

MAREK JĘDRASZEWSKI*

Duchowość człowieka jako zdolność wypowiedania posłuszeństwa zasadzie MF

Podczas 102. Sesji Zgromadzenia Ogólnego PAN prof. Tadeusz Bielicki wygłosił wykład pt. *O pewnych niesamowitych właściwościach człowieka jako gatunku*¹. Spośród znacznie dłuższej listy tych ludzkich osobliwości, Bielicki wyliczył cztery właściwości człowieka: mowa artykułowana, siła poznawcza ludzkiego umysłu, samoświadomość pojmowana jako umiejętność kontemplowania własnej egzystencji, w tym także jej kresu, czyli świadomość śmierci, na koniec ludzka zdolność do wypowiedania posłuszeństwa tzw. zasadzie maksymalizowania darwinowskiej *fitness*, w skrócie zasadzie MF.

Bielicki nie ukrywa faktu, że istnienie owych „niesamowitych właściwości” jest dla współczesnych biologów poważnym problemem. Wprawdzie większość z nich zgadza się co do tego, że – gdy chodzi o niektóre cechy psychologii i behawioru – Homo „odskoczył” zadziwiająco daleko od swych najbliższych ewolucyjnych krewniaków, czyli od afrykańskich antropoidów, jednak, z drugiej strony, wcale nie znaczy to, że genezy owych ludzkich osobliwości nie da się wytłumaczyć za pomocą samej tylko darwinowskiej teorii doboru naturalnego. By wyjaśnić niezwykłość człowieka jako gatunku, nie ma zatem, ich zdaniem, potrzeby uciekania się do jakiejś nadzwyczajnej boskiej interwencji. Tymczasem swoistym wyłomem pośród tego rodzaju opinii stały się następujące stwierdzenia Francisa Fukuyamy, zamieszczone w jego książce *Koniec człowieka*: „Na pewnym etapie procesu [ewolucji] nastąpił bardzo wyraźny jakościowy lub wręcz ontologiczny skok. To właśnie ten skok od części do całości musi ostatecznie stać się fundamentem ludzkiej godności”². Dziedziną, w której niezdolność redukcjonistycznej nauki do wyjaśnienia niektórych zjawisk szczególnie wyraźnie się objawia, jest, obok ludzkiego poczucia godności, także ludzka świadomość. Choć „wielu badaczy sztucznej inteligencji twierdzi teraz, że świadomość to «wyłaniająca się właściwość» pewnego typu komputerów”, to jednak, jak słusznie zauważa Fukuyama, „nikt jeszcze nie widział wyłaniania się świadomości w warunkach eksperymentalnych, nikt nie przedstawił nawet

* Ks. bp prof. Marek Jędraszewski, Wydział Teologiczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

¹ T. Bielicki, *O pewnych niesamowitych właściwościach człowieka jako gatunku*, w: „Nauka” 2004, n. 1, s. 57-64.

² F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 224-225.

teorii mówiącej, jak miałyby do tego dojść”³. Odnosząc się wprost do poglądów dominujących dzisiaj wśród przyrodników, Fukuyama dodał: „Strach przed dualizmem – doktryną, która mówi, że istnieją dwa rodzaje bytu: materialny i duchowy – wśród naukowców działających w tej dziedzinie jest tak silny, że prowadzi ich do jawnie karykaturalnych wniosków”⁴. Zdaniem Bielickiego, trudno przejść obojętnie wobec stwierdzeń Fukuyamy, tym bardziej że pochodzą one „od twardego racjonalisty, naukowca pracującego na jednym z najbardziej prestiżowych uniwersytetów amerykańskich, a przy tym od człowieka uznawanego dzisiaj za jeden ze świetniejszych umysłów Ameryki”⁵.

Czym jest wspomniana wyżej ludzka zdolność do wypowiedzania posłuszeństwa owej tak zwanej zasadzie maksymalizowania darwinowskiej *fitness*, czyli, w skrócie, zasadzie MF? Warto przypomnieć tutaj fakt, że termin ten ukuł i wprowadził do polskiego piśmiennictwa około dwadzieścia lat temu Andrzej Paszewski, wypierając tym samym dwa inne terminy, którymi się dotąd powszechnie posługiwano: „egoizm genów” i „dostosowanie łączne”. „Otóż darwinowska *fitness* to nic innego jak miara sukcesu reprodukcyjnego danego genotypu w populacji, czyli miara tego, jak wydajnie potrafią nosiciele danego allele wprowadzać jego kopie do następnego pokolenia – w porównaniu z nosicielami allele alternatywnego. Zaś dobór naturalny, główny motor ewolucji biologicznej, to – mówiąc najprościej – nic innego jak powtarzająca się systematycznie, z pokolenia na pokolenie, wyższa *fitness* osobników o pewnym genotypie w porównaniu z innymi (wyższa z jakiegoś określonego powodu)”⁶. Dodajmy przy tym, w celu przybliżenia omawianego zagadnienia, że allele to różne formy tego samego genu, zajmujące taką samą pozycję w danym chromosomie. Selekcja jednego z dwóch alleli, które występują w komórce diploidalnej (to znaczy takiej, w której jądrze istnieją dwa zestawy chromosomów umożliwiających rozmnażanie płciowe, a więc segregację cech pochodzących z organizmów rodzicielskich) podczas mejozy jest jednym z głównych mechanizmów powstawania zmienności u organizmów rozmnażających się płciowo. Mejoza zaś to podział redukcyjny jądra komórkowego, który prowadzi do wytworzenia gamet. Dzięki niej jest zapewniona stałość zespołu chromosomów w kolejnych pokoleniach, przez co uniemożliwione jest podwojenie się liczby chromosomów przy zapłodnieniu.

Powyższe definicje, zapewne dość niezrozumiałe dla ludzi nie zajmujących się na co dzień biologią czy antropologią, można osadzić w kontekście klasyfikacji zachowań społecznych, jaką w 1964 roku zaproponował wybitny biolog angielski Wiliam Donald Hamilton (1936-2000). Klasyfikacja ta przybrała kształt czteropolowej tablicy kombina-

³ Tamże, s. 225.

