący przed Bogiem, w obrębie wspólnoty, swoją historię życia. Dlatego można rozumieć teologię jako „mowę ludu, który w Kościele znalazł świadomość własnej historii i osiągnął wspólnotową tożsamość przed Bogiem”¹⁸.

Teologię Kościoła ludu Metz nazywa także pisanem mistycznej biografii (*mystische Biographie*) wierzących. Znajduje w niej swój wyraz historia cierpień i życia religijnego chrześcijan.

16 J.B. Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, w: *Entwürfe der Theologie*, red. J. Bauer, Verlag Styria, Köln 1985, s. 223.

17 Por. W. Kućko, *Fraternity in the Teaching of Pope Francis*, „Collectanea Theologica” 90 (2021), nr 5, s. 701–740.

18 J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, dz. cyt., s. 121.

Poprzez teologię lud opowiada swoje wybranie przez Boga i próbuje uczyć się żyć z opowiadanej historii zbawienia. Zakłada to otwartą postawę teologa wobec mitów, symboli, opowiadań i mistycznych tradycji, aby jak najpełniej wyrazić świat przeżyć religijnych jednostki i ludu.

Szukając ratunku przed „śmiercią podmiotu” w cywilizacji mieszczańskiej, Metz wskazuje na trzy podstawowe kategorie: wspomnienia, opowiadania i solidarności¹⁹. Jego zdaniem wiara chrześcijańska nie opiera się na ideach czy intelektualnych spekulacjach, lecz na wspomnieniu i upamiętnieniu historii Jezusa z Nazaretu: jego życia, śmierci i zmartwychwstania. Jest to historia obietnicy wolności, utożsamienia się Boga z ubogimi i wyzwolenia w zmartwychwstaniu Ukrzyżowanego. Wiara w Boga objawiającego się w dziejach jest więc z natury wiarą „opowiadaną”, a chrześcijaństwo „wspólnotą opowiadania”. Narracja przekazuje doświadczenie Boga żywego, każe głosić chwałę Jego dzieł i staje się zobowiązaniem do świadectwa²⁰.

Ze wspomnieniem i opowiadaniem łączy się postawa solidarności. Myśliciel z Münster podkreśla, że współczesna cywilizacja, opanowana duchem racjonalizmu i instrumentalnego podejścia do rzeczywistości, opiera się na zasadzie wymiany o charakterze merkantylnym i utylitarnym. W praktyce społecznej przyjmuje ona postać wzajemnego egoizmu. Chrześcijański fundament

19 Por. H. Bedford-Strohm, *Der Beitrag von Johann Baptist Metz zu einer Kultur der Erinnerung*, w: *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*. 2. Auflage, red. H.-G. Janssen, J.D.E. Prinz, M.J. Rainer, LIT Verlag, Münster 2019, s. 32–39.

20 Por. H.H. Henrix, *Keine Wahrheit mit dem Rücken zu Auschwitz. Zur anamnnetischen Kultur bei Johann Baptist Metz*, w: *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*. 2. Auflage, red. H.-G. Janssen, J.D.E. Prinz, M.J. Rainer, LIT Verlag, Münster 2019, s. 171–174.

życia społecznego powinien zostać oparty na solidarnym dostrzeżeniu potrzeb i brzemion innych ludzi. Solidarność chrześcijańska musi objąć wszystkich, zwłaszcza cierpiących i biednych, a nawet zmarłych²¹.

Fundamentem solidarności jest wiara chrześcijan w jej wymiarze praktycznym – wymiarze wiary w Boga, przed którego obliczem wszyscy ludzie są podmiotami. Tylko w tej postaci wiara mobilizuje do troski o powszechną sprawiedliwość i przekształcanie życia społecznego. Solidarność jest przede wszystkim kategorią pomocy, pokrzepienia podmiotu w obliczu zagrożeń i cierpień. Pierwszym owocem solidarnej nadziei jest troska o ludzi żyjących, szczególnie uciskanych i pokrzywdzonych, drugim zaś – pamięć o zmarłych²². W ten sposób rysuje się podwójna, głęboko humanistyczna, struktura chrześcijańskiej solidarności.

Metz nie podziela obawy, że postawa solidarności ma wartość jedynie w ramach refleksji o charakterze personalistycznym i egzystencjalnym, w których jest wyakcentowana relacja „ja – ty”. Jego zdaniem nurty personalistyczne i egzystencjalne wykazują zbyt dużą skłonność do prywatności. Zamknięcie solidarności w wymiarze prywatnym jest owocem wiejsko-romantycznej świadomości społeczeństwa. Reprywatyzacja wiary przynosi także reprywatyzację solidarności²³.

Pojęcie solidarności łączy się u Metza z podmiotowością człowieka i jego tożsamością. Solidarność staje się kategorią ratunku

21 Por. R.S. Chopp, *The Praxis of Suffering. An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, Wipf & Stock Publishers, Eugene 2007, s. 64–77.

22 Por. A. Cebula, *Fighting a Just War in the Midst of an Unreasonable International Strife: World War I and the Collapse of the Central European System of the Triple Imperial Dominion*, „Journal of Military Ethics” 19 (2020), nr 2, s. 135–150.

23 Por. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Kaiser Verlag, München 1991, s. 81.

podmiotu przed unicestwieniem w warunkach kultury naukowo-technicznej charakteryzującej się apatią, kryzysem wzajemnej komunikacji i bezruchem historii. Prawdziwa solidarność wyraża się w trosce o to, aby wszyscy ludzie trwali w swojej podmiotowości przed obliczem Boga. Dlatego wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z negacją podmiotowości jednostki, nie ma miejsca dla solidarności. Ten błąd popełnił marksizm, który walcząc o „nowego człowieka” i podmiotowość klas uciskanych, doprowadził do utraty tożsamości osobowej. Solidarność nie jest rezygnacją z jednostki; solidarność wynika z autonomicznej, indywidualnej decyzji. Jest solidarnością jednostek, nie mas. Umasowienie i zepchnięcie pojedynczego człowieka w tłum niszczy solidarność²⁴.

Warto w tym miejscu zauważyć, że w kontekście analizy solidarności pojawia się w myśli Metza krytyka niektórych elementów filozofii marksistowskiej. Główny zarzut dotyczy fałszywego rozumienia historii. Chociaż marksiści trzymają się mocno idei historycznej jedności ludzkości, to jednak relatywizują myśl o uniwersalnej sprawiedliwości, odnosząc ją tylko do przyszłości. To burzy jedność i prawdziwą solidarność, ponieważ uniwersalna sprawiedliwość dotyczy wówczas tylko przyszłych pokoleń, nie dotyczy zmarłych i ofiar historii, którzy przecież także należą do wspólnoty ludzkości.

W ramach chrześcijańskiego rozumienia historii jest miejsce na więź żywych także z tymi, którzy odeszli. W konsekwencji można mówić o solidarności „wprzód” i solidarności „wstecz”. Przy solidarności z umarłymi człowiek pyta nie o własną śmierć, ale wyraża troskę o drugiego: co dzieje się z tobą w śmierci?

24 A. Kobyliński, *Tischner and Metz: two Understandings of Solidarity*, w: *Transformacja ludzkiej identity w średniej Europie po roku 1990*, red. H. Hrehova, Filozofická fakulta Trnavskej Univerzity v Trnave, Trnava 2009, s. 49.

W umieraniu podmiot jest zagrożony utratą tożsamości. Kategoria solidarności staje się formą ratunku podmiotu przed zapomnieniem i śmiercią. Tak rozumiana solidarność jest wpisana w historię jako historię cierpienia, która mieści w sobie ból śmierci. Metz wyraźnie podkreśla, że podstawą każdej solidarności – zarówno tej „ziemskiej”, jak i tej skierowanej ku zmarłym i ofiarom historii – jest Bóg, będący Bogiem żywych i umarłych²⁵.

Owocem działania w duchu solidarności jest „opcja na rzecz ubogich”. Stanowisko myśliciela z Münster jest tutaj zbieżne z poglądami teologów wyzwolenia. W tej perspektywie „opcja na rzecz ubogich” jest nie tylko owocem refleksji etycznej, ale znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w Bożym Objawieniu, w którym można dostrzec wyraźną sympatię w stronę tego, co jest w świecie małe i słabe, biedne i uciśnione. Bóg w ukryty, ale realny i zdecydowany sposób ze szczególną życzliwością uobecnił się w biednych tego świata. Gdy istnieje wzajemna relacja między Bogiem a biednymi, wówczas trzeba znać Boga, aby znać biednych i znać biednych, aby znać Boga²⁶.

Metz łączy swój namysł nad solidarnością także z pytaniem o inkulturację, która dotyczy pytania o jedność i wielość w Kościele. Może ona stać się praktykowaniem i tworzeniem solidarności lub jej zaprzeczeniem. Według myśliciela z Münster jesteśmy obecnie świadkami tworzenia się chrześcijaństwa coraz bardziej policentrycznego, zakorzenionego w wielu kulturach.

25 Por. J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008; A. Kobyliński, *Just and Unjust Memory? The Moral Obligation to Remember All Victims of Wars and Totalitarian Regimes*, „Journal of Military Ethics” 19 (2020), nr 2, s. 151–162.

26 Por. J. Kroth, *Solidarität unter veränderten Bedingungen. Anmerkungen zur Aktualität einer Kategorie politischer Theologie*, w: *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*. 2. Auflage, red. H.-G. Janssen, J.D.E. Prinz, M.J. Rainer, LIT Verlag, Münster 2019, s. 256–258.

W konsekwencji potrzebujemy Kościoła, który będzie wspólnotą wszechświatowej solidarności, uznania podmiotowości ludzi, niezależnie od ich korzeni etnicznych czy kulturowych. Chrześcijaństwo kulturowo policentryczne jest możliwe, jeśli będziemy szukać dla wszystkich podmiotowości, wolności i sprawiedliwości oraz będziemy rozwijać kulturę uznania innych w ich odmienności i różnorodności²⁷.

2.

Nihilistyczna interpretacja chrześcijaństwa

Analiza fenomenu podmiotowości w kontekście religijnym, żywo obecna w koncepcji nowej teologii politycznej Metza, odgrywa także bardzo istotną rolę w twórczości filozoficznej Gianniego Vattima. Wiosną 2021 roku zostały opublikowane w Mediolanie dzieła zebrane tegoż autora pt. *Pisma filozoficzne i polityczne*²⁸. Z tej okazji Sara Ricotta Voza przeprowadziła z filozofem z Turynu obszerny wywiad, w którym Vattimo odpowiada bardzo szczegółowo na wiele ciekawych pytań o charakterze osobistym, religijnym i filozoficznym. Rozmowa ukazała się 22 maja 2021 roku na łamach dziennika „La Stampa”, zatytułowana *Filozofia? Mając 85 lat, być może bardziej potrzebuję Boga*²⁹. W tym wywiadzie filozof z Turynu potwierdza swoje głębokie przywiązanie do religii katolickiej. Wyznaje,

27 Por. A. Kobyliński, *Tischner and Metz: two Understandings of Solidarity*, art. cyt, s. 50.

28 Por. G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, Casa Editrice La Nave di Teseo, Milano 2021.

29 G. Vattimo, *La filosofia? A 85 anni, forse, ho più bisogno di Dio. Recensione di Sara Ricotta Voza*, TuttoLibri – inserto settimanale de „La Stampa” 22 maja 2021, s. XII–XIV.

że gdy był studentem, jego życie religijne było tak intensywne, że codziennie uczestniczył we Mszy świętej i przyjmował Komunię. Co więcej, w czasach studenckich angażował się nawet w działalność Akcji Katolickiej, w której współpracował m.in. z późniejszym wielkim włoskim pisarzem i myślicielem Umberto Eco.

Vattimo stwierdza w rozmowie, że książką, w której najgłębiej wyraził swoje stanowisko filozoficzne i od której należy zaczynać lekturę jego dzieł, jest studium z 2018 roku pt. *Bycie i otoczenie*³⁰. Co ciekawe, nie nazywa swojego opracowania traktatem naukowym, ale brewiarzem teologiczno-filozoficznym. Jego książka zaprasza do hermeneutyki praktyki i wzywa filozofię do jej pierwszorzędnej roli: przesłuchiwanie teraźniejszości, dogłębnej analizy wydarzeń, zaangażowania w życie jednostek i społeczeństw, aktywnego uczestniczenia w teraźniejszości. Dlaczego? Ponieważ jedyny dostęp, jaki mamy do bycia, to jego ukazywanie się w formie wydarzenia. Filozofia ma zatem obowiązek aktywnego zaangażowania etycznego i politycznego, aby głębiej rozumieć rzeczywistość, w której żyjemy.

Ważnym elementem studium pt. *Bycie i otoczenie* jest próba ukazania katolickiego wymiaru systemu filozoficznego Martina Heideggera³¹. Vattimo mówi w swojej książce o katolickim

30 Por. G. Vattimo, *Essere e dintorni*, Casa Editrice La nave di Teseo, Milano 2018.

31 „Una delle cifre più note con le quali è caratterizzato il pensiero di Gianni Vattimo è quella di «pensiero debole». Questa espressione non va intesa semplicisticamente, come spesso accade, quasi una rinuncia pregiudiziale alla forza del pensiero filosofico. Essa esprime piuttosto la presa d'atto del venir meno di un modo di filosofare che, come quello che caratterizza la tradizione metafisica occidentale, afferma un'essenza immutabile delle cose, ritenendo, in qualche modo, di poterla conoscere. Questa posizione di fondo, che in Vattimo si origina soprattutto come proveniente dalla critica operata da Heidegger nei confronti della metafisica, sta alla base anche di *Essere e dintorni*, l'opera che qui presentiamo e che offre

heideggeryzmie, podkreśla związki istniejące między filozofią i religią oraz prezentuje wizję historii świata jako zasadniczo historii zbawienia. Istota heideggeryzmu filozofa z Turyngu polega na utożsamieniu historii bycia z historią chrześcijaństwa. Jego zdaniem istnieje historia bycia, która dzieje się nad nami tak, jak tego chce, i otwiera nas na konkretną historyczność, w którą jesteśmy wrzuceni. Tak rozumiana historia bycia jest zasadniczo historią zbawienia. Vattimo uznaje książkę *Bycie i otoczenie* za swój testament. Uważa, że na ostatnim etapie jego twórczości filozoficznej nie da się już odróżnić filozofii od religii – nie ma to większego sensu. W pewnym sensie religia staje się filozofią, a filozofia religią. Filozof z Turyngu stwierdza także, że nie widzi już niczego, co jest zawarte w dziełach Martina Heideggera, czego nie można by przetłumaczyć na język religijny.

Sądzę, że Heidegger na początku myślał o historii – twierdzi Vattimo – jako o historii obecnej na kartach Starego Testamentu, jako o świecie otwartym przez pewne wydarzenie językowe, jakim jest na przykład Biblia. Nie wiem, czy kiedykolwiek powiedział to w ten sposób, może nie, ale to właśnie w nim odkryłem, kiedy czytałem jego *Źródło dzieła sztuki* – podstawowy esej, w którym mówi, że poezja tworzy epokę. A jeśli istnieje jakaś teoria, to początkowo jest nią idea, że istnieje bycie. Bycie daje się człowiekowi poprzez historyczne iluminacje, które są również podstawą języka, cywilizacji, krótko mówiąc, rzeczy takich jak

una serie di illuminanti indicazioni riguardo ad alcuni elementi portanti del pensiero dell'autore: particolarmente sul significato di un'«ontologia» non metafisica, in cui si ha un'identificazione dell'essere con il linguaggio (...); e dell'ermeneutica, intesa non solo secondo la dimensione di una «teoria», ma come filosofia della prassi, anzi, in ultima analisi, come risolvendosi in quest'ultima” (L. Messinese (rec.), *Gianni Vattimo, Essere e dintorni*, Casa Editrice La nave di Teseo, Milano 2018, „La civiltà cattolica” 4065 (2019), nr 4, s. 307–308).

