

**PEDAGOGIKA
SEKSUALNA
A ETYKA**

Wnuczce i Wnukom



MONOGRAFIE I STUDIA Z FILOZOFII REALISTYCZNEJ

Marek Czachorowski

PEDAGOGIKA SEKSUALNA A ETYKA

STUDIUM Z FILOZOFII
WYCHOWANIA SEKSUALNEGO

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU
Lublin



© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2023

Recenzenci:
Piotr Jaroszyński, KUL
Witold Starnawski, UKSW

Opracowanie redakcyjne:
Natalia Gondek

Korekta polonistyczna:
Teresa Zawajska

Tłumaczenie streszczenia:
Maciej B. Stępień

Indeks osobowy i rzeczowy:
Roman Blicharz

Projekt okładki, skład i łamanie:
Marcin Pieczyrak

na okładce:
Parys i Ojnone, płaskorzeźba Sąd Parysa



Ministerstwo
Edukacji i Nauki

Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Edukacji i Nauki w ramach Programu „Doskonała Nauka II”, nr projektu: MONOG/SN/0114/2023/01

ISBN 978-83-65792-45-7

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU
Katedra Metafizyki KUL
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
tel./fax (81) 445 43 88
e-mail: tomasak@kul.pl • www.ptta.pl

Druk i oprawa:
ELPIL Jarosław Pilich
ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

Sokrates: „przywykli do lekceważenia, nagany i do bezwstydu” nie będą „przed sobą wzajemnie wstydzić się [...] jakiegoś postępku”

Ksenofont, *Uczta*, VIII, 13

W każdym pokoleniu ubolewa się nad zaniedbaniami wychowawczymi wobec młodzieży. Problem ten wyrażono także w *Manifeście komunistycznym*, postulującym „wyrwanie dzieci” z rąk rodziców, jakoby deprawujących (z konieczności) własne potomstwo. Współczesne państwo nieraz realizuje te wytyczne, „dyscyplinując i karząc” (M. Foucault) rodziców, jakoby narzucającym swoim dzieciom np. określoną płęć, co powinno być pozostawione kompetencjom samych zainteresowanych. Państwo opiekuńcze nawet poszukuje rozmaitych „uciśnionych” i „wykluczonych”, czemu patronuje oświeceniowa i postoświeceniowa filozofia, spragniona światła i wolności dla wszystkich, a zatem także dla tych, którzy tego nie chcą. Immanuel Kant wzywał do uwolnienia od „niepełnoletności” wszystkie kobiety z rąk tych, „którzy łaskawie podjęli się trudów nadzorowania”, i którym udało się „ogłupić ten swój inwentarz domowy i zatroszczyli się o to, by te spokojne stworzenia nie odważyły się zrobić ani kroku bez kojca dla niemowląt, do których sami ich wsadzili”¹. Rozumieć należy, że ludzkość nie osiągnie „pełnoletności”, jeśli kobiety nie zostaną uwolnione od rodziny, czyli zadań macierzyńskich, jakoby narzuconych im przez mężczyzn.

Jednak jeśli człowiek jest tylko „maszyną” (Holbach), to społeczeństwo potrzebuje nade wszystko beznamiętnej inżynierii i inżynierów, którego to zapotrzebowania nie wyhamowują kolejne potworne zbrodnie nowożytnej ludzkości. Biotyrania nazistów to wedle Heideggera zmaganie

¹ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1966, s. 164–165.

o ojczyznę dla nadczłowieka², bo „istotę człowieka stanowi to, że jest on czymś więcej niż tylko człowiekiem”³, a zatem trzeba było z wdzięcznością przyjąć misję cywilizacyjną wobec Wschodu, zleconą przez romantycznych niemieckich poetów⁴. Po Holokauście o odpowiedzialność za te zbrodnie zapytano nie tylko filozofię, ale także prawoznawstwo⁵, w wyniku czego zmienił swoje poglądy na prawo Gustaw Radbruch⁶, trzykrotny minister sprawiedliwości w Republice Weimarskiej, profesor Uniwersytetu w Heidelbergu, przed wojną czołowy przedstawiciel tzw. pozytywizmu prawniczego, uznającego za prawo jakikolwiek nakaz władzy. Po wojnie tę koncepcję prawa obarczał współodpowiedzialnością za niemieckie zbrodnie⁷.

Ale o odpowiedzialność za porażki wychowawcze współczesnej ludzkości trzeba pytać wpierw pedagogikę, która przecież zajmuje się naukowo właśnie wychowaniem⁸. Czy współczesna nam pedagogika wspiera proces wychowania człowieka, proces wychowania także do rodziny, do bycia małżonkiem i rodzicem, czy też raczej w tym przeszkadza? W epoce nazywanej „ponowoczesnością” funkcjonuje wiele konkurencyjnych modeli pedagogiki⁹, twierdzi się też, iż jest ona metodologicznie zanie-

² Twierdzi Heidegger, że z „braku ojczyzny” jeszcze „błąka się nie tylko człowiek, lecz sama istota człowieka”, czyli ów „nadczłowiek”. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski [i in.], Warszawa: Czytelnik, 1977, s. 76–127.

³ Tamże, s. 104.

⁴ W Heideggera *Liście o „humanizmie”* (z 1946 r.) czytamy, że „znający Hölderlina młodzi Niemcy, gdy byli postawieni wobec śmierci, myśleli i przeżywali coś innego niż to, co myślą Niemcy wedle opinii publicznej” (tamże, s. 101–102).

⁵ Tą drogą ukształtowane zostały także powojenne konstytucje poszczególnych państw, w tym Konstytucja RP, gdzie w art. 30 czytamy: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”.

⁶ G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, przeł. J. Stelmach, w: *Współczesna teoria i filozofia prawa na Zachodzie Europy*, przeł. i oprac. T. Gizbert-Studnicki [i in.], Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1985.

⁷ „Nazywaliśmy się pozytywistami i pozytywizm utożsamiający ustawę z prawem jest współwinny udziału niemieckiej nauki prawa w tworzeniu stanu prawnego lat narodowego socjalizmu” (G. Radbruch, *Ustawa i prawo*, tłum. J. Zajadło, „Ius et Lex” (2002) nr 1, s. 159).

⁸ W zakończeniu swojej relacji z Auschwitz-Birkenau Zofia Kossak (*Z otchłani, rozdz. Dar Męczenników*) twierdzi, że głównym zadaniem ludzkości jest dzisiaj „inaczej wychowywać ludzi”, w przeciwnym razie znów przeżyjemy „ofensywę piekła” (Z. Kossak, *Z otchłani*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2019).

⁹ Por. np. *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, red. nauk. H. Kwiatkowska, Warszawa: Instytut Historii, Nauki, Oświaty i Techniki, 1994; T. Lewowicki, *O kondycji peda-*

dbana i wszystko w niej jest sporne¹⁰. Czy może zatem wspomóc pracę wychowawczą?

Sytuacją współczesnej pedagogiki martwią się nie tylko niektórzy metodolodzy i pedagodzy, ale także środowiska uważające się za wykluczone czy dyskryminowane, wyrażające ubolewanie, że pedagogika jest głucha na żądania LGBT, bo problem homoseksualizmu jest w niej „wielkim nieobecnym”¹¹.