⁴ Tamże, s. 219.

⁵ T. Bielicki, *O pewnych niesamowitych właściwościach człowieka jako gatunku*, s. 58.

⁶ Tamże, s. 60.

torycznej, na której zostały wyróżnione cztery typy zachowań. Pierwszym typem zachowań jest tak zwana kooperacja, w której zarówno inicjator jakiegoś działania, jak i jego adresat zyskują na *fitness*. Drugim typem jest altruizm, w którym zyskuje adresat, a traci inicjator danego działania. Trzeci typ zachowań, egoizm, jest przeciwieństwem altruizmu: w jego przypadku zyskuje inicjator, a traci adresat. Na koniec czwarty typ zachowań, nazwany przez Hamiltona *spiteful*, który polega na tym, że tracą zarówno inicjator, jak i adresat – jak to jest w przypadku owego powiedzenia, iż „na złość mamie odmrozę sobie uszy”. Nie ulega wątpliwości, że definicje kooperacji, altruizmu i egoizmu, które podał Hamilton, nie różnią się od potocznego rozumienia tych terminów. Nie ma też większych trudności, by z punktu widzenia darwinizmu wytłumaczyć sensowność zachowań kooperacyjnych i egoistycznych. Zasada darwinowska mówi przecież, że „dobór naturalny zawsze preferuje genetyczne predyspozycje do takich tylko zachowań, które sprzyjają pomyślności osobnika i mogą przekładać się na jego sukces reprodukcyjny”⁷ – czy to przez coraz bardziej skuteczne unikanie przedwczesnej śmierci, czy to przez lepsze wykorzystanie możliwości rozrodczych. Natomiast istnieją wyraźne trudności, jak zinterpretować zachowania altruistyczne i typu *spite*. Te drugie można by określić jako zachowania kamikadze. Ich jaskrawym przykładem są terroryści-samobójcy. Im bardziej są oni młodzi i im bardziej są zdolni do reprodukcji (a jest to właśnie typowe dla nich), tym wyraźniej widać sprzeczność ich zachowań z zasadą MF. Według Hamiltona, zachowania te tak dalece odbiegają od paradygmatu darwinowskiego, że mogą one występować jedynie u ludzi, a w żadnym przypadku na szczeblu podludzkim.

W przypadku altruizmu trudno natomiast zrozumieć w świetle zasady MF, dlaczego jakiś osobnik dobrowolnie ponosi stratę na własnej *fitness* tylko po to, aby na tej *fitness* zyskał jakiś inny osobnik. Trudność tę starano się rozwiązać za pomocą teorii selekcji krewniaczej Hamiltona oraz odwołując się do teorii odwzajemnienia Triversa. Teoria selekcji krewniaczej mówi, że przynajmniej w pewnych przypadkach altruizm może być dla altruisty całkiem opłacalną strategią, jeśli się weźmie pod uwagę zwiększenie częstości jego genów w populacji. Ma to miejsce wtedy, gdy osobnikami, którzy na tym skorzystają, będą krewni altruisty, ponieważ nie tylko on, ale także i jego krewni są nosicielami niektórych jego genów. W przypadku teorii odwzajemnienia jest mowa o tym, że w świetle zasady MF altruizm może być opłacalny także w odniesieniu do tych osobników, którzy wcale nie są krewnymi altruisty, pod jednym wszakże warunkiem: że beneficjent altruizmu w porę dostrzeże czynione wobec siebie dobro i odwzajemni się altruistycznie jakimś innym dobrem uczynionym przez siebie.

Jednak bliższa analiza obydwóch teorii: teorii selekcji krewniaczej Hamiltona i teorii odwzajemnienia Triversa wskazuje na to, że wyjaśnianymi przez nie dwoma rodzajami

⁷ Tamże, s. 61.

altruizmu rządzi zimna kalkulacja zysków i strat. Stąd altruizmy te jawią się jako jak najbardziej interesowne. Dlatego też, w gruncie rzeczy, nie zachodzi żadna sprzeczność między nimi a zasadą MF, co więcej, altruizmy te różnią się zasadniczo od tego, co my intuicyjnie i w mowie potocznej rozumiemy, posługując się terminem „altruizm”. Nie ulega przy tym wątpliwości, że przejawy takiego „interesownego altruizmu” z łatwością możemy spotkać zarówno u zwierząt, jak i u ludzi. U ludzi taką postawą altruizmu krewniaczego jest, na przykład, nepotyzm. Jednakże u wielu ludzi możemy spotkać немало przykładów takich zachowań, które w żadnej mierze nie dadzą się zinterpretować poprzez teorię Hamiltona i Triversa. Nie są to zatem owe „altruizmy interesowne”, wręcz przeciwnie: te zachowania należy określić mianem zachowań prawdziwie altruistycznych. Przy tym skala tych zachowań jest obecnie bardzo duża, zwłaszcza w postaci powszechnego dzisiaj wolontariatu. Dlatego też, zdaniem Bielickiego, trudno zgodzić się z wyjaśnieniem proponowanym przez psychologów ewolucyjnych, według których „akty altruizmu w społeczeństwach dzisiejszych są tylko ewolucyjnym anachronizmem, pozostałością po sytuacjach panujących w społeczeństwach paleolitycznych, kiedy to z uwagi na małość i stopień wzajemnego spokrewnienia ówczesnych grup ludzkich (...), gotowość do altruizmu była opłacalna na gruncie obu modeli, hamiltonowskiego i triversowskiego”⁸.

