

## ANTROPOLOGICZNE I ONTOLOGICZNE PODSTAWY ROZWIĄZAŃ PROBLEMÓW ETYCZNYCH W FILOZOFII ROBERTA SPAEMANNA<sup>2</sup>

### Wstęp

Zagadnienia natury etycznej stanowią zasadniczą przestrzeń filozoficznego dorobku współczesnego filozofa Roberta Spaemanna (1927–2018). Przez większość swojej naukowej aktywności był on nie tylko wnikliwym komentatorem życia publicznego w rodzimych Niemczech, ale również ważnym autorytetem w licznych polemikach dotyczących kontrowersyjnych kwestii z dziedziny filozofii praktycznej. Dlatego wobec nieustannie tłących się w tej przestrzeni sporów myśl Roberta Spaemanna jest tak ważna i warta uwagi.

Według niemieckiego myśliciela etyka ze swej natury tworzy się w ogniu ścierających się ze sobą poglądów, które ocenić można według kryterium słuszności i niesłuszności. Taki punkt widzenia stawia Spaemanna, rzecz jasna, po stronie realizmu, a w opozycji do konstruktywizmu w postrzeganiu prawdy w etyce<sup>3</sup>. Działanie, według niego, można nazwać ludzkim, jeżeli istnieje możliwość oceny tego działania właśnie na podstawie kryteriów albo, albo. Albo jest ono słuszne, albo nie<sup>4</sup>. Jednak o ile jest to możliwe w przypadku pojedynczych, oderwanych od szerszego kontekstu czynów, o tyle sprawa komplikuje się, kiedy ostatecznym kryterium postępowania moralnego i niemoralnego jest klasyczny punkt widzenia eudajmonizmu odwołującego się do idei spełnionego życia jako całości. Powodem tego jest różnica, jaka zachodzi między błędem a pomyłką. Ta ostatnia byłaby działaniem opartym na fałszywym poznaniu, któremu nie można przypisać winy. Spaemann pisze: „A zatem wiedzy i zaślepienia, które odpowiedzialne są za spełnienie życia, nie należy definiować w duchu klasycznej definicji prawdy jako zgodności lub niezgodności z rzeczywistością, a to dlatego, że wiedza, o którą tu chodzi, sama jest elementem tej rzeczywistości. «Rzecz» sama,

<sup>1</sup> Ks. mgr lic. Paweł Mielnik, doktorant UPJPII w Krakowie; ORCID: 0000-0003-1814-9834, e-mail: paulus10m@gmail.com.

<sup>2</sup> Artykuł stanowi część rozprawy doktorskiej ks. Pawła Mielnika pt. *Zagadnienie dynamizmu osoby ludzkiej w filozofii Roberta Spaemanna*, przedłożonej do obrony na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

<sup>3</sup> Realizm roszczenia moralnego, przez które człowiek ma dostęp nie tylko do swojej rzeczywistości, ale i innych, podkreśla Andrzej Póltawski. Zaznacza on, że Spaemann widzi w tym doświadczenie konstytutywne dla etyki. Staje tym samym w opozycji do poglądów konstruktywistycznych, które widzą w normach etycznych jedynie koherentne systemy budowane nie na doświadczeniu obiektywnej rzeczywistości moralnej, a jedynie na subiektywnym odbiorze tej rzeczywistości. Andrzej Póltawski, „Życzliwość jako eudajmonia. Antropologia Roberta Spaemanna”, *Kwartalnik Filozoficzny* 33, 2, (2005): 51–57.

<sup>4</sup> Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1989), 15.

tn. życie jest refleksyjne. Życie może się spełnić tylko jako życie samoświadome”<sup>5</sup>. Broniąc etyki eudajmonistycznej przeciw argumentom wysuwany przez I. Kanta czy A. Schopenhauera, Spaemann buduje swój własny system etyczny w oparciu o pojęcie życia osobowego jako życia tożsamego z podmiotem przeżywającym i odnoszącym swoje działanie do całości życia i jego spełnienia.

## 1. Ochrona życia ludzkiego

Naukowemu dorobkowi Roberta Spaemanna warto przyjrzeć się więc najpierw w kontekście problemów etycznych rodzących się na gruncie rozważań dotyczących początku i końca życia ludzkiego. To temat bardzo złożony, obejmujący nie tylko takie zagadnienia jak samobójstwo, eutanazja, zabójstwo czy aborcja, ale również te odnoszące się do interwencji genetycznych w naturę osób ludzkich i dylematów z dziedziny szeroko pojętej medycyny.

Niech pierwszym zagadnieniem będzie odniesienie się do wartości życia własnego i próby zaprzeczenia tej wartości, która realizuje się przez samobójstwo. Wymaga to w pierwszej kolejności ustalenia, co rozumie się przez wartość życia. Aby uniknąć nieporozumień, Spaemann powołuje się na kantowskie rozróżnienie wartości, które z natury rzeczy są zawsze relacyjne, oraz na prezentację atrybutu godności, którą jedynie przypisać można osobie<sup>6</sup>. Zaznacza, że mówienie o wartości życia zawiera w sobie istotną sprzeczność, ponieważ coś może mieć wartość lub być bezwartościowym właśnie w kontekście samego życia. Moje życie może być na płaszczyźnie użytecznej rozpatrywane jako użyteczne albo nieużyteczne dla kogoś. Jednak i w tym przypadku pojawia się trudność w postaci założenia, iż tego typu podejście wymaga uznania życia innego, wobec którego następuje rozstrzygnięcie o mojej użyteczności jako miary szacowania<sup>7</sup>. Rodzi się więc pytanie o legitymizację tej miary odniesienia.

Ostateczny i obiektywny wybór w kontekście wartości życia stanowi godność człowieka, o której Spaemann pisze tak: „Byt, który odnosi się do samego siebie, nie jest jedynie relatywny w stosunku do doświadczenia kogoś innego. Jako skończony, jest on jednak równie istotnie odniesiony do innego i tylko w tym odniesieniu rzeczywisty. Ponieważ jednak wie o tym, zdaje sobie sprawę ze swej relatywności i wychodząc ze swej

<sup>5</sup> Robert Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, tłum. Jarosław Merecki (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997), 21–22. „Einsicht oder Verblendung, die dem Gelingen oder Mißlingen des Lebens zugrundeliegen, sind offenbar nicht adäquationstheoretisch als Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Wirklichkeit zu definieren. Und zwar deshalb nicht, weil die Einsicht, um die es hier geht, ein Element der Wirklichkeit selbst ist. Die «Sache» selbst, das Leben ist reflexiv. Nur als ein seiner selbst bewußtes kann das Leben gelingen”. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 23.

<sup>6</sup> „Das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. Würde. (...) Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat”. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Stuttgart: Philipp Reclam, 2008), 73.

<sup>7</sup> Robert Spaemann, Bernd Wannewetsch, *Guter schneller Tod. Von der Kunst, menschenwürdig zu sterben* (Basel: Brunnen Verlag, 2013), 17.

centryczności, relatywizuje samego siebie, znosi tym samym swą relatywność i staje się reprezentacją Absolutu. Jest to właśnie to, co rozumiemy przez pojęcie godności człowieka”<sup>8</sup>. Podobnie jak np. T. Adorno, Spaemann stoi więc na pozycji uzasadnienia ludzkiej godności, i co za tym idzie, nienaruszalności ludzkiego życia w koniecznym kontekście myślenia religijnego. Bez niego człowiek nie jest w stanie zrozumieć fenomenu „świętości” jako niewspółmiernego argumentu, którego nie można uzasadnić funkcjonalnie i będącego „dobrem w sensie predykatu jednoargumentowego”<sup>9</sup>. Wyłączenie funkcjonalności dotyczy nie tylko funkcjonalnego podejścia innych do mnie, ale również człowieka do siebie samego. Człowiek cenny jest „w sobie”, a nie tylko „dla siebie”. W przeciwnym razie unicestwienie podmiotu, który byłby wartościowy jedynie dla samego siebie, nie byłby morderstwem, którego konsekwencją jest zaciągnięcie winy przez dokonującego zbrodni. Wartość życia byłaby wyznaczona przez podmiot, dla którego było ono wartościowe. Nikt nie doznałby szkody, gdyby taka jednostka zniknęła wraz ze swoją wartością. Zasadę tę można również rozciągnąć na całą ludzkość jako podmiot zbiorowy. Gdyby uległa ona zniszczeniu w katastrofie, np. atomowej, wówczas, mówiąc prosto, świat nic by nie stracił<sup>10</sup>.

Tego typu funkcjonalistyczne podejście leży u podstaw nurtów myślenia zezwalających na samobójstwo czy eutanazję, będącą w istocie samobójstwem motywowanym uniknięciem cierpień związanych z nieuleczalną bądź szczególnie uciążliwą chorobą.

W kontekście śmierci, na którą ktoś się decyduje, rozważyć trzeba dwie skrajne sytuacje. Pierwsza dotyczy heroicznego czynu oddania własnego życia jako ofiary za kogoś lub nawet w obronie jakiejś idei. Jest to wyjątkowo osobowy akt transcendencji własnej osoby i wyraz największej miłości. Racja popełnienia samobójstwa z kolei nie wychodzi poza osobę dokonującą tej tragicznej decyzji i przez to widać wyraźnie, że jest podejściem czysto funkcjonalistycznym do życia, więc do samego siebie. Potwierdzeniem tego, że niemiecki filozof tak właśnie postrzega ten problem, jest podzielenie przez niego argumentów, jakie przeciw samobójstwu wysuwał jego wielki rodak – Immanuel Kant, który w akcie tym widział nie wyraz autonomii i wolności człowieka, ale właśnie jego zaprzeczenie. Popełniając samobójstwo, człowiek sprowadza siebie do roli środka mającego na celu usunięcie pewnych niechcianych stanów. To oczywiście, w kantowskim rozumieniu, przeciwstawia się jednemu ze słynnych sformułowań imperatywu kategorycznego<sup>11</sup>. Spaemann jednak zaznacza, że nikomu mimo to nie można zabronić traktowania siebie jako środka. Stąd wynika rozdzielenie jurydycznego

<sup>8</sup> Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, 154. „Seiendes, das sich auf sich selbst bezieht, ist nicht nur relativ auf ein anderes und auf die Erfahrung eines anderen. Als Endliches ist es freilich ebenso wesentlich doch auf anderes bezogen und nur in diesem Bezug wirklich. Aber indem es dies weißt, indem es seine eigene Relativität realisiert und sich, aus seiner Zentralität heraustretend, selbst relativiert, hebt es diese Relativität auf, wird es zur Repräsentation des Absoluten. Dies ist es, was wir unter Menschenwürde verstehen”. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 151.

<sup>9</sup> Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 127.

<sup>10</sup> Robert Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006), 154–155.

<sup>11</sup> Spaemann, *Wannenwetsch, Guter schneller Tod*, 20–21.

i moralnego spojrzenia na samobójstwo, wszak żadne prawo w kulturze europejskiej nie karze za próbę popełnienia samobójstwa<sup>12</sup>.

Moralna ocena samobójstwa pozostaje, w jego ocenie, bezsprzecznie negatywna i wymierzona przeciw nie tyle osobie, co osobom, ponieważ uruchamia mechanizmy, których konsekwencją jest sytuacja zagrożenia dla każdego życia, a także naruszenia zaufania w stosunku do tych, którzy z racji swojej profesji zajmować się mają ratowaniem życia ludzkiego.

Główne jednak ostrze krytyki moralnej wymierzonej w samobójstwo koncentruje się u Spaemanna na tezie, że akt ten jest w swej istocie „najsłabszą formą nietożsamości człowieka”<sup>13</sup>. Samobójca nie oddaje życia, co stanowi jego osobowy wolny wymiar, ale zabiera go sam sobie. I choć sprawcą tej śmierci i jej ofiarą jest ta sama osoba, to jednak role te nie są ze sobą tożsame. A tymczasem: „Jeśli oddanie jest właściwym sprawdzianem rzeczywistego posiadania, wówczas śmierć jest najwyższą formą *actus humanus*. Antycypacja śmierci natomiast, świadomość konieczności oddawania życia, jest tym, co przenikając i strukturyzując nasze życie, czyni je życiem osobowym”<sup>14</sup>. W świetle tych słów, dla niemieckiego filozofa podwójnie sprzeczne są argumenty, które wysuwa się za pozwoleniem na bezkarne zabijanie innych w ramach eutanazji. Po pierwsze, że odwołują się do pojęcia osoby, a po drugie dlatego, że wykluczają się wzajemnie. Chodzi o sytuację, gdy z jednej strony używa się argumentu, iż osoba jest podmiotem bezwarunkowego stanowienia o sobie, a z drugiej niektórym odmawia się statusu osoby, ze względu na chociażby utratę świadomości w ciężkiej chorobie, i postuluje się ich zabicie w ich własnym lub zbiorowym interesie<sup>15</sup>.