Przyjrzyjmy się zatem metodologicznej sytuacji współczesnej pedagogiki, czy – szerzej – współczesnej filozofii wychowania, w tym i filozofii wychowania do rodziny, pytając się wprawdzie o jej związek z etyką. Dzieje obydwu dyscyplin nieprzypadkowo splatają się ze sobą od samego po-

gogiki, „Rocznik Pedagogiczny” (1995) nr 18; T. Hejnicka-Bezwińska, *W poszukiwaniu tożsamości pedagogiki: Świadomość teoretyczno-metodologiczna współczesnej pedagogiki polskiej (geneza i stan)*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP, 1989. Wyraża się też niekiedy negatywną ocenę metodologicznych zainteresowań pedagogiki, bo „zajmowanie się przez pedagogikę samą sobą [...], stanowi przejaw jej egocentryzmu, mającego źródło w infantylnym bądź neurastenii. Jest typowym myśleniem zastępczym, uprawianym zamiast prowadzenia badań, zamiast angażowania się w praktykę badań naukowych, zamiast zmagania się z realnymi problemami współczesnej edukacji. Tożsamość pedagogiki jest czymś wtórnym w stosunku do realizacji zadań rzeczowych (poznawczych) przez pedagogów; stanowi ona nie tyle warunków podejmowania i prowadzenia jakichkolwiek badań, ile pochodną sukcesów osiągniętych na drodze poznawczej penetracji rzeczywistości edukacyjnej” (R. Schulz, *Refleksje o tożsamości pedagogiki*, w: *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, s. 100).

¹⁰ Zdaniem A. Bronka „w porównaniu z innymi naukami społecznymi (psychologią, socjologią) pedagogika nie należy do metodologicznie rozwiniętych”, bo „wśród teoretyków pedagogiki nie ma zgody co do żadnej niemal ważniejszej kwestii: definicji pedagogiki, określenia jej przedmiotu, celu, metody, kluczowych pytań, danych wyjściowych, typów pedagogiki” (A. Bronk, *Czy pedagogika jest nauką autonomiczną?*, w: *W trosce o integralne wychowanie*, red. M. Nowak, T. Ożóg, A. Rynio, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003, s. 47–76; por. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000, s. 149). Na pedagogice ciąży także naleciałości polityczne, ponieważ traktowana jest ona przez systemy totalitarne jako jedna z podstawowych nauk mających zasadnicze znaczenie w formacji umysłów w kierunku celów oczekiwanych przez totalitarne władze.

¹¹ P. Skuza, *O jednym nieobecnym dyskursie – homoseksualizm w pedagogice*, „Kultura i Edukacja” (2004) nr 4, s. 14–28; zob. tenże, *Recepcja teorii „queer” a tekstualizacja odmieńców w pedagogice*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja: Kwartalnik myśli społeczno-pedagogicznej” (2009) nr 4 (48), s. 69–86. Także i polska socjologia jest w podobnej sytuacji. J. Kochanowski twierdzi, że „problematyka seksualności, norm seksualnych i tożsamości seksualnej jest w polskiej socjologii niemal nieobecna. Po pierwsze, w naszej przestrzeni kulturowej dopiero rozpoczynamy trudny proces przełamywania procesów heteronormatywnej [...] przemocy i związanych z nią mechanizmów wykluczenia osób o seksualności innej niż heteroseksualna” (J. Kochanowski, *Problem (nie)obecności lesbijek i gejów w Polsce z perspektywy socjologicznych studiów queer*, w: *Socjologia a przemiany współczesnego świata*, pod red. I. Krzemińskiego, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004, s. 6).

czątku, skoro Sokrates – ojciec etyki i klasycznej pedagogiki¹² – twierdził, że zajmuje się dobrem i złem moralnym, aby wspomóc rozwój człowieczeństwa Ateńczyków¹³. Dobro moralne to dobro człowieka jako człowieka, dobro związane z jego człowieczeństwem, a zatem ocena moralna czynu określa jego ludzki poziom: czyn moralnie dobry jest na ludzkim poziomie, a czyn moralnie zły to czyn poniżej tego poziomu. Skoro jednak nasze człowieczeństwo podlega rozwojowi (lub karłowaceniu), to etyka musi również pokazać, w jaki sposób dokonać rozwoju moralnego, aby w każdej sytuacji wybrać czyn w pełni ludzki.

Miejsce etyki jest zatem nadrzędne (kierownicze) wśród wszystkich nauk praktycznych, zajmujących się działaniem człowieka, jak zauważał już Arystoteles¹⁴. Ani lekarz, ani biznesmen, ani pedagog nie mogą obejść się bez etyki, skoro wszystkie te dyscypliny dotyczą człowieka, określają ludzkie działanie w tych dziedzinach. Medycyna przecież nie dotyczy abstrakcyjnego zdrowia, ale zdrowia człowieka, stąd musi opierać się na etyce jako nauce o najważniejszym dla człowieka dobru: dobru człowieka jako człowieka. Skoro dobro i zło moralne są kwalifikacjami samej istoty człowieka, to dobra pozamoralne (np. bogactwo, piękno, zdrowie) dotyczą czegoś zewnętrznego wobec naszego człowieczeństwa (naszej istoty). Bez poprawnie uprawianej etyki nie jest zatem możliwa poprawnie uprawiana pedagogika.

Pedagogika dotyczy bowiem formowania nie jakichś peryferyjnych cech człowieka, ale wychowania człowieka w jego człowieczeństwie; ma to miejsce także w tzw. wychowaniu fizycznym, gdyż jest ono podejmowane ze względu na człowieczeństwo człowieka, podobnie jak wychowanie zdrowotne. Podobnie jest w działalności biznesowej, która nie zajmuje się pieniędzmi jako takimi, ale pieniędzmi człowieka. Także architektura nie zajmuje się budowlami dla cyklopów czy mrówek, ale dla człowieka, jak to podkreśla się w klasycznym dziele z zakresu architektury, czyli Witruwiusza *O architekturze*. To co jest, a co nie jest na ludzkim poziomie tych wszystkich spraw człowieka – zdrowia, rozwoju, pieniędzy

¹² Zob. B. Jodłowska, *Wokół początków pedagogiki: W trosce o powrót do „Pedagogiki Sokratejskiej”*, „Polska Myśl Pedagogiczna” 2 (2016) nr 2, s. 83–99; zob. też, *Pedagogika Sokratejska*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2012.

¹³ Głównym problemem greckiej cywilizacji epoki klasycznej – a zatem w pierw jej filozofii – było wychowanie (*paideia*).

¹⁴ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, I, 1–2 (zajmuje się tu nauką „naczelną i najbardziej kierowniczą”, 1194 b 1).

i budowli – określa właśnie etyka. Wszystkie dyscypliny praktyczne z konieczności zakładają etykę, czyli teorię, co człowiek czynić powinien jako człowiek, a czego czynić nie powinien. Etyka potrzebna jest także pedagogice, bo wychowywanie to przede wszystkim rozwój człowieka w jego człowieczeństwie, rozwój człowieka jako człowieka. Etyka jest najpilniej potrzebna także pedagogice rodziny, bo tu przecież biegnie pierwsza droga wychowania człowieka.

Ale w dziejach pedagogiki¹⁵ rozluźnił się związek nie tylko z etyką – na rzecz usamodzielnienia¹⁶ pedagogiki i połączenia jej z rozmaitymi naukami szczegółowymi (np. biologią, psychologią lub socjologią) – lecz na progu nowożytności zmienia się także koncepcja etyki, w wyniku czego odmiennie przedstawia się wzajemna relacja tych nauk. Spróbuję te zmiany określić, przekraczając jednak czysto historyczne¹⁷ systematyzacje¹⁸. Odróżniam zatem trzy koncepcje pedagogiki: klasyczną, nowożytną i nowoczesną (postmodernistyczną, akognitywistyczną)¹⁹. U podstaw tego

¹⁵ Prezentację dziejów naukowej pedagogiki rozpoczyna się nieraz od nowożytności, zwłaszcza od Rousseau lub Herbarta.