Homer czy tragedia grecka. Jeśli miałbym rozpoznać teoretyczne pochodzenie mojej pracy, powiedziałbym, że znajduje się ona w tym, co napisałem o Heideggerze, a potem o Nietzsche³².

Warto w tym miejscu zauważyć, że latem 2018 roku Vattimo przesłał swój brewiarz teologiczno-filozoficzny pt. *Bycie i otoczenie* papieżowi Franciszkowi. Książkę osobiście wręczył obecnemu Biskupowi Rzymu argentyński filozof Luis Liberman, założyciel i dyrektor Katedry Dialogu i Kultury Spotkania. Liberman jest od wielu lat wspólnym znajomym papieża Franciszka i Gianniego Vattima. Gdy Liberman spotkał się z papieżem w Domu św. Marty w Watykanie i podarował książkę, zadzwonił w obecności Franciszka do Vattima i przekazał telefon papieżowi. Obecny Biskup Rzymu podziękował osobiście za przekazany prezent. W trakcie rozmowy telefonicznej filozof z Turynu powiedział papieżowi o swoim głębokim przekonaniu, że studium *Bycie i otoczenie* stanowi filozoficzny akompaniament do jego pontyfikatu³³. Zdaniem włoskiego myśliciela teologia katolicka potrzebuje głębszej odnowy w duchu antymetafizycznym *a là* Martin Heidegger. Vattimo twierdzi, że krytyka metafizyki, jaką wypracował niemiecki filozof powinna być bardzo przydatna dzisiaj dla teologii katolickiej w czasach papieża Franciszka.

W ostatnich latach Vattimo nawiązuje bardzo często w swoich badaniach filozoficznych do tradycji kulturowej Ameryki Południowej. Uważa, że ten kontynent ma charakter postmodernistyczny i dlatego stanowi alternatywę dla zachodniego stylu życia. Filozof z Turynu jest wielkim zwolennikiem południowoamery-

32 G. Vattimo, *La filosofia? A 85 anni, forse, ho più bisogno di Dio*, art. cyt., s. XII.

33 Por. tamże, s. XIII.

kańskich ruchów ludowych i wiąże z nimi nadzieję na przeprowadzenie koniecznych reform społecznych i politycznych. W opinii Vattima i liderów tych ruchów głównymi wrogami ludzkości są dzisiaj globalizacja, kulturowy europocentryzm i władza nad światem sprawowana przez globalny system finansowy. W tej nowej walce klas XXI wieku środowiska lewicowe powinny połączyć swoje siły z kręgami katolickimi. W tym sensie Ameryka Południowa, posiadająca specyficzne rozumienie religijności i chrześcijaństwa, jest swego rodzaju laboratorium, w którym wykuwa się nowy świat postulowany przez filozofa z Turynu³⁴.

Po długim okresie oddalenia się od szeroko rozumianej religijności, który rozpoczął się na początku lat 60. XX wieku, po upływie ponad trzech dekad Vattimo powrócił do zagadnień religijnych. Już od połowy lat 90. ubiegłego wieku można zauważyć w twórczości tego autora zwrot ku chrześcijaństwu jako tradycji religijnej i dziedzictwu kulturowemu. W książce pt. *Wierzę, że wierzę* z 1998 roku filozof z Turynu deklaruje *expressis verbis* swój powrót do religii chrześcijańskiej³⁵. Wyznaje, że kwestie religijne powróciły do niego w konsekwencji tragicznego doświadczenia śmierci bliskich osób oraz powszechnego odrodzenia problematyki religijnej w świecie zachodnim pod koniec dwudziestego stulecia. Nie oznacza to jednak akceptacji tradycyjnej wersji chrześcijaństwa. Jego rozumienie religii chrześcijańskiej budzi wiele wątpliwości i jest przedmiotem poważnych kontrowersji.

Vattimo jest teraz wielkim zwolennikiem reformy Kościoła, jaką przeprowadza papież Franciszek. Twierdzi, że obecny papież

34 A. Kobyliński, *Jaka normatywność po „śmierci Boga”? Etyczne implikacje myśli słabej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 54 (2018), nr 2, s. 119–120. Por. W. Kućko, *Wyzwania etyczne „teologii dobrobytu” w świetle nauczania papieża Franciszka*, „*Studia Nauk Teologicznych*” 15 (2020), s. 59–77.

35 Por. G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?*, Casa Editrice Garzanti, Milano 1998.

pozbawił go „wstydu” nazywania się katolikiem. Wcześniej filozof z Turynu był często postrzegany przez opinię publiczną jako agnostyk, wypowiadał się bardzo krytycznie na temat Kościoła katolickiego i Watykanu, publicznie kwestionował katolickie rozumienie prawd wiary i moralności. Radykalna zmiana nastąpiła po 2013 roku, gdy głową Kościoła katolickiego został arcybiskup Buenos Aires. Od tego czasu Vattimo publicznie potwierdza swoją wiarę religijną i przynależność do Kościoła katolickiego. Twierdzi, że czuje się dziś bardziej katolikiem niż kiedykolwiek, ponieważ, jak precyzuje, utożsamia się z „katolicyzmem Franciszka”. Przyznaje natomiast, że w przeszłości nie deklarował otwarcie swojej przynależności religijnej, ponieważ czuł ją „jako ciężar”. Natomiast teraz jest szczęśliwy, że należy do wspólnoty Kościoła.

Ciekawe uwagi na temat filozofii, religii i Kościoła katolickiego można znaleźć w wywiadzie, jaki w 2019 roku dla kwartalnika „Więź” przeprowadził z filozofem z Turynu dominikanin Damian Mrugalski³⁶. Vattimo twierdzi w tej rozmowie, że dostrzega konieczność głębokiej reformy w Kościele katolickim, ale nie chciałby żyć bez Kościoła. W rzeczywistości Kościół jest niezbędny, aby nieść przesłanie Ewangelii. Włoski filozof jest przekonany, że bez Kościoła nie mógłby być chrześcijaninem, bo nikt by mu nie przekazał Ewangelii. Jego zdaniem, współczesny przekaz orędzia chrześcijańskiego powinien przede wszystkim podkreślać, że Bóg jest przyjacielem wszystkich ludzi.

Bóg, który umiera, to Bóg jako wartość jednocząca, Bóg metafizyczny. Moim zdaniem, gdy Nietzsche mówi, że Bóg umarł, to mówi o chrześcijaństwie, czyli mówi o czasach, w których nie

36 Por. tenże, *Nie chciałbym żyć bez Kościoła – rozmowę prowadzi Damian Mrugalski*, „Więź” 676 (2019), nr 2, s. 162–170.

wierzy się już w Boga metafizycznego, ale wierzy się w Boga, który jest przyjacielem. A Bóg przyjaciel to już nie ten, który nad wszystkim dominuje, wszystko jednoczy, wszystkim rządzi. To Bóg, który jest bardziej wspierający, a mniej wszechmocny. Dlatego też współcześni myśliciele żydowscy mówią, że po Auschwitz Bóg jest albo wszechmocny, albo dobry. Kiedy Nietzsche pisze, że Bóg umarł, przyznaje jedynie, że nie ma już jednej dominującej kultury, jednej najwyższej prawdy, która jednoczy wszystkich, w imię której możemy decydować, że jedni są bardziej rozwinięci, a inni bardziej prymitywni. Przecież wiele jest mieszkań w domu Ojca (por. J 14,2), co oznacza, że istnieje wiele obszarów, wiele kultur. Zatem problemem postmodernizmu nie jest już ocena pod kątem jednego definiującego kryterium, ale analiza danego kryterium z różnych perspektyw³⁷.

Należy stanowczo stwierdzić, że chrześcijaństwo *a la* Vattimo zrywa z tradycyjnym rozumieniem prawd wiary i moralności, jakie znamy do dwóch tysięcy lat w różnych chrześcijańskich kościołach i związkach wyznaniowych. Co stanowi istotę tej nowej interpretacji orędownie chrześcijańskiego? Filozof z Turynu traktuje chrześcijaństwo tak, jak czynił to wybitny włoski intelektualista Benedetto Croce – jako formę tradycji kulturowej, której treści podlegają interpretacji i stanowią źródło inspiracji o charakterze moralnym. Vattimo jest przekonany, że chrześcijaństwo postrzegane jako religia miłosierdzia pozostaje w wewnętrznej harmonii z tradycją intelektualną odwołującą się do Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera. W ten sposób włoski myśliciel zrywa ciągłość z tradycją i tworzy nowy rodzaj chrześcijaństwa nihilistycznego, które rezygnuje całkowicie z wymiaru transcendentnego. Filozof z Turynu stawia bardzo kontrowersyjną tezę, że tego rodzaju nihilizm nie pozostaje w sprzeczności z religią

37 Tamże, s. 163.

chrześcijańską, chociaż oznacza w praktyce przekształcenie tradycyjnej formy religii w nową wersję zsekularyzowaną i całkowicie immanentną.

Vattimo zainteresował się zjawiskiem nihilizmu, gdy w czasach studenckich był pod wpływem myśli Luigiego Pareysona. Jednak drogi intelektualne tych dwóch myślicieli bardzo szybko się rozeszły. Filozof z Turynu zaproponował przeciwną interpretację nihilizmu niż jego mistrz. Przede wszystkim zakwestionował przekonanie Pareysona, że nihilizm jest negatywnym zjawiskiem nowożytności, które trzeba przezwyciężyć i w opozycji do swego mistrza sformułował koncepcję nihilizmu twórczego i spełnionego. Idąc pod prąd, odrzucając wszystkie interpretacje nihilizmu wypracowane we Włoszech w ostatnich dziesięcioleciach, Vattimo stworzył własną wizję nihilizmu w oparciu o hermeneutykę. W twórczości tego autora istnieje ścisła więź między nihilizmem, hermeneutyką i sekularyzacją. Według niego to właśnie sekularyzacja jest szansą pojednania między nihilizmem i chrześcijaństwem.

W jaki sposób filozof z Turynu postrzega sekularyzację? Jego zdaniem nowożytna sekularyzacja jest w swej istocie immanentnym przekładem wartości religijno-sakralnych odziedziczonych z chrześcijaństwa średniowiecznego. Sekularyzacja jako fakt pozytywny oznacza, że rozpad struktur sakralnych społeczeństwa chrześcijańskiego prowadzi do etyki autonomii, praw człowieka, świeckości państwa, mniej rygorystycznej interpretacji dogmatów i przykazań. Sekularyzacja nie oznacza zaniku chrześcijaństwa czy pożegnania z nim, ale pełniejszą realizację jego prawdy, którą jest kenoza – uniżenie się Boga, zakwestionowanie „naturalnych” cech boskości³⁸. W tym kontekście Vattimo odwołuje się do badań niemieckiego myśliciela Friedricha Gogartena, który

38 Por. G. Vattimo, *Credere di credere*, dz. cyt., s. 40–41.

twierdził, sekularyzacja jest uzasadnioną konsekwencją religii chrześcijańskiej. W tej perspektywie chrześcijanin uzyskuje w wierze wolność od mitycznych sił przyrody. Dzięki wierze chrześcijańskiej świat zostaje uwolniony od jakiegokolwiek świętej adoracji ze strony człowieka i zwrócony człowiekowi po prostu jako świat.

Vattimo zgadza się z Gogartenem, że sekularyzacja jest istotą chrześcijaństwa. Odrzuca jednak jego wizję relacji Boga ze światem zsekularyzowanym i autonomicznym, głoszącą absolutną transcendencję Boga w stosunku do jakiegokolwiek oczekiwania ze strony człowieka. Sekularyzacja jako pozytywna droga rozwoju chrześcijaństwa nie ma na celu coraz większego podkreślania transcendencji Boga, a także oczyszczenia wiary ze zbyt ściślejszej relacji z czasem, z oczekiwaniami doskonalenia człowieka i z iluzjami odnośnie do postępującego oświecenia rozumu. Sekularyzacja jest sposobem, w jaki *kénosis*, rozpoczęta wraz z wcieleniem Chrystusa – i już wcześniej wraz z przymierzem między Bogiem i Jego ludem – ciągle się realizuje, kontynuując dzieło wychowania człowieka, prowadząc do przezwyciężenia pierwotnej istoty *sacrum*, nacechowanego przemocą, oraz do udziału w życiu społecznym. Można powiedzieć, że sekularyzacja w ujęciu teologii dialektycznej akcentuje Boga mocnego, podczas gdy sekularyzacja w wersji kenotycznej zwraca uwagę na słabość Boga, Jego dobroć i uniżenie³⁹.

Filozof z Turynu używa greckiego pojęcia *kénosis*, aby ukazać związek istniejący między orędziem chrześcijańskim a kryzysem metafizyki. Kenoza w sensie biblijnym oznacza uniżenie,

39 A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014, s. 161.

ogołocenie, unicestwienie Chrystusa w akcie wcielenia. Przez dzieło wcielenia Bóg czyni się pokornym, słabym i biednym. Dla Vattima *kénosis* Boga, czyli proces jego osłabienia, to inne imię długiej historii emancypacji, jaka dokonuje się na przestrzeni dziejów przez zniszczenie struktur mocnych: myśli, sumienia indywidualnego, władzy politycznej, więzi społecznych czy religii. Jesteśmy dzisiaj dziedzicami tradycji, która przez dwa tysiące lat karmiła się wartościami chrześcijańskimi takimi jak braterstwo, miłość czy odrzucenie przemocy. Najgłębszą inspiracją takich postaw moralnych była doktryna *kénosis* oraz wiara w Boga słabego i miłosiernego. Nauka o kenozie stała się duchową matrycą tradycji chrześcijańskiej oraz formą legitymizacji świeckiego świata zachodniej cywilizacji.

Filozof z Turynu bazuje na radykalnej interpretacji *kénosis* jako przestrzeni, w której dokonuje się nie tylko desakralizacja świata, ale także desakralizacja samego Boga, pozbawionego naturalnych i metafizycznych przymiotów Boskości. W kenozie Bóg ogłasza się kimś, kto chce być kimś innym niż dotychczas. Jego unicestwienie jest całkowite i zbiega się ze zredukowaniem zdesakralizowanej boskości do wymiaru historii. Bóg nie jest już kimś lub czymś, co istnieje, ale staje się własną historią czyli historią napisaną przez wiele odmiennych interpretacji, które Go nazywały różnymi imionami.

Chrześcijaństwo ponownie odnalezione jako doktryna kenozy i sekularyzacji nie jest zbiorem prawd o charakterze definitywnym, twardym gruntem w morzu niepewności świata postmetafizycznego. Chrześcijaństwo zsekularyzowane, rezygnując z dogmatów wynikających z objawienia, staje się religią uniwersalną, tradycją kulturową, zbiorem wartości, swego rodzaju ideologią. Współczesny nihilizm postmodernistyczny jest dla Vattima uwspółcześnioną formą chrześcijaństwa. Dlatego potrzeba dzisiaj dokonać głębokiej reinterpretacji tradycji chrześcijańskiej,

aby zastąpić chrześcijaństwo tragiczne i apokaliptyczne chrześcijaństwem osłabionym, nihilistycznym, którego fundamentem jest przyjazna koncepcja Boga i sensu religii, poważnie traktująca charakter kenotyczny wcielenia Boga i Jego śmierci.