Sprzeczność obu tych sytuacji ujawnia również złożoną rolę wolności osoby w bieżących rozważaniach. Bez względu na ocenę moralną każdy rzeczywiście ma prawo pozbawić siebie życia, np. rezygnując świadomie i dobrowolnie z przyjmowania pokarmu. I każde działanie osób trzecich mające na celu przymusowe odżywianie takiej osoby jest pogwałceniem jej godności. Życie fizyczne, co zostało już wyżej zaznaczone, jest nienaruszalną sferą ludzkiej wolności. Z tego samego jednak powodu nieakceptowana moralnie i prawnie, zdaniem Spaemanna, jest pomoc osób trzecich w samobójstwie w przypadku eutanazji. Chęci unicestwienia siebie z materialnego świata nie można wspierać od zewnątrz, gdyż z tej właśnie zewnętrznej perspektywy nikt nie jest w stanie oddzielić „podmiotu wolności od jego fizycznej egzystencji jako pierwszej sfery jego wolności – tak aby móc respektować wolność niszcząc egzysten-

<sup>12</sup> Spaemann, Wannewetsch, *Guter schneller Tod*, 19.

<sup>13</sup> „Die extremste Form der Nichtidentität des Menschen”. Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas” und „jemand”* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2006), 132.

<sup>14</sup> Robert Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001), 150. „Wenn Hergeben die eigentliche Bewährung wirklichen Habens ist, dann ist Sterben der *actus humanus* schlechthin. Und es ist die Antizipation des Sterbens, das Wissen unausweichlichen Hergebenmüssen, das, indem es unser Leben durchdringt und strukturiert, es zu einem personalen Leben macht”. Spaemann, *Personen*, 133.

<sup>15</sup> Spaemann, Wannewetsch, *Guter schneller Tod*, 30.

cję fizyczną”<sup>16</sup>. Nie ma więc sposobu na zrzeczenie się nienaruszalności cielesnej osoby. Zasada ta musi pozostawać sferą tabu ze względu na niemożność oddzielenia natury ludzkiej wolności od podstawowej formy, w jakiej się ona wyraża, czyli fizycznej bytowości<sup>17</sup>. Aczkolwiek daje się również zauważyć pewną niebezpieczną tendencję nie tylko w pojedynczym człowieku, ale również w pewnym ogólnoludzkim dążeniu do wyemancypowania się z wszelkich uwarunkowań wynikających z natury. Natura, nawet w rozważaniach etycznych, bywa, że nie jest postrzegana jako integralna część ludzkiej wolności, ale jako element ograniczający tę wolność. Zwrócenie się przeciw niej jest równoznaczne z popełnieniem samobójstwa i to zarówno w skali jednoosobowej, jak i ogólnoludzkiej. Debata na temat zagrożeń środowiska naturalnego jest, według Spaemanna, jasnym tego dowodem<sup>18</sup>. Jego niszczenie jest w jasny sposób podcinaniem gałęzi, na której się siedzi.

Najbardziej jednak jaskrawym uderzeniem w naturę ludzkiej osoby jako żyjącego człowieka jest działanie, w krąg którego wchodzi nie tylko zagadnienie zakończenia życia, ale również jego początków. Jest nim aborcja. Wobec powszechnie przyjętego konsensusu, co do potępienia zabijania ludzi, główny front konfliktu dotyczącego zalegalizowania bądź zabronienia aborcji przebiega na linii pytania: czy ludzka zygota, embrion jest człowiekiem, a co za tym idzie, również osobą? Jednak nawet mimo pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, zwolennicy aborcji podkreślają inny jeszcze wymiar tego konfliktu odnoszący się do hierarchii praw i rzekomej sprzeczności, jaka istnieje między prawem matki, czy szerzej rodziców, oraz praw poczętego życia.

W pierwszej kolejności więc: czy nienarodzeni są osobami?<sup>19</sup> Robert Spaemann nie zadaje sobie tego pytania, gdyż dla niego bycie osobą nie jest terminem ani gatunkowym, ani odnoszącym się do jakiejś cechy pełniącej funkcje klasyfikacyjne. Nie można stwierdzić, że osobą jest się np. wówczas, kiedy wykazuje się samoświadomość, a kiedy jej brak, znika także osoba. Chodzi raczej, jak zaznacza niemiecki filozof, o status, w którym to, kim się jest, nie utożsamia się w prosty sposób z tym, czym się jest. Przywołując arystotelesowską zasadę, iż istotę danej rzeczy poznać możemy po tym, co się najczęściej przejawia, stawia on tezę, że samoświadomość nie musi być stale towarzyszącą cechą osoby. Jest jednak ona na tyle istotną i na tyle często się przejawiającą, że wskazuje normalną tendencję ludzkiego organizmu jako istoty racjonalnej, a co za tym idzie, świadomej. Wszelkie pozostałe stany stanowią w tym względzie „szarą strefę”, której nie jesteśmy w stanie zinterpretować i która nie powinna wpływać na ogólną charakterystykę<sup>20</sup>. Nie umyka jego uwadze w tym względzie fakt, że początek ludzkiego życia zanurzony jest właśnie w tej „szarej strefie”. Spaemann wielokrotnie w swoich

<sup>16</sup> Spaemann, *Granice*, 199.

<sup>17</sup> Spaemann, *Granice*, 199.

<sup>18</sup> Spaemann, *Granice*, 505.

<sup>19</sup> Szerszy kontekst toczącej się w tym temacie debaty na poziomie filozofii i nauk medycznych ukazuje w swoim artykule Barbara Chyrowicz, „Początek życia ludzkiego. Czy ludzka zygota ma status osoby?”, *Roczniki Filozoficzne* 50, 3 (2002): 205–218.

<sup>20</sup> Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 152.

najważniejszych pracach odwołuje się do doświadczenia „ja”<sup>21</sup>, zwracając uwagę, że choć wyraża ono samoświadomość siebie, tego, kto wypowiada to słowo, to jednak nie jest w ciągłej samoświadomości całkowicie zakorzenione. Człowiek mówi o sobie, że urodził się albo został poczęty w konkretnym momencie, mimo że wówczas nie towarzyszyło temu doświadczenie „ja”. Nie urodziło się jednak coś, z czego powstało „ja”, ale tym czymś było „ja”. Świadomość nie jest w stanie określić, przypomnieć sobie swojego początku i to należy do jej istoty. „Do natury osoby ludzkiej należy fakt, że zakorzenione jest w tym, co niepamiętne. (...) Dlatego też nie jest możliwe ustalenie w ludzkim rozwoju czasowego początku bycia osobą”<sup>22</sup>. Bezzasadne są więc próby ustalenia jakiejś granicy, od której ma się do czynienia z osobą, której w sensie prawnym przysługuje ochrona jej podstawowej wartości, jaką jest życie. Dla uniknięcia sytuacji odmowy statusu osoby komuś, komu ten status przynależy, musi ona obowiązywać od samego momentu poczęcia.

Wcześniej zostało wspomniane, że nawet takie rozstrzygnięcie dyskusji na temat osobowego statusu poczętego życia nie stanowi powodu do rezygnacji dla wszystkich ubiegających się o prawną możliwość przerywania ciąży. Walka przenosi się wówczas na grunt uzasadnienia rzekomo wyższego prawa osoby podejmującej decyzję niż prawo osoby, której decyzja ta dotyczy. Przekonanie to wyraża slogan powtarzany często w toczącej się dyskusji, iż kwestia prawa nienarodzonych do życia musi być rozstrzygana w sumieniu matek. Spaemann wskazuje, że takie podejście stoi w sprzeczności z powszechnie rozumianym pojęciem sumienia, które nie jest nieomylną, ostateczną instancją uzasadniania działania<sup>23</sup>. Podobnie jak zmysły i rozum, również sumienie może wprowadzić w błąd. Choć każdy jest wewnętrznie zobowiązany do posłuszeństwa własnemu sumieniu, o tyle jeśli człowiek narusza przy tym prawa innych, wówczas inni ludzie, jak również państwo, mają obowiązek mu w tym przeszkodzić.

Nie da się również uzasadnić twierdzenia, że prawa tych, którzy w rozwoju są bardziej zaawansowani, mają status silniejszy niż prawa tych, którzy w rozwoju tym stoją niżej. Gdyby taką zasadę wprowadzić, stałaby się ona sposobem na usprawiedliwienie każdego dzieciobójstwa<sup>24</sup>. Abstrahując jednakże od wyników takiego rozumowania, już na samym początku dyskusji w tej materii zaznaczyć trzeba, że Spaemann podkreśla niestosowność formułowania norm moralnych na drodze dyskursu<sup>25</sup>. Tym bardziej kiedy materia, której dotyczy dyskurs jest tak istotna. Powodów ku temu jest kilka. Najważniejszy wynika z wymagania, aby w sprawach, które ich dotyczą, strony mogły bez skrupowania zabrać głos. W przypadku nienarodzonych jest to niemożliwe, dlatego niesprawiedliwością jest, iż w całym dyskursie na temat moralnego przyzwolenia na

<sup>21</sup> Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 152; Spaemann, *Guter schneller Tod*, 31; Spaemann, *Granice*, 502; Spaemann, *Personen*, 261.

<sup>22</sup> Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, 155. „Es gehört zum Wesen der menschlichen Person, dass sie im Unvordenkilichen gründet (...) Es ist daher auch unmöglich, den Beginn von Personalität in der menschlichen Entwicklung zeitlich zu fixieren”. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 152–153.

<sup>23</sup> Robert Spaemann, *Moralische Grundbegriffe* (München: Verlag C.H. Beck, 2015), 82–83.

<sup>24</sup> Spaemann, *Granice*, 507.

<sup>25</sup> Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 181.

usuwanie ciąży ci, o których życiu lub śmierci się decyduje, nie mogą się wypowiedzieć. Kryteria idealnego dyskursu w dziedzinie etyki są założeniami, które same stanowią już etykę. Etyka nie jest więc wynikiem dyskursu, ale warunkiem jej owocnego przebiegu. Stąd istotna uwaga, że realne dyskursy pełnią jedynie funkcję kontrolującą bezstronność naszych sądów moralnych. W ogniu dyskusji nie tworzy się norm, ale się je weryfikuje – to kolejny powód, dla którego nie można decydować o słuszności bądź niesłuszności aborcji w wyniku dyskursywnego ważenia racji<sup>26</sup>.

O człowieku nie powinno się rozmawiać jedynie jako o przedmiocie działań, ale uwzględnić trzeba to, że jest on także tym, który działa. Nauki biologiczne coraz rzadziej dostrzegają to rozróżnienie. Ten kartezjański, jak go nazywa Spaemann<sup>27</sup>, rodzaj nauki stanowi jeden z największych zagrożeń dla ludzkiej godności. Zacierając granicę między *res extensa* i *res cogitans*, wkracza się na niebezpieczny teren, na którym nie tylko człowiek przez naukę podbija kolejne rejony rzeczywistości, ale sam, będąc częścią tej rzeczywistości, zostaje podbity przez naukę. Wyrazem tej tendencji jest, według niemieckiego filozofa, „produkcja ludzi w próbkach”<sup>28</sup>. Praktyka ta stoi w sprzeczności z faktem, że respektowania godności człowieka domaga się nie tylko przestrzenna jej reprezentacja w postaci ciała, ale również przynależąca każdej istocie ludzkiej czasowa reprezentacja tego, co bezwarunkowe<sup>29</sup>. Od początku, aż po jego koniec życie osoby ludzkiej nie może być wynikiem instrumentalnych zabiegów innych ludzi. Zgodnie z prezentowaną przez Spaemanna koncepcją ludzkiej godności każdy ma prawo do rozpoczęcia swojego życia na mocy prawa „z natury” jako istota poczęta i zrodzona, a nie wytworzona jako produkt zamierzonego biotechnologicznego procesu. Proces wytwarzania wiązałby się nie tylko ze zmuszeniem kogoś do istnienia, co pociąga za sobą nałożenie na barki twórców nie do udźwignięcia ciężar odpowiedzialności za całość czyjegoś życia, ale również dawałby możliwość panowania nad wyposażeniem jakościowym wytwarzanej jednostki. Niemoralność tych działań odbija się w problemach i dylematach, które rodzą się zarówno po stronie tworzonego życia, jak i jego twórców. Po pierwsze, czy wolność każdej osoby nie wymaga jej uszanowania przez zabezpieczenie jej wyłącznej sfery istnienia i jej jakościowego uposażenia? Po drugie, z punktu widzenia tworzących nową istotę ludzką, czy są oni w stanie unieść ciężar odpowiedzialności za to, że ktoś jest, i za to, że jest taki, jaki jest?

Tak ogromna odpowiedzialność stoi w sprzeczności z zawężonym z natury etosem lekarza, na co Spaemann zwraca uwagę i podkreśla, że: „totalizacja pojęcia odpowiedzialności prowadziłaby do korupcji tego, co etyczne, do rozkładu moralnej tożsamości działającego”<sup>30</sup>. Tożsamość lekarza opiera się, w tradycyjnej wizji tego zawodu, na służbie zdrowiu. W ostatnich dziesięcioleciach lekarz staje się również sługą nauki, która na rzecz zdrowia ma działać. Problem jednak pojawia się wówczas, kiedy pojęcie

<sup>26</sup> Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 178.

