

Justyna Białowarczuk

Krzywda w rzeczywistości ludzkiej

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 10, 257-268

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYWDA W RZECZYWISTOŚCI LUDZKIEJ

Krzywda. Zagadnienia teoretyczne i problemy praktyki, red. Witold Tulibacki, Wyd. Olsztyńskiej Szkoły Wyższej im. Józefa Rusieckiego, Olsztyn 2003, s. 282.

Krzywda – zjawisko pozostające immanentną częścią ludzkiego świata, wielopłaszczyznowe, wieloaspektowe, niejednoznaczne – stąd intrygujące i zastanawiające. Tym samym znakomity przedmiot dla twórczych rozważań. Szeroko pojęta problematyka krzywdy znalazła odzwierciedlenie w pracach zawartych w publikacji *Krzywda. Zagadnienia teoretyczne i problemy praktyki* pod redakcją W. Tulibackiego. Autorzy poszczególnych wypowiedzi podjęli to zagadnienie w kontekście uprawianych przez siebie dyscyplin naukowych. Odnajdujemy wśród nich rozważania o charakterze filozoficznym, w tym ontologicznym, aksjologicznym, etycznym, a także społecznym i psychologicznym. Praktyczna strona tego problemu zawiera się zaś w implikacjach dotyczących społecznego i indywidualnego wymiaru krzywdy w odniesieniu do takich dziedzin ludzkiej praktyki, jak medycyna, pedagogika, polityka i innych.

Przedmiotem rozważań ontologicznych uczynił kategorię krzywdy W. Tulibacki. Z dociekań na temat pochodzenia oraz statusu bytowego zjawiska wysnuł refleksję, iż krzywda jest złem najwyższym, powołanym do istnienia przez człowieka. Tak więc jest krzywda immanentnym składnikiem rzeczywistości ludzkiej i jako taka istnieje tylko w jej granicach czasowych. Tulibacki odrzuca więc koncepcję supranaturalnego pochodzenia krzywdy w sensie obarczania odpowiedzialnością za jej istnienie bytu boskiego. Akt stwórczy w odniesieniu do niej pozostaje w jego przekonaniu w gestii człowieka, który jako istota obdarzona wolną wolą ma moc z niej wywodzić swe czyny. Co więcej – krzywda raz wykreowana podlega petryfikacji, czyli utrwaleniu w czasie, zyskując status usamodzielnionego bytu. Nie podlega też anihilacji w wymiarze moralnym. Dla Tulibackiego krzywda to najwyższa postać zła, którego wszechstronne zbadanie

jest niezbędne dla ograniczenia jego mocy sprawczej poprzez działania pozostające w sferze aksjologicznych zabiegów człowieka. Rozważania autora inspirują do postawienia pytania o wytłumaczenie sensu krzywd z ludzkiego punktu widzenia niewytłumaczalnych, które – dopuszczając działanie Boga, skądinąd niekoniecznie zrozumiałe dla człowieka – znalazłyby w Jego woli swoiste uzasadnienie, tym samym zwalniając skończone możliwości umysłu ludzkiego od poszukiwania dla nich własnych usprawiedliwień. Skoro jednak Bóg – idąc za myślą Tulibackiego – nie jest w żaden sposób odpowiedzialny za krzywdę pojawiającą się w świecie, nie jest ona ani karą za grzech, ani też złem, które On w swej wszechmocy dopuścił. Tym samym traci swe ponadnaturalne wytłumaczenie w działaniu Transcendencji. Pytanie o odpowiedzialność za krzywdę nie znajdzie na pewno jednoznacznego rozstrzygnięcia. Ludzka wolność implikuje swobodę działania, a tym samym obarcza odpowiedzialnością działający podmiot. Bóg zaś, gdyby dopuścić Jego sprawczą ingerencję w świat człowieka – jako dawca i gwarant wolnej woli – musiałby przyzwolić na wszelkie działania ludzkie bez względu na ich moralną wartość. Etiologię krzywdy, sędzę, trudno rozstrzygnąć. Takie rozstrzygnięcie to przede wszystkim sprawa indywidualnych zapatrywań. Rozważania W. Tulibackiego zachęcają do namysłu nad pochodzeniem i statusem zjawiska ciągle uobecniającego się w naszej ludzkiej rzeczywistości.