¹⁶ Zdaniem np. B. Suchodolskiego trzeba odróżnić pedagogikę w ujęciu opisowym od pedagogiki aksjo-normatywnej. Tylko ta pierwsza ma zasługiwać na miano nauki. Zob. B. Suchodolski, *Trzy pedagogiki*, Warszawa: Nasza Księgarnia, 1970.

¹⁷ Różni autorzy posługują się różnymi podziałami koncepcji pedagogiki, czy też kierunków pedagogiki. I tak odróżnia się m.in.: pedagogikę chrześcijańską, personalistyczną, humanistyczną, pozytywistyczną, pragmatyzmu, postherbartowską, emancypacyjną, krytyczną, antyautorytarną, postmodernizmu. Zob. *Pedagogika: Podręcznik akademicki*, red. nauk. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019. Por. hasło *Pedagogika*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011.

¹⁸ Zwraca się uwagę, że u podstaw niemieckich klasyfikacji modeli pedagogicznych (pedagogika kultury (duchowa, transcendentalna), pedagogika krytyczno-emancypacyjna i pedagogika empiryczno-analityczna) znajdują się swoiste założenia szkoły frankfurckiej, które „nie należą przecież do szkoły uniwersalistycznej czy metafizycznej” (B. Śliwerski, *Nauki o wychowaniu a pedagogika*, „Nauki o Wychowaniu: Studia interdyscyplinarne” (2015) nr 1, s. 14–41). Model „pedagogiki w II Rzeczypospolitej wzorowany był na dorobku pedagogiki niemieckiej i doskonale wpisywał się w europejski model nauki (racjonalności i naukowości) obowiązujący w świecie nowoczesnym” (T. Hejnicka-Bezwińska, *Problemy marginalizowane i zapoznane w dyskursie o tożsamości pedagogiki*, „Paedagogia Christiana” (2013) nr 1, s. 14).

¹⁹ Ten podział nawiązuje do ustaleń J. Woronieckiego, który uwzględnił jeszcze perspektywę religijną katolicyzmu; zob. J. Woroniecki, „*Paedagogia perennis*”: (*Św. Tomasz a pedagogika nowożytna*), Lwów: Gebethner i Wolf, 1924; por. tenże, *Pedagogia perennis: Św. Tomasz a pedagogika nowożytna*, „Przegląd Teologiczny” 5 (1924) nr 3–4, s. 143–160; zob. tenże, *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, Włocławek: [Drukarnia Diecezjalna], 1947; tenże, *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” (1947) nr 47, s. 28–36, 165–174, 272–281. Krytykę tego stanowiska przeprowadził Z. Bielawski, *Odrębność pedagogiki jako*

podziału znajdują się wpieryw odmienne koncepcje przedmiotu pedagogiki – czyli odmienne koncepcje wychowania²⁰ człowieka – a tym samym odmienne cele i metody wychowawcze. Zmianie ulega tym samym związek pedagogiki z etyką klasyczną, jako nauką badającą dobro człowieka, podlegającą rozwojowi. Etyka nowożytna i współczesna zmienia sens tego dobra, sprowadzając je do innych dóbr, tym samym zmieniając koncepcję człowieczeństwa człowieka oraz koncepcję jego rozwoju, czyli wychowania.

Zapytamy jednak także o przyczyny wszystkich tych zmian²¹, tkwiące za różnymi koncepcjami relacji pedagogiki do etyki.

Dzięki precyzyjnemu określeniu związku pomiędzy pedagogiką a etyką²², będzie można poprawnie rozstrzygnąć wspomnianą już kwestię

nauki: (Z powodu artykułu O. J. Woronieckiego: *Pedagogia perennis*), „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” (1924) z. 11–12, s. 207–216; Omówienie tej dyskusji (oraz sytuacji w polskiej pedagogice tej epoki): J. Kostkiewicz, *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce 1918–1939*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2013, s. 238–245. Na temat koncepcji pedagogiki J. Woronieckiego zob. także: J. Horowski, *Paedagogia perennis w dobie postmodernizmu: Wychowawcze koncepcje o. Jacka Woronieckiego a kultura przełomu XX i XXI wieku*, Toruń: Europejskie Centrum Edukacyjne, 2007. Por. S. Gałkowski, *Ku dobru: Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1998.

²⁰ Nie ma też zgody na jedno określenie przedmiotu pedagogiki (ew. „nauk pedagogicznych”), bo oprócz „wychowania” (w obrębie którego wyróżnia się rozmaite rodzaje wychowania, nie wskazując na jaką przedmiotową zasadę jedności działań „wychowawczych”) wyróżnia się „edukację” (nieraz zaciera się granicę pomiędzy nimi) oraz socjalizację. Por. A. M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2018. W teorii pedagogicznej R. Rorty’ego socjalizacja przeciwstawiona zostaje wychowaniu, a nawet uniwersytet powinien podważać socjalizację. Por. R. Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, przeł. D. Arciszewska, „Teksty Drugie” (2002) nr 1–2, s. 51–63.

²¹ Na pedagogice ciąży także rozmaite instrumentalizacje ze strony totalitarnej władzy. Na I Zjeździe Pedagogicznym w 1989 roku Zbigniew Kwieciński twierdził: „Naszej wielkiej pracy wymaga połączenie powrotu do podstaw teoretycznych pedagogiki” nieobecnych „w okresie rozkwitu przedłużonej groteskowo ortodoksji i instrumentalnej wobec niej pedagogii pozorów” (L. Leppert, *Pedagogika ogólna: Tradycja – terażniejszość – nowe wyzwania (materiały pokonferencyjne)*, red. T. Hejnicka-Bezwińska, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP, 1995, s. 329).

²² Odróżnia się też – zwłaszcza w polskiej pedagogice powojennej – „pedagogikę” (zwłaszcza pedagogikę ogólną – określenie wprowadzone przez Herbarta) od „teorii wychowania”, ale wcześniej te terminy używane były zamiennie. „Teoria wychowania” także wchodziłaby w ramy „nauk pedagogicznych”, ale zazwyczaj niejasno określa się jej stosunek do „pedagogiki ogólnej” (por. A. M. de Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania*, s. 25–26). Teoria wychowania zawierać ma „refleksję nad wychowaniem zawierającą analizę problemów i prognozy rozwoju oraz zmian” (por. M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008,

ewentualnych zaniedbań pedagogiki – w szczególności pedagogiki rodziny – zwłaszcza odnośnie do tzw. mniejszości seksualnych. Skoro wychowanie prowadzone jest zawsze w konkretnych okolicznościach, to współczesna pedagogika powinna ten arcyaktualny temat podjąć pierwszoplanowo, ale oczywiście w sposób naukowy, bez ulegania naciskom jakiegokolwiek ideologii²³. Temat ten jest niewątpliwie także arcyważny, skoro dotyczy sfery priorytetowej w człowieku także z tego powodu, że tylko na drodze sfery seksualnej – drogą zatem ze swojej istoty rodziny – dokonuje się pierwszy fakt naszej ludzkiej biografii: nasze zaistnienie. Przetestujemy w ten sposób różne koncepcje pedagogiki na tym jednym temacie z obrębu etyki i pedagogiki, zwłaszcza pedagogiki rodziny i pedagogiki seksualnej: czy jest ona współodpowiedzialna za współczesne kryzysy wychowania?