Tworząc nihilistyczną wersję chrześcijaństwa, Vattimo wyraża pragnienie wielu ludzi współczesnych, którzy dążą nie tyle do wyeliminowania *sacrum*, ile do stworzenia Boga i religii na swój obraz i podobieństwo, co prowadzi do głębokiej reinterpretacji prawd chrześcijańskich. Z jednej strony, filozof z Turynu postuluje osłabienie chrześcijaństwa, z drugiej – opisuje już istniejącą nihilistyczną wersję religii chrześcijańskiej, która narodziła się w ostatnich dziesięcioleciach w wyniku daleko posuniętej reinterpretacji i osłabienia jego orędzia. Według Vattima nihilizm stanowi postmodernistyczną interpretację chrześcijaństwa. To jedyna jego forma, która może je uchronić od rozpadu bądź od zakończenia swojej historii w nacechowanej przemocą powszechnej wojnie religijnej.

Nihilistyczna wersja chrześcijaństwa jako religii miłości, a nie dogmatu, doskonale współistnieje ze współczesną globalizacją i wielokulturowością. Tego rodzaju interpretacja orędzia chrześcijańskiego – kwestionująca przekonania metafizyczne o naturze świata, Boga i człowieka – skłania do przyjęcia wszystkich kultur i mitologii religijnych, w duchu wierności zasadzie gościnności i zburzenia przemocy ze strony *sacrum*.

Nihilizm jest chrześcijaństwem w tej mierze – pisze Vattimo – w której Jezus nie przyszedł na świat, aby pokazać porządek naturalny, ale po to, aby go zburzyć w imię miłości. Kochać swego nieprzyjaciela nie jest dokładnie tym, co nakazuje natura i przede wszystkim nie jest tym, co naturalnie się dokonuje⁴⁰.

40 G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi Editore, Milano 2009, s. 69.

Filozof z Turynu twierdzi, że chrześcijaństwo w wersji nihilistycznej rezygnuje z jakichkolwiek roszczeń o charakterze uniwersalnym i staje się w ten sposób promotorem dialogu między religiami, wizjami świata i różnymi kulturami. To swego rodzaju powołanie misyjne, które dzisiaj, w świecie pluralistycznym, chrześcijaństwo może wypełnić nie przez podkreślanie własnej specyfiki doktrynalnej i dyscyplinarnej, ale dialogu i harmonii różnych religii i kultur. We współczesnym świecie wieży Babel postawa gościnności może uchronić różne tożsamości religijne i kulturowe przed przeobrażeniem się w radykalne formy fanatyzmu i fundamentalizmu. Postawa gościnności w dialogu międzyreligijnym i międzykulturowym oznacza gotowość wycofania się z własnych przekonań i uznania za prawdziwe racji naszych interlokutorów. Nie ma powrotu do uniwersalizmu chrześcijańskiego jako europocentryzmu i kolonializmu. Natomiast jest możliwa funkcja uniwersalistyczna chrześcijaństwa w ramach jego powołania misyjnego jako gościnności i jako formy uzasadnienia świeckości instytucji, społeczeństwa i samego życia religijnego.

Nihilistyczne rozumienie orędzia chrześcijańskiego prowadzi do głębokiej reinterpretacji moralności i dogmatów religijnych, które stają się formą metafory. Religijność jako odpowiedź na objawienie *kénosis* nie akceptuje dogmatów rygorystycznie zdefiniowanych lub moralności narzuconej przez władzę. Chrześcijaństwo słabe pomija dosłowne rozumienie Biblii i opowiada się za interpretacją duchową słowa Bożego, zgodnie z którą opowieści biblijne nie stanowią narracji o wydarzeniach historycznych ani nie są prorocत्वami zapowiadającymi fakty. Reinterpretacji należy poddać wszystkie dogmaty i prawdy moralne należące do dziedzictwa biblijnego, za wyjątkiem przekonania, że Bóg jest miłością. Jedyłą granicą interpretacji jest *caritas*.

Zdaniem Vattima, trzeba dokonać demityzacji moralności i dogmatów chrześcijańskich, aby uczynić religię bardziej dostępną i akceptowalną dla człowieka współczesnego. Prawdziwa rewolucja chrześcijaństwa to *kénosis*, czyli odrzucenie wszelkich atrybutów Boga o charakterze transcendentnym i niezrozumiałym dla człowieka. W ramach procesu demityzacji trzeba usunąć te wszystkie elementy, które łączą się z metafizyczno-naturalistycznym obrazem Boga⁴¹. Także koncepcja Boga jako Całkowicie Innego, którą zdaje się akceptować spora część współczesnej filozofii, zawiera w sobie zbyt wiele elementów Boga religii naturalnych, nacechowanego przemocą. Demityzacja moralności to rezygnacja z pewnych wymagań, szczególnie dotyczących etyki seksualnej. Z sekularyzacji, jako esencji orędzia chrześcijańskiego, może wypływać swego rodzaju „ułatwienie” wiary, nieredukowalne do tradycyjnej moralności religijnej. Ogólna chrześcijańska wizja Boga i człowieka także powinna podlegać procesowi demityzacji. Należy odejść od tradycyjnych argumentów na istnienie Boga jako ostatecznej przyczyny świata, w ich miejsce podkreślać potrzebę wolnego kontaktu człowieka z Biblią i wspólnotą religijną.

Nihilistyczna wersja chrześcijaństwa jako doktryna kenozy i sekularyzacji nie stanowi zbioru zasad i norm ustalonych raz na zawsze, do których może się zawsze odwołać w morzu niepewności postmetafizycznej. Jeśli bycie nie ma stałej struktury, a nasza egzystencja ma wymiar historyczny, to zbawienie polega na aktywnym wejściu w historię, a nie na biernej kontemplacji jej wiecznych i niezmiennych praw. Zbawienie w wersji nihilistycznej uwzględnia rozumienie bycia jako wydarzenia. Dziedzictwo chrześcijańskie, które powraca w myśli słabej, jest także, i przede

41 G. Vattimo, *Credere di credere*, dz. cyt., s. 52–54.

wszystkim, dziedzictwem chrześcijańskiego przykazania miłości i wynikającego z niego odrzucenia przemocy.

Zdaniem Vattima, orędzie chrześcijańskie zostaje zredukowane do przykazania miłości. Prawda jako miłość oraz bycie jako wydarzenie są dwoma aspektami, które się nawzajem przywołują. Słowa: „Bóg umarł, niech żyje wielu bogów” nie są ani deklaracją ateizmu, ani też zachętą do pogańskiego politeizmu. Śmierć Boga oznacza, że jesteśmy wolni, by czynić nie to, co się nam podoba, ale to, co uważamy za swój obowiązek, niekoniecznie przed obliczem najwyższego sędziego, ale wobec naszego bliźniego. W ten sposób śmierć Boga, którą ogłosił Nietzsche, interpretowana przez Vattima, to w istocie jedna z najważniejszych prawd chrześcijańskich, dotycząca obecności niewidzialnego Boga w osobie bliźniego.

3. Koncepcja słabego podmiotu

Na gruncie nihilistycznej interpretacji orędzia chrześcijańskiego, odrzucając jakąkolwiek formę metafizyki, filozof z Turynu tworzy koncepcję myśli słabej oraz nowy model podmiotowości⁴². Vattimo podziela tezę Heideggera, że interpretacja człowieka jako podmiotu rozpoczyna się wraz z Kartezjuszem, który stworzył podstawę metafizyczną dla nowożytnej antropologii⁴³. Włoski filozof podziela stanowisko autora *Bycia i czasu*, że w epoce nowożytnej człowiek staje się jako podmiot tym

42 Por. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Casa Editrice Bompiani, Milano 2003.

43 Por. A. István, *Dal cogito al soggetto: il soggetto cartesiano. Una rilettura alla Vattimo*, „Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Catholica Latina” LXIV (2019), nr 2, s. 5–21.

bytem, na którym opiera się wszelki byt. W ten sposób jednostka ludzka staje się ośrodkiem odniesienia bytu jako takiego. W konsekwencji świat, czyli nazwanie bycia w całości (kosmos, przyroda, a także dzieje), staje się obrazem. Tam, gdzie świat czyni się obrazem, byt pojęty jest jako coś, na co „człowiek się nastawia i co chce zatem pozwać przed siebie, mieć przed sobą i w ten sposób w zdecydowanym sensie postawić przed sobą. Światoobraz w rozumieniu istotnym nie oznacza więc obrazu świata, lecz świat pojmowany jako obraz”⁴⁴.

Heidegger zauważa, że w tym ujęciu byt w całości bytuje tylko o tyle, o ile postanawia go człowiek, który go przedstawia i wytwarza. Tam, gdzie powstaje światoobraz, zapada istotna decyzja o bycie w całości. Bycia bytu poszukuje się i znajduje się je w tym, że jest on przedstawiany. To, że byt bytuje jako przedstawiany, czyni epokę, w której to następuje, epoką nową w porównaniu z poprzednią. „To nie światoobraz zmienia się z niegdyś średniowiecznego w nowożytny, to sam fakt, że świat staje się obrazem, znamionuje istotę nowożytności”.

Heidegger twierdzi, że przedstawiać oznacza stawiać naprzeciw siebie coś, co istnieje, odnosić do siebie-przedstawiającego i wtłaczać w takie odniesienie jako miarodajny obszar. Tam, gdzie tak się dzieje, człowiek zyskuje obraz bytu. Kiedy jednak człowiek w ten sposób obraz uzyskuje, sam przenosi się na scenę, tzn. w otwarty krąg tego, co przedstawiane, powszechne i publiczne. Tym samym człowiek czyni z siebie scenę, na której byt musi się odtąd przedstawiać, prezentować, tzn. być obrazem. Człowiek staje się reprezentantem bytu w sensie czegoś przeciwnego. W opinii filozofa z Messkirch, o istocie nowożytności rozstrzyga krzyżowanie się dwóch zjawisk, które w rzeczywistości są jednym

44 M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk i in., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997, s. 79.

i tym samym procesem: z jednej strony świat, który staje się obrazem, z drugiej – człowiek, który staje się podmiotem pośród innych bytów. Im natrętniej wywyższa się podmiot, tym bardziej poszerza się zakres dyspozycyjności podbitego świata. Podbój świata jako obrazu jest podstawowym wymiarem nowożytności.

Według Vattima, który podziela Heideggerowską wizję światooobrazu, mamy obecnie do czynienia z dwoma poziomami kryzysu podmiotu. Pierwszy ma charakter filozoficzny, drugi – kulturowy i cywilizacyjny. Filozofia współczesna wypracowała tak wiele argumentów przeciw podmiotowi, że dla niektórych czymś oczywistym jest zapoznanie tej kategorii i pożegnanie się z pojęciem podmiotu. Z drugiej strony, społeczeństwo masowe zagraża coraz bardziej autonomii podmiotu, jednostki z powodu przyczyn, które niekoniecznie mają do czynienia z argumentami o charakterze filozoficznym.

Filozof z Turynu podkreśla, że kategoria podmiotu w filozofii nowożytnej formułuje się w XVII wieku poprzez kartezjańskie *cogito*. Kartezjusz opierał swoją filozofię na podstawowej prawdzie wyrażonej w słynnej maksymie *cogito ergo sum*. Pewność, jaką podmiot ma w stosunku do samego siebie jako istota myśląca, jest prawdą fundamentalną, w którą nie wolno powątpiewać. Wszystkie inne prawdy w pewien sposób wynikają z owej maksymy, która staje się swego rodzaju intelektualną matrycą. Kartezjusz uważał, że gdzieś w głębi naszego życia umysłowego bije źródło znaczeniowe słowa „ja”, że filozofia polega na poszukiwaniu tego źródła i że można je gdzieś znaleźć. Narodziny nowej antropologii są największym triumfem myśli kartezjańskiej i stanowią punkt zwrotny w tworzeniu się tożsamości świata nowożytnego. Myśl słaba postuluje dekonstrukcję tak rozumianego podmiotu i wypracowanie nowej formy podmiotowości.

Vattimo wyznaje, że inspiracją do wypracowania koncepcji myśli słabej było dla niego m.in. poszukiwanie etyki nieagresywnej

oraz osobista refleksja nad chrześcijaństwem i religią. Jego zdaniem, tylko taka filozofia, nazywana także ontologią aktualności, potrafi dzisiaj towarzyszyć człowiekowi w świecie, który nie potrzebuje absolutów, struktur mocnych, stałych prawd i wartości. W rozmowie, którą przeprowadziła Sara Ricotta Voza, filozof z Turynu zauważa, że myśl słaba oznacza przede wszystkim „wyrzeczenie się metafizycznego dogmatyzmu, co pociąga za sobą również szereg rzeczy o charakterze politycznym. Nastąpiła seria wyzwoleń, które dokonały się na gruncie negacji metafizyki i *pensiero debole* było zasadniczo tą filozofią niezwiązaną z metafizyką, czyli ideą obiektywności oddania się bycia jako przedmiotu przed naszymi oczami, czego nie można zaprzeczyć – pewien rodzaj filozofii dowodów ontologicznych”⁴⁵.

Myśl słaba rodzi się w opozycji do myśli mocnej (*pensiero forte*), która oznacza przede wszystkim wiedzę typową dla tradycji metafizycznej Zachodu, dążącą do określenia spójnej, monolitycznej, stabilnej i niezmiennej struktury rzeczywistości *tout court*. Chodzi tutaj o poznanie – jak twierdzi Vattimo – ufundowane na „błędzie Platona”, który polega na tym, że byciu przypisujemy charakter wieczności i stabilności. W konsekwencji świat naszej konkretnej egzystencji zostaje spustoszony i pozbawiony wartości. Dla myśli mocnej poznanie oznacza przede wszystkim szukanie prawdy jako niezależnego i stabilnego punktu odniesienia, który jest pewny i bezpieczny dla wszystkich.

Opisując zmierzch myśli mocnej, Vattimo skupił swoją uwagę na relacji istniejącej między językiem i rzeczywistością oraz na sytuacji „interpretacyjnej”, charakterystycznej dla całej egzystencji. W ten sposób egzystencja oznacza trwanie w relacji do świata, która jest ograniczona, a warunkiem jej możliwości jest posiadany

45 G. Vattimo, *La filosofia? A 85 anni, forse, ho più bisogno di Dio*, art. cyt., s. XIII.

przez nas język. Włoski filozof Dario Antiseri przypomina, że w koncepcji myśli słabej mamy radykalną historyczność języków oraz temporalizację wszelkich form *a priori*. W konsekwencji dochodzi do zaćmienia prawdy, zburzenia mitu oczywistości, pożegnania się z kategorią postępu. W ten sposób zmierzch myśli mocnej oraz narodziny myśli słabej zbiegają się w czasie z końcem nowoczesności i początkiem narodzin epoki ponowoczesnej.

Dla filozofa z Turynu śmierć myśli mocnej oznacza także zburzenie przekonania, że istnieje jakiekolwiek uzasadnianie jedyne, ostateczne i normatywne. W tym kontekście zostaje także zakwestionowana wartość tradycji, która wymaga podejścia krytycznego i pełnego szacunku, znoszącego jednak rozumienie przeszłości typowe dla oświecenia czy romantyzmu. Zmierzch myśli mocnej to podkreślenie znaczenia polityki tolerancji oraz emancypacji rozumianej bardziej w kategoriach interferencji niż pojednania podmiotu z samym sobą⁴⁶.

Vattimo twierdzi, że filozofia współczesna nie może wskazać Boga, człowieka czy wartości jako mocnych i stabilnych fundamentów naszej egzystencji i rzeczywistości *tout court*. Wynika to przede wszystkim ze zmian historycznych, politycznych i społecznych, spowodowanych szeregiem wydarzeń, które miały miejsce w XX wieku (wojny światowe, zbrodnie systemów totalitarnych, gułagi i obozy koncentracyjne, rozwój naukowy i technologiczny, rewolucja biotechnologiczna itp.). W konsekwencji współczesny człowiek stracił wiarę we wszechogarniającą i uprawomocniającą makrowiedzę. Przeszliśmy zatem od myśli mocnej, czyli metafizycznej, która iluzorycznie zamierza dostarczać wartości absolutnych, do myśli słabej lub postmetafizycznej.