<sup>27</sup> Spaemann, *Granice*, 165.

<sup>28</sup> Spaemann, *Granice*, 164.

<sup>29</sup> Spaemann, *Granice*, 164.

<sup>30</sup> Spaemann, *Granice*, 485.

zdrowia interpretuje się zbyt szeroko, w myśl chociażby krytykowanej przez Spaemanna definicji WHO<sup>31</sup>. Wówczas żądana relacja asymetrii między lekarzem a lekarzem–naukowcem zostaje zachwiana na korzyść tego drugiego. Eksperymentowi, będącemu głównym sposobem weryfikacji wiedzy naukowej, podporządkowuje się również praktykę lekarską. Nie jest ona poddana wówczas zdrowiu konkretnego pacjenta, ale zostaje zinstrumentalizowana w służbie nauki<sup>32</sup>.

Sposobem usprawiedliwienia takiego stanu rzeczy jest próba zawłaszczenia przez naukę pojęcia postępu będącego rzekomym nadrzędnym celem naukowego działania. Postęp jednak lub regres może się dokonywać także w dziedzinie moralności. Dlatego słusznie zauważa Spaemann: „Idea automatycznego i nieuchronnego rozwoju ku temu, co lepsze, jest mitem, który panował w Europie przez 300 lat, ale w ostatnich 20 latach uległ definitywnemu załamaniu. I załamanie to jest rzeczywiście postępem”<sup>33</sup>. Dopiero więc na zgliszczach naukowego rozwoju może dokonać się prawdziwy postęp ludzkości.

## 2. Osoba w relacji do przyrody – wyzwania ekologiczne

Osoba jest istotą żyjącą zawsze w kontekście. W ten termin wpisuje się wielość światów, z którymi osoba wchodzi w relacje. Należy więc również przyjrzeć się bliżej tej przestrzeni bytowej człowieka, która skrywa się pod pojęciem przyrody.

Klasyczny podział oznaczania tego terminu wyróżnia przyrodę ożywioną i nieożywioną. Relacja odpowiedzialności osoby ludzkiej za całość tej sfery sprawia, że jest to zakres wielu odniesień o charakterze etycznym. Dylematy współczesnej ekologii to przestrzeń coraz bardziej intensywnej dyskusji etycznej. Dzieje się tak ze względu na wzrost świadomości ekologicznej, której nie można sprowadzić jedynie do lęku o zachowanie swojej własnej, naturalnej przestrzeni. Wynika ona z poczucia potrzeby usprawiedliwienia działania mającego na celu wyrwanie jakiegokolwiek rzeczy z jej naturalnego środowiska i przeniesienia do innego, mającego często destruktywny wpływ<sup>34</sup>. Destrukcyjność wymaga usprawiedliwienia, ponieważ środowisko jest wspólne wszystkim organizmom żywym. Ludzki świat wypełniony jest innymi bytami, dlatego jest to przestrzeń, w której człowiek nie jest jedynym właścicielem. Nosi jednak niechlubne miano jedynej istoty, która to wspólne wszystkim organizmom żywym miejsce przez swoje działanie niszczy. Zagrożenia swój powód znajdują zwłaszcza w dwóch czynnikach: negatywnych skutkach rozwoju technologicznego ludzkości i demograficznej ekspansji. Są one wskazywane nawet jako główne czynniki zjawiska opisywanego mianem kryzysu ekologicznego<sup>35</sup>. Zakres tych problemów przekracza zawężony krąg jedynie kilku zainteresowanych osób, ale dotyczy przyszłości naszej planety. To niewątpliwie ważna cecha moralnych dylematów ekologii.

<sup>31</sup> Spaemann, *Granice*, 487.

<sup>32</sup> Spaemann, *Granice*, 486.

<sup>33</sup> Spaemann, *Granice*, 498.

<sup>34</sup> Spaemann, *Granice*, 155–156.

<sup>35</sup> Joanna Pawłowska, „Sporne problemy etyki ekologicznej”, *Kwartalnik Filozoficzny* 21, 2 (1993): 141.



Mimo tak szerokich ram i ciężaru gatunkowego poruszanych zagadnień ekologia jako nauka, i to zarówno w obszarze biologii, jak i filozofii oraz teologii, zyskuje na znaczeniu od zaledwie kilku dekad. Lata 60. XX w. są okresem ożywienia tej gałęzi nauki w związku z rosnącymi zagrożeniami, które niósł i wciąż niesie ze sobą dynamiczny rozwój technologiczny ludzkości. Pozostając jednak w zgodzie z pierwotnym znaczeniem terminu ekologia, który do nauki został wprowadzony już w 1866 r. przez E. Haeckla, jako dziedziny badającej wzajemne zależności pomiędzy organizmami a światem zewnętrznym<sup>36</sup>, w dalszych rozważaniach nie będziemy się zawężali jedynie do zagrożeń cywilizacyjnych, ale najpierw należałoby określić, co stanowi w stosunku do osoby wspomniany świat zewnętrzny. Definiuje się go w mowie potocznej, używając języka polskiego, najczęściej jako przyroda. Odpowiednikiem tego słowa w języku niemieckim jest *die Natur*. To jedno z pojęć kluczowych w filozoficznej myśli Spaemanna, który definiuje osobę jako istotę posiadającą naturę. Czas przyjrzeć się wnikliwiej, co rozumie on pod terminem *die Natur*.

Niemiecki filozof jest oczywiście świadomy wieloznaczności tego pojęcia. Bogactwo znaczeniowe tego, co naturalne, wyraża się w licznych przeciwieństwach: naturalny – sztuczny, naturalny – wolitywny, naturalny – historyczny<sup>37</sup>. Jednak natura sama w sobie jest terminem rozbitym, dwuznacznym. „Z jednej strony natura jest to struktura indywidualnych ludzkich potrzeb, struktura pierwotna ludzkiego wyposażenia, dzięki której człowiek odcina się od swej historii, czyli od zmienności historycznej (...), z drugiej strony natura jest stanem wyjściowym człowieka, choć w dużej mierze hipotetycznym i przedhistorycznym. (...) Oba punkty widzenia są uzasadnione, jeśli słowu *natura* nada się jeszcze inny, trzeci sens, jako nieograniczony niczym kontekst zjawisk”<sup>38</sup>. Dostrzegając to rozróżnienie, I. Kant dokonał podziału natury na element materialny i formalny. Różni je perspektywa, gdyż pierwszy zawiera w sobie świat zjawisk zmysłowych, które pod zmysły podpadają, a drugi określa wewnętrzną zasadę organizującą egzystencję danej rzeczy. Oba spojrzenia na naturę przetrwały w jej rozumieniu do czasów dzisiejszych i w ujęciu spaemannowskim też są brane pod uwagę jako wymiary genetyczny i normatywny pojęcia natury<sup>39</sup>.

Ponadto Spaemann konsekwentnie dąży do odrestaurowania klasycznego przeciwstawienia natury i *praxis*. Wprost definiuje tę pierwszą jako to, czego człowiek nie wykonał. Ale jednocześnie zauważa, że ludzkie, rozumne działanie możliwe jest tylko dlatego, że zakłada ono celowość natury, którą dostrzec można jedynie w analogii do *praxis*<sup>40</sup>. To, co naturalne, stanowi pod względem genetycznym warunek zaistnienia

<sup>36</sup> „Ekologia”, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. Andrzej Muszala (Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2007), kol. 135.

<sup>37</sup> Zbigniew Teinert, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2003), 150.

<sup>38</sup> Teinert, *Spór o naturę*, 152.

<sup>39</sup> Teinert, *Spór o naturę*, 153.

<sup>40</sup> „Natur ist, was wir nicht gemacht haben. Aber wir können nur etwas machen, weil Natur selbst von der Art des bereits geformten Materials ist und wir sie nach Analogie dessen, was wir machen, begreifen können”. Robert Spaemann, *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe* (Stuttgart: Reclam, 2012), 20.

wszelkiego ludzkiego działania, wszelkiej *praxis*. Przestrzenie natury i rozumu, mimo że przeciwstawne, wzajemnie się więc warunkują<sup>41</sup>.

Diagnoza Spaemanna dotycząca statusu pojęcia natury we współczesnej filozofii koncentruje się, jak można zauważyć, na aspekcie jej celu. Nietrudno wykazać, że temat teleologii, ze szczególnym uwzględnieniem celowości natury, jest nicią przewodnią głównych dzieł niemieckiego filozofa<sup>42</sup>. Teleologia rozumiana jako immanentna zasada „funkcjonowania” natury opierała się od czasów Arystotelesa na jego koncepcji ruchu i jemu zawdzięczała swoje zaistnienie przez pojęcie *entelechii*<sup>43</sup>. Aktywność każdego ruchu jest ściśle ukierunkowana nie tylko przestrzennie, ale także strukturalnie, gdyż jest urzeczywistnieniem możliwości. Przechodzenie od możliwego do stanu faktycznego jest dążeniem do określonego celu. Można zapytać: przez co określany jest ten cel? Odpowiedź niemieckiego filozofa brzmi: nie tylko przez naturę danej rzeczy, ale również przez istotę tego, co nazywamy naturą. Stąd mowa jest o tzw. celach naturalnych. Mylny jednak byłby wniosek, że wewnętrzny, naturalny cel rzeczy determinuje kierunek jego osiągania. Mylił się więc Sokrates, który twierdził, że wystarczy poznać dobro, aby czuć się bezwzględnie zobligowanym do jego realizacji.

Widać to wyraźnie w przypadku rozważań Platona nad rolą przyjemności. Pojawia się ona jako ważny czynnik wpływający na cel działania. Spaemann wyrazi to interesującą definicją: „Przyjemność jest subiektywnym sposobem przeżywania realizacji obiektywnego *telos*”<sup>44</sup>. Problem rozpoczyna się wówczas, kiedy oddziela się przyjemność od obiektywnego celu i dąży się do niej nie pośrednio, lecz bezpośrednio. Dla Platona stanowi to przykład samodestrukcji, gdyż miarą wszelkiego działania jest nadrzędna idea dobra, a nie indywidualne poczucie nawet nie złudnej, ale faktycznie doświadczanej przyjemności. Szczęście jednostki określane jest w odniesieniu do obiektywnego dobra, nie odwrotnie. Niezachowanie tej starożytnej, etycznej zasady nie tylko w przypadku człowieka, ale również w stosunku do świata przyrody, właśnie przez wzgląd na wewnętrzne dobro (cel naturalny) każdej rzeczy stanowi, według niemieckiego filozofa, fundamentalny powód kryzysu ekologicznego. Autonomicznym przedmiotom jako cel narzucony został człowiek, jego przyjemność, korzyść i zysk.

<sup>41</sup> „Die Natur im Ganzen war von der Antike bis zur Gegenwart nicht Gegenstand menschlichen Handelns, sondern Voraussetzung desselben”. Robert Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze. Hybris im atomaren Zeitalter* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2011), 28.

<sup>42</sup> Thomas Heinrich Stark, „Das Verhältnis von Natur und Vernunft. Zu einem zentralen Thema der Philosophie Robert Spaemanns”, w: *Die Person – ihr selbstsein und ihr Handeln. Zur Philosophie Robert Spaemanns*, red. Josef Kreiml, Michael Stickelbroek (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2016), 100.

<sup>43</sup> „Formy substancjalne *εντελεχία*–*entelechie* czynią rzecz tym, czym jest. Odpowiadają one zasadzie samodzielnego poruszania się, którą Platon nazwał *ψυχή* (*psyche*), podczas gdy Arystoteles rezerwuje pojęcie *psyche* dla entelechii istot żyjących. Jednak także nieorganiczne rzeczy jednostkowe posiadają entelechie. Wprawdzie do poruszania się potrzebują one pchnięcia, nie jest ono jednak odbierane w czystej bezwładności, lecz zostaje czynnie zapośredniczone przez naturę rzeczy”. Robert Spaemann, Reinhard Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. Andrzej Półtawski (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008), 52.

<sup>44</sup> Spaemann, *Granice*, 193.

Człowiek uczynił siebie centrum nie tylko tego świata, który sam tworzy, ale również świata natury, w którym sam jest zakorzeniony.

Odwołując się do platońskiego dylematu: jak pogodzić sztukę bycia pasterzem, która za cel obiera sobie dobro powierzonych pasterzowi owiec, z ostatecznym przeznaczeniem zwierząt na rzeź, Spaemann, przywołując odpowiedź autora *Państwa*, podkreśla, że dla pasterza taki koniec zwierząt, o które się troszczy, jest czymś przygodnym, gdyż sztuka rzeźnicza nie definiuje sztuki pasterskiej. Diagnozując współczesne odniesienia, zaznacza, że obecnie jest właśnie odwrotnie. To rynek dyktuje hodowcy, jak hodować zwierzęta, a potrzeby rynku stoją często w sprzeczności z tym, co określamy mianem dobra zwierząt<sup>45</sup>. Postępowanie takie jest jedynie jednostkowym przykładem powszechnego nieuszanowania przyrody, które polega na mniej lub bardziej świadomym dyskredytowaniu zasady głoszącej, że „rzeczy nie są tylko celem dla siebie, lecz w sobie są celami przyrody”<sup>46</sup>.