W trzech pierwszych rozdziałach przedstawię trzy konkurencyjne modele pedagogiki, zwłaszcza od strony jej związku z etyką. W czwartym pokażę konieczny związek teorii wychowania z medycyną i psychiatrią, ale rozmaicie rozumianych w różnych modelach pedagogiki. W ostatnim rozdziale przejdę do problematyki wychowania seksualnego, odmiennie ustawionego w trzech modelach pedagogiki seksualnej. Pokażę poprawne rozwiązanie, koncentrując się na wybranym współczesnym problemie tożsamości seksualnej, którego rozwiązanie pociąga za sobą być albo nie być rodziny.

s. 87), mając „oblicze filozoficzne” (tamże, s. 87) „dostarcza wiedzy o procesie wychowania – o jego składnikach, uwarunkowaniach i skutkach. Z tej wiedzy korzysta pedagogika ogólna, konstruując stwierdzenia dotyczące wszelkich procesów edukacyjnych” (tamże, s. 101–102). Por. T. Kukołowicz, *Pedagogika a teoria wychowania*, w: *Pedagogika ogólna: Tradycja – terażniejszość – nowe wyzwania*, s. 71–75; T. Hejnicka-Bezwińska, *W poszukiwaniu tożsamości pedagogiki. Świadomość teoretyczno-metodologiczna współczesnej pedagogiki polskiej (geneza i stan)*; B. Śliwerski, *Istota i przedmiot badań teorii wychowania*, w: *Pedagogika: Podręcznik akademicki*, red. nauk. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, t. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003, s. 18n.

²³ W art. 79 ust. 2 Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 22 lipca 1952 czytamy, iż obowiązkiem rodziców jest wychowanie dzieci na prawych i świadomych swych obowiązków obywateli Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Taką usługową rolę niekiedy pełniła pedagogika PRL-u. Zob. M. Kozakiewicz, *Miejsce rodziny w ogólnospołecznym systemie wychowania*, „Ideologia i Polityka: Miesięcznik poświęcony problemom szkolenia partyjnego” (1976) nr 12, s. 78–84.

KLASYCZNA FILOZOFIA WYCHOWANIA

Pedagogika klasyczna¹ jest istotowo związana z etyką² (klasyczną filozofią moralności), będącą nauką normatywną, oceniającą ludzkie czyny w aspekcie dobra i zła moralnego³. Aby dokonywać takiej moral-

¹ Ta terminologia uzasadniona jest także koniecznym związkiem tego modelu pedagogiki z koncepcją filozofii, nazywaną klasyczną. Zob. M. A. Krapiec, *Czym jest filozofia klasyczna?*, „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997) z. 1, s. 156–165. Por. P. Magier, *Koncepcja pedagogiki klasycznej*, „Roczniki Pedagogiczne” 2 (2010), s. 41–52.

² Zwykło się współcześnie akcentować związek pedagogiki (ew. nauk pedagogicznych) nie z etyką, ale z aksjologią (teorią wartości), w jej ramach wskazując także na teorię wartości moralnych. Ale takie podejście („aksjologii pedagogicznej”) gubi swoistość wartości moralnych w człowieku, bo ich związek z naszym człowieczeństwem, czego nie musi być w trosce np. o zdrowie czy piękno. Stąd wszelkie „wychowanie aksjologiczne” (np. wychowanie zdrowotne, czy estetyczne) powinno być podporządkowane wychowaniu moralnemu (stąd często „wychowanie” to właśnie synonim „wychowania moralnego”, bo troska o zdrowie (wartość witalna) czy troska o piękno stanowią istotny element troski o swoje człowieczeństwo).

³ Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986, s. 22–24, 329. Por. tenże, *Pedagogia perennis (św. Tomasza pedagogika nowożytna)*, s. 143–160. Woroniecki ubolewał nad powszechnym niezrozumieniem związku pedagogiki z etyką. Będąc w jednym z katolickich instytutów pedagogicznych w USA zauważył, iż etyka nie jest wykładana w tym instytucie. Pytając o przyczyny tego stanu rzeczy, usłyszał w odpowiedzi: „przecież etyka nie należy do zakresu pedagogiki” (tamże, s. 33). Woroniecki twierdził, że także w przedwojennej Polsce myślano tak samo: jest „dość częstym zjawiskiem naszych czasów, że katolicy [...] biorą się do naukowych badań z dziedziny wychowania tak, jakby ta dziedzina z filozofią chrześcijańską [...] nie miała żadnej styczności. Ulegając bezwiednie wpływom nowożytnej pedagogiki świeckiej, dzielą oni z nią to przekonanie, że całe zagadnienie wychowania należy do zakresu psychologii i to psychologii doświadczalnej, nie zdając sobie jednocześnie dość jasno sprawy z błędnych kierunków filozoficznych, którym ta dziedzina wiedzy dziś hołduje” (tamże, s. 19). Czy ta diagnoza jest już nieaktualna? Z racji pojawienia się nowych modeli filozofii oraz pedagogiki (np. postmodernistycznej) konieczny jest powrót do tego pytania.

nej oceny, etyka musi opierać się na wiedzy antropologiczno-aksjologicznej, będącej normą postępowania wobec tego człowieczeństwa, czyli normą moralności. Tylko ta norma postępowania dotyczy człowieka w jego człowieczeństwie (istocie człowieka), bo tylko dobro i zło moralne są kwalifikacjami człowieka w jego człowieczeństwie. Inne dobra (np. estetyczne czy ekonomiczne) dotyczą „peryferiów” naszego bytu. Badany przez pedagogikę rozwój człowieczeństwa (czyli wychowanie człowieka⁴) to zatem rozwój moralny, rozwój człowieka w jego człowieczeństwie. Etyka musi być więc nauką filozoficzną⁵, bo oceniając ludzkie czyny (określając ich wartość moralną), dokonuje wglądów w istotę moralności i istotę człowieka, a to pozostaje w ramach kompetencji filozofii.

KLASYCZNA PEDAGOGIKA I ETYKA A FILOZOFIA KLASYCZNA

Klasyczna pedagogika uprawiana jest zatem w koniecznym związku z klasycznie pojmowaną filozofią⁶, ale – pamiętać należy – zakwestiono-

⁴ Stąd Tomasz z Akwinu definiuje wychowanie jako „prowadzenie potomstwa ku szczytom doskonałości właściwej dla człowieka jako człowieka, czyli organicznego zespołu wszystkich sprawności”, lub też: „rozwoju człowieka”, czyli „pełnej dojrzałości człowieka jako człowieka, polegającej na usprawnieniu się w cnotach” (Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1–35, London: Veritas, 1963–1998, Supplement, q. 41, art. 1, resp.). Por. S. Kunowski, *Tomistyczne studia w dziedzinie pedagogiki*, w: *Pastori et Magistro: Praca zbiorowa dla uczczenia 20-lecia kapłaństwa Bpa P. Kałwy*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1966, s. 469–488; F. Bednarski, *Postulaty nowoczesnej pedagogiki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, w: *Pedagogika katolicka: Zagadnienia wybrane*, pod red. A. Rynio, Stalowa Wola: Wydział Nauk Społecznych KUL, 1999, s. 91–107.

⁵ Por. *Pedagogika rodziny: Podejście systemowe*, red. M. Marczewski [i in.], t. 1: *Familiologia*, Gdańsk: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, 2016, s. 80–85.