Próbując bliżej przedstawić ową niesamowitą właściwość człowieka, jaką jest autentyczny, prawdziwie bezinteresowny altruizm, Bielicki opisuje jednostkę ludzką jako pole nieustannych zmagania między dwiema częściowo przeciwstawnymi siłami. Z jednej strony działa w niej bowiem indywidualne zaprogramowanie genetyczne, które popycha ją w kierunku wymagań zasady MF. To ono skłania ją do zachowań, które będą się wyrażały w takich sformułowaniach, jak: „dbaj o własne potomstwo”, „okazuj altruizm wobec wiarygodnych partnerów”, „dopuść się oszustwa, jeśli skalkulujesz, że ci się to w ostatecznym rachunku opłaci”. Z drugiej natomiast strony istnieją zaprogramowania społeczne, które mają miejsce w rodzinie, w szkole, w grupach rówieśniczych, w Kościele, w partii politycznej, w środowisku zawodowym. Zaprogramowania te skłaniają niekiedy jednostkę do zachowań zgodnych z zasadą MF. Są jednak i takie zaprogramowania, które skłaniają jednostkę do postaw wyraźnie sprzecznych z zasadą MF, na przykład do celibatu. Konkretnie zachowania ludzkie należy interpretować jako wypadkową obydwóch tych sił – zaprogramowania genetycznego popychającego jednostkę do zachowań zgodnych z zasadą MF oraz zaprogramowania społecznego, które niekiedy skłania jednostkę do działania wyraźnie sprzecznego z tą zasadą. Zdaniem Bielickiego, „cechą osobliwie i unikalnie ludzką jest to, iż w przypadku człowieka zaprogramowania społeczne z reguły, w każdej kulturze, zawierają jakieś zalecenia jawnie sprzeczne z zasadą MF. (...) Co więcej, (...) to, co najbardziej niezwykle w funkcjonowaniu ludzi – to

⁸ Tamże, s. 62.

fakt, że gdzieś na styku obu tych zaprogramowań rozpościera się zagadkowa strefa «ziemi niczyjej», strefa indywidualnej wolności wyboru. To w tej właśnie strefie dokonuje się to, co chyba wszyscy subiektywnie tak silnie odczuwamy jako przysługującą nam możliwość wypowiedzenia posłuszeństwa zarówno nakazom zasady MF, jak i sprzecznym z tą zasadą zakazom lub nakazom społecznym, np. zakazom moralnym⁹. Jesliby odrzucono istnienie tej „strefy niczyjej”, to, zdaniem Bielickiego, bezprzedmiotowe byłoby posługiwanie się takimi pojęciami, jak odpowiedzialność jednostki za własne czyny, wina, kara, zasługa, sumienie, wstyd, skrucha, nawrócenie, a nawet dobro i zło. I dodaje: „są to przecież pojęcia, które – również wtedy, gdy rozumie się je w sposób czysto świecki – są zupełnie fundamentalne dla funkcjonowania każdego społeczeństwa ludzkiego i tylko ludzkiego”¹⁰.

Na zakończenie swojego wykładu profesor Bielicki przyznał, że pogląd o owej „ziemi niczyjej” niektórym osobom może się wydać „niejasny, nienaukowy, romantyczny, naiwny, iluzoryczny”¹¹. Co więcej, wyraził przypuszczenie, że zapewne tak właśnie będzie nań patrzeć większość współczesnych biologów. Jednakże – jak stwierdził – mimo wszystko należy bronić tego poglądu nawet wtedy, gdyby miał się okazać jedynie iluzją. Jest to bowiem iluzja bardzo praktyczna. Gdyby bowiem została ona unicestwiona przez postępy psychologii ewolucyjnej z jednej strony oraz neurobiologii, neurofarmakologii i inżynierii genetycznej z drugiej strony, to – i tu Bielicki nawiązał do Francisa Fukuyamy i jego książki *Koniec człowieka* – znaleźlibyśmy się już w jakimś połudzkim, poczłowieczym świecie, który wcale nie musiałby być równie piękny jak ów *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya.

Tyle profesor Bielicki. Próbując zrozumieć jego wizję człowieka, należałoby stwierdzić, że według niego na każdego człowieka oddziałują dwa determinizmy. Pierwszy z nich ma charakter biologiczny – jest nim owa zasada MF, czyli zasada maksymalizowania darwinowskiej *fitness*. Z drugiej natomiast strony człowiek podlega zaprogramowaniom o charakterze społecznym, które domagają się od poszczególnego członka danej grupy społecznej takiego, a nie innego zachowania. Sam termin „zaprogramowanie” daje nam niewątpliwie wiele do myślenia. Zaczerpnięty z dziedziny współczesnej informatyki sugeruje nam charakterystyczny dla niej zespół pojęć i sposób patrzenia na świat jako na rzeczywistość wirtualną. Gdybyśmy więc ów termin „zaprogramowanie” odnieśli do człowieka (a tak właśnie zdaje się czynić Bielicki, choć przyczyny takiego patrzenia na człowieka bliżej nam nie wyjaśnia), to wówczas człowiek może być rozumiany na sposób jakiegoś komputera, który działa zgodnie z programem, jaki został w nim przez jakąś grupę społeczną zainstalowany. Z jednej zatem strony – zasada MF,

⁹ Tamże, s. 63.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

z drugiej – zaprogramowanie. Wydawać by się mogło, że poddany z dwóch różnych stron przez dwa tak odmienne determinizmy (biologiczny i społeczny), człowiek jest już sam w sobie istotą w pełni zdeterminowaną. Tymczasem profesor Bielicki mówi o „ziemi niczyjej” niejako rozpiętej w samym człowieku między tymi obydwoma determinizmami. Tą „ziemią niczyją” jest strefa wolności wyboru. Poszczególne człowiek może bowiem niejako zbuntować się przeciwko obydwóm determinizmom: może wypowiedzieć posłuszeństwo zarówno zasadzie MF, jak i zaprogramowaniom społecznym. Nie jest więc on w pełni ani darwinowskim zwierzęciem (co podważa redukcjonistyczny sposób patrzenia na człowieka, tak charakterystyczny dla biologów), ani też komputerem (co zapewne nie może podobać się informatykom, którzy śnią o zbudowaniu inteligentnego komputera). Co więcej, niekiedy powinien się przeciwko tym determinizmom zbuntować. Ilustracją tego jest samo zaistnienie procesu norymberskiego. Gdybyśmy bowiem przyjęli wszechpotężne działanie obydwóch determinizmów na człowieka, żadną miarą nie można by było sądzić zbrodniarzy hitlerowskich. Przecież ich postępowanie można było interpretować jako wypadkową, z jednej strony, zasady MF (która domagała się od nich postawy egoizmu, wynikającej z przynależności do rasy aryjskiej, w stosunku do innych ras czy grup etnicznych), oraz, z drugiej strony, owego zaprogramowania społecznego, które wypływało z doktryny NSDAP. Tymczasem w Norymberdze sądzono hitlerowców za zbrodnie przeciwko ludzkości, w konsekwencji także przeciwko człowieczeństwu.