Odwrócenie się człowieka od teleologicznej interpretacji natury, który to proces obserwować można w nowożytności, przebiega symetrycznie do rozwoju nauk szczegółowych i jest to istotna wskazówka dla myśliciela zajmującego się tym zagadnieniem. Dlatego, że powodów antyteleologicznego myślenia niemiecki filozof dopatruje się nie gdzie indziej, jak w fundamentalnym założeniu współczesnej nauki. Dąży ona do podporządkowania sobie natury. Ściśle rzecz biorąc, samo w sobie podejście to nie jest groźne, a nawet w pewien sposób naturalne dla gatunku *homo sapiens*. Problematyczne staje się wówczas, kiedy wspomniane podporządkowanie rozumiane jest jako walka przeciw naturze. Człowiek ulega iluzji, sądząc, że może przetrwać wbrew naturze, zaprzeczając jej teleologicznemu charakterowi i wykorzystując ją jedynie jako środek dla osiągnięcia swoich celów<sup>47</sup>. Wynikiem takiej postawy jest unicestwienie samego człowieka, na co w alarmujący sposób wskazują zjawiska, które w ostatnich dziesięcioleciach rozbudziły tzw. świadomość ekologiczną. Do najistotniejszych tego typu zdarzeń Spaemann zalicza: wyczerpanie nośników energii i złóż metali, ryzyko związane ze źródłami energii – ze szczególnym uwzględnieniem energii atomowej, zagrożenie biosfery przez wzrastające zanieczyszczenia powietrza, wody, wyczerpujące się rezerwy wód gruntowych oraz zdziesiątkowanie wielu gatunków naturalnych<sup>48</sup>.

Cechą istotną świadomości ekologicznej jest jej kompleksowość. Rozwiązanie problemów, przed jakimi stoi ludzkość w obszarze ochrony przyrody, wymaga nie pojedynczych interwencji w zakresie powstających zagrożeń, ale ogólnej zmiany modelu relacji człowiek–przyroda. Doraźne gaszenie wybuchających ekologicznych „pożarów” jest rozwiązaniem czysto technicznym i z czasem wymaga nie tylko ciągłych interwencji, ale także ideologicznego przeorganizowania społeczeństwa, które przecież będzie domagało się usprawiedliwienia tych działań. Dlatego Spaemann odrzuca takie rozwiązanie, jako jedno z dwóch, i opowiada się za powrotem do myślenia teleologicz-

<sup>45</sup> Spaemann, *Granice*, 49.

<sup>46</sup> Spaemann, *Granice*, 49.

<sup>47</sup> Spaemann, Löw, *Cele naturalne*, 352.

<sup>48</sup> Spaemann, Löw, *Cele naturalne*, 353.

nego w stosunku człowiek–przyroda. Należy, jak postuluje, z konieczności uczynić cnotę, gdzie koniecznością jest kryzys ekologiczny, a cnotą odnowa myślenia teleologicznego<sup>49</sup>. Miejsce antropocentryzmu powinna zająć antropomorficzna interpretacja żywej przyrody, której procesy mają charakter celowy. „Przyszłość będzie zależeć od tego, czy uda się nam w określonej przez ekologię granicy ekspansji naszego panowania nad przyrodą zobaczyć coś takiego jak sensową granicę, tzn. *τέλος* (*telos*): granicę, której respektowanie prowadzi nas do urzeczywistnienia tego, czym właściwie jako ludzie jesteśmy. Tylko pod tym warunkiem świadomość ekologiczna stanie się częścią dobrego życia, a nie ideologicznym usprawiedliwieniem dyktatury”<sup>50</sup>.

Potrzeba wytyczenia i respektowania takich granic w żadnym innym przypadku nie jest tak jaskrawie widoczna, jak w sytuacji opanowania i wykorzystania energii jądrowej. To z tego względu, że nie tylko sferą teoretycznych rozważań, ale przede wszystkim powodem realnego zagrożenia o zasięgu globalnym jest przemysł atomowy – w wydaniu militarnym i użytkowym. Dlatego Spaemann również poświęca temu problemowi wiele uwagi. Wsłuchuje się on w argumenty zwolenników i przeciwników rozwoju technologii atomowej i jako filozof, etyk stara się wskazać na aspekty moralne podjętego tematu, które często giną w dyskusjach dotyczących przede wszystkim wymiarów ekonomicznych, społecznych, politycznych czy militarnych. To właśnie rozwój tych dziedzin życia wskazywany jest jako podstawowy argument za wykorzystaniem energii atomowej. Gwarantuje ona dalszy rozwój ludzkości na podobnym poziomie, co współcześnie. Odpowiada na ciągle rosnące potrzeby ludzkości w zakresie energii. Zachwianie tej tendencji grozi nie tylko zapaścią gospodarczą i cywilizacyjną świata, ale również niepokojami społecznymi i politycznymi będącymi wynikami tych pierwszych. Przeświadczenie to opiera się na „micie rozwoju”, jak Spaemann nazywa niczym nieuzasadnioną wiarę w nieustanny marsz ludzkości ku coraz lepszej przyszłości<sup>51</sup>. Ta uwaga stawia niemieckiego filozofa po stronie przeciwników energii atomowej. Dlatego skupia się on na ugruntowaniu swojego stanowiska.

Jednym z argumentów przeciw wykorzystaniu energii atomowej jest stwierdzenie, że rozwój tej gałęzi energetyki wpłynie całościowo na rozwój społeczny i technologiczny tak, że w przyszłości nie będzie od niej odwrotu. W tej sytuacji pojawia się pytanie, na ile obecnie decydujący mają prawo determinować przyszłe pokolenia, które będą skazane na korzystanie z tej niebezpiecznej, ale dającej ogromne możliwości rozwoju gałęzi energetyki. Spaemann pomija jednak sprawę rozumienia pojęcia rozwoju. Pojawia się pewna wątpliwość, czy jest to słuszne spojrzenie na postęp. Jest on przecież procesem, który nie odbywa się skokowo, etapami, które można od siebie oddzielić, ale dzieje się on wciąż. Przebiega liniowo i każda decyzja podjęta wcześniej skutkami swymi sięga w przyszłość. To należy do natury skutku. Przyznając słuszność temu argumentowi przeciw, trzeba by poddać w wątpliwość prawo do jakichkolwiek wyborów.

<sup>49</sup> Spaemann, Löw, *Cele naturalne*, 354.

<sup>50</sup> Spaemann, *Granice*, 59.

<sup>51</sup> Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze*, 74, 96.

Innego charakteru, mimo że również dotyczącego odpowiedzialności przesuniętej w przyszłość, jest problem odpadów radioaktywnych będących produktem ubocznym przemysłu energetycznego wykorzystującego pierwiastki promieniotwórcze. Czas ich rozkładu wynosi około dziesięciu tysięcy lat. Jest to tak długi okres, że nikt nie jest w stanie przewidzieć, czy nie będzie to powodem realnych problemów przyszłych pokoleń, skoro już teraz odpady radioaktywne są zagrożeniem dla człowieka. Ludzkość nie posiada żadnych środków do tego, aby zabezpieczyć życie pokoleń na przestrzeni tak wielu wieków. Robert Spaemann zauważa, że żadna cywilizacja do tej pory nie przetrwała równie długo. W tym przypadku faktycznie nieodpowiedzialnym jest narażać nie tylko ludzi, ale też całą biosferę przyszłego świata. Niemiecki filozof zwraca uwagę, że takie zrzucanie odpowiedzialności na innych, również na przyszłe pokolenia, jest cechą współczesnej cywilizacji i objawia się w kilku punktach zapalnych dysputy etycznej<sup>52</sup>. Postępowanie takie jest zawsze wyrazem pewnej niedojrzałości. Także technicznie, z jednej strony odkrycie w XX w. energii jądrowej w przekonaniu współczesnych naukowców świadczy o wysokim rozwoju cywilizacji, ale z drugiej strony niemożność jej pełnego opanowania świadczy również paradoksalnie o pewnej niedojrzałości współczesnej myśli technicznej, na którą etyk ma obowiązek zwracać uwagę i ją piętnować. Zwłaszcza jeśli dysproporcje między korzyściami a ryzykiem porażki jest tak duże. Przecież „ta mała planeta została powierzona w nasze ręce i nie ma większej zbrodni, jak uczynienie całej przestrzeni życiowej niezdołnej do zamieszkania” [tłum. P. M.]<sup>53</sup>. W takim przypadku ryzyko katastrofy musi być zniwelowane do zera, a nie jedynie w niewielkim stopniu. Tym bardziej że w ostatnich kilkudziesięciu latach ludzkość była świadkiem i powodem jednocześnie dwóch poważnych katastrof jądrowych: w Czarnobylu w 1986 r. oraz w japońskiej Fukushima w 2011 r. Nie wspominając o ogromnych rozmiarach zniszczenia po użyciu broni jądrowej w Hiroszynie i Nagasaki w roku 1945.

Z tej dysproporcji, jaka zachodzi między korzyściami a ceną i ryzykiem, wyprowadza R. Spaemann postulat kryteriów samoograniczenia, które koniecznie sformułowane muszą być od zewnątrz. Dotyczy to jednak nie tylko problemu energii atomowej, ale bardziej ogólnie zanieczyszczenia i niszczenia środowiska naturalnego przez przemysł. Starożytna prawna zasada mówiąca o tym, że nikt nie może być sędzią we własnej sprawie, odnosi się również do relacji między przemysłem, nauką a przyrodą. Dlatego rolę rozstrzygającą i chroniącą przyrodę powinno przejmować prawo<sup>54</sup>. We współczesnych systemach prawnych ten dział ustawodawstwa nie tylko się rozszerza, ale również odgrywa coraz większą rolę. Świat natury zyskuje w prawie ochronę przed ciągle rosnącą pokusą panowania człowieka nad nim. Mimo to nie jest to azyl trwały i wystarczający, dlatego postulatem większej wagi jest życzenie, by system ochrony opierał się na trwalszym fundamencie niż strach przed przekroczeniem normy i wpływającej z tego kary. W tym celu niemiecki filozof odwołuje się do pojęcia kultury,

<sup>52</sup> Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze*, 88.

<sup>53</sup> Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze*, 101.

<sup>54</sup> Spaemann, *Nach uns die Kernschmelze*, 83–84.

zwracając uwagę, że jego genealogia związana jest z kulturą rolną, uprawą ziemi<sup>55</sup>. Przez wieki kultura wyrażała relacje harmonii, jaka istniała między naturą a człowiekiem i jego pracą. Harmonia ta z kolei przyjmowała formę normalności ustanawianej przez naturę jako elementarnej wymogu dla przetrwania życia i właściwego rozwoju człowieczeństwa.

### 3. Wyzwania etyczne w życiu społecznym

Relacje międzyosobowe tworzą nie tylko pierwotne, pojedyncze odniesienia między *ja* i *ty*, ale również skomplikowane, wieloelementowe systemy społeczne. Osoby ludzkie tworzą wspólnie społeczeństwa. System społeczny, jak każdy zresztą, rządony jest przez prawa, które stanowią mniej lub bardziej konstytutywne zasady ich organizacji. Wymiar etyczny nie stanowi pod tym względem żadnego wyjątku, a może nawet jest najjaskrawszą egzemplifikacją tego stwierdzenia. Zasady etyczne stwarzają fundament porządkowania wspólnego życia ludzkiej społeczności na różnych płaszczyznach. W bieżącej części artykułu zostanie przedstawiona część zagadnień, których zestawienie może wydawać się chaotyczne. Jednak ich wspólnym mianownikiem jest właśnie odniesienie do porządkowania wspólnoty ludzkich osób i ich otoczenia. Oczywiście, w najbardziej ogólnym sensie jest to zadanie etyki jako systemu moralnego. Chodzi jednak o skupienie się na zagadnieniach bardziej szczegółowych. Choć temat polityki w tej materii wysuwa się na plan pierwszy, to ze względu na wielość materiału i doniosłość tego zganienia zostanie ono podjęte w następnej, odrębnej części artykułu.