46 Por. D. Antiseri, *Pensiero debole, ragione filosofica e spazio della fede*, w: D. Antiseri, G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era post-moderna*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2008, s. 21.

Spółeczeństwo silnych systemów i ideologii już nie istnieje: nasze społeczeństwo jest społeczeństwem słabych struktur⁴⁷.

Warto w tym miejscu zauważyć, że myśl słaba pozostaje w harmonii z podstawowymi paradygmatami kultury postmodernistycznej, w której analizie rozpadu tradycyjnych kategorii nie towarzyszy – jak chciały różne filozofie kryzysu na początku XX wieku – uczucie nostalgii za utraconą jednością i całością. Wprost przeciwnie, dywersyfikacja i rozczłonkowanie, czyli różnorodność i niestabilność są postrzegane jako elementy pozytywne i konstytutywne rzeczywistości.

Hermeneutyczna koncepcja myśli słabej stanowi swego rodzaju matrycę całej filozofii Gianniego Vattima. Pozostaje ciągle aktualną formą interpretacji naszej współczesnej kondycji, określonej najgłębiej przez nihilizm. Myśl słaba oznacza przede wszystkim teorię osłabienia bycia w epoce końca metafizyki oraz zanegowanie kartezjańskiego rozumienia podmiotu. *Pensiero debole* jest niewątpliwie pojęciem dwuznacznym, paradoksalnym, a pod pewnymi względami nawet sprzecznym. Stanowi rodzaj metafory, która podkreśla, że tym, co czyni możliwym jakiekolwiek doświadczenie świata, nie jest bycie jako pełna i trwała obecność, ale bycie w swej kruchości i śmiertelności – rozpraszanie się bycia jako śladu. Główne przesłanie myśli słabej dotyczy odczytania na nowo kondycji współczesnego społeczeństwa i tradycji intelektualnej, z której się wywodzimy. To zadanie jest wciąż aktualne, nawet coraz bardziej, ponieważ żyjemy w społeczeństwie w coraz większym stopniu wielokulturowym, a myśl słaba pomaga je właściwie interpretować i sprzyja wzajemnemu zrozumieniu i akceptacji⁴⁸.

47 Por. R. Scheu, *Il soggetto debole. Sulla filosofia di Pier Aldo Rovatti*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2010.

48 A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*, dz. cyt., s. 147.

W ujęciu filozofa z Turynu myśl słaba jest formą nihilizmu. W rzeczywistości postmodernistyczny człowiek żyje w świecie pozbawionym podstaw, w którym załamały się wszelkie pewniki i stabilne prawdy. Sam Nietzsche przepowiedział ten stan wraz ze „śmiercią Boga”. Jednak jego zdaniem nihilizm nie jest wrogiem, z którym należy walczyć, ale raczej ostatnią szansą dostępną człowiekowi. Według Vattima dzisiaj wciąż cierpimy z powodu nostalgii za utraconą całością. Wręcz przeciwnie, człowiek powinien zobowiązać się do tego, by umieć powitać ten słaby nihilizm. Nie należy żałować przeszłych pewników i chęci ustanowienia nowych uniwersalnych wartości. Rozum nie jest już centralnym elementem. Wręcz przeciwnie, musi się osłabiać i nie pozostawać sparaliżowanym w obliczu utraty punktów odniesienia, pewnych podstaw i ostatecznych przeznaczeń.

Zdaniem Vattima człowiek postmodernistyczny to jednostka, która w pełni zaakceptowała „słabą” kondycję bytu i egzystencji, nauczyła się żyć z samą sobą i z własną skończonością, poza wszelką szczątkową nostalgią za transcendentnymi lub immanentnymi absolutami metafizyki. Wyzwolenie człowieka z jednolitej i stabilnej racjonalności oznacza koniec ciężkiego obowiązku. Postmodernistyczny człowiek może wreszcie poświęcić się tym aspektom ludzkiego doświadczenia, które zostały zdeptane przez sztywne i wszechogarniające spojrzenie. Postmodernizm daje nam możliwość spojrzenia w przyszłość jako przestrzeni bardziej otwartej na tolerancję, wolność i relacje z innymi kulturami.

Filozof z Turynu twierdzi, że w społeczeństwie ponowoczesnym fundamentalną rolę odgrywają środki masowego przekazu. W dzisiejszych społeczeństwach technologicznych środki masowego przekazu oferują szereg informacji i interpretacji, przy czym żadna z nich nie jest w stanie zwyciężyć ani zdusić drugiej. Żyjemy w świecie pozbawionym jakiegokolwiek absolutnej i obiektywnej prawdy. Jednak wzrost środków komunikacji

nie powoduje, że społeczeństwo staje się bardziej przejrzyste, czyli bardziej samoświadome. Rzeczywiście, wynik wydaje się być odwrotny. Rzeczywiście, miejsce prawdy zajmuje osłabienie bytu, ontologia upadku i powierzchowność. Jednak w tym pozornym chaosie postmodernistycznego społeczeństwa tkwią nasze nadzieje na emancypację. Wraz z upadkiem idei centralnej racjonalności historii świat uogólnionej komunikacji eksploduje jako wielość „lokalnych” racjonalności – mniejszości etnicznych, seksualnych, religijnych, kulturowych czy estetycznych – zabierających głos, w końcu już nie uciszanych i stłumione przez ideę, że istnieje tylko jedna forma prawdziwego człowieczeństwa do urzeczywistnienia, ze szkodą dla wszystkich osobliwości, wszystkich ograniczonych, efemerycznych, przygodnych indywidualności⁴⁹.

Według Vattima brak przejrzystości nie jest zjawiskiem, które należy zwalczać, ale wielką rewolucją, która obejmuje każdy aspekt naszego istnienia, pozwalając na wyzwolenie mniejszości i stworzenie nowego stanu umysłu, charakteryzującego się dezorientacją, drganiem i zabawą. Pojawienie się pluralizmu i społeczeństwa medialnego oznacza, że postmodernizm jest konfigurowany jako „koniec historii”, który nie jest już rozumiany jako jednolity i postępowy bieg wydarzeń, ale jako złożone zjawisko bez centralności⁵⁰.

Filozof z Turynu twierdzi, że obecnie znajdujemy się w demokratycznym świecie, złożonym z wielości kultur, w zdezorientowanym i babilońskim społeczeństwie, w którym mieszą się jednostki różnych ras, języków i sposobów życia. To rzeczywistość, w której ideał podmiotu nie jest już podporządkowany logicznej

49 Por. L. Grion, *Il problema etico nel pensiero di Gianni Vattimo. Considerazioni su forza e debolezza, tolleranza e carità*, „Etica & Politica” 3 (2001), nr 2, s. 283–302.

50 Por. P. Menzio, *Pietas, mitezza, felicità dello sguardo. Per un'etica debole della letteratura*, „Enthymema” 13 (2015), s. 123–144.

samoświadomości, ale wielowymiarowy i wieloaspektowy. W rzeczywistości Vattimo stwierdza, że w epoce ponowoczesnej byt niekoniecznie pokrywa się z tym, co stabilne, utrwalone, trwałe, ale ma do czynienia z wydarzeniem, zgodą, dialogiem, interpretacją. I to właśnie współczesny świat, tak złożony i pozornie chaotyczny, stanowi najlepszy fundament społeczeństwa opartego na emancypacji i tolerancji. Świat bardziej otwarty na dialog i różnicę, w którym każdy może być wolny.

Dla *pensiero debole* autentycznym aspektem rzeczywistości jest brak jakiejkolwiek jakościowej hierarchii wśród wielu przejawów istnienia: każdy aspekt rzeczywistości jest autentyczny, nie ma zasady ani aspektu bardziej autentycznego od drugiego. Tego rodzaju paradygmat myślowy prowadzi do wielu różnych implikacji na poziomie etycznym i politycznym. Jako główny efekt myśl słaba umieszcza każdy aspekt rzeczywistości na tym samym poziomie. To oznacza, że na poziomie społeczno-politycznym mamy do czynienia z uznaniem różnorodności jako właściwego aspektu postępu obywatelskiego. W tym kontekście Vattimo podkreśla potrzebę uznania różnego rodzaju mniejszości: rasowych, kulturowych, seksualnych itd. Każda mniejszość wyraża swoją tożsamość jako uzasadniony fakt, więc każda różnica jest szanowana i zasługuje na taką samą uwagę. Postmodernizm charakteryzuje się właśnie tendencją do uwalniania mniejszości z warunków podporządkowania, akcentując potrzebę poszanowania różnorodności⁵¹.

51 Por. L.C. Santisteban, *La ética hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no-violencia*, „Revista Perseitas” 1 (2013), nr 1, s. 14–27.

4. Nihilistyczna etyka miłosierdzia

Specyfiką teorii filozoficznych wypracowanych przez myśliciela z Turynu jest zwrócenie szczególnej uwagi na potrzebę analiz o charakterze etycznym. W dziełach Vattima afirmacja nihilizmu i koncepcja myśli słabej nie oznaczają bynajmniej rezygnacji z zaproponowania własnego modelu etycznego, który opiera się na fundamencie podmiotowości w wersji słabej⁵². Wydaje się, że z etycznego punktu widzenia myśl słaba zaczyna się od stwierdzenia, że nie może istnieć jedna latarnia moralna, która wskazywałaby wszystkim jeden kierunek działania moralnego. Filozof z Turynu twierdzi, że gdyby istniała, oznaczałaby formę dominacji i przemocy jednego aspektu rzeczywistości nad innymi. Jeśli przemoc zawsze była wytworem prawd dogmatycznych, sztywnych, których należy przymusowo przestrzegać, to nieobecność przemocy może być spowodowana jedynie uznaniem moralności za owoc nieustannej konfrontacji między różnicami, w której nie ma jednej moralności, ale zamiast tego istnieje ciągły dialog między różnymi formami etycznymi. Według Vattima pożądanym jest zatem lokalny charakter etyki i tradycji, a także sprowadzenie ważności systemu etycznego do horyzontów lokalnych, w granicach tradycji, której etyka jest wyrazem. Rzeczywistość jest więc konfigurowana jako wielość lokalnych etyk⁵³.

W tej perspektywie wszystkie modele etyczne są słuszne i wszystkie szanowane. Współistnieją one obok siebie we wzajemnym szacunku, w wielorakim spektaklu różnorodności.

52 Por. G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Casa Editrice Rosenberg & Sellier, Torino 2020.

53 P. Domeracki, *Słabe horyzonty Vattimowskiej etyki interpretacji*, „Filozofia Chrześcijańska” 6 (2009), s. 137–155.

Vattimo twierdzi, że źródło przemocy – tej przemocy, która wciąż swobodnie pojawia się na świecie – tkwi w pozostałościach tych silnych struktur władzy, które generują silne ideologie. To właśnie silne ideologie wywołują konflikty, ponieważ usiłują narzucić innym swoją władzę. Z tego powodu zanik przemocy jest możliwy tylko wtedy, gdy zniknie każda silna ideologia i ustąpi miejsca wielości „słabych kultur”, które nie chcą się wzajemnie dominiować, ale chcą szanować swoje stanowiska światopoglądowe.

Apologia nihilizmu, reinterpretacja nihilistyczna orędzia chrześcijańskiego i powstanie jego wersji słabej mają kluczowe znaczenie dla określenia możliwości zbudowania etyki nihilistycznej, która odwołuje się przede wszystkim do współczucia i miłosierdzia. Filozof z Turynu twierdzi, że w obliczu rozpadu fundamentu i roztopienia się bycia nie możemy zbudować jakiegokolwiek modelu etyki metafizycznej, będącej aplikacją pierwszych zasad. Jedyną możliwą dzisiaj etyką jest etyka postmetafizyczna, która przyjmuje postać etyki nihilistycznej. Wyrasta ona na gruncie hermeneutyki i jest typową etyką postmetafizyczną, która nie stanowi jakiegokolwiek systemu norm i imperatywów. Etyka nihilistyczna nie ma też żadnego trwałego fundamentu, z którego można by wyprowadzać zasady i zobowiązania o charakterze uniwersalnym⁵⁴.

W jaki sposób Vattimo interpretuje etykę postmetafizyczną? W czym tkwi jej istota? Warto pamiętać o tym, że prawie zawsze, gdy filozof z Turynu odnosi się w jakikolwiek sposób

54 A. Kobyliński, *Etyka nihilistyczna Gianniego Vattima*, w: *Etyka*, cz. I: Koncepcje etyki, Seria: Dydaktyka filozofii, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2016, s. 221. Por. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Etyka a problem nihilizmu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.

do zagadnień metafizycznych, ma na uwadze metafizykę w rozumieniu Martina Heideggera, utożsamiającą bycie z tym, co jest dane jako oczywiste tu i teraz – z przedmiotem podlegającym manipulacji ze strony nauki i techniki. Vattimo zwraca uwagę na to, że jeśli prawdziwe bycie jest tego rodzaju obiektywnością, to człowiek nie mógłby rozumieć siebie jako bycia. Z tego względu trzeba przekroczyć metafizykę, tzn. przewyciężyć zapomnienie o byciu. Według myśliciela z Turynu mamy tutaj do czynienia z największym wyzwaniem, jakie stoi dzisiaj przed etyką filozoficzną: odejść od zredukowania bycia do bytu oraz odrzucić rozumienie wartości jako czegoś, co daje się nam jako przedmiot władzy i dominacji.

Ponowne odkrycie bycia jako daru niesie ze sobą poważne konsekwencje dla wielu współczesnych zagadnień etycznych. W inny sposób ukazuje cnoty, przywary, powinność, tolerancję czy przebaczenie. Pozwala rozumieć narcyzm, skąpstwo czy pychę jako niezdolność do zerwania związku z przedmiotami, aby móc słuchać głosów innych ludzi i otworzyć się na nowe możliwości. Etyka postmetafizyczna jest bardziej etyką negocjacji i konsensusu niż niezmiennych zasad czy imperatywów kategorycznych, przemawiających do rozumu każdego człowieka w sposób zobowiązujący⁵⁵.

W etyce postmetafizycznej, wypracowanej przez Vattima na fundamencie podmiotowości w wersji słabej, bardzo ważną rolę odgrywa kategoria współczucia. Gdy odkrywamy, że wszystkie systemy wartości nie są niczym innym, jak tylko wytworem człowieka, to nie odrzucamy ich jako fałszu czy błędu, ale zachowujemy je z jeszcze większym szacunkiem, wiedząc, że są tym wszystkim, czym dysponujemy w tym świecie: intensywnością

55 Por. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *O normatywności w etyce*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.

i bogactwem naszego doświadczenia oraz samym byciem. Dla tego etyka nihilistyczna przyjmując formę etyki współczucia, należy do rodzaju etyki, która nie potrzebuje jakiegokolwiek fundamentu i nie rozróżnia między dobrem a złem, ale między przemocą a współczuciem⁵⁶.

Filozof z Turynu dokonuje sekularyzacji pojęcia współczucia, ujmując je nade wszystko jako zdolność słuchania przekazów przeszłości w nowej formie. Współczucie nie jest postrzegane jako relacja z boskością lub z bytami metafizycznymi, ale przede wszystkim jako ocalenie śladów skończoności i jako relacja bez-przemocy z życiowymi doświadczeniami, dzięki skupieniu uwagi na historycznym pochodzeniu bytów oraz na ich formach ujawniania się. Współczucie zdobywa swoje znaczenie poprzez śmiertelność, skończoność i nietrwałość. Etyka współczucia rodzi się na gruncie świadomości śmiertelności i ułomności, świadomie uznaje własną słabość wynikającą z tego, że nie ma już bezpiecznej normy, z której można wyprowadzić konkretne zachowania. Dlatego też zwraca się w stronę narracji symbolicznych, pomników, tego wszystkiego, co może pomóc w dziele interpretacji. Etyka współczucia jest przede wszystkim etyką dóbr, nie imperatywów. Stoi ona na straży dziedzictwa ludzkiej kultury i dokonuje z szacunkiem jego interpretacji⁵⁷.