Próbie usprawiedliwienia krzywdy podjęła A. Latawiec. O ile z biologicznej perspektywy niektóre z doznawanych przez człowieka cierpień mają uzasadnienie w obiektywnej konstrukcji rzeczywistości, o tyle w płaszczyźnie subiektywnych odczuć krzywdzonego – krzywdę trudno uzasadnić. Odwołując się do przykładów np.: śmierci małego dziecka, choroby terminalnej młodego człowieka, wypadków kończących się śmiercią niewinnych osób – dowodzi ona niemożliwości usensowienia tego typu zdarzeń w inny sposób niż poprzez odwołanie się do eksplikacji teistycznych. Jedynie wiara w Boga, który dopuszcza tego typu sytuacje, pozwala założyć zasadność krzywd z ludzkiego punktu widzenia niewytłumaczalnych. Co jednak z tymi, którzy – pozbawieni łaski wiary – odnieść się do pierwiastka boskiego w uzasadnieniu dotyczącego ich cierpienia nie mogą? Czy doznane cierpienie nie spowoduje potrzeby rewanżu dla powetowania strat, choćby chodziło tylko o czystą satysfakcję z ucieleśnienia sprawiedliwości? Należy zgodzić się z konkluzją autorki, w której odmawia ona zjawisku krzywdy pełnego usprawiedliwienia. Nawet te wyjaśnienia, które człowiek jest w stanie przytoczyć, nie muszą być przyjmowane jako absolutnie zasadne. Usprawiedliwienie krzywdy pozostaje więc zawsze zabarwione subiektywizmem jego wystawcy, wypływającym z jego światopoglądowych przekonań i zapewne również osobistych doświadczeń życiowych.

Z aspektem wyrównania poniesionych strat w imię sprawiedliwości wiąże się problem przebaczenia. Czy jest ono niezbędne dla zachowania harmonii w stosunkach międzyludzkich? J. Lipiec, tworząc fenomenologię krzywdy, obarcza ją odpowiedzialnością za naruszenie ładu w strukturze całej antroposfery, w tym zasad zaufania i bezpieczeństwa – koniecznych dla pokojowej koegzystencji członków ludzkiej społeczności. Dlatego też szybkie wyrównanie strat, zarówno natury materialnej, jak i moralnej uznaje on za warunek *sine qua non* przywrócenia naruszonego ładu. Wyrażenie żalu i skruchy przez krzywdziciela oraz wybaczenie mu przez skrzywdzonego to akty symboliczne, bez których niemożliwe stałoby się zaufanie drugiemu człowiekowi. Lipiec dodaje, że fakt doświadczenia krzywdy ze strony kogoś, kto zdawałoby się winien raczej udzielać wsparcia, pomocy w potrzebie, otuchy – z racji wspólnej przynależności do ludzkiej rodziny – przeczy etycznej i stadnej istocie natury ludzkiej. Krzywda mimo to ciągle się dokonuje, jest immanentną częścią ludzkiej egzystencji. Można zatem uznać ją za paradoks, swoiste wypaczenie owej natury. Gdzie doszukiwać się więc wytłumaczenia dla takiego stanu rzeczy?

Próbę rozstrzygnięcia powyższego problemu podjął ze stanowiska socjobiologii R. Sikora. Socjobiologia, tłumaczy autor, stara się wyjaśniać społeczne zachowania człowieka, opierając się na teorii ewolucji, nie rości sobie natomiast pretensji do oceny ideologii lub urządzeń społecznych. Na pytanie, czy ludzie mogą zachowywać się tak, by nie krzywdzić innych, udziela on negatywnej odpowiedzi. Powyższe rozstrzygnięcie oparł na genetycznym determinizmie w wersji Willsonowskiej jako wyznaczniku ludzkich zachowań. Otóż emocje leżące u podstaw czynów są określane poprzez geny, a wszelkie ludzkie działania w ostatecznym rezultacie służą dobru własnemu. Nawet te pozornie altruistyczne w gruncie rzeczy posiadają egoistyczne zabarwienie. Końcową korzyść odnosi altruista. Chociaż R. Sikora nie opowiada się za powyższą koncepcją w jej pierwotnym, tj. Willsonowskim ujęciu, zaznacza jednak, że krzywdy z życia ludzkiego nie da się wyrugować, gdyż zawsze można wskazać kogoś, kto ponosi zysk kosztem straty innego.