⁶ Co do związku filozofii z pedagogiką, to mamy przeciwstawne opinie, począwszy od całkowitego zerwania ich związku (deklarowanego zwłaszcza przez niektórych pedagogów), aż do pozycji Johna Deweya, wedle którego filozofia to teoria wychowania (J. Dewey, *Demokracja i wychowanie: Wprowadzenie do filozofii wychowania*, tłum. Z. Doroszowa, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972, s. 455). Ale nie wystarczy wskazać na konieczny związek pedagogiki z filozofią, a nawet traktować ją jako naukę filozoficzną (bez czego nie może ona określić pojęcia wychowania), ale konieczne jest dookreślenie koncepcji filozofii. Są to bowiem niejednokrotnie przeciwstawne jej koncepcje. Nie wystarczy też wyróżnienie w ramach multidyscyplinarnych nauk pedagogicznych osobnego działu „Filozofia wychowania”, bo filozoficzna musi być także – nieraz odróżniana w naukach pedagogicznych – część aksjologiczna i deontologiczna pedagogiki. Por. Tchorzewski, *Wstęp do teorii wychowania*, s. 31–32; por. np.: *Filozofia a pedagogika: Studia i szkice*, red. P. Dehnel, P. Gutowski, Wrocław:

waną na początku epoki nowożytnej, formującej nowy model filozofii, w wyniku zmiany definicji nauki⁷. Filozofia klasyczna natomiast to wiedza o autonomicznym przedmiocie – niesprowadzalnym do przedmiotu nauk tzw. szczegółowych – którym jest istota rzeczywistości i jej konieczne uwarunkowania⁸. U podstaw klasycznego rozumienia filozofii znajdujemy klasyczny ideał nauki (*episteme*), której celem jest poznanie prawdy o rzeczywistości, poznanie mające wartość samą w sobie, niezależnie od korzyści, jakich może dostarczyć⁹. To pojęcie nauki, skorelowane z klasyczną filozofią¹⁰, koresponduje z koncepcją człowieka jako istoty rozumnej, czyli zdolnej i zobowiązanej do poznania obiektywnej rzeczywistości i zobowiązanej do jej uszanowania.

Etyka – w ramach filozofii klasycznej – traktowana jest jako nauka tzw. praktyczna¹¹, a więc mająca pomagać w kierowaniu postępowaniem – ma aspekt pedagogiczny, ponieważ musi określać metody zdobywania pozytywnych sprawności moralnych (cnót moralnych), dzięki którym możemy zawsze (nawet w najtrudniejszych sytuacjach) działać moralnie dobrze, czyli na poziomie w pełni ludzkim. Refleksja pedagogiczna wpisana jest więc zwłaszcza w ten dział etyki, który nazywa się aretologią

Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2005; *Filozofia pedagogice, pedagogika filozofii*, pod red. M. Dudzikowej, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2003; J. P. Hudzik, *Filozofia a pedagogika, czyli o relacjach między kulturą i wychowaniem w warunkach współczesności*, „Edukacja Filozoficzna” 28 (1999), s. 144–159. S. Sztobryn, *Pedagogika i filozofia – wzajemne relacje: Stanowisko pedagogów okresu międzywojennego w świetle literatury czasopiśmienniczej*, w: *Filozofia pedagogice, pedagogika filozofii*, s. 25–39. Por. B. Jedynek, S. Jedynek, L. Krusiński, *Filozofia i wychowanie*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010. Zob. także specjalny numer zatytułowany *Filozofia a pedagogika*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 67 (2017) nr 1 (243). Różne koncepcje filozofii rzutują na sposób pojmowania wychowania i jego teorii. Por. M. Nowak *Od filozofii i człowieka do filozofii i wychowania*, w: *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, red. H. Kwiatkowska, Warszawa: Instytut Historii, Nauki, Oświaty i Techniki, 1994, s. 129–130.

⁷ Zob. P. Jaroszyński, *Wokół nowożytnej koncepcji nauki*, „Człowiek w Kulturze” (1995) nr 4–5, s. 91–101.

⁸ Por. M. A. Krąpiec, *Koncepcje nauki i filozofia*, w: tenże [i in.], *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003, s. 17–32; A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 20–23.

⁹ Por. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2002.

¹⁰ Tylko na gruncie klasycznego modelu nauki jest miejsce na pytanie o istotę badanej dziedziny, czyli odpowiedzi na pytanie esencjalne „co to jest?”. Pozytywistyczny model nauki natomiast kierowany jest przez pytanie: „jak jest?”.

¹¹ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. Centralnym punktem rozwoju etyki klasycznej jest etyka Arystotelesa, rozwijana przez kolejne pokolenia, aż do dzisiaj, chociaż otwarta na rozmaite interpretacje.

etyczną¹², czyli w teorię sprawności moralnych (teorię cnót¹³ i wad moralnych), dzięki którym dokonuje się albo rozwój (dzięki cnotom moralnym) albo zrujnowanie własnego człowieczeństwa (poprzez wady moralne), bo człowiek moralnie dobry to człowiek dobry jako człowiek¹⁴.

Ponieważ jednak moralna wartość działania zależy także od zmieniających się okoliczności, działalność pedagogiczna powinna się liczyć z konkretnymi okolicznościami działania. Stąd klasycznej pedagogice potrzebna jest wiedza na temat okoliczności procesu wychowawczego, którą to wiedzę dostarczają rozmaite nauki szczegółowe. W tym aspekcie klasyczna pedagogika zależna jest m.in. od socjologii, psychologii empirycznej, psychiatrii, medycyny oraz rozmaitych nauk humanistycznych, zwanych „naukami współpracującymi z pedagogiką”¹⁵.

Konieczne jest także bliższe scharakteryzowanie etyki klasycznej, z którą pedagogika powinna być związana¹⁶. Co stanowi o swoistości etyki klasycznej, jako jednej z dyscyplin klasycznej filozofii? Trwa dyskusja na ten temat, stworzono rozmaite interpretacje etyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, czołowych przedstawicieli tego modelu etyki. Dopiero na tym fundamencie można podjąć rozmaite szczegółowe zagadnienia z obrębu pedagogiki rodziny¹⁷.

¹² Zob. T. Styczeń, *Etyka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nauk. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003, s. 269–284.

¹³ We współczesnej etyce nieraz odróżnia się osobną etykę cnót, jako odrębną od innych modeli etyki. Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty: Studium z teorii moralności*, przekł., wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996. Ale to odróżnienie – i przeciwstawienie etyce „deontologicznej” i „teleologicznej” oparte jest na szeregu nieporozumień i powinno przejść do lamusa, co już od dawna postulowano. Zob. na ten temat: T. Biesaga, *Współczesny renesans Arystotelesa etyki cnót*, w: *O metafizyce Arystotelesa*, red. nauk. A. Maryniarczyk, N. Kunat, Z. Pańpuch, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017, s. 479–498. Zdaniem T. Biesagi „Trudniej jest jednak wykazać, że samo zastąpienie etyki zasad etyką cnót wystarczy dla zaproponowania pełnego systemu etycznego. W pełnym systemie etycznym potrzebne jest bowiem pojęcie dobra, pojęcie dobra ostatecznego, czy szczęścia, pojęcie norm moralnych, których nie da się wyprowadzić z opisów samych sprawności moralnych [...]. Niestety twórcy etyki cnót w swojej propozycji etyki nie wypracowali uzasadnionego pojęcia dobra, jak również uzasadnionego pojęcia cnoty” (tamże, s. 494).

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pod red. B. Bejze, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek, 1969, s. 217–249.

¹⁵ Zob. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź: Wydawnictwo Saljejańskie, 1981.

¹⁶ *Po co etyka pedagogom?*, pod red. nauk. W. Sawczuka, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2007.

¹⁷ Por. L. Turos, *Pedagogika rodziny*, w: *Pedagogika ogólna i subdyscypliny*, red. nauk. L. Turos, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 1999, s. 379–380; Wy-

MORALNOŚĆ
A SZCZĘŚCIODAJNOŚĆ CZYNU

Jedna z interpretacji etyki klasycznej stawia jej zarzut błędnego zdefiniowania moralności, bo sprowadzenie do szczęśliwości czynu, a w konsekwencji błąd zastąpienia etyki prakseologią¹⁸. Dobro moralne byłoby – ze swojej istoty – tylko środkiem wobec tego „wsobnego” dobra, którym jest szczęście, co prowadzi do niezgodności z elementarnymi oczywistościami życia moralnego, bo moralne zobowiązania należy spełniać niezależnie od własnego pragnienia szczęścia, czyli bezinteresownie. Traktowanie drugiego człowieka tylko jako środka do tego własnego szczęścia piętnujemy pod względem moralnym, skoro działanie moralnie dobre to działanie bezinteresowne, a powinność moralna jest bezwarunkowa, gdyż nieuwarunkowana jakimkolwiek własnym pragnieniem (także pragnieniem szczęścia)¹⁹.