Według Vattima etyka współczucia jest jednocześnie etyką miłosierdzia. Jego zdaniem miłość i miłosierdzie jako *caritas* stanowią ostateczną interpretacją treści Objawienia chrześcijańskiego i są jedyną „normą eschatologiczną”⁵⁸. W języku łacińskim *caritas* oznacza miłość, miłość miłosierną, miłosierdzie. Natomiast

56 Por. A. Waleszczyński, *Feministyczna etyka troski. Założenia i aspiracje*, Środkowoeuropejski Instytut Zmiany Społecznej, Warszawa 2013.

57 Por. G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli Editore, Roma 1991, s. 13.

58 Tenże, *Credere di credere*, dz. cyt., s. 105.

we współczesnym języku włoskim na oznaczenie miłości używa się dwóch terminów: *carità* i *amore*. Pierwsze określenie odnosi się do miłości Boskiej, biblijnej, chrześcijańskiej, natomiast drugie wyraża miłość w znaczeniu ogólnoludzkim i humanistycznym. Miłość jako *carità* oznacza także dobroczynność i miłosierdzie. W ostatnich latach na określenie swojej etyki Vattimo używa najczęściej synonimicznie tych trzech pojęć: *caritas*, *carità* i *amore*. Mówiąc o miłości i miłosierdziu, filozof z Turynu wskazuje nie tyle na problem pochodzenia miłości, co na nasz stosunek do innych ludzi. Dlatego w języku polskim najgłębiej oddaje sens jego etyki pojęcie miłosierdzia.

Miłosierdzie zakorzenia się we współczuciu i jednocześnie nie wyklucza sprawiedliwości. Vattimo słusznie zauważa, że religia jest także i przede wszystkim łaknieniem i pragnieniem sprawiedliwości. Sprawiedliwości, która rzadko urzeczywistnia się na tym świecie i w konsekwencji domaga się przywrócenia w wieczności. Bóg może być „sędzią i jednocześnie przebaczać. To jest tajemnica, którą musimy uwzględnić”⁵⁹. Nie ma zatem prawdziwego sądu bez sprawiedliwości, ale nie ma też prawdziwej sprawiedliwości, jeśli nie zawiera ona w sobie także przebaczenia.

W nihilistycznej etyce miłosierdzia kategorie dobra i zła są zastąpione przez pojęcia współczucia i przemocy. Etyka Vattima jest etyką formalną i niejako dziedziczy wszystkie dylematy, związane z systemem etycznym Kanta. W ramach etyki nihilistycznej nie jest zatem możliwa jakakolwiek forma etyki szczegółowej, która wskazuje oceny i normy odnoszące się do określonych gatunków czynów ludzkich. Pozostaje jedynie ogólny imperatyw, którym jest zasada miłosierdzia oraz praktyczna reguła postępowania, aby czynić to, co ogranicza przemoc i powiększa współczucie.

59 Tamże, s. 93–94.

Miłosierdzie w naturalny sposób współgra z demokratycznym pluralizmem oraz z postulatami społecznej solidarności; jest ich istotnym uzasadnieniem. Bez głębszej podstawy w postaci chrześcijańskiego miłosierdzia trudno sobie wręcz wyobrazić, by rozbudowane systemy solidarności mogły przetrwać. Postawa miłosierdzia jest także receptą na rozwiązanie problemu obecności chrześcijaństwa w przestrzeni publicznej. Tego rodzaju cnota społeczna dotyczy dzisiaj religii *tout court*. Rezygnacja z twardego dogmatyzmu oraz położenie nacisku na „miękką” cnotę miłosierdzia stanowią jedyną możliwą formę funkcjonowania religii w społeczeństwach pluralistycznych i wielokulturowych. Bez postawy miłosierdzia *de facto* niemożliwą staje się demokracja i nowożytny model społeczeństwa otwartego⁶⁰.

5. Podsumowanie

Implikacje etyczne dotyczące śmierci podmiotu, jego osłabienia i zanikania stały się przedmiotem analiz podejmowanych przez wielu współczesnych filozofów, intelektualistów, historyków idei. Do najciekawszych propozycji należą niewątpliwie rozwiązania wypracowane przez niemieckiego filozofa i teologa Johanna Baptistę Metz oraz włoskiego myśliciela Gianniiego Vattima. Metz twierdzi, że w drugiej połowie XX wieku w krajach zachodnich rozpoczął się szybki proces przekształcania społeczeństw mieszczańskich w społeczeństwa postmieszczańskie. Niestety, rodząca się epoka postmieszczańska nie ma swego właściwego podmiotu. W tym kontekście myśliciel z Münster mówi o śmierci podmiotu. Dlaczego? W postmieszczańskich społeczeństwach zachodniego kręgu kulturowego podmiot

60 A. Kobyliński, *Etyka nihilistyczna Gianniiego Vattima*, art. cyt., s. 227.

obumiera, ponieważ współczesna cywilizacja techniczna, której jest twórcą, uczyniła z niego swój produkt. W konsekwencji osoba ludzka nie czuje się już podmiotem procesów rozwoju i postępu, lecz ich przedmiotem.

W ten sposób dokonuje się ciche znikanie podmiotu, śmierć jednostki w polityczno-technologicznych strukturach świata, które prowadzą jednostki i społeczeństwa do głębokiej dehumanizacji. Według Metza jedynym ratunkiem dla ginącego podmiotu może być religia. Wiara w Boga żywych i umarłych przywraca mu życie. Bez wiary religijnej zmierzch społeczeństwa mieszczańskiego stanie się dramatycznym kresem podmiotu. Szukając ratunku przed śmiercią podmiotu w cywilizacji mieszczańskiej, Metz wskazuje na trzy podstawowe kategorie: wspomnienia, opowiadania i solidarność. Jego zdaniem wiara chrześcijańska nie opiera się na ideach czy intelektualnych spekulacjach, lecz na wspomnieniu i upamiętnieniu historii Jezusa z Nazaretu: jego życia, śmierci i zmartwychwstania. Jest to historia obietnicy wolności, utożsamienia się Boga z ubogimi i wyzwolenia w zmartwychwstaniu Ukrzyżowanego. Wiara w Boga objawiającego się w dziejach jest więc z natury wiarą „opowiadaną”, a chrześcijaństwo „wspólnotą opowiadania”. Narracja przekazuje doświadczenie Boga żywego, każe głosić chwałę Jego dzieł i staje się zobowiązaniem do świadectwa.

Ze wspomnieniem i opowiadaniem łączy się postawa solidarności. Myśliciel z Münster podkreśla, że współczesna cywilizacja, opanowana duchem racjonalizmu i instrumentalnego podejścia do rzeczywistości, opiera się na zasadzie wymiany o charakterze merkantylnym i utylitarnym. W praktyce społecznej przyjmuje ona postać wzajemnego egoizmu. Chrześcijański fundament życia społecznego powinien zostać oparty na solidarnym dostrzeżeniu potrzeb i brzemion innych ludzi. Solidarność chrześcijańska musi objąć wszystkich, zwłaszcza cierpiących i biednych, a nawet zmarłych.

Analiza problemu podmiotowości w kontekście religijnym, żywo obecna w koncepcji nowej teologii politycznej Metza, odgrywa także bardzo istotną rolę w twórczości filozoficznej Vattima. Z jednej strony, w jego badaniach naukowych można mówić o dowartościowaniu fenomenu religii, z drugiej – chrześcijaństwo *a là* Vattimo zrywa z tradycyjnym rozumieniem prawd wiary i moralności, jakie znamy od dwóch tysięcy lat w różnych chrześcijańskich kościołach i związkach wyznaniowych. Dlaczego? Ponieważ filozof z Turynu traktuje chrześcijaństwo tak, jak czynił to wybitny włoski intelektualista Benedetto Croce – jako formę tradycji kulturowej, której treści podlegają interpretacji i stanowią źródło inspiracji o charakterze moralnym.

Vattimo jest przekonany, że chrześcijaństwo postrzegane jako religia miłosierdzia pozostaje w wewnętrznej harmonii z tradycją intelektualną odwołującą się do Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera. W ten sposób włoski myśliciel zrywa ciągłość z tradycją i tworzy nowy rodzaj chrześcijaństwa nihilistycznego, które rezygnuje całkowicie z wymiaru transcendentnego. Filozof z Turynu stawia bardzo kontrowersyjną tezę, że tego rodzaju nihilizm nie pozostaje w sprzeczności z religią chrześcijańską, chociaż oznacza w praktyce przekształcenie tradycyjnej formy religii w nową wersję zsekularyzowaną i całkowicie immanentną.

W dziełach Vattima afirmacja nihilizmu i koncepcja myśli słabej nie oznaczają bynajmniej rezygnacji z zaproponowania własnego modelu etycznego, który opiera się na fundamencie podmiotowości w wersji słabej. Filozof z Turynu twierdzi, że w obliczu rozpadu fundamentu i roztopienia się bycia nie możemy zbudować jakiegokolwiek modelu etyki metafizycznej, będącej aplikacją pierwszych zasad. Jedyną możliwą dzisiaj etyką jest etyka postmetafizyczna, która przyjmuje postać etyki nihilistycznej. Wyrasta ona na gruncie hermeneutyki i jest typową etyką postmetafizyczną, która nie stanowi jakiegokolwiek systemu

norm i imperatywów. Etyka nihilistyczna nie ma też żadnego trwałego fundamentu, z którego można by wyprowadzać zasady i zobowiązania o charakterze uniwersalnym.

W nihilistycznej etyce miłosierdzia kategorie dobra i zła są zastąpione przez pojęcia współczucia i przemocy. Etyka Vattima jest etyką formalną, stąd też dziedziczy wszystkie dylematy, związane z systemem etycznym Kanta. W ramach etyki nihilistycznej nie jest zatem możliwa jakakolwiek forma etyki szczegółowej, która wskazuje oceny i normy odnoszące się do określonych gatunków czynów ludzkich. Pozostaje jedynie ogólny imperatyw, którym jest zasada miłosierdzia oraz praktyczna reguła postępowania, aby czynić to, co ogranicza przemoc i powiększa obszar międzyludzkiego współczucia.

Zakończenie

Głównym celem rozważań podjętych w naszej monografii było ukazanie wybranych interpretacji podmiotowości i podkreślenie ich wpływu na rozstrzygnięcia w przestrzeni życia moralnego. Przeprowadzone badania wykazały, że właściwe rozumienie podmiotu ma kluczowe znaczenie dla etyki jako dyscypliny normatywnej, której celem jest ocena ludzkich działań. Zasadniczo każda koncepcja etyczna zakłada określoną wizję podmiotowości. Może to być podmiotowość w wersji mocnej lub słabej. W perspektywie moralnej szczególnie istotnym zagadnieniem jest trafne ujęcie relacji zachodzącej między podmiotem, sprawczością, sumieniem, wolnością, prawem naturalnym, cnotami, powinnością, odpowiedzialnością, normatywnością. Przyjęcie właściwej koncepcji podmiotowości w etyce jest konieczne, ponieważ *de facto* nie ma spójnych koncepcji etycznych, których zwolennicy nie odwoływaliby się do jakiegoś rozumienia podmiotu.

Nasze badania rozpoczęliśmy od analizy trzech różnych wizji podmiotowości, które akcentują sprawczość podmiotu. Każda z przedstawionych propozycji zawiera odrębny sposób interpretacji źródeł tej sprawczości oraz jej racjonalności. Przedstawiciele filozofii tomistycznej dostrzegają moc i stabilność podmiotu

w prawie naturalnym jako regule praktycznego postępowania. Z kolei Michael Oakeshott twierdzi, że siła działającego podmiotu polega na uczestnictwie w praktycznym idiomie aktywności, który przyswajamy sobie, kiedy uczymy się reguł konstytuujących specyfikę danej praktyki. W naszej interpretacji przyjęliśmy, że Michael Tomasello i jego współpracownicy upatrują moc podmiotu sprawczego w kolektywnej intencjonalności, dzięki której możliwa jest społeczna współpraca między przedstawicielami gatunku *homo sapiens*. Wszystkie te podejścia w różny sposób trafnie opisują szereg aspektów sprawczości podmiotu. Z badań tych wyłania się idea mocnego podmiotu, czyli takiej formy podmiotowości, która nie jest zmienna, przejściowa, krucha czy niestabilna.

Z analiz przeprowadzonych w pierwszym rozdziale monografii wynika, że w ubiegłym stuleciu – m.in. w kręgach strukturalistów i zwolenników postmodernizmu – pojawiła się radykalna negacja mocnego podmiotu, czyli koncepcja podmiotowości w wersji słabej. Tego typu podmiotowość nie jest substancją, w znaczeniu tomistycznym czy kartezjańskim, nie posiada bowiem żadnej stałej wewnętrznej struktury czy istotowej natury, w której byłby zapisany niezmienny porządek normatywny oczekujący na odczytanie. W tym ujęciu podmiot nie jest czymś trwałym, niezmiennym czy definitywnie określonym przez jakieś transcendentne cele. Stanowi raczej kruche dynamiczne wydarzenie, tworzące z trudem własną tożsamość i mające problem z odkryciem normatywnego wymiaru swojego bycia.

Po określeniu najważniejszych przymiotów mocnej i słabej wersji podmiotowości, przeszliśmy do kolejnego etapu naszych badań, którym była analiza rozumienia podmiotu na gruncie etyki oraz prezentacja literatury popularnej, czyli autobiografii i powieści kryminalnych, jako bardzo ważnej przestrzeni kulturowej, w której są obecne istotne treści filozoficzne. Literatura

stanowi niewątpliwie bardzo ważny obszar intelektualny, w którym odsłania się tajemnica tożsamości podmiotu i jego normatywności. Dociekania prowadzone w drugim rozdziale potwierdziły, że źródła etyki tkwią w ludzkiej potrzebie zmiany siebie tak, aby nadać jakąś upragnioną wartość swojemu życiu. Literatura dobrze diagnozuje prospektywny wymiar podmiotu. Odsłania różnego rodzaju sytuacje, w których narracyjne „ja” kieruje się w swoich wyborach regułami, zasadami czy wartościami, ale także wewnętrzną intuicją moralną. Bohater literacki bardzo często kwestionuje obowiązujące idiomy praktycznego postępowania. Deliberuje nad swoją przyszłością w kontekście akceptowanych preferencji aksjologicznych. W literaturze dominuje kategoria podmiotu narracyjnego, który buduje swoją tożsamość za pomocą opowieści rozpiętej w czasie. Dzieła literackie odsłaniają podmiot rozumiany nie jako statyczny byt, ale jako dynamiczne wydarzenie. Taki podmiot mimo obecnej w nim kruchości ujawniającej się przede wszystkim w rozeznawaniu dobra i zła, może być nazwany mianem mocnego podmiotu.

Głównym celem dociekań filozoficznych podjętych w trzecim rozdziale było określenie istoty fenomenu tożsamości i normatywności. Niewątpliwie jednym z najważniejszych wymiarów tożsamości osoby jest normatywność ludzkich działań zarówno w stosunku do konkretnych podmiotów, czyli czynów podejmowanych wobec innych, jak i wobec samego siebie. Przeprowadzone analizy tego, czym jest autonomia, autentyczność i integralność człowieka, a także fakt posiadania (przynajmniej podstawowych) obowiązków względem siebie, świadczą o pewnych niezmiennych elementach ludzkiej podmiotowości, zwłaszcza w sferze intelektualno-wolitywnej. Natura podmiotu osobowego ujawnia się jako wewnętrznie zintegrowana i teleologicznie zorientowana. Silny podmiot zachowuje swoją tożsamość właśnie dzięki naturze, która wyznacza celowość jego działań. Jeśli mamy do czynienia

z normatywnością, to nie sposób nie ujmować jej w kontekście podmiotowości. Tylko podmiot może być tym, kto tę normatywność odkrywa tak w świecie, jak i w sobie samym.