Obok osobniczego punktu widzenia (przedstawionego wyżej) autor zaprezentował koncepcję genową R. Dawkinsa. Organizmy są według Dawkinsa jedynie „maszynami przetrwania” zbudowanymi przez geny. Egoistyczne geny dążą do skopiowania się w następnym pokoleniu, co implikuje z kolei egoistyczne zachowania osobnicze. Co najważniejsze – to nie człowiek jest posiadaczem genów, ale one mają w posiadaniu człowieka. Stąd też krzywdzące zachowania w stosunkach międzyludzkich są zakorzenione w czystym mechanizmie przyrodniczym, który dopóki skuteczny, dotąd niezmienny. Odpowiedź na pytanie, czy

możemy się nie krzywdzić, jest więc – dowodzi R. Sikora – negatywna. Utopią jest każdy ład społeczny, który wyklucza krzywdę. Czy należy więc godzić się na krzywdę? Zdaje się, że autor omawianego artykułu nie agituje za bierną jej akceptacją. Tłumaczy jedynie jej etiologię. Sama skłonność do krzywdzenia jako cecha ludzkiej natury nie jest dostateczną legitymizacją krzywdzących zachowań. Człowiek winien zatem świadomie przeciwdziałać tendencjom egoistycznym we własnym zachowaniu i celowemu szkodzeniu innym. Jednak złudzeń co do nagłej przemiany ludzkiej natury należy się wyzbyć – konstatuje autor.

Za kontrę wobec powyższego można uznać stanowisko J. Trąbki, który z pozycji etyki naturalnej dowodzi zakorzenienia w ludzkiej naturze tego typu godności, która nie pozwala na wyrządzanie krzywdy bliźniemu czy światu. Godność ta implikuje również ekologiczne, rozumne przystosowanie się do natury. Wydarzająca się krzywda zaprzecza więc tej godności, narusza ją, co autor gotów wykazać na gruncie neurobiologii, dzięki odpowiednim pomiarom liczbowym. J. Trąbka nie buduje teorii zakładającej realne istnienie świata bez krzywdy, w przeciwieństwie jednak do stanowiska socjobiologii inaczej postrzega kondycję człowieka, którego godne postępowanie czyni zeń byt o szczególnym statusie wśród wszelkich istnień.

Z zajmowanym przezeń stanowiskiem koresponduje wypowiedź Z. Kality, w której normę „nie krzywdzić” przedstawia on jako zasadę humanizmu i imperatyw moralny. Przyrodzona godność ludzka jest wystarczającym argumentem za przyznaniem człowiekowi praw wykluczających instrumentalne traktowanie – przypomina, powołując się na Deklarację Praw Człowieka ONZ z jej rejestrem dóbr należnych każdemu bez względu na różnice: języka, rasy, koloru skór, płci itp. Niezależnie od tego należy tak organizować stosunki społeczne, aby możliwa była realizacja tychże praw, bo brak ich gwarancji nosi znamiona krzywdy. Z. Kalita na podkreślenie potrzeby podjęcia permanentnych działań na rzecz eliminacji zła przytoczył opinię A. Schweitzera, który przy całej wspaniałości świata dostrzegał jego potworność. Świadomość tego winna służyć wzmocnieniu sił w walce o dobro, kierującej się zasadami: humanitaryzmu, miłosierdzia, odpowiedzialności za los innych.

Interesujący wątek wypowiedzi autora dotyczy krytycznej analizy postulatów głoszonych przez T. Kotarbińskiego w ramach propagowanej przez niego etyki niezależnej. Myśliciel ów propagował program minimalizacji zła, zapobiegania cierpieniu, redukcji krzywdy. Zdaniem M. Elzenberga – zauważa Kalita i wydaje się, że popiera go – życie ludzkie traci sens, jeśli nie zawiera treści pozytywnych. Dlatego też koncepcja zapobiegania złu lub minimalizacji zła jest racjonalna tylko wtedy, gdy jest częścią szerszego programu pozwalającego two-

rzyć wartości pozytywne, rozwijać kulturę, sztukę itd. Konstrukcja ludzkiej rzeczywistości zawiera jako część składową zjawisko krzywdy. Ta zaś jest przeszkodą w tworzeniu tych wartości, których pragnienie towarzyszyło człowiekowi od zawsze – przywołajmy choćby myśl Platona, który stwierdzał, iż warto żyć, jeśli życie będzie realizacją najwyższych wartości: Dobra, Piękna i Prawdy. Walka z krzywdą to wstęp do realizowania ideału wartościowego życia. Taki jest, sędzę, wydźwięk wypowiedzi Z. Kality.