Tam, gdzie jest mowa o wolności wyboru i możliwym buncie, tam też do głosu dochodzi człowiecze Ja. Nie jest to bynajmniej „ziemia niczyja”, której istnienie stwierdzają, ale której nie są w stanie wyjaśnić – co zupełnie zrozumiałe, zważywszy na ich ramy metodologiczne – ani biologia ani antropologia. Jest to ziemia posiadająca swe bardzo wyraźne kontury, a jednocześnie ziemia posiadająca swego właściciela. Ziemią tą jest rzeczywistość ludzkiego wnętrza, które jest doświadczane przez każdego człowieka odznaczającego się samoświadomością i zdolnego do świadomego działania. On bowiem, doświadczając owej ziemi, może powiedzieć: ona jest moja, ponieważ to jest właśnie moje wnętrze.

Człowiecze Ja nie jest też „ziemią niczyją” jeszcze z innego powodu. Że tak nazywają ją niektórzy biologowie i że – co jeszcze ważniejsze – nie próbują nią zawładnąć, nie znaczy wcale, że ludzkie Ja nie może stać się terenem eksploracji dla innych dziedzin wiedzy. Wiemy przecież, że bynajmniej nie jest ono pozostawione jedynie czysto subiektywnym doświadczeniom ze strony poszczególnego człowieka, lecz jest przedmiotem refleksji filozoficznej, której tradycje sięgają jeszcze czasów starożytnych.

Z tych to tradycji zrodziło się i zostało ukształtowane pojęcie duchowości człowieka. Według *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* André Lalande’a, duchowość (*la spiritualité*) to „charakter tego, co jest duchowe” – a zatem, co jest niemate-

rialne i co nie odnosi się do instynktów biologicznych. Pojęcie duchowości ściśle łączy się z pojęciem tego, co duchowe (*spirituel*). *Vocabulaire* Lalande'a, przedstawiając treść tego, co duchowe (*spirituel*), przeciwstawia go dwom różnym rzeczywistościom. Najpierw jest ono przeciwstawione temu, co materialne i cielesne w sensie fizycznym (*spirituel* w opozycji *do corporel*). Przeciwstawienie to można interpretować w duchu kartezjańskim jako wzajemne przeciwstawienie duszy (*res cogitans, l'esprit*) i rzeczy dostrzegalnej w przestrzeni (*res extensa, le corps*). W drugiej kolejności to, co duchowe (*spirituel*) jest przeciwstawione temu, co cielesne (*charnel*). Pojawia się tu zatem opozycja między duchem (*l'esprit*) a ciałem w sensie biologicznym, czyli żywym ciałem zwierzęcym lub ludzkim¹². Właśnie to rozumienie duchowości należy mieć na uwadze, kiedy próbujemy zinterpretować ową „ziemię niczyją”, o której mówił Bielicki i która znajduje się w wyraźnej opozycji do zasady MF, mającej swe zakorzenienie i wyrastającą z naszej cielesności.

Metafizyczne rozumienie duchowości było zawsze bliskie filozofii należącej do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Według niej, jak wiadomo, duchowość jest cechą bytu, polegającą na „jego istotnej odrębności od *materii* w istnieniu i w działaniu; stanowi ona o podstawowej strukturze bytu złożonego z istnienia i istoty”. W odniesieniu do człowieka mówi się zatem o duchowości duszy, to znaczy o takiej kompozycji duszy złożonej z realnych czynników ontycznych, która „jest podstawową kompozycją z istnienia i istoty jako aktu i możliwości”¹³. W każdym razie należy podkreślić fakt, że to metafizyczne rozumienie duchowości wyrasta z charakterystycznego dla tradycji arystotelesowsko-tomistycznej niezwykle wnikliwego ducha obserwacji tego świata i próby rozumowej interpretacji różnic, jakie zachodzą między istniejącymi w świecie bytami. Zarówno dla Arystotelesa, jak i dla żyjącego siedemnaście wieków po nim św. Tomasza z Akwinu, nie ulegało żadnej wątpliwości, że człowiek jest *animal rationale* – „zwierzęciem rozumnym”. Pod wieloma względami przypomina on bowiem zwierzęta, różni się jednak od nich cechą rozumności (*rationalitas*), a więc pewną duchowością, której pozbawione są zwierzęta. Stwierdzenie owej *rationalitas* kazało Arystotelesowi, a później, w odmienny już sposób, Tomaszowi, odnajdywać jej ostateczną przyczynę metafizyczną w duchowej ludzkiej duszy.

Ta tradycja była niewątpliwie bliska Karolowi Wojtyłe, o czym świadczy przede wszystkim jego główne filozoficzne dzieło *Osoba i czyn*¹⁴. Próbując w nim, także dzięki

¹² Por. hasło *spiritualité*, [w:] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1972.

¹³ Por. hasło *duchowość*, [w:] A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983.