Na ostatnim etapie badań zostały poddane analizie poglądy niemieckiego filozofa i teologa Johanna Baptisty Metza oraz włoskiego myśliciela Gianniego Vattima, które dotyczą śmierci podmiotu i jego osłabienia. Metz twierdził, że w drugiej połowie XX wieku w krajach zachodnich rozpoczął się szybki proces przekształcania społeczeństw mieszczańskich w społeczeństwa postmieszczańskie. Niestety, rodząca się epoka postmieszczańska nie ma swego właściwego podmiotu. W społeczeństwach postmieszczańskich podmiot obumiera, ponieważ współczesna cywilizacja techniczna, której jest twórcą, uczyniła z niego swój produkt. W konsekwencji osoba ludzka nie czuje się już podmiotem procesów rozwoju i postępu, lecz ich przedmiotem. Według Metza jedynym ratunkiem dla ginącego podmiotu może być religia. Bez wiary religijnej zmierzch społeczeństwa mieszczańskiego stanie się dramatycznym kresem podmiotu.

Analiza problemu podmiotowości w kontekście religijnym, żywo obecna w koncepcji nowej teologii politycznej Metza, odgrywa także bardzo istotną rolę w twórczości filozoficznej Vattima. Traktuje on chrześcijaństwo jako formę tradycji kulturowej, której treści podlegają interpretacji i stanowią źródło inspiracji o charakterze moralnym. Vattimo jest przekonany, że chrześcijaństwo postrzegane jako religia miłosierdzia pozostaje w wewnętrznej harmonii z tradycją intelektualną odwołującą się do Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera. W ten sposób włoski myśliciel zrywa ciągłość z tradycją i tworzy nowy rodzaj chrześcijaństwa nihilistycznego, które rezygnuje całkowicie z wymiaru transcendentnego. Vattimo stawia bardzo kontrowersyjną tezę, że tego rodzaju nihilizm nie pozostaje w sprzeczności z religią chrześcijańską, chociaż oznacza

w praktyce przekształcenie tradycyjnej formy religii w nową wersję zsekularyzowaną i całkowicie immanentną.

O naszych badaniach można powiedzieć, że idą one w stronę dowartościowania koncepcji mocnego podmiotu, wyrastającej z myśli mocnej, która jest osadzona na fundamencie metafizycznym. Z tym, że metafizyka to nie tylko Arystoteles i św. Tomasz. Trudno dziś mówić o naturze podmiotu, jego tożsamości i normatywności bez dowartościowania osiągnięć fenomenologii i hermeneutyki, a także innych nauk humanistycznych, których wiedza pomaga nam zrozumieć meandry ludzkiej podmiotowości.

Przedstawione w monografii badania nad podmiotem i podmiotowością odsłoniły jeden z najważniejszych problemów filozoficznych, który dotyczy substancji i substancjalności. Z jednej strony, odwołując się do tych kategorii, łatwo uzasadnić istnienie mocnego podmiotu, który jest stabilny i trwały, ponieważ posiada solidny fundament metafizyczny. Z drugiej strony, trudno odrzucić argumenty, które przedstawia m.in. Vattimo, że kategoria substancji jest nieprzejrzysta dla współczesnego człowieka. Jego zdaniem pewne kategorie, którymi operowali klasyczni metafizycy, nie spełniają już tej roli, jaką kiedyś odgrywały. Nie mogą już zagwarantować stabilności porządku moralnego. Dlatego też postuluje on słabą wersję podmiotu, który nie posiada fundamentu metafizycznego. Jak zatem bronić dzisiaj mocnej podmiotowości? Czy odrzucenie fundamentu metafizycznego zawsze oznacza konieczność akceptacji podmiotu w wersji słabej? Jakie są implikacje etyczne przyjęcia słabej podmiotowości? Jak dziś możemy bronić mocnej formy podmiotowości?

Warto w tym miejscu zauważyć, że nawet zachowując fundament metafizyczny, nie ma gwarancji, że wyrastający z niego podmiot w wersji mocnej będzie wolny od różnego rodzaju niebezpieczeństw, które zagrażają jego tożsamości. Jeśli substancjalność

determinuje mocny podmiot w znaczeniu metafizycznym, to na pewno nie określa go jeszcze w znaczeniu etycznym. Mocny podmiot substancjalny może być słabym podmiotem etycznym. Dlatego można się zastanawiać, na ile w tomizmie mamy do czynienia z mocnym podmiotem w znaczeniu etycznym? Uznanie bowiem, że podmiot jest substancją, że posiada jakąś obiektywną istotę, którą możemy odkryć, i do której możemy dopasować naszą wiedzę, jeszcze niczego tak naprawdę nie mówi o jego normatywności. Z substancjalności nie można wyprowadzić w sposób dedukcyjny normatywności podmiotu.

Rozpoznanie i doświadczenie normatywności łączy się z różnymi idiomami aktywności praktycznej. Realizację tych idiomów umożliwia współdzielona intencjonalność. Aby móc opanować dany idiom, trzeba umieć współpracować z innymi członkami wspólnoty. Nowożytny podmiot nie jest podmiotem samotnym znajdującym się w obiektywnym dystansie do świata. Etyka musi brać pod uwagę podmiot, który jest członkiem określonej wspólnoty moralnej, którą określa jakiś przyjęty kod normatywny. Jego poznanie zakłada współpracę, która jest możliwa tylko wówczas, gdy przypiszemy podmiotowi określone sprawności kognitywne. Podmiot może stać się pełnoprawnym członkiem społeczności moralnej, kiedy jest w stanie rozpoznawać cele i intencje innych podmiotów, kiedy jest w stanie hierarchizować preferencje swoje i preferencje innych podmiotów, kiedy jest w stanie rekonstruować deliberacje innych podmiotów i znajdujące się u ich podstaw preferencje realizacji możliwych dóbr. Tworzenie porządków normatywnych zakłada zatem coś więcej niż tylko zdolność do formułowania interpretacji. Zakłada dostęp do natury podmiotu, która obejmuje aspekt biologiczny, społeczny oraz kulturowy.

Bardzo ważnym elementem mocnej podmiotowości jest jej wymiar cielesny. Ucieleśniona natura podmiotu wpływa na to, w jaki sposób wszystko jest przez nas doświadczane.

Doświadczenia moralnego nie możemy postrzegać inaczej jak tylko w kategoriach podmiotów, które są ucieleśnione. Doświadczenia normatywności nie można pojmować w sposób zawężony jako czegoś, co akurat się przydarzyło konkretnej osobie, ale w sensie szerokim jako całość doświadczenia ludzkiego i tego wszystkiego, co odgrywa w nim istotną rolę: kultury, odziedziczonych genetycznie zdolności, fizycznego funkcjonowania w świecie, życia społecznego itp. Krótko mówiąc, mocny podmiot doświadcza świata w sposób holistyczny poprzez medium swojej przeżywanej cielesności.

Mocny podmiot jest przed wszystkim podmiotem sprawczym. To właśnie możliwość sprawczości, działania zgodnie z rozpoznanymi poprzez idiomy praktycznej aktywności racjami, jest kluczowa dla etyki jako dyscypliny normatywnej. Przykładem braku sprawczości są różne koncepcje podmiotu wirtualnego, deiktycznego, a także propozycje zgłaszane przez transhumanistów, w których podmiot przestaje istnieć, stając się bitem informacji, które można przenosić na różnych niebiologicznych typach nośników. Podmioty te stają się tak chimeryczne, że niekiedy trudno jest rozstrzygnąć, gdzie się zaczynają, a gdzie kończą, nie mówiąc już o tym, czy posiadają one jakąkolwiek naturę i formę sprawczości. Mocny podmiot to ten, który w świetle uznanych racji działania gotów jest do ponoszenia odpowiedzialności. Dlatego też uważamy, że podmiot taki ma charakter prospektywny, jest wychylony ku przyszłości, którą konstatują jego wybory, u podstaw których znajdują się określone preferencje odnośnie do potencjalnie możliwych do zrealizowania dóbr. Oczywiście w tak rozumiany mocny podmiot jest wpisana pewna słabość, kruchość i ułomność, które pojawiają się różnych etapach konstytucji sprawczości. Uważamy, że niezależnie od różnych eksternalnych czynników, które ograniczają sprawczość podmiotu, jest ona w stanie zdystansować się od nich,

krytycznie przemyśleć ich wpływ na własną sprawczość. Podmiot ma możliwość zachowania dystansu nie tylko do tego, co dzieje się na zewnątrz, ale też i tego, co zachodzi w nim samym w obszarze jego doświadczenia wewnętrznego, które obejmuje emocje, uczucia i różne inne stany umysłowe. O mocy podmiotu rozstrzygają tutaj pewne własności, które konstytuują jego ontyczno-normatywny szkielet.

Koncepcja słabego podmiotu ma także związek ze sposobem uzasadniania przekonań praktycznych i różnych racji na rzecz podejmowanego działania. Słaby podmiot nie poszukuje już ostatecznych uzasadnień dla akceptowanych przez siebie przekonań moralnych. Wyzbył się bowiem potrzeby poszukiwania ostatecznych celów transcendentnych. Pragnienie zakorzenienia moralności w transcendentnych zasadach jest obce słabym podmiotom, które przeważnie biorą udział w różnych grach dyskursywnych, w których ścierają się różne interesy i preferencje, a ostateczne rozstrzygnięcia zapadają przeważnie nie w imię jakiejś obiektywnej prawdy, ale zgodnie z logiką arytmetyki większości interesariuszy zaangażowanych w daną grę. Zadowala się zatem uzasadnieniami pragmatycznymi i kontekstowymi, w których większą rolę odrywają konwencje, umowy i różnego rodzaju dyskursywnie wypracowane kontrakty, niż jakieś ostateczne i niepodważalne przesłanki metafizyczne. Słaby podmiot nie ma bowiem dostępu do ostatecznych metafizycznych fundamentów moralności. Współczesna kultura coraz częściej odcina się od jakichkolwiek korzeni metafizycznych i religijnych. Uwikłany w kulturę i historię podmiot może mieć dostęp tylko do względnych i uwarunkowanych różnymi eksternalnymi czynnikami form uzasadnienia. Słaby podmiot stać na uzasadnienia przygodne i prowizoryczne, czyli takie, które wystawione są na rewizję w zależności od dominującego punktu widzenia, np. politycznego.

Konkludując, w proponowanym przez nas ujęciu człowiek staje się podmiotem, kiedy w optyce akceptowanych racji ponosi odpowiedzialność za drugiego, za siebie, a więc w gruncie rzeczy czyni to, co na inny sposób wyznaczają mu odkrywane idiomy praktycznego postępowania. Uważamy, że podmiotowość jest pochodną zarówno struktury ontologicznej człowieka, jak i oddziaływania społecznego (wspomnianych idiomów), a także wprowadzania tych idiomów w praktykę, która zmierza do osiągnięcia dobrego i pięknego życia. Idiomy – rzecz jasna – pomagają lub przeszkadzają w osiąganiu mocniejszej lub słabszej podmiotowości. Dlatego też ukonstytuowanie się mocnej podmiotowości jest splotem wielu czynników, kontekstów, trafów, na które osoba, w której podmiotowość się rozwija, nie zawsze ma wpływ. Chyba nie będzie przesadą, kiedy powiemy, że traf ma bardzo ważne znaczenie dla rozwoju mocnego podmiotu. Po prostu sprawczości musimy się nauczyć, musimy zdobyć ją w trudzie pokonywania własnych ograniczeń, w czym pomagają nam ustalone w kulturze idiomy. Idiomy to wzory sprawczości, które internalizujemy.

Stąd też wydaje się, że największym wyzwaniem obecnego czasu jest radykalne osłabienie podmiotowości, ciche znikanie podmiotu i jego obumieranie w polityczno-technologicznych strukturach świata, które prowadzą jednostki i społeczeństwa do głębokiej dehumanizacji. Dlatego konsekwentna promocja mocnej formy podmiotowości, którą staraliśmy się pokazać w niniejszej monografii, dotyczy nie tylko ochrony fundamentu moralności, ale łączy się także z obroną wyjątkowości bytu ludzkiego i jego niezbywalnej godności, która – jak dobitnie pokazują to najnowsze wydarzenia na świecie – traci swoje moralne i prawne znaczenie.

Bibliografia

- Abbà G., *Il Soggetto morale nell'etica tomista ed in alcune etiche contemporanee*, „Angelicum” 81 (2004), nr 1, s. 35–50.
- Antiseri D., *Pensiero debole, ragione filosofica e spazio della fede*, w: D. Antiseri, G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2008, s. 17–62.
- Arnserger Ch., Van Parijs Ph., *Ethique économique et sociale*, La Découverte, Paris 2000.
- Badiou A., *Archéologie du sujet*, t. 1, *Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007.
- Badiou A., *Archéologie du sujet*, t. 2, *La Quête de la l'identité*, Vrin, Paris 2008.
- Badiou A., *Theorie du sujet*, Seuil, Paris 2009.
- Baertschi B., *Dignité de l'homme et libéralisme démocratique: une més-alliance?*, „Studia Philosophica” 63 (2004), s. 211–227.
- Baertschi B., *Dignité, propriété de soi et libertarisme de gauche*, „Diacritica” 23 (2009), nr 2, s. 169–184.
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

- Bedford-Strohm H., *Der Beitrag von Johann Baptist Metz zu einer Kultur der Erinnerung*, w: *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*. 2. Auflage, red. H.-G. Janssen, J.D.E. Prinz, M.J. Rainer, LIT Verlag, Münster 2019, s. 32–39.
- Benn S.I., *Autonomy and the Concept of a Person*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 76 (1975–1976), s. 109–130.
- Bielik-Robson A., *Podmiot jako akt woli: Harold Bloom i teoria dziedziczenia agonicznego*, „Teksty Drugie” (1999), nr 1–2, s. 85–108.
- Billeter J.-F., *Un Paradigme*, Allia, Paris 2012.
- Biłos P., *Powieściowe światy Wiesława Myśliwskiego*, Znak, Kraków 2017.
- Binet L., *Siódma funkcja języka*, tłum. W. Dłuski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.
- Bird C., *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Branicki W., *Tożsamość a wirtualność*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2009.
- Brożek B., *Normatywność prawa*, Wolters Kluwer Polska, Kraków 2012.
- Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie*, Universitas, Kraków 2003.
- Burzyńska A., *Kulturowy zwrot teorii*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2012, s. 41–92.
- Campagna N., *Prostitution and dignité*, La Musardine, Paris 2008.
- Campagna N., *L'éthique de sexualité*, La Musardine, Paris 2011.
- Cebula A., *Fighting a Just War in the Midst of an Unreasonable International Strife: World War I and the Collapse of the Central European System of the Triple Imperial Dominion*, „Journal of Military Ethics” 19 (2020), nr 2, s. 135–150.
- Chopp R.S., *The Praxis of Suffering. An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, Wipf & Stock Publishers, Eugene 2007.