Do myśli H. Elzenberga odwołuje się również W. Tryburski. Z przytoczonych przez niego przykładów rozważań o krzywdzie zawartych w *Kłopotcie z istnieniem* H. Elzenberga interesujące wydaje się zagadnienie samobójstwa jako czynu implikującego krzywdę w wymiarze nie tylko indywidualnym, ale też społecznym. Autor *Kłopotu z istnieniem* polemizuje z taką wizją samobójstwa, która przypisuje mu motyw ucieczki przed życiem czy wręcz tchórzostwa. Uważa natomiast, że przezwyciężenie instynktu samozachowawczego to akt najwyższej odwagi. Stanowisku temu, sędzę – trudno przyznać bezwzględnie walor słuszności. Sprawą indywidualnej sytuacji życiowej wydaje się ocena, czy pozostanie przy życiu, czy też jego zakończenie nosi znamiona tchórzostwa. Wszak własne życie może do tego stopnia wydawać się komuś bezcelowe, bezwartościowe czy też obfitujące w cierpienie (choćby wyobrażone – to, które ma nadzieję), że skończenie go uzna za mniejsze zło. Pozostawianie zaś przy nim wymagałoby heroicznej wręcz odwagi.

Ma natomiast rację Elzenberg, zwalniając człowieka od obowiązku życia ze względu na przynależność do społeczeństwa. Krytykuje pogląd, według którego samobójstwo jest krzywdą wyrządzoną społeczeństwu przez uchylenie się od obowiązków wobec niego. Życie jest własnością indywidualną, a przynależności do struktur społecznych człowiek sam nie wybiera, stąd też swobodnie może z niej zrezygnować. Przekonująca jest również argumentacja w kwestii krzywdy wyrządzanej przez samobójcę najbliższym. Krzywda ta pojawia się niezaprzeczalnie – tego Elzenberg nie kwestionuje – jednak jest niewspółmierna do tej, jaką odczuwałby samobójca, pozostając przy życiu tylko przez wzgląd na innych. W. Tryburski przytacza też interesujące konkluzje Elzenberga dotyczące aspektu krzywdy w odniesieniu do ludzkiej wolności. Jak twierdzi, samobójstwo wskazuje do niej drogę wszystkim zniewolonym i znękanym życiem, a także tym, którzy zły los i niedolę uznają za konieczność. Powoływanie się na obligujący rzekomo zakaz samobójstwa uznaje za wyraz osobistej bezsilności. Artykuł W. Tryburskiego, stanowiący analizę myśli filozoficznej jednego z wyróżniających się, choć kontrowersyjnych, twórców ubiegłego wieku, zachęca niewątpliwie do wnikliwszej lektury *Kłopotu z istnieniem*.

Istotnego problemu dzisiejszej rzeczywistości politycznej dotyka artykuł U. Willan, traktujący o wyobrażeniu krzywdy i winy funkcjonującym w świadomości niemieckiej. Autorka snuje rozważania wokół zbrodni dokonanej przez Niemców na innych narodowościach podczas reżimu faszystowskiego. Sprawa rzetelnego rozliczenia się z popełnionych czynów jest, jak wiadomo, podstawą moralnego oczyszczenia oraz przywrócenia naruszonego systemu wartości. Pierwszym krokiem w tym kierunku byłaby naturalnie odważna konfrontacja z własną przeszłością. Odwagi tej jednak w omawianym przypadku brak – podkreśla U. Willan – czego następstwem jest niezdolność Niemców do rozpatrywania kwestii krzywdy, żałoby i cierpienia. Autorka określa ów proces jako wypieranie własnej przeszłości i zaprzeczanie jej. Sumienie Niemców stało się mitem – zaznacza. Na potwierdzenie przytacza wypowiedzi dzieci wojennych oprawców, zebrane w publikacji R. Giordano *Wie kann diese Generation eigentlich noch atmen?* Są one zbiorem oskarżeń pod adresem rodziców o nieumiejętność obiektywnego postrzegania przeszłości, dążenie do usprawiedliwienia popełnionych zbrodni własną krzywdą, ogólnie o niezdolność do wspomnień i żałoby. Gdyby istniało chociaż ukryte poczucie winy, ale nawet tego nie udaje się w opinii autorów wspomnień stwierdzić. Dalej dowodzi U. Willan, że próby wyrugownia własnej winy, typu: „My o niczym nie wiedzieliśmy”, „Inni też dokonywali przestępstw, nie tylko Niemcy”, „Trzeba raz w końcu o tym zapomnieć i skończyć całą tę historię”, służyły nie tyle obronie Trzeciej Rzeszy i Hitlera, co własnego ja. Ideał Hitlera wszak to „ja” zastąpił. Dlatego zabrakło społecznej, krytycznej dyskusji z nazistowskim światopoglądem.