Zanim jednak nastąpi przejście do wnikliwszego omówienia poszczególnych zagadnień, warto zwrócić uwagę, że niemiecki filozof swoją rolę w intelektualnych dyskusjach nad bieżącymi problemami społecznymi rozumie nie tylko jako komentatora, ale raczej obrońcy tego, co trwałe i nienaruszalne<sup>56</sup>. Robert Spaemann stawia tezę, że żyjemy obecnie w cywilizacji, w której u podstaw leży wymaganie sprowadzania wszystkich pewników i przekonań do przygodnych zdarzeń i weryfikowalnych hipotez. Taki stan rzeczy wymusza panujący model nauki, która konfrontując się ze światem, działa według zasady bardzo trafnie sformułowanej przez Thomasa Hobbesa definiującej poznanie jako wiedzę na temat tego, co możemy uczynić z rzeczą, kiedy ją posiadamy<sup>57</sup>. Podstawowe pytania filozoficzne: dlaczego i po co, zostają zastąpione funkcjonalistycznym: do czego to służy. Kryterium funkcjonalności bezwzględnie musi być nietrwałe, ponieważ wartość użytkowa każdego twierdzenia zmienia się, dostosowując do zmiennych warunków. Jedyne, co pozostaje jako trwałe, to dogmat funkcjonalności, a co za tym idzie, także przygodności. Doskonale oddaje to współczesna praktyka prawna, co zauważa Spaemann, kiedy mówi: „Pewne nie jest prawo, pewne są proce-

<sup>55</sup> Spaemann, *Philosophische Essays*, 36.

<sup>56</sup> Robert Spaemann, „Przekonania w cywilizacji hipotetycznej”, w: *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, tłum. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012), 223–224.

<sup>57</sup> Thomas Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Czesław Znamierowski (Warszawa: BKF, PWN, 1954), 20.

dury ustanawiania prawa lub procedury zmieniania tych procedur<sup>58</sup>. Takie naukowe – w dzisiejszym rozumieniu – podejście do zasad etycznych i moralnych podważa ich niezmienność i bezwarunkowe obowiązywanie. Nauka, chcąc wypowiedzieć wojnę nieomyślności, zniszczyła podstawy pojęcia pewności. Tymczasem jedno i drugie nie jest tożsame, jak się czasem mylnie sądzi. Bez poczucia pewności, które jest „elementem życia”<sup>59</sup>, nie byłby możliwy jakikolwiek postęp w dziedzinie poznania. I nie chodzi tylko o poznanie naukowe. Tym razem przekonania niemieckiego filozofa idą w parze z twierdzeniami Kartezjusza, który przecież głosił, że człowiek do działania potrzebuje zawsze moralnej pewności, bo działanie to odznacza się cechą ostateczności. Wszystko, co zaistniało, jest i nie może być zdefiniowane jako jedynie hipoteza. Z kolei racje działania należy uznawać za pewne tak długo, aż pojawi się przekonanie o większym stopniu pewności<sup>60</sup>.

Ciekawym przykładem zasady porządkującej życie społeczne jest poruszany przez Spaemanna temat zakazu pracy w niedzielę. Staje on w obronie tej restrykcyjnej w obliczu coraz częstszych ataków na tę starą, ale – jak się okazuje – nie przestarzałą praktykę. Jej geneza sięga czasów biblijnego szabatu, więc w tym względzie można powiedzieć, że jest ona starsza niż mechanizmy prawne, które w dzisiejszych czasach stoją na jej straży. Nie jest to jednak sytuacja zdefiniowana raz na zawsze. Spaemann wskazuje na istotną cechę prawa stanowionego. Otóż jego zadaniem jest stawianie ciągłego oporu tzw. trendom będącym wyrazem nieustannie działającego prawa entropii. Przypisuje on dążenie do samodestrukcji nie tylko wymiarowi fizycznemu, ale także społecznemu. W każdą cywilizację wpisane jest wewnętrzne dążenie do samozniszczenia<sup>61</sup>. Ale trzeba się zastanowić, czy taka teza nie jest zbyt śmiała. To prawda, że nie istnieją już dawne cywilizacje, ale przecież współczesny człowiek nieustannie powołuje się na nie jako na swoje dziedzictwo. Z pewnością ludzki świat wyglądałby zdecydowanie inaczej bez babilońskiego pisma, greckiej filozofii czy rzymskiego prawa. Niemiecki filozof z pewnością jest tego świadomy, lecz podobnie jak w przypadku argumentu przeciw rozwojowi przemysłu nuklearnego wydaje się ignorować zagadnienie rozumienia samego rozwoju.

Jako prawdziwy filozof nie widzi zagrożenia w samej dyskusji na temat roli i rozumienia niedzieli. Dyskusja prowadzić może również do odkrycia na nowo istotnych fundamentów tej instytucji, jaką niewątpliwie w kulturze europejskiej jest Dzień Słońca – tak w wielu językach europejskich jest on określany. Głównym zagrożeniem, któremu należy się przeciwstawić, jest, według Spaemanna, podejście do zagadnienia niedzieli w wymiarze jedynie wymiernych zysków. Taka postawa wyraża się w podstępym pytaniu: „ile kosztuje nas niedziela?”<sup>62</sup> Wówczas, jak słusznie zauważa, mamy do czynienia z pokusą traktowania nieosiągniętego zysku jako straty. Pytanie

<sup>58</sup> Spaemann, *Przekonania w cywilizacji hipotetycznej*, 231.

<sup>59</sup> Spaemann, *Przekonania w cywilizacji hipotetycznej*, 239.

<sup>60</sup> Spaemann, *Przekonania w cywilizacji hipotetycznej*, 239.

<sup>61</sup> Spaemann, *Granice*, 469.

<sup>62</sup> Spaemann, *Granice*, 470.

to zdradza niechęć wywołania dyskusji na temat organizacji życia społecznego, ale zdecydowane nastawienie do niedzieli jako dnia roboczego. W ewentualnej debacie chodzi jedynie o przeliczenie potencjalnych strat. Groźniejsze w tej sytuacji jest mimo wszystko nie tyle zamknięcie na dialog dotyczący istoty problemu, ale ekonomiczny sposób myślenia próbujący podporządkować sobie każdą dziedzinę życia. Również tę, która ze swej istoty, o czym przekonuje niemiecki filozof, nie jest częścią funkcjonalnego systemu ludzkiej troski o byt<sup>63</sup>.

Co to tak naprawdę znaczy? To wyraz przekonania, że nie wszystko w świecie można interpretować w kluczu funkcjonalności w odniesieniu do celu, ponieważ istnieją wartości, które same w sobie reprezentują cel. Niedziela do tych wartości się zalicza. Świadczy o tym już sama jej geneza związana ze sferą sakralną. W tradycji judeochrześcijańskiej szabat oraz będąca jego „spadkobierczynią” niedziela od zawsze rozumiane były jako naśladowanie odpoczynku Boga. Ten odpoczynek nie polegał jedynie na wyłączeniu się z działania i zwykłym złapaniu oddechu po ciężkiej pracy, ale przede wszystkim na przeżywaniu tych dni jako czasu, w którym odnajduje i kontempluje się sens całego stworzenia.

W świetle tych rozważań niedziela jawi się jako uprzywilejowany czas filozofowania. Jest tak, jeżeli tylko traktujemy filozofię nie w sposób funkcjonalny. Filozofia nie jest dla produkowania czegokolwiek. Nie chodzi w niej o pomnażanie jakichś korzyści, nawet jeżeli miałyby nią być wiedza o świecie i człowieku. Stąd bierze się częsty zarzut w stosunku do filozofii wysuwany przez współczesną naukę, nastawioną bardzo funkcjonalnie. Filozofia nie jest narzędziem w ręku rzemieślnika dążącego do wypracowania jakiegoś zysku. Zyskiem jest samo filozofowanie. Spaemann podziela ten klasyczny pogląd, dlatego wobec marksistowskiego stwierdzenia, że filozofowie zamiast przyglądać się światu, powinni go zmieniać, odpowiada zgrabnie, iż: „nie można zmienić świata na lepsze, jeśli nie zmienia się go tak, że warto mu się przyglądać”<sup>64</sup>. Przyglądanie się światu nie jest bezsensowne, ale jest właśnie dotknięciem sensu. W podobny sposób rozumiał to G.W.F. Hegel, który pisząc o filozofii, nazywał ją „niedzielą życia”.

Nawet jeżeli dzisiaj w świecie skompromitowanego marksizmu nie podważa się konieczności zarezerwowania jednego dnia w tygodniu na odpoczynek i kontemplację rzeczywistości, można czasem spotkać się ze stwierdzeniem, że ten dzień nie musi być jeden i ten sam dla wszystkich. Takie rozwiązanie jest również bardzo często realizowane w praktyce, zwłaszcza tam, gdzie istnieje kilkuzmianowy system pracy. Spaemann zauważa jednak, że uderza to w samą istotę świętowania – pojęcia równie konstytutywnego dla idei niedzieli jak odpoczynek. Świętowanie jest ze swej natury działaniem wspólnotowym i nie można go utożsamić z przeżywaniem czasu wolnego, który rzeczywiście ma charakter indywidualny. Świętowanie buduje wspólnotę, a niedziela jest jej celebracją. I to nie tylko w wymiarze religijnym, co oczywiste, ale także

<sup>63</sup> Spaemann, *Granice*, 471.

<sup>64</sup> Spaemann, *Granice*, 473.



szerszym – społecznym. Dlatego wiele spotkań rodzinnych, społecznych czy nawet politycznych, jak np. wybory, odbywają się w niedzielę<sup>65</sup>.

Taka wizja niedzieli wpisuje się idealnie w Spaemannowską koncepcję osób i relacji, jaka ich łączy. Pielęgnacja i radość z nich wymaga także czasu, ponieważ nie jest to jakaś abstrakcyjna rzeczywistość istniejąca tylko w teoretycznych rozważaniach. Czas na to, aby wspólnota osób mogła się rozwijać i dojrzewać, musi być zagwarantowany prawnie, tak jak do tej pory. Tej tezy Spaemann broni ze wszystkich sił, bo instytucja niedzieli wyrasta, według jego wizji, wprost z natury osób. I dopuszcza jedynie dwa kryteria, które wpływają na poluzowanie zasady wolnej niedzieli. Nie są one nowe w całej idei niedzieli. Chodzi o zaakceptowanie dwóch rodzajów pracy, z których pierwszy dotyczy pracy niezbędnej dla zachowania życia i miejsc produkcji, a drugi jest w ścisłym sensie służbą na rzecz niedzieli. Przykładem pierwszego rodzaju pracy są chociażby działania personelu medycznego, a w drugim przypadku byłaby to np. służba świadczona w ramach wspólnot religijnych<sup>66</sup>.

Zmiany, jakie przeżywa instytucja niedzieli, są jednak mniej ważne dla całości społeczeństwa niż te, przed którymi stoi bodaj najistotniejsza instytucja porządku społecznego, którą jest małżeństwo. Jego ważność wynika ze ścisłej, fundującej go międzyosobowej zależności, a także z faktu, że małżeństwo mimo ataków pozostaje podstawą rodziny, fundamentalnej komórki ludzkiego społeczeństwa. Zarówno małżeństwo, jak i rodzina są od kilkudziesięciu już lat przedmiotem silnej ofensywy ideologicznej, która kwestionuje ich antropologiczne i filozoficzne podstawy.

Jednym z zagrożeń dotychczasowego porządku w tej materii jest próba usankcjonowania tzw. małżeństw jednopłciowych. Robert Spaemann nie wypowiada się szerzej w żadnym ze swoich większych dzieł na ten temat. Nie poświęcił temu zagadnieniu całościowego opracowania, ale podkreśla zasadę różnicy jakościowej i komplementarności w odniesieniu do małżeństwa<sup>67</sup>. Osoby mogą oczywiście tworzyć różne wspólnoty, w których różnica płci nie odgrywa żadnej roli i nic nie umniejsza trwałości i tożsamości tych wspólnot. Ze wspólnotą małżeńską jest jednak tak, że jest ona ustanowiona dla tak ścisłej jedności, że w potomstwie i rodzinie tworzy ona „jedno ciało”. Takie zespolenie wymaga zróżnicowania części, które połączone uzupełniają się nawzajem i fundują jedność. Argumentacja ta, jak widać, ma charakter bardzo strukturalny, bo opiera się na logicznych konsekwencjach, jakie wypływają z uposażenia jakościowego osób.

Przeciwnicy takiego sposobu argumentacji mogą jej zarzucać pewną bezduszość i niebranie pod uwagę kontekstów, w które wpisuje się chociażby miłość. Spaemann dowodzi jednak dalej z niewzruszoną trzeźwością logicznego umysłu, że miłość, mimo iż konieczna do realizacji sensu małżeństwa, nie jest dla niego konstytutywna<sup>68</sup>. Nie neguje tezy, że dwoje ludzi tej samej płci może łączyć miłość, ale nie zmienia to faktu, że związku takiego nie można nazwać małżeństwem. Nie chodzi oczywiście o proste

<sup>65</sup> Spaemann, *Granice*, 474.

<sup>66</sup> Spaemann, *Granice*, 475–476.

<sup>67</sup> Spaemann, *Personen*, 47–48.