- Copp D., *Naturalizm moralny i trzy stopnie normatywności*, „Etyka” 42 (2009), s. 51–83.
- Cox D., La Caze M., Levine M.P., *Integrity and the Fragile Self*, Ashgate Publishing, Aldershot 2003.
- Dąbrowski M., *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Universitas, Kraków 2005.
- De Gaultier J., *Le Bovarysme. La psychologie dans l'oeuvre de Flaubert*, Edition du Sandre, Paris 2007.
- Dérivière Ph., *La République Nizon. Rencontre avec Philippe Derivière*, Argol, Paris 2005.
- Domańska E., *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Domańska E., *Humanistyka afirmatywna. Władza i płęć po Butler i Foucaultie*, „Kultura Współczesna. Teoria. Interpretacje. Praktyka” 4 (2014), s. 117–129.
- Domańska E., „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 5 (2007), s. 48–61.
- Domeracki P., *Błache horyzonty Vattimowskiej etyki interpretacji*, „Filozofia Chrześcijańska” 6 (2009), s. 137–155.
- Duchliński P., *O racjonalności działania moralnego*, w: *Z problematyki norm, zasad i mądrości praktycznej*, red. P. Duchliński, T. Homa, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 71–109.
- Duchliński P., Kobyliński A., Moń R., Podrez E., *O normatywności w etyce*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- Duchliński P., Kobyliński A., Moń R., Podrez E., *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- Duchliński P., Kobyliński A., Moń R., Podrez E., *Etyka a fenomen życia*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2017.

- Duchliński P., Kobylński A., Moń R., Podrez E., *Etyka a problem nihilizmu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.
- Dukaj J., *Po piśmie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2019.
- Dzwonkowska D., *Etyka cnót środowiskowych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2019.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Znak, Kraków 1991.
- Fernyhough C., *The Dialogic Mind: A Dialogic Approach to the Higher Mental Functions*, „New Ideas in Psychology” 14 (1996), nr 1, s. 47–62.
- Ferrara A., *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, London–New York 2001.
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Frankfurt H.G., *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Frankfurt H.G., *Les raisons de l'amour*, Circé, Paris 2006.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.
- Gniazdowski A., *Mistyka otwartych oczu Johanna Baptisty Metza*, „Teologia Polityczna” 1 (2003–2004), s. 214–221.
- Grion L., *Il problema etico nel pensiero di Gianni Vattimo. Considerazioni su forza e debolezza, tolleranza e carità*, „Etica & Politica” 3 (2001), nr 2, s. 283–302.
- Guardini R., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Werkbund Verlag, Würzburg 1950.
- Guardini R., *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950–1962)*, t. 1–2, Matthias Grünewald Verlag, Mainz–Paderborn 1993.
- Guignon Ch., *On Being Authentic*, Routledge, London–New York 2004.

- Gurczyńska-Sady K., *Co po postmodernizmie? Czyli tęsknota za mocnym podmiotem. Na marginesie książki Ewy Domańskiej „Historia egzystencjalna”*, „Ethos” 26 (2013), nr 1, s. 195–206.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukaszewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk i in., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Heller M., *Wszechświat i teologia*, Biblos, Tarnów 2008.
- Henrix H.H., *Keine Wahrheit mit dem Rücken zu Auschwitz. Zur anamnetischen Kultur bei Johann Baptist Metz*, w: *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*. 2. Auflage, red. H.-G. Janssen, J.D.E. Prinz, M.J. Rainer, LIT Verlag, Münster 2019, s. 171–174.
- Herling-Grudziński G., Bolecki W., *Rozmowy w Dragonei*, Wydawnictwo Szpak, Warszawa 1997.
- Herrmann E., Hernández-Loredo M.V., Call J., Hare B., Tomasello M., *The Structure of Individual Differences in the Cognitive Abilities of Children and Chimpanzees*, „Psychological Science” 21 (2010), s. 102–110.
- Hill Th.E., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Hoelzl M., *Von oder zur Wahrheit befreit? Über die Kluft zwischen der politischen Theologie Carl Schmitts und Johann Baptist Metz’ Neuer Politischen Theologie*, w: *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*. 2. Auflage, red. H.-G. Janssen, J.D.E. Prinz, M.J. Rainer, LIT Verlag, Münster 2019, s. 183–187.
- Hurka Th., *Perfectionism*, Oxford University Press, New York 1996.

- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.
- István A., *Dal cogito al soggetto: il soggetto cartesiano. Una rilettura alla Vattimo*, „Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Catholica Latina” LXIV (2019), nr 2, s. 5–21.
- Iwaszkiewicz J., *Dzienniki 1964–1980*, t. 3, Czytelnik, Warszawa 2011.
- Janion M., *Wobec zła*, Verba, Chotomów 1989.
- Jasiński R., *Zmierzch starego świata. Wspomnienia 1900–1945*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Jędrzejczak H.A., *Teologia polityczna i etyka. Próba ujęcia tematu na przykładzie „Etyki” Dietricha Bonhoeffera, „Teologii politycznej” Carla Schmitta i „Teologii politycznej” Johanna Baptisty Metza*, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe” 41 (2013), nr 1, s. 12–28.
- Jones H., *Treating Oneself Wrongly*, „Journal of Value Inquiry” 17 (1983), nr 3, s. 169–177.
- Judycki S., *Dusza i doświadczenie wewnętrzne. Fragment analizy*, „Znak” 2 (2006), s. 81–94.
- Judycki S., *Logos i anamnesis. O możliwych wyjaśnieniach ludzkiej racjonalności*, w: *Wokół filozofii logicznej*, red. J. Malinowski, A. Pietruszczak, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 333–349.
- Kobyliński A., *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014.
- Kobyliński A., *Tischner and Metz: Two Understandings of Solidarity*, w: *Transformacja ludzkiej identity v strednej Europe po roku 1990*, red. H. Hrehova, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, Trnava 2009, s. 45–51.
- Kobyliński A., *Etyka nihilistyczna Gianniego Vattima*, w: *Etyka*, cz. 1: *Koncepcje etyki*, Seria: *Dydaktyka filozofii*, red. S. Janeczek,

- A. Starościc, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2016, s. 215–232.
- Kobyliński A., *Jaka normatywność po „śmierci Boga”? Etyczne implikacje myśli słabej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 54 (2018), nr 2, s. 111–128.
- Kobyliński A., *Just and Unjust Memory? The Moral Obligation to Remember All Victims of Wars and Totalitarian Regimes*, „*Journal of Military Ethics*” 19 (2020), nr 2, s. 151–162.
- Koreň L., *Joint Intentionality*, „*Journal of Social Ontology*” 2 (2016), nr 1, s. 75–85.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- Krąpiec M.A., *Moralność a etyka*, „*Cywilizacja*” 10 (2004), s. 10–22.
- Krąpiec M.A., *Odzyskać świat realny*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Krąpiec M.A., *O rozumieniu bytu moralnego*, „*Roczniki Filozoficzne KUL*” 31 (1983), nr 2, s. 91–102.
- Krąpiec M.A., *U podstaw rozumienia kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- Kroker A., Weinstein M.A., *Data Trash. The Theory of Virtual Class, New World Perspective*, Montreal 1994.
- Kroth J., *Solidarität unter veränderten Bedingungen. Anmerkungen zur Aktualität einer Kategorie politischer Theologie*, w: *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*. 2. Auflage, red. H.-G. Janssen, J.D.E. Prinz, M.J. Rainer, LIT Verlag, Münster 2019, s. 256–258.
- Kubiński G., *Narodziny podmiotu wirtualnego. Narracja. Dyskurs. Deixis*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2008.
- Kućko W., *Fraternity in the Teaching of Pope Francis*, „*Collectanea Theologica*” 90 (2021), nr 5, s. 701–740.
- Kućko W., *Wyzwania etyczne „teologii dobrobytu” w świetle nauczania papieża Franciszka*, „*Studia Nauk Teologicznych*” 15 (2020), s. 59–77.

- Küng H., *Zum umstrittenen Begriff „politische Theologie“*, w: *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*. 2. Auflage, red. H.-G. Janssen, J.D.E. Prinz, M.J. Rainer, LIT Verlag, Münster 2019, s. 259–264.
- Larmore Ch., *Dare ragioni. Il soggetto, l'etica, la politica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008.
- Larmore Ch., *Les pratiques du moi*, Presses Universitaires de France, Paris 2004.
- Lejeune P., „Drogi zeszycie...”, „drogi ekranie...”. *O dziennikach osobistych*, tłum. A. Karpowicz, M. i P. Rodakowie, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Lejeune Ph., *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. W. Grajewski i in., Universitas, Kraków 2001.
- Leszczyński D., *Przypisywanie intencjonalności a natura ludzka*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 71 (2009), nr 3, s. 359–370.
- Lewis C.S., *Koniec człowieczeństwa*, tłum. M. Sobolewska, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2022.
- Lomasky L., *Persons, Rights and Moral Community*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Łebkowska A., *Narracja*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2012, s. 181–216.
- Maillard N., *Faut-il être minimaliste en éthique? Le libéralisme, la morale et le rapport à soi*, Labor et Fides, Genève 2014.
- Małecki R., *Koszmary zasną ostatnie. Chroń to, co najważniejsze*, Wydawnictwo Czwarta strona, Poznań 2021.
- Małecki R., *Porzuć swój strach*, Wydawnictwo Czwarta strona, Poznań 2021.
- Małecki R., *Najgorsze dopiero nadejdzie*, Wydawnictwo Czwarta strona, Poznań 2016.
- Markowski M.P., *Polska literatura nowoczesna. Leśmian, Schulz, Witkacy*, Universitas, Kraków 2007.

- Meller J., *Właściwe rozumienie człowieka podstawą zrównoważonego rozwoju – antropologia encykliki „Laudato si”*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 17 (2019), nr 4, s. 45–53.
- Menzio P., *Pietas, mitezza, felicità dello sguardo. Per un’etica debole della letteratura*, „*Enthymema*” 13 (2015), s. 123–144.
- Merleau-Ponty M., *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, tłum. E. Bienkowska i in., Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996.
- Messinese L. (rec.), *Gianni Vattimo, Essere e dintorni, Casa Editrice La nave di Teseo, Milano 2018*, „*La civiltà cattolica*” 4065 (2019), nr 4, s. 307–309.
- Metz J.B., *Das Konzil – „der Anfang eines Anfangs”*, w: *Das Konzil war erst der Anfang: die Bedeutung des II. Vaticanums für Theologie und Kirche*, red. K. Richter, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1991, s. 11–24.
- Metz J.B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1977.
- Metz J.B., *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Christian Kaiser Verlag, München 1980.
- Metz J.B., *Teologia wobec cierpienia*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Metz J.B., *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, w: *Entwürfe der Theologie*, red. J. Bauer, Verlag Styria, Köln 1985, s. 209–233.
- Metz J.B., *Zur Theologie der Welt*, Kaiser Verlag, München 1991.
- Miller F.G., Wertheimer A., *The Ethics of Consent. Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Miłosz Cz., *Rok myśliwego*, Znak, Kraków 1991.
- Moń R., *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011.
- Mróz R., *Nieodgadniona*, Wydawnictwo Filia, Poznań 2019.
- Muni A., *Il soggetto etico: un’estetica della resistenza*, „*Esercizi Filosofici*” 6 (2011), nr 2, s. 388–402.

- Mysł mocna – myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów.* Wybór i tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015.
- Nozick R., *Anarchie, État et utopie*, Presses Universitaires de France, Paris 2008.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości*, Universitas, Kraków 2001.
- O'Neill O., *Between Consenting Adults*, „Philosophy & Public Affairs” 14 (1985), nr 3, s. 252–277.
- Oakeshott M., *O postępowaniu człowieka*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Oakeshott M., *Wieża Babel i inne eseje*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Piłat R., *O pułapkach poznania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- Piłat R., *Podmiotowość jako relacja osoby do jej własnej przyszłości*, w: *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 37–60.
- Piłat R., *Racjonalność deliberatywna*, „Ethos” 28 (2015), nr 4, s. 134–148.
- Poczobut R., *Podmiot i „cognitive science”*, w: *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 115–128.
- Poczobut R., *Naturalizowanie jaźni*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 86 (2013), nr 2, s. 373–388.
- Podrez E., Duchliński P., Kobyliński A., Rozmarynowska K., *Tadeusz Ślipko* (Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku, t. 9), Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.
- Possenti V., *Nihilizm jako konsekwencja odrzucenia substancji i natury*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk i in., PTTA, Lublin 2006, s. 485–512.
- Precht R.D., *Kim jestem? A jeśli już, to na ile? Podróż filozoficzna*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012.

- Proust M., *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo MG, Warszawa 2013.
- Rarot H., *Trzy spojrzenia na kulturę ponowoczesną*, <https://journals.umcs.pl/kw/article/viewFile/8937/6645> [dostęp: 03.04.2022].
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 3, tłum. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.
- Rozmarynowska K., *Podmiotowe źródła obywatelstwa*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 39 (2018), nr 2, s. 35–44.
- Santisteban L.C., *La ética hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no-violencia*, „Revista Perseitas” 1 (2013), nr 1, s. 14–27.
- Sartre J.-P., *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Scheu R., *Il soggetto debole. Sulla filosofia di Pier Aldo Rovatti*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2010.
- Siwiec M., *Romantyczny kryzys mocnego podmiotu. Pęknięcia i pozory*, „Ruch Literacki” 56 (2015), nr 6, s. 559–570.
- Skarga B., *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005.
- Skrendo A., *Tożsamość w perspektywie konstruktywizmu*, „Teksty Drukie” (2004), nr 1–2, s. 65–77.
- Skrzypczak A., *Dialogiczność jako warunek konstytuowania się podmiotu*, „Ethic in Progress” 7 (2016), nr 1, s. 284–298.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016.
- Stančík P., *Bezrożec*, tłum. E. Zimna, Wydawnictwo Dowody na Istnienie, Warszawa 2018.
- Steiner H., *An Essay on Rights*, Blackwell Publishers, Cambridge 1994.
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Znak, Kraków 2002.

- Tarnowski K., *W mroku uczonej niewiedzy – z Karolem Tarnowskim rozmawiają J.A. Lipski, Z. Matejewska, K. Hryniewicz, K. Wielecki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017.
- Taylor Ch., *La liberté des modernes*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowożytnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Taylor Ch., *Le malaise de la modernité*, Cerf, Paris 2002.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2013.
- Tokarczuk O., *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020.
- Tołstoj L., *Śmierć Iwana Iljicza*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo TPPR „Współpraca”, Warszawa 1985.
- Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001.
- Tomasello M., *Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge (MA) 2008.
- Tomasello M., *Naturalna historia ludzkiego myślenia*, tłum. B. Kucharczyk, R. Ociepa, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Tomasello M., *Dlaczego współpracujemy?*, tłum. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Tomasello M., Rakoczy H., *What makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality*, „Mind & Language” 18 (2003), nr 2, s. 121–147.
- Tomasello M., Carpenter M., Call J., Behne T., Moll H., *Rozumienie i wspólnota intencji jako źródła kulturowego poznania*, w: *Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, red. B. Sierocka, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2007, s. 260–324.
- Trzópek J., *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

- Turkle S., *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Touchstone Press, New York 1997.
- Tyrmand L., *Dziennik 1954*, Wydawnictwo Puls, Londyn 1993.
- Ulepszanie poznawcze. *Perspektywa filozoficzna*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021.
- Vallentyne P., *Libéralisme, propriété de soi et homicide consensuel*, „Revue philosophique de Louvain” 101 (2003), nr 1, s. 5–25.
- Vattimo G., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli Editore, Roma 1991.
- Vattimo G., *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?*, Casa Editrice Garzanti, Milano 1998.
- Vattimo G., *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. A. Zawadzki, M. Surma, „Teksty Drugie” 5 (2003), s. 124–136.
- Vattimo G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Casa Editrice Bompiani, Milano 2003.
- Vattimo G., *Addio alla verità*, Meltemi Editore, Milano 2009.
- Vattimo G., *Rozum hermeneutyczny a rozum dialektyczny*, w: *Myśl mocna – myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, red. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, s. 111–132.
- Vattimo G., *Essere e dintorni*, Casa Editrice La nave di Teseo, Milano 2018.
- Vattimo G., *Nie chciałbym żyć bez Kościoła – rozmowę prowadzi Damian Mrugalski*, „Więź” 676 (2019), nr 2, s. 162–170.
- Vattimo G., *Etica dell'interpretazione*, Casa Editrice Rosenberg & Sellier, Torino 2020.
- Vattimo G., *La filosofia? A 85 anni, forse, ho più bisogno di Dio. Recensione di Sara Ricotta Voza*, TuttoLibri – inserto settimanale de „La Stampa” 22 maja 2021, s. XII–XIV.
- Vattimo G., *Scritti filosofici e politici*, Casa Editrice La Nave di Teseo, Milano 2021.