Unikanie cierpienia poprzez wypieranie własnych, bolesnych doświadczeń zaowocowało brakiem wrażliwości na cierpienie innych, swoistą społeczną apatią, odcięciem się od własnych uczuć i brakiem autorefleksji. W związku z tym U. Willan stawia pytanie o to, jak w aspekcie krzywdy ocenić ludzi, którzy nie chcą cierpieć? Czy sensowne byłoby zmuszanie ich do cierpienia, czy może raczej zdolność do żałoby i cierpienia jest sprawą wyuczenia? Autorka ową nieumiejętność cierpienia uzasadnia postawą niechętną przyjęciu roli sprawcy oraz trwaniem w pozycji ofiary. Krzywdę dokonaną konfrontowali zawsze Niemcy z krzywdą doznaną – werbalizowaną przez sformułowania typu: „wiele przecierpieliśmy, przeżyliśmy wojnę, po której byliśmy długo dyskryminowani, mimo iż byliśmy niewinni, gdyż do tego wszystkiego, co nam się dziś zarzuca, byliśmy zmuszeni”.

Przedstawiany przez U. Willan obraz odnoszenia się społeczeństwa niemieckiego do własnej przeszłości w aspekcie obecnej w niej krzywdy i winy skłania do zastanowienia nad postawionym problemem w perspektywie dnia dzisiejsze-

go oraz przyszłości. Czy obecne młode pokolenie lub pokolenia przychodzące stać będzie na krytyczne i zgodne z prawdą rozliczenie się z własną historią i jednoznaczne przyznanie się do sprawstwa zbrodni? Autorka nie ujawnia wielkiego optymizmu. Podkreśla, że propagowany dziś styl życia, polegający na jego estetyzacji, tzn. konsumpcji przeżyć i wrażeń o jak największym stopniu intensywności, spycha na ubocze własną przeszłość i jej zawikłania moralne. Dlatego też naiwna raczej jest wiara w gotowość młodych Niemców do konfrontacji z narodową historią.

Zaprezentowane powyżej ujęcia tematyczne problematyki krzywdy nie wyczerpują zawartości omawianej publikacji. O sytuacji i poczuciu krzywdy współcześnie w kontekście globalizacji gospodarki i polityki wypowiada się L. Zacher. S. Kawula zastanawia się nad aspektem krzywdy w odniesieniu do społeczno-pedagogicznych inicjatyw na rzecz walki z bezrobociem. J. Barański porusza problem krzywdzenia przez działania medyczne, będące konsekwencją naruszenia zasady nieszkodzenia. Natomiast H. Korpikiewicz snuje rozważania nad krzywdą urojoną. Jako kategoria ze świata wartości stała się krzywda przedmiotem rozstrzygnięć L. Ostasza. W kręgu problematyki krzywdy dziecka pozostają zaś artykuły K. Kowalczewskiej-Grabowskiej, J. Bulskiej oraz M. Michalika.

Krzywda... jest panoramą zjawiska, ujętego przez autorów od strony filozoficznej, etycznej, socjologicznej, politycznej, opisanego poprzez pryzmat jej etiologii, przejawów, rodzajów. Będąc stwierdzeniem określonego status quo, jest jednocześnie propozycją pewnych teorii naprawczych. Skłania też niewątpliwie do refleksji osobistej nad zjawiskiem ciągle obecnym w naszym życiu.

Justyna Białowarczuk

W POSZUKIWANIU BYTU INTEGRALNEGO. PRZYPADEK TRENTOWSKIEGO

Ewa Starzyńska-Kościuszko: *Koncepcja człowieka rzeczywistego. Z antropologii filozoficznej Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, Wyd. UWM, Olsztyn 2004, ss.186.