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; to dzieło jest cytowane tutaj według jego wydania drugiego z 1985 roku.

metodzie fenomenologicznej, wniknąć w tajemnicę osoby ludzkiej, wskazywał on najpierw na to, że duchowość człowieka nie może być pojmowana jedynie jako zaprzeczenie materialności. Duchowość zawiera bowiem w sobie pewien bardzo ważny, całkowicie pozytywny element. Jest nim to, co Wojtyła określa mianem transcendencji osoby. „Wszystko to, co składa się na transcendencję osoby w czynie, co o niej stanowi, jest ujawnieniem duchowości. Ponieważ wszystko to (...) wchodzi w zasięg doświadczenia fenomenologicznego, zatem przekonanie o duchowości człowieka w jej autentycznych przejawach nie jest tylko wynikiem jakiejś abstrakcji, ale – jeżeli tak można się wyrazić – posiada swój kształt oglądowy. Duchowość jest otwarta dla oglądu, a także dla wglądu. Ów kształt – kształt transcendencji – jest konkretnym kształtem jego życia. Człowiek jako osoba żyje i spełnia siebie w tym kształcie. Wszak wolność, powinność, odpowiedzialność, poprzez które widać niejako prawdziwość, czyli przyporządkowanie do prawdy nie tylko w myśleniu, ale także w działaniu – stanowią realną i konkretną osnovę życia osobowego człowieka. Więcej jeszcze, cała fenomenologiczna struktura samoposiadania oraz samo-panowania w nich właśnie znajduje swą podstawę”¹⁵.

Pisząc o transcendencji, Karol Wojtyła miał na uwadze przede wszystkim tak zwaną transcendencję pionową, czyli odniesienie Ja do siebie samego. To odniesienie przyjmuje konkretny kształt samostanowienia, objawiającego się poprzez samo-posiadanie i samo-panowanie. Dzięki temu samostanowienie ukazuje przede wszystkim nadrzędność własnego Ja, tworzącą swego rodzaju pion¹⁶. W zakres transcendencji pionowej wchodzi także ta sfera życia osobowego, którą Wojtyła określa mianem integracji osoby w czynie. Integracja obejmuje sferę dziania się (czyli *pati*), do której należy zarówno somatyka (a więc wymiar cielesny osoby ludzkiej), jak i psychika (czyli wymiar emotywności człowieka).

Nie ulega wątpliwości, że transcendencja pionowa, tak jak ją pojmował autor książki *Osoba i czyn*, należy do owej „ziemi niczyjej”, o której pisał Bielicki. Co więcej, stanowi jej istotną treść. W niej bowiem dochodzi do głosu szczególnie korelacja osoby i czynu, owo spełnianie się osoby poprzez czyn, o którym przede wszystkim traktowała książka *Osoba i czyn*. Jednakże czyn ma niekiedy także wymiar społeczny – gdy jest spełniany „wspólnie z innymi” ludźmi. O tym współdziałaniu z innymi pisał Karol Wojtyła w ostatniej części swego dzieła, noszącej tytuł *Uczestnictwo*. Pokrótce poddał on w niej analizie takie postawy, jak konformizm, unik, solidarność i sprzeciw. Wydaje się, że te postawy można by poddać zapewne wielce interesującej interpretacji poprzez odniesienie ich do tej klasyfikacji zachowań społecznych, którą zaproponował wspomniany wyżej William Donald Hamilton – to znaczy do kooperacji, altruizmu, egoizmu i *spiteful*. Jednakże dla analizy duchowości, pojętej jako sprzeciw wobec zasady MF, bardziej

¹⁵ Tamże, s. 220-221.

¹⁶ Por. tamże, s. 147-148.

obietujące dla nas horyzonty zdaje się odsłaniać filozofia Emanuela Levinasa. Wynika to przede wszystkim z jej punktu wyjścia, którym było doświadczenie totalitaryzmów, zwłaszcza Holocaustu. Jak bowiem wyznał Levinas w *Trudnej wolności*, jego biografia „jest owładnięta przecuciem i wspomnieniem okropności nazizmu”¹⁷.

Słowo „okropność” (*l'horreur*) wskazuje na traumę, a przez to na szczególne doświadczenie zła, które na stałe znalazło swe odbicie w psychice Levinasa. Rodzą się pytania: Jak mogło dojść do totalitaryzmów, w tym do nazizmu? Co spowodowało, że pośród wielu głosów świata rozbrzmiewały także „krzyki ludzi torturowanych”, a polskie dziecko krzyczało: „Mamo!”¹⁸. Odpowiadając na te pytania w duchu klasyfikacji zaproponowanej przez Hamiltona, trzeba by po prostu stwierdzić, że w przypadku totalitaryzmów ludzkość miała do czynienia z klasycznym przykładem egoizmu, w którym zyskuje inicjator określonego działania, a traci jego adresat. W przypadku nazizmu jego wyznawcy w imię idei czystości rasy aryjskiej doprowadzili do Holocaustu Żydów, a w imię idei *Lebensraumu* wypowiedzieli wojnę Słowianom. Natomiast w przypadku komunizmu w imię idei „światłego jutra” przodująca klasa historii, czyli proletariatus, pod przewodnictwem swej nieomyślnej, bo uzbrojonej w oręż materializmu historycznego, partii komunistycznej, wypowiedziała walkę wstecznym klasom społecznym: burżuazji w miastach i kułakom na wsi. Z punktu widzenia darwinowskiej teorii można bez większych trudności ukazać nie tylko sensowność, ale wręcz usprawiedliwić postawy zarówno nazistów, jak i komunistów. Naziści w swych postawach urzeczywistniali bowiem egoizm biologiczny, natomiast komuniści egoizm klasowy. Oni byli beneficjentami swych działań, natomiast wyraźnie tracili ich adresaci: Żydzi i Słowianie w przypadku nazizmu, burżuje i kułacy w przypadku komunizmu.