Tymczasem w punkcie wyjścia *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa znajdujemy analizę ludzkiego działania, którego ostatecznym wyjaśnieniem jest wskazanie na obiektywnie rozumiane szczęście jako cel ostateczny tego działania²⁰. Niektórzy interpretatorzy zatem twierdzą, że mamy tutaj redukcję moralności do szczęśliwości, a zatem także usprawiedliwienie instrumentalnego – wobec własnego szczęścia – traktowania drugiego człowieka. Zdaniem tych badaczy, ta interesowność ciążyć ma nad całą etyką Arystotelesa, włącznie z jego koncepcją przyjaźni, przyjaźni „w sensie właściwym”, wpierv określanej przez Stagirytę jako opartej na życzliwości, czyli dążeniu do dobra przyjaciela. Krytycy etyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu wprawdzie zgadzają się, że zachodzi istotny związek moralności i szczęścia, ale nie konstytuuje on moralnego dobra²¹.

brane zagadnienia teorii i praktyki pedagogiki rodziny: Pamięci Księdza Profesora Józefa Wilka (1937–2003), pod red. B. Kiereś, M. Nowaka, D. Opozdy, Lublin: Katedra Pedagogiki Rodziny KUL, 2006; A. Błasiak, *Pedagogika rodziny w kręgu nauk o rodzinie i nauk pedagogicznych*, w: *Wybrane zagadnienia pedagogiki rodziny*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, s. 15–23.

¹⁸ Zob. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1980, s. 21–22; por. tenże, *Czy etyka jest logiką chcenia?*, „Roczniki Filozoficzne” 25 (1977) z. 2, s. 97–127.

¹⁹ Zob. tenże, *Etyka niezależna?*, s. 21–22.

²⁰ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, księga I.

²¹ Zob. Styczeń, *Etyka niezależna?*, s. 21–22.

Niewątpliwie Arystoteles rozpoczął swoje dzieła etyczne – jak fragment „filozofii spraw ludzkich”²² – od rozważań, które zwykle się nazywać „teleologicznymi”, w ramach których wypracowuje się pojęcie ostatecznego celu ludzkiego działania, jako ostatecznie tłumaczącego całość ludzkiego życia, składającego się z łańcucha powiązanych ze sobą czynów²³. Ale pojęcie dobra moralnego pojawia się w tym kontekście w sposób uboczny, bo identyfikowane jest tu jako jedno z dóbr „w sobie”, obok całkowicie bezwzględnych dobra wsobnego, którym jest szczęście²⁴. Nie twierdzi Arystoteles, że dobro moralne²⁵ jest tylko w pozycji *bonum utile* wobec szczęścia. Szczęście nie pełni w tym systemie etycznym funkcji normatywnej²⁶, a zatem nie wystarcza rozpowszechniona „teleologiczna”²⁷ – a nie normatywna – interpretacja jego etyki, jak i całej etyki klasycznej²⁸.

²² Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, X, 9, 1181 b.

²³ Por. M. Czachorowski, *Pietas: Spór o filozoficzne podstawy moralnych obowiązków wobec rodziców*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.

²⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I, 4.

²⁵ Dobro moralne (ew. cnota moralna) to w polskim przekładzie *Etyki nikomachejskiej* „dzielność etyczna”. Jacek Woroniecki zwracał uwagę na nieadekwatność tej terminologii.

²⁶ Zob. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń [i in.], Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2006. Por. tenże, *Elementarz etyczny*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1983.

²⁷ Tenże, *Wykłady lubelskie*, s. 187; por. tenże, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej: Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) nr 2, s. 5; tenże, *Etyka a teologia moralna*, „Znak” 19 (1967) nr 159, s. 1078.

²⁸ Twierdzi Wojtyła, że naczelną myślą Arystotelesa i Tomasza z Akwinu „jest pogląd, że poprzez wartość moralną swoich czynów człowiek może zbliżać się do celu swojego życia lub od niego oddalać” (K. Wojtyła, *Problem teorii i moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, s. 236). Wojtyła jednak nie odrzuca teleologicznej interpretacji moralności, bo „nie możemy zrezygnować w teorii moralności z ujęcia wartości moralnej jako celu. Równocześnie jednak nie możemy celowości właściwej wartościom moralnym stawiać w jednej linii z celowością wszystkich innych wartości przedmiotowych. Różnica leży zarówno w charakterze wartości samych, jak też w charakterze dążenia, chcenia. Chcieć jakiegoś dobra i chcieć być dobrym – to dwie rzeczywistości dynamiczne o różnej głębi w podmiocie »człowiek«” (tamże, s. 237). Konieczne jest także przyjęcie innej koncepcji samego celu. Gdy mianowicie spojrzymy nań nie tylko na to, co stanowi przedmiot określonego dążenia, ale jako na to, co spełnia, co służy spełnieniu podmiotu i jego działania” (tamże, s. 238). Stąd też definiuje dobro moralne teleologicznie: jako to „spełnienie siebie w czynie, czyli samorzeczywistnienie”, będące zarazem „osiągnięciem celu właściwego człowiekowi jako osobie [...]”. I w tym tkwi istota dobra moralnego. Istota zła natomiast polega na uchybieniu temu celowi, który właściwy jest człowiekowi jako osobie (człowiekowi jako człowiekowi)” (tamże, s. 221); por. tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin: Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II, 1991, s. 32–33.

Z tego powodu niektórzy przedstawiciele etyki klasycznej twierdzą, że trzeba przebudować ten „teleologiczny” punkt wyjścia, który K. Wojtyła określa jako wysunięcie na czoło „praktyczności” przed normatywnością²⁹. Jego zdaniem ujęcie „teleologiczne” nie wydobywa swoistości moralności, bo ujmuje ją na płaszczyźnie prakseologicznej, dotyczącej działania jako działania oraz jego skuteczności w osiąganiu zamierzonych celów. Zdaniem Wojtyły, konieczne jest odejście od „teleologicznego” modelu etyki, co realizuje dopiero nowożytna etyka, która ujęta jest „raczej jako spekulacja normatywna, niż jako spekulacja teleologiczna”³⁰. „Teleologiczny” wykład etyki klasycznej powinien zatem zostać zmodyfikowany, ponieważ „wyłączne akcentowanie dobra jako celu sprawia pewne trudności przy uchwyceniu momentu normatywnego [...]”. Sam fakt, że człowiek dąży do różnych celów, w ostateczności zaś do szczęścia, nie pozwala nam jeszcze niczego powiedzieć o normie tego dążenia”³¹. Co jest tą normą moralności?

ZASADA REALIZMU
A ZASADA PERSONALIZMU
W WYCHOWANIU

Kiedy szukamy u Arystotelesa określenia istoty moralności, to widzimy, że – po wstępnym ustaleniu jej aksjologicznej „wsobności” – dopiero w księdze II *Etyki nikomachejskiej* mamy odróżnienie dobra moralnego (cnót moralnych) od dobra intelektualnego (cnót intelektualnych)³² – dobro moralne wiąże się z człowieczeństwem człowieka³³, co jest kolej-

²⁹ Tenże, *Etyka a teologia moralna*, s. 1080. Mowa tu o konieczności zastąpienia wyjaśniania rzeczywistości moralności na zasadzie celu ostatecznego, „wyjaśnieniem i uzasadnieniem na podstawie wartości oraz normy” (tamże, s. 1079).