Dobrze się stało, że w polskim obiegu intelektualnym pojawiła się ostatnio książka Ewy Starzyńskiej-Kościuszko – pracownika naukowego Instytutu Filozofii UWM w Olsztynie. Jej tytuł: *Koncepcja człowieka rzeczywistego. Z antropologii filozoficznej Bronisława Ferdynanda Trentowskiego* wyraźnie określa zainteresowania badawcze autorki. Warto jednak podkreślić, że praca nie dotyczy tylko problematyki antropologicznej. Jej założeniem jest próba zdefiniowania najistotniejszych składników filozofii Trentowskiego – myśli, której ostatecznym podsumowaniem jest właśnie antropologia.

Czytelnik powinien przeczytać tę książkę z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że jej lektura przyczynić się może do popularyzacji osobowości niezwyklej i ważnej dla kultury polskiej. Trentowski w połowie XIX wieku uchodził przecież za filozoficzną znakomitość, a już kilkadziesiąt lat później został niemal zupełnie zapomniany. Powód drugi wynika z tezy, którą stawia autorka w rozdziale I swojej pracy. Porównując filozoficzne założenia koncepcji Trentowskiego i Hegla, broni oryginalności refleksji autora *Bożycy*. W rezultacie mamy do czynienia z interesującą próbą ukazania samodzielności badawczej Trentowskiego i, w węższym kontekście, żywotności kultury polskiej tego czasu.

Książka składa się ze wstępu, trzech rozdziałów, zakończenia i bibliografii. Dodatkiem do pracy jest streszczenie w języku niemieckim, nota biograficzna oraz, co ciekawe, słowniczek filozoficznych neologizmów Trentowskiego. Całość stanowi strukturę wewnętrznie spójną, konsekwentnie budowaną wokół podstawowych założeń badawczych.

We wstępie autorka przedstawia podstawowe ujęcia interpretacyjne filozoficznej twórczości Trentowskiego. Zauważa, że recepcja jego intelektualnego

dorobku ukształtowała się w zasadzie w polemikach przedstawicieli dwóch zasadniczych poglądów. Pierwszy sprowadza się do tezy, że Trentowski był heglistą modyfikującym jedynie metafizyczno-logiczne założenia autora *Fenomenologii ducha*. Drugie ujęcie, zapoczątkowane przez Władysława Horodyskiego w 1913 roku, akcentuje oryginalność jego filozoficznych koncepcji – myśli, która inspirowała się wprawdzie ideami Heglowskimi, ale w konsekwencji prowadzi do nowych, nieznanych wcześniej konkluzji. Autorka solidaryzuje się wyraźnie z interpretacją Horodyskiego i w dalszych fragmentach swojej pracy przedstawia wiele przekonujących argumentów na rzecz tego stanowiska.

W rozważaniach wstępnych *Koncepcji człowieka rzeczywistego...* godna uwagi jest również sugestia, że problematyka antropologiczna pojawia się na wszystkich etapach pracy twórczej Trentowskiego. Autorka polemizuje z J. Bollandą, dostrzegającym zainteresowania antropologiczne filozofa dopiero w *Chowannie...* (s. 13–14). To spostrzeżenie wydaje się poznawczo intrygujące, bo umożliwia umiejscowienie aspektów ontologicznych, epistemologicznych i etycznych w postulowanej przez Trentowskiego perspektywie filozofii człowieka.

Uważna lektura poszczególnych rozdziałów książki powinna utwierdzić czytelnika w przekonaniu o antropologicznym przesłaniu wszystkich składników refleksji filozofa. Rozdział I jest rekonstrukcją i komentarzem do metafizycznej podstawy jego myśli. Tworzą ją przede wszystkim dzieła pisane w języku niemieckim i łacińskim: *Grundlage der universalen Philosophie* (Podstawy filozofii uniwersalnej), *Wissenschaft der Natur* (Nauka o naturze) oraz *De vita hominis aeterna* (O życiu wiecznym człowieka). Autorka podkreśla, że prace powyższe muszą być zawsze zasadniczym punktem odniesienia dla badaczy myśli Trentowskiego. Kolejne jego dzieła – stwierdza – „... stanowią jedynie poszerzenie i uszczegółowienie – w odniesieniu do różnych dziedzin filozofii, a także pedagogiki, logiki, polityki i religii – postawy filozoficznej, wypracowanej do roku 1840”. (s. 17). Starzyńska-Kościuszko sądzi, rekonstruując koncepcje Trentowskiego z tego okresu, że myśliciel zdefiniował wówczas główne założenia tzw. filozofii uniwersalnej. Miała być ona adekwatnym opisem świata rzeczywistego, w którym sprzeczności i antynomie pomiędzy empirią a metafizyką są już bezprzedmiotowe. Autorka zauważa jednak słusznie, że Trentowski, projektując koncepcję filozofii uniwersalnej, nie ustrzegł się błędów i uproszczeń. Przytacza opinie m.in. K. Libelta, W. Wąsika i W. Horodyskiego, sugerujących słabą orientację filozofa w założeniach empiryzmu angielskiego (s. 21). Z drugiej strony, opisując metodologiczną zasadę różnojedni, próbuje zrozumieć intencje Trentowskiego. W jego „... filozofii różnojedni – jak pisze – wartość ma nie zaprzeczanie, ale godzenie sprzeczności” (s. 52). Ponad analizą filozoficzną, nawet