- W kręgu etyki klasycznej. Inspiracje i kontynuacje. Prace dedykowane profesorowi Tadeuszowi Ślipce z okazji 95. rocznicy urodzin*, red. P. Duchliński, D. Dańkowski, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Wald B., *Bycie człowiekiem jest byciem osobą. Kontekst chrześcijański i podstawy filozoficzne*, w: *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Wydawnictwo WAM; Akademia Ignatianum, Kraków 2012, s. 17–35.
- Waleszczyński A., *Feministyczna etyka troski. Założenia i aspiracje*, Środkowoeuropejski Instytut Zmiany Społecznej, Warszawa 2013.
- Wall S., *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Warmbier A., *O tzw. „końcu podmiotu”. Współczesne rewizjonistyczne konteksty filozoficzne*, „Zarządzanie Publiczne” 29 (2019), nr 3, s. 45–56.
- Wawrzyszko P., *Od modernizmu do postmodernizmu. Scotta Lasha koncepcja zmiany paradygmatów kulturowych*, w: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2004, s. 507–520.
- Węgrzecki A., *Zarys fenomenologii podmiotu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1996.
- Woleński J., *Kotarbiński*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–3, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2014.
- Zawadzki A., *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje*, „Teksty Drugie” (2003) nr 6, s. 167–178.
- Zawadzki A., *Podmiot literacki*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2012, s. 217–247.
- Zawadzki A., *Rozum hermeneutyczny a rozum dialektyczny*, w: *Myśl mocna/myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, wybór i tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, s. 111–132.

Noty o autorach

Piotr Duchliński – doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, profesor nadzwyczajny Akademii Ignatianum w Krakowie. Absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Kierownik Katedry Etyki Ogólnej i Stosowanej w Instytucie Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie. Od 2022 dyrektor Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipki SJ w Akademii Ignatianum w Krakowie. Jego zainteresowania badawcze dotyczą metafizyki, teorii poznania, metodologii nauk humanistycznych, etyki ogólnej. W swoich badaniach nawiązuje do różnych tradycji badawczych: tomistycznej, fenomenologicznej oraz analitycznej. Analizując problemy badawcze, koncentruje się na ich aspektach historycznych, przedmiotowych, metodologicznych. Jest autorem szeregu publikacji z zakresu metafizyki, teorii poznania, etyki ogólnej oraz filozofii polskiej. Opublikował dwie monografie autorskie: *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej* (2014) oraz *Odstośny doświadczenia świata realnego. Rozważania wstępne* (2016).

Andrzej Kobyliński – doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Absolwent

Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Kierownik Katedry Etyki w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół filozofii współczesnej, relacji chrześcijaństwa do nowożytności, współczesnych zagadnień bioetycznych, nihilizmu i etyki postmetafizycznej, myśli postmodernistycznej, współczesnej filozofii włoskiej. Autor książek: *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini* (1998), *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianni'ego Vattima* (2014). Redaktor i współredaktor kilku prac zbiorowych, m.in. *Wiara i wolność. Doświadczenie i dziedzictwo pierwszej „Solidarności”* (2001), *Dylematy bioetyki* (2004), *The Dilemmas of Modern Ethics* (2008), *Etyczne wymiary praw człowieka* (2009), *Prawa człowieka i świat wartości* (2011).

Ryszard Moń – profesor zwyczajny filozofii. Pracownik badawczo-dydaktyczny Akademii Katolickiej w Warszawie. Jego zainteresowania naukowe dotyczą etyki współczesnej, głównie francuskiej (P. Ricoeur, V. Jankelevitch, E. Lévinas, M. Henry, A. Badiou, M. Canto-Sperber) oraz angielskojęzycznej (J. Rawls, D. Parfit, J. Griffin, A. MacIntyre, B. Williams). W swoich opracowaniach podejmuje problemy związane z powinnością, wartościami, normatywnością, podmiotowością, etyką przekonań, relacjami międzyludzkimi, prawami człowieka, metaetyką, wolnością, odpowiedzialnością, teorią narracji, etycznym wymiarem performatyki. Autor kilku monografii, m.in. *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości? Potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa* (1999), *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności* (2011). Redaktor i współredaktor kilku prac zbiorowych, m.in. *The Dilemmas of Modern Ethics* (2008), *Ethics in Public Life* (2009),

Etyczne wymiary praw człowieka (2009), *O prawach człowieka nieco inaczej* (2011), *Prawa człowieka i świat wartości* (2011).

Ewa Podrez – doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wykładowca na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Od 2016 r. dyrektor Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipki SJ w Akademii Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się podstawami antropologiczno-metafizycznymi etyki ogólnej, zwłaszcza etyką chrześcijańską w dialogu z myślą współczesną, związkiem etyki z szeroko rozumianą dziedziną literatury i sztuki, ponadto interesuje się współczesnymi propozycjami etyki rozwijanej w kręgu hermeneutyki. Jest autorką wielu prac z zakresu podstaw etyki klasycznej, historii etyki, zasady tolerancji, etyki ogólnej, etyki politycznej. Autorka monografii *Moralne uzasadnienie tolerancji. Studium z etyki personalistycznej* (2000). Redaktorka i współredaktorka kilku prac zbiorowych, m.in. *Ethics in Public Life* (2009), *Badania nad embrionami ludzkimi w świetle etyki i prawa* (2012).

Indeks osób

Abbà Giuseppe 15, 31
Adorno Theodor W. 21, 37, 209
Antiseri Dario 241
Arnserger Christian 196
Arystoteles 259

Badiou Alain 116
Baertschi Bernard 162, 196
Baran Bogdan 134
Barthes Roland 117
Baudrillard Jean 117, 119
Bauer Johannes 219
Bedford-Strohm Heinrich 220
Behne Tanya 48, 84–87, 89
Bener Marek 144, 145, 147–152, 154
Benn Stanley I. 170
Bergson Henry 136
Bielik-Robson Agata 43
Bieńkowska Ewa 129
Billeter Jean-François 184
Biłos Piotr 132
Binet Laurent 145
Bird Colin 191, 193
Bloom Harold 43
Bolecki Włodzimierz 114

Bonhoeffer Dietrich 213
Boy-Żeleński Tadeusz 139
Branicki Wacław 109
Brożek Bartosz 48
Buczyńska-Garewicz Hanna 136
Burzyńska Anna 122

Call Joseph 48, 84–87, 89
Campagna Norbert 160, 198, 199
Carpenter Malinda 48, 84–87, 89
Cebula Adam 221
Cézanne Paul 129
Chopp Rebecca S. 221
Chyrowicz Barbara 17, 18, 33, 34
Copp David 63
Cox Damian 166, 167
Croce Benedetto 230, 253

Dańkowski Dariusz 49
Dąbrowski Mieczysław 148
Deleuze Gilles 117
Dérivière Philippe 164
Derrida Jacques 117
Dilthey Wilhelm 139
Dłuski Wiktor 145

- Domańska Ewa 15, 16, 31, 32, 45, 102, 110, 124, 125
 Domeracki Piotr 246
 Duchliński Piotr 14, 22, 23, 30, 38, 39, 48, 49, 81, 247, 248
 Dukaj Jacek 125
 Dzwonkowska Dominika 215
- Eco Umberto 22, 38, 225
 Elzenberg Henryk 140, 141
 Endres John Carol 212
- Fernyhough Charles 89
 Ferrara Alessandro 174, 178
 Flaubert Gustave 172, 173
 Foucault Michel 17, 33, 117, 118
 Franciszek, papież 227–229
 Frankfurt Harry Gordon 165, 166, 171
 Freud Zygmun 178
 Fukuyama Francis 14, 30
- Gadamer Hans-Georg 139, 210
 Gaultier Jules de 173
 Gierasimiuk Jerzy 238
 Gniazdowski Andrzej 214
 Goethe Johann Wolfgang 12, 28
 Gogarten Friedrich 231, 232
 Gombrowicz Witold 141
 Grion Luca 244
 Gruszczyński Marcin 153
 Guardini Romano 11–13, 27–29
 Guattari Felix 117
 Guignon Charles 174, 175, 183, 185
- Habermas Jürgen 21, 37, 117, 139, 209
 Hadot Pierre 188
 Hare Brian 87
- Heidegger Martin 124, 129, 132, 134, 139, 205, 225–227, 230, 237–239, 248, 249, 253, 258
 Heller Michał 48
 Herling-Grudziński Gustaw 114
 Hernández-Loreda Maria Victoria 87
 Herrmann Esther 87
 Hill Thomas E. 164
 Hitler Adolf 167
 Hoelzl Michael 213
 Hölderlin Friedrich 12, 28
 Homa Tomasz 48
 Homer 227
 Horkheimer Max 21, 37, 209
 Hrehova Helena 222
 Hryniewicz Karol 135
 Hume David 56
 Hurka Thomas 187
 Husserl Edmund 136, 137
- Ingarden Roman 127, 130, 152
 István András 237
 Iwaszkiewicz Jarosław 140, 141, 172
- Janeczek Stanisław 247
 Janion Maria 154, 155
 Janssen Hans-Gerd 213, 214, 220, 223
 Jasiński Roman 140, 141
 Jędrzejczak Helena Anna 213
 Jones Hardy 201
 Judycki Stanisław 94, 95
- Kant Immanuel 12, 28, 30, 124, 163, 169, 192, 193, 202, 212, 217, 250, 254
 Karpowicz Agnieszka 142

- Kartezjusz (właśc. René Descartes) 97, 237, 239
- Kiełbasa Jan 128
- Kierkegaard Søren 154
- Kobyliński Andrzej 22, 23, 38, 39, 44, 222–224, 228, 232, 242, 247, 248, 251
- Koreň Ladislav 84
- Kotarbiński Tadeusz 150
- Kozłowski Michał 118
- Krapiec Mieczysław Albert 47, 50, 51, 53, 56, 60, 61
- Kroker Arthur 119
- Kroth Jürgen 223
- Królak Sławomir 119
- Kubiński Grzegorz 115, 146
- Kucharzyk Bartłomiej 48
- Kućko Wojciech 219, 228
- Küng Hans 214
- Kwiatek Łukasz 48
- La Caze Marguerite 166, 167
- Larmore Charles 15, 31, 175, 176, 178, 179
- Lash Scott 117
- Latek Olga 153
- Lejeune Philippe 126, 142
- Leszczyński Damian 86
- Leśmian Bolesław 118
- Levinas Emmanuel 124, 134
- Levine Michael P. 166, 167
- Lewis Clive Staples 14, 30
- Liberman Luis 227
- Lipski Jan Andrzej 135
- Lipszyc Adam 47, 153
- Lomasky Loren 196
- Liotard Jean-François 117
- Łebkowska Anna 116
- Łoziński Jerzy 100
- Łukasiewicz Małgorzata 117
- MacIntyre Alasdair 5
- Maillard Nathalie 159, 161, 163–169, 171–173, 175–181, 183, 184, 186–188, 191–203
- Malinowski Jacek 95
- Małecki Robert 144, 145, 147–152, 154–156
- Małochleb Paulina
- Markowski Michał Paweł 116, 118, 121, 122, 146
- Marks Karol 216
- Matejewska Zofia 135
- Meller Jacek 215
- Menzio Pino 244
- Merleau-Ponty Maurice 129
- Messinese Leonardo 226
- Metz Johann Baptist 21, 37, 209–224, 251–253, 258
- Michalak Agnieszka 153
- Miller Franklin G. 199
- Miłosz Czesław 140, 141
- Moll Henrike 48, 84–87, 89
- Moń Ryszard 22, 23, 38, 39, 64, 247, 248
- Mróz Remigiusz 122
- Mrugalski Damian 229
- Muni Andrea 15, 31
- Myśliwski Wiesław 132
- Nietzsche Fryderyk 46, 124, 134, 227, 229, 230, 237, 243, 249, 253, 258
- Nozick Robert 183, 195
- Nycz Ryszard 116, 117, 122, 141, 143, 146

- O'Neill Onora 199
- Oakeshott Michael 20, 36, 47, 64–71, 73, 75, 77, 78, 80–83, 93, 100, 101, 103, 104, 256
- Ociepa Rafał 48
- Pareyson Luigi 210, 231
- Pietruszczak Andrzej 95
- Pietrzyk Bartłomiej 14, 30
- Piłat Robert 47, 105, 106, 113, 114
- Platon 51, 54, 240
- Poczobut Robert 100
- Podrez Ewa 22, 23, 38, 39, 247, 248
- Precht Richard D. 100
- Prinz Julia D.E. 213, 214, 220, 223
- Proust Marcel 136, 138, 139
- Rahner Karl 209
- Rainer Michael J. 213, 214, 220, 223
- Rakoczy Hannes 85
- Rarot Halina 100
- Raz Joseph 170
- Rączaszek Joanna 48
- Richter Klemens 217
- Ricoeur Paul 131, 134, 139, 177, 207
- Ricotta Voza Sara 224, 240
- Rodakowie Magda i Paweł 142
- Rosenthal Olivia 172, 173, 180
- Rousseau Jean-Jacques 175, 176
- Rovatti Pier Aldo 242
- Rozmarynowska Karolina 23, 39, 214
- Rychter Marcin 154
- Santisteban Luis César 245
- Sartre Jean-Paul 128, 132–134, 175
- Scheu René 242
- Schmitt Carl 213
- Schulz Bruno 118
- Sierocka Beata 48
- Siwiec Magdalena 44
- Skarga Barbara 132
- Skrendo Andrzej 99
- Sobolewska Magda 14, 30
- Sommer Łukasz 47, 154
- Stalin Józef 167
- Stančík Petr 126
- Starościc Anna 247
- Steiner Hillel 190, 191
- Stróżewski Władysław 143, 151
- Surma-Gawłowska Monika 44
- Szczubiałka Michał 47
- Ślipko Tadeusz 23, 39, 96
- Tarnowski Karol 135
- Taylor Charles 116, 139, 153, 164, 174, 178, 187, 194, 195
- Tischner Józef 135, 154, 222, 224
- Tokarczuk Olga 132, 133
- Tołstoj Lew 172, 173
- Tomasello Michael 20, 36, 48, 84–93, 101, 103, 256
- Tomasz z Akwinu, św. 47, 58, 62, 259
- Trzópek Joanna 116
- Turkle Sherry 118
- Tyrmand Leopold 140, 141
- Vallentyne Peter 192–195
- Van Parijs Philippe 196
- Vattimo Gianni 17, 18, 21, 33, 34, 37, 45, 49, 83, 94, 97–99, 102, 210, 211, 224–234, 236, 237, 239–251, 253, 254, 258, 259

Waleszczyński Andrzej 249
Wall Steven 182, 183
Warmbier Adriana 44, 47, 114, 116
Wawrzyszko Paweł 117
Weinstein Michael A. 119
Wertheimer Alan 199
Węgrzecki Adam 113, 150, 151
Wielecki Kamil 135
Witkiewicz Stanisław Ignacy, pseud.
 „Witkacy” 118
Woleński Jan 150
Woroniecki Jacek 47

Zawadzki Andrzej 18, 34, 44, 97, 98,
 146
Zbrzeźniak Urszula 131
Zimna Elżbieta 126