Pojawia się kolejne pytanie: Czy wystarczy nam czysto darwinowska interpretacja obydwóch totalitaryzmów, a zwłaszcza ich skutków? Levinas odpowiada: „Faktu, że to wszystko mogło zaistnieć, nie tłumaczy jedynie bestialstwo (*la bestialité*) ludzi. Bestialstwo jest ograniczone, o czym samo nie wie, miarą instynktu. Natura jest prawem nic o tym nie wiedząc”¹⁹. Bestialstwo – czyli wymiar biologiczny człowieka. Ten wymiar nie tłumaczy wszystkiego, gdy chodzi o zachowanie człowieka. Nie tłumaczy też istoty hitleryzmu. Nazizm nie wywodzi się przecież z samych tylko mechanizmów wynikających z zasady doboru naturalnego czy zasady MF. On powstał w ludzkich umysłach, a dokładniej w pewnym stanie kulturowym społeczeństwa, charakteryzującym się aksjologiczną próżnią. „Przerażenie (*l'épouvante*), jakie nas ogarnęło – pisał Levinas w swym liście z dnia 17 lipca 1954 roku do redakcji paryskiego dziennika „Le Monde”, nawiązując do głośnego wówczas procesu zbrodniarza hitlerowskiego Struthofa – zrodziło się

¹⁷ E. Levinas, *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 314.

¹⁸ Por. tamże, s. 158.

¹⁹ Tamże, s. 158.

w naszych intelektualnych paradoksach, w naszym przedwojennym znudzeniu, w naszym małoduszonym rozczarowaniu monotonią świata bez przemocy, w naszych nietzscheańskich zainteresowaniach, w naszej zblazowanej minie w stosunku do «abstrakcji» Monteskiusza, Woltera, Diderota»²⁰. Aksjologiczna próżnia wytworzyła podatny teren dla niezwykle skutecznego urzeczywistniania się tego, co Bieliński określił mianem zaprogramowania społecznego, działającego w Niemczech lat trzydziestych i czterdziestych ubiegłego wieku w i poprzez NSDAP. „Wysławianie poświęcenia dla poświęcenia – pisał Levinas – wiary dla wiary, energii dla energii, wierności dla wierności, żarliwości dla żaru, jaki wywołuje, wezwanie do czynu nieumotywowanego, czyli bohaterskiego – oto trwała przyczyna hitlerizmu. (...) Zasada społeczeństwa zmilitaryzowanego, w którym dyscyplina zastępuje myślenie, a świadomość jest nieobecna, (...) okazała się (...) jedyną zasadą władną rządzić światem. Dlatego mogła z człowieka zrobić wszystko»²¹. Hamiltonowski egoizm, będący jednym z wariantów postaw dyktowanych przez darwinowską zasadę MF, wsparty przez zaprogramowanie społeczne ze strony NSDAP, które przyjęło kształt społeczeństwa zmilitaryzowanego, okazał się klęską zarówno poszczególnego człowieka, jak i całych narodów. W najgłębszym przekonaniu Levinasa, człowiek, który całkowicie podporządkował się obydwóm rodzajom determinizmów, wyrzekając się niejako owej „ziemi niczyjej”, czyli własnego wolnego Ja, wyrzekł się tym samym swego człowieczeństwa.

Jak zatem można siebie ocalić? Co zrobić, by działanie człowieka nie było jedynie wypadkową dwóch sił: zasady MF z jednej strony i zaprogramowania społecznego z drugiej?

Gdybyśmy raz jeszcze wrócili do Levinasowych słów „okropność” i „przerażenie”, których używał on w kontekście totalitaryzmu nazistowskiego, to bez większego trudu moglibyśmy odkryć, że obok ich pierwotnego, emotywnego znaczenia zawierają one w sobie jeszcze jeden, bardzo czytelny wymiar znaczeniowy. Wskazują bowiem na zło, jakie dotknęło i jakie zostało wyrządzone ofiarom tego totalitaryzmu ze strony jego twórców i sprawców. Pojęcie zła wskazuje z kolei na wymiar moralny życia człowieka: na jego wolność, na obiektywną i ponadczasową miarę dobra i zła, na odpowiedzialność poszczególnego człowieka za dokonane czy też popełnione przez niego czyny. Ów wymiar moralny mówi ostatecznie o jednym: o duchowości człowieka. Duchowość ta zaczyna się od właściwie działającego rozumu. „Rozum, to znaczy wiedzieć, co się czyni, przemyśleć treść. (...) Ustanawiać prawa, tworzyć rozumne instytucje, które oszczędzą mu cierpienie abdykacji, oto jedyna szansa człowieka. Romantyzm bohaterstwa, czystość samowystarczalnych stanów duszy, ponownie trzeba zastąpić – przywracając należne mu pierwsze miejsce – rozważaniem idei, którymi stoją rzeczypospolite»²².

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 158-159.

²² Tamże.

Przemyśleć treść, rozważyć idee – oto, według Levinasa, zadania rozumu, który winien ukazać właściwe motywy do wolnego i odpowiedzialnego działania. Tak pojęty rozum i tak rozumiane działanie składają się na duchowość człowieka. Filozofia Levinasa w całym swym, trwającym kilkadziesiąt lat, rozwoju była jedną wielką próbą przybliżenia i ukazania tej człowieczej duchowości. Mimo wielu różnic zachodzących między poszczególnymi jej etapami filozofia ta była nieustannie wierna jednej podstawowej zasadzie: aby być (w pełni) człowiekiem, trzeba uznać wyższość drugiego człowieka i dla niego się poświęcić. Emmanuel Levinas głosił zatem konieczność altruizmu jako warunku spełnienia się człowieka. Można by więc powiedzieć, że – nawiązując do darwinowskich wizji człowieka panujących w świecie biologów – jego filozofia dała współczesnej myśli antropologicznej niezwykle inspirujące podstawy, by myśleć o człowieku jako bycie, który urzeczywistnia siebie właśnie poprzez wypowiedzanie posłuszeństwa zasadzie maksymalizowania darwinowskiej *fitness*, czyli zasadzie MF. Co więcej, właśnie uczynienie z altruizmu głównej idei, którą winno żyć społeczeństwo, miało sprawić, że nie powtórzy się owa aksjologiczna próżnia będąca potencjalną pożywką dla kolejnych możliwych totalitaryzmów.