jeśli jest powierzchowna, istnieje jeszcze dynamiczna synteza, w której pewne jednostronności w ujęciu rzeczywistości prawomocne być mogą równocześnie.

W rozdziale I autorka omawia także koncepcję poznania myślowego. W przekonaniu Trentowskiego była to synteza poznania zmysłowego i umysłowego. Co więcej, poznanie myślowe miało być optymalnym sposobem oglądu rzeczywistości narodów słowiańskich, a w szczególności Polaków. W efekcie kształtuje się u filozofa koncepcja filozofii narodowej. Starzyńska-Kościuszko sugeruje, że początki tej teorii odnaleźć można już w *Podstawach filozofii uniwersalnej* (1836), a pełne rozwinięcie w *Chowannie...* i *Myślini...* (1842–1844). Ciekawe jest spostrzeżenie autorki dotyczące syntetycznego charakteru filozofii narodowej. Istotnie była ona jakąś próbą połączenia specyficznych cech kultury polskiej i uniwersalistycznego przesłania istoty człowieczeństwa. Ponadto w tej koncepcji istniała jakaś podstawa religijna, chociaż Trentowski pojmował ją w sposób swoisty – w ciągłych odniesieniach do własnych filozoficznych założeń (s. 66).

Rozdział II przedstawia poglądy dotyczące statusu ontycznego człowieka, a ściślej, jego relacji z Bogiem i światem. Autorka bardzo umiejętnie wprowadza czytelnika w znaczenie rozmaitych neologizmów filozoficznych, które u Trentowskiego opisują faktycznie nowe aspekty rzeczywistości. Mamy więc Boga jako stnienie, świat jako istnienie i człowieka definiowanego w pojęciu istniostnienia. We wzajemnych relacjach pomiędzy tymi dwoma aspektami bytu dokonuje się u człowieka filozoficzny ogląd istoty rzeczywistości. Trentowski mówi o jedności prawdy i wiedzy w Bogu (znanie) i jej ludzkiej formie – poznaniu. Autorka słusznie zauważa, że w człowieku znanie Boga ujawnia się jako różnojednia czasowa, ograniczona trzema podstawowymi rodzajami poznania: zmysłowego, umysłowego i myślowego. To ograniczenie zakresu ludzkich możliwości poznawczych rzutuje bezpośrednio na sposób, w jaki Trentowski określa relacje pomiędzy duszą i ciałem. Ujęcie przez filozofa problemu psychofizycznego streszcza się najpełniej w teorii jaźni. Starzyńska-Kościuszko widzi w tej koncepcji antropologicznej dopełnienie metafizycznych pomysłów Trentowskiego. Jaźń to „chwilowe i jednostkowe połączenie indywidualnego ciała z indywidualnym duchem w określonej przestrzeni i czasie” (s. 96). Autorka twierdzi, że takie ujęcie struktury ludzkiego bytu jest w rezultacie wyraźnym dowartościowaniem naszej cielesności. Dodaje przy tym, że akcentowanie przez filozofa roli cielesności w człowieku koresponduje z jego przekonaniem o istnieniu materialnych składników natury Boga i świata. Rozdział II kończą rozważania na temat relacji między jaźnią a życiem wiecznym człowieka. Starzyńska-Kościuszko dostrzega w ujęciu Trentowskiego afirmację tezy o boskości czło-

wieka. Sądzi jednak, że poznawcze i metafizyczne uzasadnienie tej idei przez filozofa nie prowadzi do wniosku, że Bóg jest tożsamy z istotą człowieka. Ontyczne uwarunkowania ludzkiej natury pozwalają bowiem jedynie na stopniowe urzeczywistnianie boskości w człowieku (s. 114).