<sup>68</sup> Spaemann, *Personen*, 243.

kwesie nominalne, ale o strukturalną niemożność zaistnienia w takiej sytuacji warunków konstytutywnych dla instytucji małżeństwa. Aby małżeństwo mogło się zrealizować w miłości, najpierw musi zaistnieć, a to możliwe jest tylko między osobami różnej płci, ze względu na powody wymienione wyżej. Konstytutywne dla małżeństwa jest przyrzeczenie, akt woli, który buduje fundament pod obiektywną jedność jaką dwie osoby różnej płci tworzą. Związek jednopłciowy pozostaje sprawą prywatną, nie można go instytucjonalnie zobiektywizować przez wspólne przekazanie życia. Małżeństwo jest właśnie instytucją ze względu na swoją obiektywną rolę, którą odgrywa w służbie nie tylko społeczeństwu, ale szerzej jeszcze – całej ludzkości.

Różnica uposażenia jakościowego, w kontekście małżeńskim, polega, według niemieckiego filozofa, na istnieniu dwóch odmiennych rodzajów natur<sup>69</sup>. Może ona być kobieca lub męska. Rozróżnienie to dokonuje się więc nie na poziomie osoby, ale natury, którą osoba posiada. Nie ma osoby męskiej i żeńskiej. Jak zostało to już wcześniej w niniejszej pracy wspomniane, między osobą a jej sferą seksualną istnieje pewien dystans. Seksualność wypływa z „przedosobowego strumienia życia”. Stąd o seksualności mówi się w kontekście popędu. Ale również i on u ludzi, przez jego zobiektywizowanie w procesie zdystansowania się, stanowi moment podkreślenia tego, kim osoba jest.

Innym odcinkiem frontu walki o zachowanie klasycznego modelu małżeństwa jest dyskusja na temat jego trwałego charakteru. W wielu społeczeństwach ówczesnej Europy i cywilizacji zachodniej normą jest przeważająca liczba rozwodów w stosunku do zawieranych małżeństw. Również tutaj linie obrony Spaemann buduje w oparciu o osobowy charakter związku między mężczyzną a kobietą. Dozgonna wierność dotyczy w istocie seksualnej wyłączności, która z kolei gwarantuje rodzinne bezpieczeństwo potomstwu i jednoznaczność rodzinnych relacji wszystkich członków tej wspólnoty. Natura miłości zawiera w sobie również tę inklinację do wyłączności i opieraniu się wpływom czasu. Miłość, jeżeli jest prawdziwa, trwa mimo przeciwności i w tej materii różni się również od przyjaźni, która nie konstytuuje wspólnoty losów trwającej całe życie. Nie każda przyjaźń jest małżeństwem, ale dobrze, jeżeli każde małżeństwo charakteryzuje przyjaźń<sup>70</sup>.

Przyjaźń, mimo iż charakteryzuje ludzi wszystkich stanów i już od czasów Arystotelesa uważania jest za element uszlachetniający nie tylko relacje, ale i życie w ogólności, to, według Spaemanna, pomocą w zjednaniu sobie przyjaciół jest wykształcenie<sup>71</sup>. Kanony wskazujące na to, kogo można nazwać człowiekiem wykształconym, również podlegają z czasem różnym modyfikacjom. Dlatego niemiecki filozof stara się także

<sup>69</sup> Używając w kontekście płci terminu rodzaj, wskazać należy na pewną intelektualną tendencję rozdzielania tych pojęć i wykorzystywania tego zabiegu dla kwestionowania terminu naturalnej płci. W jej miejsce wprowadza się właśnie pojęcie rodzaju, który miałby charakter arbitralny i może być kształtowany w dowolny sposób w zależności od konwencji społecznych lub ideologicznych celów. Roger Scruton, „Płeć a rodzaj”, w: *Pożądanie. Filozofia moralna życia erotycznego*, tłum. Tomasz Kuniński (Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2009), 298–331.

<sup>70</sup> Spaemann, *Personen*, 243.

<sup>71</sup> Spaemann, *Granice*, 543.

na tym polu wyznaczyć zakres tego, co niezmiennie. Oprócz szczególnej inklinacji do przyjaźni wskazuje jeszcze na kilka punktów będących, według niego, niezmiennym wyznacznikiem określającym człowieka wykształconego.

Istotę procesu kształcenia widzi Spaemann w wychodzeniu z własnego egocentryzmu. Często metaforą używaną w tym względzie w mowie potocznej jest poszerzanie horyzontów. To dobra intuicja, z którą zgodziłby się z pewnością autor słów: „*kształcić siebie oznacza rozwijać własną obiektywność*”<sup>72</sup>. Rozwój w tym kierunku nie zaburza też u człowieka wykształconego własnej samooceny. Nie rozplywa się on w świecie wielości bytów, ale doskonale zdaje sobie sprawę zarówno ze swojej ważności jak i ze swojej ograniczoności. Wykształcenie jest procesem, który nie tylko powiększa, ale i godzi ten paradoks. Wiedza, którą dysponuje osoba wykształcona, ma charakter strukturalny i w strukturze tej nie wykluczają się nawet tego typu paradoksy. Potrafi on również pogodzić w sobie radość życia i dystans do środków konsumpcji, z którymi człowiek niewykształcony często utożsamia życiowy sukces i spełnienie. Równie istotny dystans cechuje go do siebie samego i wszystkiego, co stanowi jego świat. Poczucia własnej wartości nie czerpie z porównania siebie do innych<sup>73</sup>. Wprowadzanie antagonizmów wśród ludzi i podsycanie ich dla własnego, lepszego samopoczucia, jest wręcz synonimem tego, co prymitywne i przeciwne wszelkiej kulturze. Podobnie jak uparte trwanie w swoich opiniach. Spaemann przypomina, że wszystko, co rości sobie pretensje do bycia obiektywnym, wszelki sąd wartościujący tego typu, musi być korygowane. Człowiek wykształcony jest nie tylko zdolny do wydawania takich sądów, ale również jest gotowy je zmieniać pod naciskiem przekonywających argumentów. Uważa, że jest zdolny do poznania prawdy, ale za prawdę uznaje także stwierdzenie, że sam nie jest nieomylny<sup>74</sup>. Nie próbuje stwarzać nawet pozorów takowej nieomyślności, czemu służyć miałby górnolotny i pseudonaukowy język. Posługuje się on raczej bogatym, zróżnicowanym językiem potocznym.

#### 4. Kształtowanie porządku politycznego

Spośród kwestii społecznych jedno z ważniejszych miejsce zajmuje niewątpliwie zagadnienie polityki. To w niej nie tylko ogniskuje się wymiar tego, co wspólne, ale jest ona również dziedziną tworzenia i definiowania tego, co należy do *bonum commune*. Czym jest polityka dzisiaj? Czym ona jest dla myśliciela, którego rozważania w znacznej mierze dotyczą zasad organizowania życia wspólnego w ramach porządku społecznego?

Aby odpowiedzieć na pytanie o dzisiejszą politykę, trzeba zajrzeć w przeszłość, w historię kształtowania się tego zagadnienia na gruncie filozofii. Sama etymologia słowa polityka odsyła nas do greckiej starożytności, do greckiego *polis*, którego nieodzowność w procesie rozwoju człowieczeństwa głosił Arystoteles. Z założenia *polis*

<sup>72</sup> Spaemann, *Granice*, 539.

<sup>73</sup> Spaemann, *Granice*, 541.

<sup>74</sup> Spaemann, *Granice*, 542.

była wspólnotą ludzi wolnych i równych, ukształtowana na fundamencie idei sprawiedliwości. Tylko w jej ramach człowiek mógł rozwinąć w pełni swoje możliwości i osiągnąć szczęście. Z tego względu dziedzina polityki powinna być zarezerwowana dla ludzi mądrych i cnotliwych, których jedyną nagrodą jest dobro i piękno, które sami czynią. Takie stanowisko to oczywiście wynik przejęcia platońskiego dziedzictwa. Jak wiadomo, Platon – mistrz Arystotelesa do tego stopnia akcentował potrzebę szlachetnego charakteru polityki i tych, którzy się nią zajmują, że w jego utopijnej wizji państwa królem powinien być filozof rezygnujący z własnej rodziny i jakiejkolwiek własności, ukształtowany przez cztery kardynalne cnoty męstwa, mądrości, opanowania i nade wszystko sprawiedliwości. Jednak już starożytni świadomi byli rozłamu między teorią a praktyką w dziedzinie polityki. Możliwość zdobycia sławy, bogactwa i władzy przyciąga mimo wszystko wcale nie najszlachetniejszych obywateli. Zauważał to w starożytnym Rzymie już Ciceron, który odradzał zajmowanie się polityką ludziom mającym szacunek do samych siebie<sup>75</sup>.

Z czasem dziedzina polityki rozchodziła się z etyką aż do momentu, kiedy radykalnego rozdzielenia dokonał Niccolo Machiavelli, którego myśl do dzisiaj ma ogromny wpływ na sferę życia publicznego. Machiavelli sprowadził politykę do roli narzędzia umożliwiającego zdobycie i utrzymanie władzy. Zabieg ten otworzył drogę do powstania postpolityki opartej na pojęciu postprawdy<sup>76</sup>. Mimo zerwania z etyką i coraz częściej z filozofią w ogóle świat polityki musi mieć teoretyczną bazę i założenia. W przeciwnym razie będzie ona prowadziła do społecznych katastrof na szeroką skalę.

W obecnych czasach zauważa to coraz więcej myślicieli próbujących wszczynać alarm. Do tej grupy należy chociażby francuska filozof Chantal Delsol, która demokrację, uważaną dzisiaj w kręgu cywilizacji zachodniej za najlepszy ustrój, diagnozuje jako ideę odciętą od swoich korzeni. Píše ona: „nowoczesna demokracja powstała i rozwinęła się na zapleczu wolności i godności osobistej, bez których byłaby niczym. Jeżeli zaplecze się rozpada, instytucje również się rozpadną, bo szybko tracą rację bytu. Nawet jeśli mogą przetrwać dość długo mimo braku uzasadnienia i sensu. Otóż tego zaplecza nie widzimy. Wierzymy na przykład, że demokracja jest technicznym systemem, który można wprowadzać wszędzie, podczas gdy jest ona kulturą mającą głębokie korzenie, której nie można ustanowić na zawołanie”<sup>77</sup>. Diagnoza francuskiej filozof wskazuje na wciąż żywy i nieustannie rozwijający się makiawelizm obecny w myśli politycznej przede wszystkim współczesnej Europy. Polityka stała się domeną technokratów, którym daleko do platońskiego wzoru króla – filozofa.

Pytanie, czy z takim widzeniem spraw zgodziłby się Robert Spaemann? Niewątpliwie tak, choć używa w formułowaniu diagnozy stanu filozofii politycznej bardziej precyzyjnego języka. Dzieje myśli politycznej w jednym ze swoich tekstów, zatytuło-

<sup>75</sup> Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2 (Warszawa: Biblioteka Klasyków Filozofii, 1960), 23.

<sup>76</sup> Tadeusz Gadacz, *Uniwersalne prawdy i prawa życia dla mądrych ludzi na trudne czasy* (Kraków: Wydawnictwo Nieoczywiste, 2018), 201.

<sup>77</sup> Chantal Delsol, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018), 16–17.

wanym *Utopia wolności od panowania*<sup>78</sup>, przedstawia jako ścieranie się idei rozumnego panowania – pochodzącej właśnie od Platona – z prądami jej przeciwnymi. Przeciwnieństwo tych idei nie polega oczywiście na ich nierozumności, ale na tym, że ich usprawiedliwienia szukać trzeba nie w przestrzeni rozumu, lecz faktów. Stąd określenia rozumnego i faktycznego panowania.

Spaemann punkt wyjścia swoich rozważań upatruje w problemie legitymizacji panowania<sup>79</sup>. Nie do końca chyba jednak słusznie łączy ideę uznania czyichś praw z pojęciem posłuszeństwa. Posłuszeństwo jest wszakże, co sam zresztą zaznacza, pojęciem pozapolitycznym. A w myśli J.J. Rousseau, na którego odkrycia w tej materii będzie się Spaemann wielokrotnie powoływał, posłuszeństwo jest kategorią przedpolityczną<sup>80</sup>. Co prawda, niemiecki filozof słusznie zauważy, że „idea prawomocnego panowania odpowiada idei dobrowolnego posłuszeństwa”<sup>81</sup>, ale to tylko jedno z założeń prawomocności władzy. Źródłem władzy nie jest jedynie zgoda na bycie poddanym motywowana chociażby strachem o własne życie czy swój stan posiadania, tak jak w swojej filozofii politycznej widział to Thomas Hobbes. W klasycznej filozofii państwa, sięgającej swoimi korzeniami Platona, źródłem panowania, a więc i podstawą jego prawomocności, jest kardynalna cnota sprawiedliwości. W wymiarze politycznym u podstaw tej idei leżą trzy założenia, które Spaemann podziela wraz z Platonem i które jednoznacznie wskazują na postulowaną przez niego potrzebę panowania.