W swym pierwszym wielkim dziele zatytułowanym *Całość i nieskończoność* (1961) Levinas, odwołując się do idei monoteizmu i do wizji Boga Ojca wszystkich ludzi, twierdził bowiem, że „status człowieczeństwa zakłada [jednocześnie] braterstwo i ideę rodzaju ludzkiego. Idea ta różni się radykalnie od koncepcji głoszącej, że ludzkość powstała na zasadzie podobieństwa z połączenia wielu rodzin, które narodziły się z kamieni rzuconych przez Deukaliona i, stoczywszy walkę egoizmów, utworzyły w końcu jedną społeczność. Ludzkie braterstwo ma dwa aspekty: z jednej strony zakłada indywidualności, których status logiczny nie sprowadza się do statusu ostatecznych różnic w ramach jednego rodzaju; ich szczególność polega na tym, że każda z nich odnosi się do siebie samej (jednostki, które łączyłaby wspólnota rodzaju, nie byłyby od siebie dostatecznie oddzielone); z drugiej strony – zakłada wspólnotę ojca, jakby wspólnota rodzaju zbliżała w stopniu niewystarczającym”²³. Wynika z tego, że Levinas zdecydowanie odrzucił wizję społeczeństwa, którego swoisty ład miałby wynikać z prostej (a zapewne także i okrutnej) walki egoizmów – jak to miało miejsce czy to w przypadku mitycznego Deukaliona, syna Prometeusza, czy w Hobbesowym powiedzeniu *homo homini lupus est*, czy, na koniec, w darwinowskiej teorii doboru naturalnego. Nie wystarczy także, zdaniem Levinasa, czysto biologicznie pojęta wspólnota tego samego rodzaju. Osoba ludzka to coś więcej niż tylko kolejny egzemplarz gatunku człowiek. Osoba ludzka to ktoś. Jej niezwykłością jest to, że może odnosić się do siebie samej. Znaczy to, że poprzez świadomość w jej dwóch elementach intencjonalności i refleksyjności, jak również poprzez możliwość podejmowania wolnych decyzji jest ona panem siebie. Co

²³ Tenże, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 255.

więcej, te decyzje mają charakter moralny, ponieważ są dokonywane w horyzoncie dobra i jego wymagań. Wszystko to jest przejawem duchowości człowieka, znajdującej swój ostateczny fundament w monoteistycznej wizji Boga.

Odrzucenie egoizmu jednostki, którego proces powstawania opisuje druga część dzieła *Całość i nieskończoność* zatytułowana *Wewnętrzność i ekonomia*, stanowi pierwszy, niejako negatywny element filozofii Levinasa. Natomiast drugim, pozytywnym elementem tej filozofii jest tak charakterystyczna dla niej teza o podstawowej asymetrii relacji międzyosobowych. Drugi człowiek nawiedza mnie bowiem poprzez swoją twarz. Na skutek tego Drugi – jako mój mistrz i nauczyciel – uczy mnie podstawowej zasady moralnej, którą jest zakaz zabijania. A jednocześnie jest kimś niejako niższym ode mnie, ponieważ potrzebuje mojej pomocy. „Słyszeć nędzę, która woła o sprawiedliwość – czytamy w książce *Całość i nieskończoność* – nie znaczy przedstawiać sobie jakiś obraz, lecz stawać się odpowiedzialnym, być jednocześnie czymś więcej i czymś mniej niż byt uobecniający się w twarzy. Czymś więcej, bo twarz wzywa mnie do moich obowiązków i sądzi mnie. Byt, który się w niej uobecnia, przychodzi z wymiaru wysokości, wymiaru transcendencji, ukazuje się jako obcy, ale nie przeciwstawia mi się jak przeszkoda lub jak wróg. Czymś więcej, bo pozycja *Ja* pozwala mi odpowiedzieć na istotową nędzę Innego, znaleźć sposób, aby zaradzić jego nędzy. Inny, który panuje nade mną w swojej transcendencji, jest także obcym, wdową i sierotą – tym, wobec kogo mam obowiązki. Te różnice między Innym a mną nie zależą od różnych «właściwości», przysługujących z jednej strony mnie, a z drugiej strony Innemu, ani od różnych dyspozycji psychologicznych, jakie mogłyby ujawnić się w naszych umysłach podczas spotkania. Wiąza się z istotą układu Ja-Inny, z nieuchronnym *ukierunkowaniem* bytu, który wychodzi «od siebie» ku «Innemu»²⁴. To ukierunkowanie i wychodzenie ku Drugiemu dokonuje się poprzez mowę, która zawiera w sobie wyraźne piętno etyczne. Jak dalej stwierdził Levinas, „Mowa nie powstaje w środowisku jednorodnym, czyli abstrakcyjnym, lecz w świecie, w którym trzeba pomagać i dawać. Zakłada *Ja*, egzystencję oddzieloną i używającą życia, która nie przyjmuje twarzy i głosu z drugiego brzegu z pustymi rękami. Wielość w bycie, który nie podlega totalizacji, lecz rysuje się jako braterstwo i rozmowa, mieści się w «przestrzeni» istotowo asymetrycznej»²⁵.

Asymetria relacji międzyludzkich, o których pisał Levinas w książce *Całość i nieskończoność*, dokonuje się w żywiole dobra i dobroci. Na skutek tego spotkanie z Drugim nie może być pozbawione jakiegoś materialnego daru. Altruizm, który w tym się wyraża – będący jednocześnie zaprzeczeniem zasady MF – musi zatem przyjmować konkretny, bardzo wymierny kształt. W przeciwnym razie byłby to rodzaj angelizmu lub ezoterycznej miłości, które to idee zarzucał Levinas filozofii Bubera.

²⁴ Tamże, s. 256.

²⁵ Tamże, s. 257.