Ostatni, III rozdział pracy przedstawia proces kształtowania się boskości w człowieku w refleksji myśliciela. Zamierzenie powyższe realizuje się przede wszystkim poprzez rozwój moralnej świadomości poszczególnych jednostek. Jej dojrzałą formą jest u filozofa umiejętność rozróżniania dobra i zła, która w efekcie ma prowadzić do czynu moralnego. Autorka szczegółowo analizuje składniki moralnego dobra, stanowiące tzw. etyczną trójcę Trentowskiego, tzn. pożytek, szlachetność i powinność. Sugeruje, że istota czynu etycznego streszcza się u niego w zasadzie filozoficznej moralności, która traktuje pożytek i szlachetność jako jednostronne kryteria wartości etycznej ludzkich zachowań. „Kto posiada środki (dobra materialne itp.), ale nie zna celu – jest zwierzęciem; kto posiadając cel działania, nie ma środków do jego realizacji – jest szaleńcem”. (s. 121).

Rozważania etyczne Trentowskiego zrealizowały się ostatecznie w koncepcji człowieka rzeczywistego. Autorka zauważa, że filozof wypracował tę teorię w polemice z dwoma stanowiskami w pedagogice – empirystycznym i spekulacyjnym. Człowiek rzeczywisty to jednostka wychowana zarówno poprzez wiedzę teoretyczną, jak i doświadczenie praktyczne. Postulat wszechstronności, jak pisze Starzyńska-Kościszko, znalazł swoje zastosowanie także w odniesieniu do władz poznawczych człowieka. Trentowski nakazywał bowiem jednoczesne rozwijanie w wychowanku rozumu, umysłu i myśłu.

Interesującym zakończeniem rozdziału III są dwa ostatnie paragrafy. Autorka odnosi się w nich do związków Trentowskiego z ideologią wolnomularską oraz do kwestii panteizmu. Pierwszy problem potwierdzają zarówno fakty z życia filozofa, jak też dzieło o masonerii pt. *Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Umwesen*. Badaczka ujawnia rozmaite mistyfikacje filozofa dotyczące religijnej wiary, które w konsekwencji wynikały z pewnych konieczności życiowych. Trentowski jako sympatyk kalwinizmu czy katolicyzmu okazał się w rzeczywistości aktywnym członkiem loży masońskiej. Autorka słusznie jednak podkreśla, że związki myśliciela z wolnomularstwem, w przeciwieństwie do wcześniejszych konwersji, nie były koniunkturalne. Działalność w loży Trentowski traktował raczej jako możliwość najlepszej realizacji swoich koncepcji filozoficznych (s. 144). Natomiast kwestia panteizmu ujawniającego się w koncepcjach myśliciela uznana została przez autorkę za problem złożony. Dokonując subtelnych analiz, twierdzi ona bowiem, że Trentowski był panteistą przy założeniu, że stanowisko to utożsamia Boga z naturą. Jednocześnie bez popada-

nia w sprzeczność można stwierdzić, że panteistą nie był, gdyż zasada filozoficznej różnojedni nie implikowała nigdy absolutnej tożsamości bytu we wszystkich jego aspektach (ss. 147–166).

Autorka dokonała w efekcie bardzo wnikliwego przeglądu istotnych składników refleksji Trentowskiego, ujawniając zarazem znaczenie kilku nieznanych dotychczas wątków. Godna uwagi w tej pracy jest próba obrony stanowiska o względnej oryginalności myśli filozofa i polemika ze stereotypem interpretacyjnym określającym go jako „polskiego Hegla”. Na uwagę zasługuje również swobodny, eseistyczny styl wypowiedzi. Językowe walory książki są w tym wypadku – przy opisie koncepcji przedstawianej za pomocą rozmaitych neologizmów – zaletą nieocenioną. Mam nadzieję, że zauważy je każdy czytelnik tej rozprawy. Polecam ją wszystkim zainteresowanym problematyką filozoficzną, a szczególnie osobom doceniającym wartość polskiej tradycji intelektualnej.

Dariusz Barbaszyński