Pierwsze i najważniejsze założenie wprowadza do dyskusji kryterium prawdy. A to przez uznanie, że istnieje wspólny interes ludzi, który są oni w stanie rozpoznać i zdefiniować na drodze rozumnego dyskursu i będącego jego wynikiem konsensusu. Prawda nie utożsamia się tutaj z tymże konsensusem, ale z istniejącym wspólnym interesem. Ta uwaga wskazuje na istniejące drugie założenie. Wyraża ono przekonanie, że faktyczny konsensus nie zawsze w sposób idealny i automatyczny reprezentuje ten wspólny interes. Ta zasada jest wyrazem rozumowania opartego na doświadczeniu, dlatego broni przed utopijnym, antropologicznym optymizmem, ponieważ mimo tych samych możliwości nie każdy na drodze poznania rozumowego osiąga równy stopień poznania prawdy. Co za tym idzie, nie wszyscy będą się jej podporządkowywać. Trzecie założenie jest wreszcie wyrazem oczekiwania, że ludzie mimo wszystko podporządkują swoją *praxis* rozumnemu interesowi, pod warunkiem, że go właściwie rozpoznają bądź zostaną do tego nakłonieni przez kompetentną władzę<sup>82</sup>.

Natrafiamy w tym punkcie rozważań na pewną pozorną trudność, która związana jest z przymusem. Polega ona na tym, że Spaemann powie: „Rozumny jest tylko taki konsens, który jest wynikiem wolnego od przemocy dialogu”<sup>83</sup>. Rozumność konsensu-

<sup>78</sup> Spaemann, *Granice*, 275–302.

<sup>79</sup> Spaemann, *Granice*, 275.

<sup>80</sup> „Najsilniejszy nie jest nigdy dość silny, by zostać na zawsze panem, jeżeli nie przekształci swej siły w prawo, a posłuszeństwa w obowiązek”. Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna* (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002), 13.

<sup>81</sup> Spaemann, *Granice*, 276.

<sup>82</sup> Spaemann, *Granice*, 279.

<sup>83</sup> Spaemann, *Granice*, 281.

su wyklucza więc przemoc, ale władza również z definicji związana jest z naciskiem, a nawet szeroko stopniowaną, ale jednak przemocą. Jak więc pogodzić to w tej sytuacji z wykluczającą, zdawałoby się, ideą rozumnego panowania?

Od przemocy ma być wolne jednak nie panowanie, a dialog, na którym ono się osadza. W nim każdy ma prawo się wypowiedzieć, nie zważając na czas i licząc na życzliwość wszystkich biorących udział w debacie publicznej. Z racji tego, że przedmiotem uniwersalnego konsensusu jest prawda, nikt z tego dialogu nie może być wykluczony. Przyznaje jednak, że tylko ostatecznie w nielicznych jednostkach interes rozumu przybiera wymiar praktyczny. Większość może być nierozumna, stąd wynika zasadnicze ostrze krytyki demokracji. Większość nie może z zasady być reprezentacją wszystkich. Ludzie rozumni, dla których odniesieniem jest prawda osiągnąta w konsensusie, chcą tego, czego zasadniczo mogliby chcieć wszyscy. Podstawową tezę platońskiego systemu politycznego panowania rozumu jest odniesienie interesu do prawdy. W późniejszej, chrześcijańskiej doktrynie dotyczącej państwa będzie ta idea nosiła miano dobra wspólnego. Korzenie krytyki *bonum commune* sięgają jednak znacznie głębiej niż filozofia nowożytna. Już w czasach Platona sofisci negowali istnienie jakiegokolwiek wspólnego interesu, postulując, że w wymiarze politycznym można mówić tylko o interesach partykularnych. Przy braku odniesienia do prawdy nie ma panowania sprawiedliwego i niesprawiedliwego czy też prawomocnego i nieprawomocnego. Jest tylko uznanie dla panowania faktycznego<sup>84</sup>.

Platońska koncepcja nie jest tak radykalna, aby stanowić w całości antytezę dla spojrzenia sofistów. Powszechnie znana idea państwa z rządzącym w nim królem – filozofem jest jedynie typem idealnym. W rzeczywistości Platon postulował tzw. rząd mieszany – *regimen mixtum*. Polega on na tym, że u początków panowania rozumu musi być faktyczny konsensus rządzonych, czyli wybory. Wybór reprezentanci zawdzięczają więc woli wyborców, jednak odpowiedzialni są nie wobec woli tych, którzy ich wybrali, ale wobec wolnej woli – własnego sumienia będącego wewnętrzną regułą tego, co rozumne w człowieku. Ta zasada rozróżnienia na faktyczne chcenie i prawdziwą wolę znajduje swój wyraz także w dzisiejszym prawodawstwie wielu państw tzw. zachodniej kultury, które w konstytucjach zapisane mają oprócz demokratycznego źródła władzy, którym jest wola większości wyborców, także regułę odpowiedzialności rządzących wobec własnego sumienia, Boga lub historii.

Robert Spaemann zdaje się argumentować, że istnienie tego rozróżnienia w dzisiejszych systemach politycznych zawdzięczamy jednak nie Platonowi, a J.J. Rousseau, który wyraził je w słynnej idei *volonté générale* reprezentującej konsensus oparty na wolnym od przymusu rozumie i *volonté de tous* będącej faktycznym konsensusem większości. Na tym jednak odwołania genewskiego filozofa do sięgającej starożytności myśli politycznej łączącej w sobie dwie skrajne idee panowania rozumnego i faktycznego się kończą. A to ze względu na rolę wolności jednostki w systemie politycznym. Wartość jej zostaje w nowożytności tak wywindowana, że zajmuje ona centralne miejsce wcześniej zajmowane przez prawdę. Punktem odniesienia dla interesów, tak party-

<sup>84</sup> Spaemann, *Granice*, 282.

kularnych, jak i wspólnych, jest już nie prawda, ale wolność<sup>85</sup>. Taka diagnoza pozwala Spaemannowi określić ten rodzaj myślenia w filozofii politycznej mianem utopii wolności od panowania. Jego utopijny charakter polega na tym, że konsekwencją jego jest określenie tego, co prawomocne, jako elementu znoszącego prawomocność. Postawienie wolności w miejscu prawdy, według R. Spaemanna, musi prowadzić do anarchii<sup>86</sup>. Ona jest jedyną logiczną konsekwencją odejścia od idei rozumnego panowania. A to, według niemieckiego filozofa, nie jest żadna alternatywa. Dlatego jego postulat wyraża się w apelu wzywającym do powrotu do myśli klasycznej, czyli takiej, która konsensus w życiu publicznym opiera na poznaniu i dążeniu do prawdy<sup>87</sup>.

Ważne jest też, jak rozumiana jest ta prawda. Tutaj światło na ten dylemat rzuca podjęta przez Spaemanna krytyka konsensualnej teorii prawdy reprezentowanej przez Jürgena Habermasa<sup>88</sup>. W polemice z nim, dotyczącej omawianych kwestii filozofii politycznej, Spaemann broni konieczności oparcia systemu społecznego porządku na klasycznej, metafizycznej koncepcji prawdy. Niewątpliwie jest to podstawowa rozbieżność między dwoma niemieckimi filozofami i przenosi się, z oczywistych względów doniosłości pojęcia prawdy, na inne poziomy filozoficznej dyskusji. Widać to chociażby w krytycznej recenzji Spaemanna na temat publikacji Habermasa pt.: *Die Zukunft der menschlichen Natur*, gdzie sprawa dotyczy uznania za osoby nienarodzone dzieci<sup>89</sup>.

Jak bardzo ściśle perspektywa metafizycznej prawdy, ogniskującej w sobie fundamentalne założenia filozofii politycznej, łączy się z rozumieniem człowieka jako osoby, wyrażają słowa Roberta Spaemanna: „Jeśli twierdzą, że ideał wolności od panowania jest w ścisłym sensie utopijny, to nie czynię tego na podstawie przyjętych granic systemu osobowości, lecz odwrotnie: ponieważ – jak mi się wydaje – granic tych nie da się sztywno ustalić, ponieważ struktura ludzkich potrzeb i możliwe społeczne i kulturalne układy interesów są nieskończenie zmienne, dlatego przy ograniczonych zasobach nie da się równocześnie zaspokoić wszystkich potrzeb”<sup>90</sup>. W myśl tego założenia miarą praworządności panowania są pewne stałe antropologiczne będące wyrazem natury człowieka jako osoby.

Arystotelesowskie zdefiniowanie człowieka jako istoty politycznej w logiczny sposób da się też przedstawić w relacji zwrotnej określającej politykę jako dziedzinę specyficznie ludzką. Według niemieckiego filozofa szczególnie jaskrawo ujawnia się ten ludzki rys polityki w sięgającym XVIII w. rozróżnieniu na prawicę i lewicę. Podział ten

<sup>85</sup> „Insofern ist auch Rousseaus Staatstheorie bürgerlich-liberal. Nicht mehr das Glück, für das keine allgemeinen hinreichenden Bedingungen formulierbar sind und das damit aufgehört hat, wahrheitsfähig zu sein, ist Inhalt der staatlichen Gesetze, sondern die Freiheit aller”. Robert Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1977), 115–116.

<sup>86</sup> Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, 116.

<sup>87</sup> Spaemann, *Granice*, 291.

<sup>88</sup> Wzajemna wymiana listów na ten temat między oboma filozofami została opublikowana pod nazwą: „Utopia dobrego władcy”, w: Spaemann, *Granice*, 303–321; lub w oryginale: „Die utopie des guten Herrschers”, w: Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, 127–141.

<sup>89</sup> Spaemann, *Kroki poza siebie*, 188–194.

<sup>90</sup> Spaemann, *Kroki poza siebie*, 315.

nie przebiega jedynie według deklarowanych sympatii politycznych, ale jest wyrazem pewnego głębszego pęknięcia sięgającego w swojej istocie odniesienia człowieka do natury – także swojej własnej.

Powraca w tym kontekście zreferowana już wyżej teza Spaemannowskiej filozofii o zaniku teleologicznego myślenia. Niemiecki myśliciel podkreśla, że rezygnując z celu, nowożytny człowiek rezygnuje również z idei dobra, która mogłaby nieograniczonemu ludzkiemu pożądaniu stawiać granice. W tej sytuacji, idąc za myślą T. Hobbesa, wyznaczyć można nie najwyższe dobro, ale najwyższe zło, którym w ujęciu angielskiego teoretyka państwa była gwałtowna śmierć – efekt wojny wszystkich przeciw wszystkim, targanych nieograniczonymi pożądaniem. Stąd rodzi się potrzeba państwa jako siły ograniczającej ludzkie rządy. Robert Spaemann definiuje w tym kontekście oba pojęcia – prawicy i lewicy. Wskazując, że pierwsze wyraża zasadę zachowania czy, jak inaczej mówiąc, odwołując się do Z. Freuda, zasadę rzeczywistości, bo to rzeczywistość jest źródłem ograniczeń dla ludzkich pragnień i dla *libido* dążącego w sposób niepohamowany do przyjemności. Drugie pojęcie, a więc lewica, jest wyrazem opowiedzenia się właśnie po stronie *libido*. Regułą określającą wewnętrzną dynamikę politycznej prawicy jest więc dla Spaemanna samozachowanie, a dla lewicy samorealizacja<sup>91</sup>. Chociaż są to reguły przeciwstawne, to niemiecki filozof stawia tezę, że obie skażone są wewnętrzną sprzecznością. Według niego polityka wkracza w sferę nihilizmu w sytuacji, kiedy jedna z tych dwóch zasad rządzących nowożytną polityką rozumie siebie jako światopogląd w całości wyczerpujący teorię świata i państwa. Wynika to z udowodnionej przez G.W.F. Hegla dialektycznej dynamiki abstrakcyjnego stanowiska, które rozumiane jako całość zamienia się w swoje przeciwieństwo<sup>92</sup>. Historyczny rozwój lewicowego marksizmu miałby być w tym względzie egzemplifikacją działania tej zasady<sup>93</sup>. Komunistyczne państwo staje się opresyjne wobec swoich obywateli prawie w każdej dziedzinie życia. W tej sytuacji opozycyjna prawica zmuszona jest do przyjęcia nienaturalnej dla siebie pozycji obrońców swobody i siły ograniczającej zasadę samozachowania. Mało jednak stwierdzić, że zdrowa sytuacja polityczna wymaga równowagi pomiędzy prawicą i lewicą. Nie tylko dlatego, że organizm państwowy wymaga władzy, a więc dominacji jednej ze stron. Spaemann postuluje, że należy odejść od tego podziału, przynajmniej na polu abstrakcyjnych stanowisk, ponieważ są one przestarzałe.

Szczególnie widoczne miałyby to być w kontekście kryzysu ekologicznego<sup>94</sup>. Ze względu na jego rozmiar stał się on w ostatnich dziesięcioleciach problemem politycznym, bo dotyczy kwestii dotyczących spraw międzynarodowych czy, jak zwykło się mówić we współczesnym świecie, globalnych. Wyżej przedstawione stanowisko Spa-

<sup>91</sup> Spaemann, *Granice*, 453.