³⁰ Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, s. 5, 14; tenże, *Etyka a teologia moralna*, s. 1079.

³¹ Tenże, *Wykłady lubelskie*, s. 212.

³² W polskim przekładzie: sprawności moralnych i sprawności intelektualnych („dianoetycznych”).

³³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 6, 1106 a (cnota moralna [„dzielność etyczna”] to „trwała dyspozycja, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje”). Cnota moralna jest zatem wyznaczona przez to, co należy do istoty człowieka, a swoistą dla człowieka funkcją – jak Arystoteles wyjaśnia – jest „działanie duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu” (tamże, I, 7, 1098 a). Por. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, s. 233–234: „dobrem moralnym jest to, przez co człowiek jako człowiek staje się i jest dobry, złem zaś

nym krokiem w kierunku uchwycenia jego istoty. Ale dopiero w księdze VIII pojawia się pytanie o istotę dobra moralnego, bo we wprowadzeniu Arystoteles podaje kilka powodów konieczności zajęcia się przyjaźnią w etyce, a jednym z czołowych powodów jest pytanie o istotę moralności³⁴. Przyjazne odnoszenie do innych jest niewątpliwie moralnie dobre, a zatem analiza przyjaznego czynu to znakomita okazja do wglądu w istotę moralnego dobra. Przywołana została też pozycja tych, którzy w „przyjaznym” odnoszeniu się do innych upatrywali istotę moralnie dobrego działania³⁵. Pewnie Arystoteles miał na myśli Sokratesa, który to właśnie twierdził, wedle przekazu Ksenofonta. Chociaż Stagiryta ostatecznie tego stanowiska zdaje się nie podzielać – zgadzając się tylko, że moralne dobro pozostaje w istotnym związku z przyjaźnią³⁶ – uznaje jednak przyjaźń za adekwatną odpowiedź na istotę i wartość człowieka³⁷. Tym samym wskazana została naczelna norma moralności etyki klasycznej, zwana „zasadą realizmu”³⁸, czyli zasada uzgadniania własnego działania z realną rzeczywistością, ale – dodać należy – na miarę własnego rozpoznania tej rzeczywistości. „Przyjazne” odnoszenie się do innych to uszczegółowienie „zasady realizmu”. A zatem Arystotelesowa analiza przyjaźni odsłania istotę moralnego dobra, które polega na byciu świadkiem i poręczycielem prawdy³⁹. Pierwszorzędnym miejscem uszanowania tej prawdy jest odnoszenie się do człowieka: powinno być „przyjaźnią”, czyli wpięrow życzliwością, troską o dobro drugiego człowieka dla niego samego.

Nadrzędność „zasady realizmu” w klasycznej etyce przejawia się w tym najbardziej chyba znanym jej wymaganiu, którym ma być działanie „zgodnie z naturą” – sformułowanie to przysparza niektórym sporo

moralnym to, przez co człowiek jako człowiek staje się i jest zły”. Samo człowieczeństwo człowieka „jest jedynym kluczem do zrozumienia tych wartości [moralnych – dop. M. Cz.] i jedyną możliwą podstawą ich tłumaczenia” (tamże, s. 234). Por. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 2, s. 20. Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1, Torino: Marietti, 1963, I–II, q. 56, art. 3.

³⁴ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VIII, 1.

³⁵ „[Przyjaźń] jest [...] czymś moralnie pięknym; bo chwalimy tych, co skłonni są do zawierania przyjaźni [...] wszak są tacy nawet, którzy sądzą, że ludzie dobrzy to tyle, co przyjaciele” (tamże, 1155 a 29–31).

³⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VIII, 1.

³⁷ Negatywnie ocenia związki międzyludzkie oparte tylko na przyjemności i pożytku, bo w nich „osobnik [...] kochany jest nie ze względu na to, że jest tym, kim jest” (tamże, VIII, 3, 1156 a 17).

³⁸ Zob. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 34.

³⁹ Tak definiuje naczelną normę moralności T. Styczeń (*Etyka niezależna?*).

kłopotów – błędnie interpretują to wymaganie jako popełniające błąd „biologizmu”, czyli sprowadzania osoby ludzkiej do świata przyrody. Ale „natura” tutaj to nie „przyroda”, lecz „natura człowieka”, istota człowieka, jako źródło specyficznego dla człowieka działania. Postulat respektowania „ludzkiej natury” to obowiązek respektowania własnego – i adresata działania – człowieczeństwa.

Wojtyła zarzuca jednak Arystotelesowi niedoakcentowanie przedmiotowego wymiaru normy moralności, bo uwydatnia tylko „normę subiektywną oraz jej obiektywne podstawy” – czyli wskazanie tylko na rozum jako subiektywną normę moralności – a „wyczuwa się [...] w etyce Arystotelesa brak obiektywnego porządku normatywnego [...]. W takim ujęciu [...] rozum występuje zarówno jako podmiot, jak i przedmiot normy (to, co mierzy i to, co bywa mierzone”⁴⁰. Prowadzić to może do zatarcia obiektywnego charakteru dobra moralnego, do jego subiektywizacji⁴¹.

Zdaniem Wojtyły Tomasz z Akwinu – największy uczeń Arystotelesa – przezwyciężył tę trudność, ugruntowując porządek moralnej normatywności w Bycie Absolutnym, w wyniku czego określenie moralnego dobra „musi się dokonywać w ramach tamtej Miary, którą człowiek zastaje w bycie własnym i w innych bytach. Miara ta krystalizuje się w naturze, a uświadamiana bywa w rozumie, który opierając się na niej, dopiero normuje”⁴². Ale Wojtyła twierdził, że w tradycji etyki klasycznej konieczna jest dalsza eksplikacja istoty moralności, co widać w nieokreślonej treści przesłanki mniejszej, tzw. sylogizmu moralnego, stanowiącego schemat drogi moralnej oceny jakiegoś konkretnego czynu, wychodzącej od ogólnej zasady „dobro należy czynić, a zła unikać”⁴³. Zdaniem Wojtyły

⁴⁰ Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 213.

⁴¹ Mamy rozmaite próby interpretacji zajęcia przez Arystotelesa takiej pozycji. J. Maritain identyfikuje tutaj „przyzwyczajenia biologa [...], którego pierwszym obowiązkiem jest poszukiwanie celu badanego przezeń bytu. [...] Twierdzą zatem, że Arystoteles [...] myślał [...] jako filozof przyrody niż jako moralista. Tu jest źródło pewnych uproszczeń” (J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, przekł. J. Merecki, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001, s. 100). Nie jest to jednak interpretacja przekonująca, bo perspektywa przyczyny celowej (odkrytej przez Stagiryte) wcale nie jest specyficzna dla filozofii przyrody, lecz dla działania każdego rozumnego bytu.

⁴² Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 213.

⁴³ Tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 65–66. Chyba ten sam zarzut zgłaszał Krąpiec, twierdząc, że w etyce tomistycznej „nie odróżniano wstępnego opisu moralnego przeżycia od samej teorii interpretacyjnej danego przeżycia” (M. A. Krąpiec, *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 17 (1956) nr 135, s. 1139).

widoczna jest tutaj redukcja perspektywy moralnej („normatywnej”) do pozamoralnej, co wyraża się w uznaniu za naczelną normę moralności zasady „dobro należy czynić, a zła unikać”. Jest ona niewystarczająca w dziedzinie życia moralnego, ponieważ kierować się nią powinna także dziedzina życia wytwórczego⁴⁴. Według Wojtyły, dopiero nowożytna etyka próbowała tę zasadę dookreślić i z tego powodu przypisuje jej „pełniejsze odkrycie etyki”⁴⁵, bo pytania tradycyjnej etyki „rzeczywistość normy moralności raczej już zakładały”⁴⁶. Nowożytna zmiana sposobu stawiania problematyki etycznej „polega na swoistym rozbudowaniu przesłanki mniejszej sylogizmu praktycznego”⁴⁷, czyli na „wnikliwszym wejściu w to, co w porządku praktycznym stanowi o moralności”⁴⁸.