Jednakże w swych późniejszych dziełach Levinas nadawał altruizmowi jeszcze bardziej radykalną postać. Według tego bowiem, co możemy czytać w zapewne najważniejszym jego dziele filozoficznym zatytułowanym *Inaczej niż być lub ponad istotą* (1974), altruizm przekracza wymiar materialnego daru, jaki człowiek może – lub nawet powinien – ofiarować Drugiemu. Przedmiotem daru powinien stawać się sam człowiek, w swej najbardziej głębokiej istocie naznaczony przez Dobro do całkowicie bezinteresownej dobroci dla Drugiego. Paradygmatem tego altruizmu stał się dla Levinasa Cierpiący Sługa Jahwe z Księgi Izajasza, biorący na siebie grzechy wszystkich ludzi. Ta niewątpliwie religijna wizja została wyrażona językiem filozofii. Stąd w dziele *Inaczej niż być lub poza istotą* znajdziemy takie niezwykle charakterystyczne dla filozofii Levinasa pojęcia, jak odpowiedzialność (*la responsabilité*), podatność na zranienie (*la vulnérabilité*), rekurencja (*la récurrence*), sobość (*le soi*), substytucja (*la substitution*), wolność skończona (*la liberté finie*), natchnienie (*l'inspiration*), nawiedzenie (*l'obsession*), profetyzm (*le prophétisme*), świadectwo (*le témoignage*), prześladowanie (*la persécution*), zakładnik (*l'otage*), chwała Nieskończoności (*la gloire de l'infini*). Poprzez te pojęcia Levinas usiłował opisać duchowość człowieka, którego jądro jest niejako przeniknięte szaleństwem odpowiedzialności za Drugiego – aż po odjęcie sobie od ust kromki chleba, aż po zranienie na kształt zranionego łona matki, aż po ból i cierpienie, aż po odpowiedzialność nie tylko za grzechy, ale i za śmierć Drugiego. Człowiek może – i powinien – tak postępować, ponieważ w swej istocie duchowo-cieleśnej w czasie anarchicznym został naznaczony przez Dobro do nieskończonej odpowiedzialności za drugiego człowieka. Całe jego życie można zatem postrzegać już tylko w kategoriach wierności lub niewierności temu podstawowemu wybraniu i naznaczeniu.

Altruizm, o którym pisze i którego domaga się Levinas, przyjmuje formę heroizmu. Człowiek, podmiot, żyje bowiem niejako wbrew sobie (*malgré soi*), całkowicie wystawiając się na Drugiego. Jego duchowość stanowi zaprzeczenie życia kierującego się zasadą MF. Ale też sam altruizm, który go przenika, nabiera szczególnego, zupełnie nowego znaczenia. Jest to bowiem altruizm podmiotu-zakładnika, który pełnym bezinteresowności, cierpliwości i bierności oddaniem się Drugiemu oddaje jednocześnie chwałę Nieskończonemu. „Jeśli nawiedzenie – pisze Levinas – jest cierpieniem i «przeciwnością», to dlatego, że altruizm charakteryzujący podmiotowość-zakładnika nie jest skłonnością lub *naturalną* życzliwością, o jakich mowa w filozofiach moralnych odwołujących się do uczucia. Altruizm ten, będąc anarchicznym, pozostając wbrew naturze, jest mimowolny i nieodłączny od możliwego prześladowania, które nie może zależeć od jakiegokolwiek przyzwolenia. Prześladowanie sprowadza Ja do siebie, do bezwzględnego biernika, w którym Ja przypisuje się przewinienie, którego ono ani nie popełniło, ani nie chciało, i które wybija je z jego wolności. Egoizm i altruizm są późniejsze w stosunku do odpowiedzialności, która je umożliwia. Egoizm nie jest członem alternatywy, której

drugim członem byłby altruizm i w obrębie której wolność dokonywałaby dowolnego wyboru. Człony nie należą do tego samego porządku, ale ich odpowiedniki odróżnić można tylko z punktu widzenia etyki. Ale wartości są wcześniejsze niż wolność, którą poprzedza odpowiedzialność. Prześladowanie jest traumatyzmem – przemocą *par excellence* bez uprzedzenia i bez *a priori*, bez możliwej apologii i bez *logosu*. Prześladowanie prowadzi do poddania się, które nie jest przyzwoleniem i, co za tym idzie, wkracza w noc *tego, co nieświadome*. Na tym polega właśnie sens nieświadomości; noc, w której dochodzi do odwrócenia ja w sobość pod wpływem traumatyzmu prześladowania – bierność bardziej bierna niż wszelka bierność, transcendowanie tożsamości, odpowiedzialność, substytucja²⁶.

W ten sposób „ziemia niczyja”, o której pisał profesor Bielicki, jawi się jako sfera duchowości człowieka, jako ziemia jego Ja, a dokładniej: jako ziemia Ja rozszczepionego w swym jądrze obecnością Drugiego, jako ziemia Sobości przenikniętej nieskończoną odpowiedzialnością za Drugiego. Są to już antypody zarówno darwinowskiej zasady MF, jak i zaprogramowania społecznego. Antypody, dzięki którym człowiek, w swej cielesności podatny na zranienie dla dobra Drugiego, jest w pełni człowiekiem.

Spirituality of man as the ability to express disobedience to the Darwin's „maximising fitness” rule

One of the most unusual characteristic of human being, is the ability to express disobedience to the Darwin's rule of „maximising fitness” (MF rule). This property is inexplicable to biologists. That is why they call it „nobody's land”. On the other hand, the philosophical anthropology calls this sphere the spirituality, the latter being in opposition to everything that is corporal. In light of the Emmanuel Levinas' philosophy, this spirituality shows human person's transcendent feature and the fact that human beings are marked by the Good to be good and to be responsible for other people. An altruism like this is the proof of being disobedient to the MF rule.

Key words: MF rule, spirituality, altruism, be responsible

²⁶ Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 208-209, przypis 34.