<sup>92</sup> Spaemann, *Granice*, 457.

<sup>93</sup> „Jeśli lewica nie chce zadowolić się bezsilnym protestem przeciw rzeczywistości, to staje się technokratyczna i przejmując idee prawicy w taki sposób, że przedstawiciele prawicy stają się teraz obrońcami wolności, która nie ma dla nich w istocie żadnego określonego sensu, żadnego Po-co”. Spaemann, *Granice*, 458.

<sup>94</sup> Spaemann, *Granice*, 459.



emann w tej kwestii wykazuje, że jest on przekonany o teleologicznych podstawach tego problemu. A jak już zostało wcześniej podkreślone, to właśnie założenie antyteleologiczne leży u podstaw technokratycznego podziału na prawicę i lewicę. Dla rozwiązania tego problemu należy więc, według Spaemanna, w dyskusji publicznej na nowo wrócić do teleologicznego spojrzenia na naturę, przede wszystkim naturę człowieka<sup>95</sup>. Ratunkiem w walce nie tylko o uniknięcie katastrofy ekologicznej, ale wszelkiej katastrofy zagrażającej ludzkiej społeczności jest uznanie, że ponad podziałami istnieje wspólny, uniwersalny cel. Walka polityczna w nowożytnym, konstytucyjnym państwie powinna opierać się właśnie na zasadach i regułach, których przestrzeganie stanowi „zinstytucjonalizowaną formę uznania osoby w ramach walki politycznej”<sup>96</sup>. W wymiarze osobowym każdej ludzkiej jednostki znajduje się więc cel, który unifikuje daleko bardziej nawet niż rozum. Spaemann mówi, że osoby są jednostkami w większym stopniu niż jakiegokolwiek inne istoty żywe dlatego, że każda reprezentuje nie tylko swoje własne, partykularne interesy, ale właśnie to, co uniwersalne i wspólne wszystkim<sup>97</sup>.

Na tej osobowej zasadzie opiera się również jedno z bardziej doniosłych odkryć współczesnego, zachodniego państwa prawa. Osoby mogą mieć przekonania, nie utożsamiając się z nimi. Mają prawo do posiadania przekonań będących w sprzeczności z przekonaniem innych. Po raz kolejny kategoria posiadania, tak jak w przypadku natury, ukazuje wyższość pojęcia osoby. Pluralizm poglądów jest nie tylko do zaakceptowania w ramach wspólnego porządku politycznego, który stoi na jego straży, ale jest wręcz jednym z fundamentalnych warunków urzeczywistniania się osób w ramach państwa. Wolność prasy i wypowiedzi służy nie tyle interesom partykularnym tych, którzy z niej korzystają, ale dobru ogółu<sup>98</sup>.

W jednym z telewizyjnych wywiadów Robert Spaemann wskazuje na istotne, według niego, zagrożenie dla tej funkcji wolności wypowiedzi. To zagrożenie definiuje jako mowa politycznej poprawności<sup>99</sup>. Definiuje ją jako formę manipulacji stojącej w sprzeczności z istotą języka. Respekt, według niego, nie zależy od języka, ponieważ słowa mogą zmieniać znaczenie. Są przykłady słów, które z pozytywnych czy neutralnych zamieniły się w wyniku manipulacji w negatywne i odwrotnie. Są słowa, które kiedyś uważano za negatywne, ale obecnie mają pozytywne zabarwienie znaczeniowe<sup>100</sup>. Z tego względu przestrzeń mowy może łatwo podlegać manipulacji i stanowić oręż w walce politycznej lub ideologicznej. Łatwo, oskarżając kogoś o naruszenie politycznej poprawności, zdyskredytować i zdyskwalifikować go z udziału w tej walce. Źródło problemu nie znajduje się więc w słowach, ale wewnętrznym nastawieniem

<sup>95</sup> Spaemann, *Granice*, 460.

<sup>96</sup> Spaemann, *Osoby*, 230; „Die Anerkennung und Einhaltung dieser Spielregeln ist die institutionalisierte Form der Anerkennung der Person innerhalb der politischen Auseinandersetzung”. Spaemann, *Personen*, 199.

<sup>97</sup> Spaemann, *Personen*, 200.

<sup>98</sup> Spaemann, *Granice*, 462.

<sup>99</sup> KATH.NET – Katholische Internetzeitung, „Robert Spaemann – Politisch-Korrekte Sprache 1”, dostęp 15.12.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=VuT6wpuMH-4>.

<sup>100</sup> KATH.NET – Katholische Internetzeitung, „Robert Spaemann–Politisch–Korrekte Sprache 1”.

mówcy, który opanowując pojęcia, może wpływać na myślenie. A ograniczając wolność myśli i wypowiedzi, uderza się w podstawy tego, kim każdy jest – a więc w osobę.

### Zakończenie

Robert Spaemann w swoich publikacjach, oprócz ogólnego określania ram etyki filozoficznej, angażuje się w rozwiązywanie konkretnych problemów dotyczących ludzkiego życia – zarówno jego początków, jak i kwestii związanych z jego zakończeniem. Podejmuje również, istotne z punktu widzenia toczącej się współcześnie dyskusji, tematy dotyczące ochrony przyrody i właściwego dla osób podejścia do niej. Wreszcie najbardziej różnorodną tematycznie przestrzeń działania moralnego obejmuje problemy ze sfery życia społecznego i politycznego.

Niemiecki filozof wyraża jednak przekonanie, że rozstrzygnięcie tych dylematów zależy od zrozumienia tego, kim jest człowiek jako osoba. Dzięki obecności myślenia metafizycznego etyka prezentowana przez niemieckiego myśliciela zyskuje wyjątkową głębię. Charakteryzuje się ona bardzo wyraźnym zwrotem ku klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej tradycji. Jej cele koncentrują się nie na określaniu norm, ale na wychowaniu do dobrego, cnotliwego życia. To oznacza, że myśl etyczna niemieckiego filozofa nie pozostaje zawieszona jedynie w sferze teoretycznych rozważań, ale stanowi praktyczne wyzwanie dla działającej jednostki ludzkiej – dla osoby, która z racji swej natury wezwana jest do nieustannego doskonalenia się w sferze moralnej.

Wskazane elementy myśli arystotelesowsko-tomistycznej, choć niewątpliwie stanowią mocny fundament dla działania moralnego, nie są pozbawione pewnych braków. Fakt, że tę klasyczną koncepcję antropologii i etyki, w którą wpisuje się myśl Roberta Spaemanna, cechuje wysoki poziom wewnętrznej koherentności, jest zarówno jej mocną stroną, jak i powodem jej krytyki. W tak zwartym systemie etycznym zaniedbany został interdyscyplinarny charakter filozofii praktycznej. Problem ten jest zauważalny również w myśleniu niemieckiego filozofa. Wszak rozszerzając pojęcie ludzkiego doświadczenia moralnego, należy wskazać chociażby na istotne związki etyki z pedagogiką, socjologią, a nawet wynikami badań nauk szczegółowych. Pierwsza kwestia przypomina, że etyka nie jest tylko przestrzenią opisu ludzkiego działania, ale również narzędziem kształtowania, wychowania osoby ludzkiej. Proces ten podlega zasadom, które bardziej kompetentnie opracowuje pedagogika. Robert Spaemann pomija również istotne dla omawianych kwestii rozwinięcie rozumienia pojęcia wspólnoty. Na tym polu ubogacające byłoby zestawienie etycznego dorobku Spaemanna z filozofią komunitarystyczną w wydaniu C. Taylora, jak również zaczerpnięcie z wyników badań socjologicznych. Wreszcie rozważania dotyczące zarówno życia, jak i relacji człowieka do świata przyrody wymagają szerszego otwarcia się refleksji etycznej w wydaniu Roberta Spaemanna na nauki biologiczne i fizykę. Dzięki temu myśl niemieckiego filozofa byłaby bliższa współczesnemu człowiekowi i bardziej wiarygodna. Wskazane

powyżej elementy krytyczne nie mają być jednak ciężkim zarzutem, ale raczej interesującą perspektywą dla dalszych badań nad filozofią Roberta Spaemanna<sup>101</sup>.

### Bibliografia

- Chyrowicz, Barbara. „Początek życia ludzkiego. Czy ludzka zygota ma status osoby?”. *Roczniki Filozoficzne* 50, 3 (2002): 205–218.
- Cycon. *Pisma filozoficzne*. T. 2. Warszawa: Biblioteka Klasyków Filozofii, 1960.
- Delsol, Chantal. *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018.
- „Ekologia”. W: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. Andrzej Muszala, (kol. 135). Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2007.
- Gadacz, Tadeusz. *Uniwersalne prawdy i prawa życia dla mądrych ludzi na trudne czasy*. Kraków: Wydawnictwo Nieoczywiste, 2018.
- Hobbes, Thomas. *Lewiatan*. Tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: BKF, PWN, 1954.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2008.
- KATH.NET – Katholische Internetzeitung. „Robert Spaemann – Politisch-Korrekte Sprache 1”. Dostęp 15.12.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=VuT6wpuMH-4>.
- Pawłowska, Joanna. „Sporne problemy etyki ekologicznej”. *Kwartalnik Filozoficzny* 21, 2 (1993): 141–160.
- Póltawski, Andrzej. „Życzliwość jako eudajmonia. Antropologia Roberta Spaemanna”. *Kwartalnik Filozoficzny* 33, 2 (2005): 51–57.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Umowa społeczna*. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- Scruton, Roger. „Płeć a rodzaj”. W: *Pożądanie. Filozofia moralna życia erotycznego*. Tłum. Tomasz Kuniński. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2009.
- Spaemann, Robert, Bernd Wannewetsch. *Guter schneller Tod. Von der Kunst, menschenwürdig zu sterben*. Basel: Brunnen Verlag, 2013.
- Spaemann, Robert. *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1989.
- Spaemann, Robert. *Granice. O etycznym wymiarze działania*. Tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.
- Spaemann, Robert, Reinhard Löw. *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*. Tłum. Andrzej Póltawski. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008.
- Spaemann, Robert. *Moralische Grundbegriffe*. München: Verlag C.H. Beck, 2015.
- Spaemann, Robert. *Nach uns die Kernschmelze. Hybris im atomaren Zeitalter*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011.
- Spaemann, Robert. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001.
- Spaemann, Robert. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas” und „jemand”*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006.
- Spaemann, Robert. *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*. Stuttgart: Reclam, 2012.
- Spaemann, Robert. „Przekonania w cywilizacji hipotetycznej”. W: *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*. Tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.

<sup>101</sup> Wyżej zostało już zaznaczone, że artykuł jest fragmentem pracy doktorskiej autora. Część krytyczna omawianych zagadnień została zawarta w dalszych rozdziałach rozprawy. Autor planuje publikację tych zagadnień w bliskiej przyszłości.

- Spaemann, Robert. *Szczęście a życzliwość*. Tłum. Jarosław Merecki. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- Spaemann, Robert. *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1977.
- Stark, Thomas Heinrich. „Das Verhältnis von Natur und Vernunft. Zu einem zentralen Thema der Philosophie Robert Spaemanns”. W: *Die Person – ihr selbstsein und ihr Handeln. Zur Philosophie Robert Spaemanns*, red. Josef Kreiml, Michael Stichelbroek, 98–125. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2016.
- Teinert, Zbigniew. *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2003.

### Streszczenie

Wśród wszystkich filozoficznych dyscyplin szczególnie etyka stanowi przykład dialogicznego charakteru myślenia. Normy moralne tworzone są w wyniku dyskusji, ale dyskurs ten ma swoje granice. Dla Roberta Spaemanna tą granicą jest osoba ludzka. Jego etyka wypływa więc z tego pojęcia. Artykuł jest próbą uchwycenia tej konstytutywnej dla Spaemannowskiej etyki zależności oraz podkreślenia głównych wątków etycznych dylematów. Należą do nich zagadnienia związane z podejściem do początkowych i końcowych etapów życia, relacji, jaka zachodzi między człowiekiem i przyrodą, oraz kształtowania norm życia społecznego – ze szczególnym uwzględnieniem sfery polityki.

**Słowa kluczowe:** Robert Spaemann, etyka, ochrona życia, ekologia, moralność, filozofia polityczna

### Abstract

#### THE HUMAN PERSON IN THE FACE OF SELECTED ETHICAL PROBLEMS IN THE PHILOSOPHY OF ROBERT SPAEMANN

Among all philosophical disciplines, ethics in particular is an example of the dialogical nature of thinking. Moral norms are created as a result of discussion, but this discourse has its limits. For Robert Spaemann, this border is the human person. So his ethics derives from this concept. The article is an attempt to capture this constitutive dependency for Spaemann's ethics and to highlight the main threads of ethical dilemmas. These include issues related to the approach to the initial and final stages of life, the relationship between man and nature, and shaping the norms of social life – with particular emphasis on the sphere of politics.

**Keywords:** Robert Spaemann, ethics, life protection, ecology, morality, political philosophy