Niewątpliwie już dla Sokratesa – w przekazie Ksenofonta, zwłaszcza jego *Uczty* – „przyjaźń” to właściwy poziom, racja i kryterium moralnego dobra każdej międzyosobowej relacji („wszyscy wiemy, że obcowanie z kimś bez przyjaźni nie jest godne nawet wzmianki”⁴⁹), a zatem adresat tej „przyjaźni” musi mieć szczególną, ponadinstrumentalną wartość. Obszerny traktat o przyjaźni znajdujemy dopiero u Arystotelesa, który traktuje ją jako normę moralności, wykluczającą tylko instrumentalne

⁴⁴ Zob. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 64–65. Zdaniem Wojtyły, „Primum principium synderezy »bonum faciendum, malum vitandum« jest bowiem samo w sobie nie tylko zasadą bycia dobrym i działania dobrze i w tym sensie normą moralności: odpowiedzią na pytanie: co jest dobre, a co złe? – ile zasadą praktyki, zasadą przenoszenia norm w cały porządek działania i realizacji, w tym sensie również zasadą praktykowania moralności” (tamże, s. 66). Według T. Biesagi zasada *bonum est faciendum* związana jest z dedukcyjnym modelem etyki i nie może być punktem wyjścia etyki ugruntowanej w doświadczeniu moralności. Zob. T. Biesaga, *Bonum est faciendum czy persona est affirmanda*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 10 (2002–2003), s. 130–137.

⁴⁵ Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 65. Realizując te ustalenia Wojtyła odróżnia teorię moralności, ukierunkowaną na ujęcie istoty moralności (odpowiadającą na teoretyczne pytanie „co to jest moralność?”) od etyki jako odpowiadającą na pytania: co jest moralnie dobre, a co złe w czynach ludzkich?”. Zob. tenże, *Problem teorii moralności*, s. 221 i nn. Zdaniem Wojtyły, pytając, które czyny są moralnie dobre, zakładamy, że „wiemy już, co to jest moralność. Wiemy – albo zakładamy, że wiemy. Wydaje się, iż bardzo często w koncepcji etyki zachodziło raczej to drugie” (tamże, s. 222). Teoria moralności w analizie winna wyprzedzać etykę, jest jej fundamentem. Zob. tamże, s. 223.

⁴⁶ Tamże, s. 66.

⁴⁷ Tamże, s. 74.

⁴⁸ Tamże, s. 66.

⁴⁹ Ksenofont, *Biesiada*, tłum. A. Rapaport, w: tenże, *Wybór pism*, oprac. J. Schnayder, wyd. 2 zmien., Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1966, s. 70–118.

traktowanie człowieka-adresata działania, skoro przyjaźń to wprawdzie życzyliwosc wobec (każdego) drugiego człowieka⁵⁰. I ten postulat klasycznej etyki (przynajmniej części jej reprezentantów) „przyjaznego” odnoszenia się wobec innych odpowiada „normie personalistycznej” etyki Wojtyły, domagającej się nieinstrumentalnego traktowania każdego człowieka⁵¹. Arystoteles traktuje relację przyjaźni jako uzgadniającą jej podmiot z realną rzeczywistością człowieka, bo w przyjaźni („w najwłaściwszym sensie tego słowa”⁵²) respektowana jest natura (istota) tych podmiotów (zachodzi „ze względu na jego naturę”). Natomiast związki międzyludzkie oparte tylko na przyjemności lub korzyści (określane przez Arystotelesa jako „przyjaźnie” nie we właściwym tego słowa znaczeniu) zachodzą nie „ze względu na to, że jest tym, kim jest”, czyli „ze względu na jego naturę”, ale są czymś „przypadkowym” (przypadłościowym)⁵³. Treść i miarę przyjaźni (w sensie właściwym) wyznacza zatem, według Stagiryty, obiektywna rzeczywistość tego, kim jest w swojej realnej naturze – oraz realnym dobru – człowiek jako adresat tej relacji.

I wreszcie „norma personalistyczna” Wojtyły (i naczelną zasadą „cywilizacji miłości”) to zasada normatywna dotycząca każdej relacji człowieka wobec człowieka. Na gruncie Arystotelesowej teorii przyjaźni również jest usprawiedliwione uznanie jej za normatywny wymóg wobec każdego człowieka. Takiego uzupełnienia dokonał św. Tomasz z Akwinu, określając miłość Boga do człowieka jako formę przyjaźni, odnoszącą się także do grzeszników⁵⁴. Tomasz postuluje więc obowiązek przyjaźni wobec grzeszników, ze względu na przyjaźń Boga do nich. Ale to już stoicy obligowali do przyjaznego odnoszenia się do wszystkich ludzi, z racji wspólnoty w tym samym człowieczeństwie. Również św. Augustyn uznał, że przyjaźń dotyczy wszystkich ludzi i określił naturę ludzką jako konstytuowaną przez „przyjazne” odniesienie do innych⁵⁵.

⁵⁰ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VIII, 2 („przyjacielowi natomiast należy wedle powszechnego mniemania życzyć tego, co jest dobre ze względu na niego”).

⁵¹ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń [i in.], wyd. 3, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1982, s. 41–43.

⁵² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VIII, 3, 1156 b.

⁵³ Tamże, VIII, 3.

⁵⁴ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 2, Torino: Marietti, 1962, II–II, q. 23–46.

⁵⁵ Augustyn, *Wartości małżeństwa (De bono coniugali)*, tłum. W. Eborowicz, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie: Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2003, s. 73–116.

Tak oto widzimy, że norma moralności całej etyki i pedagogiki Wojtyły pokrywa się znaczeniowo z postulatem „przyjaznego” odnoszenia się do innych, na który natrafiamy u wielu przedstawicieli tzw. etyki klasycznej. Nowożytnie przemiany słowa „przyjaźń” – jego zakresu, ale także jego treści – utrudniają posługiwanie się tym terminem, stąd niejednokrotnie zastępuje się go słowem „miłość”, ale znów zazwyczaj chodzi o jej rozumienie rozmaicie zredukowane.

Uszczegółowienia moralnej zasady „afirmacji wartości osoby” („normy personalistycznej”) idą w kierunku odsłaniania ontycznej struktury osoby ludzkiej, będącej fundamentem nieinstrumentalnej wartości osoby (godności osoby). Wpierw jest to jej ukierunkowanie na prawdę, poprzez jej zdolność poznania prawdy i zobowiązanie do jej strzeżenia, co wyrażono określeniem człowieka jako bytu rozumnego. Stąd „norma personalistyczna” wymaga w pierw respektowania rozumności adresata i podmiotu przyjaźni. Skoro osoba jest także bytem wolnym, stanowiącym o sobie, czyli kierującym sobą w świetle odczytanej przez rozum prawdy o rzeczywistości, to „norma personalistyczna” wyklucza jakąkolwiek postać gwałtu na wolności osoby ludzkiej. A jeśli człowiek jest bytem także „komunijnym” (społecznym), otwartym na drugiego człowieka, realizującym się poprzez „dar z siebie” dla drugiej osoby (co urzeczywistnia się w pierw w małżeństwie), to „norma personalistyczna” chroni także ten wymiar osobowego bytu, realizujący się w pierw w małżeństwie i rodzinie. I wreszcie, skoro osoba ludzka jest bytem także cielesnym – a nawet ciało konstytuuje osobę ludzką – to „norma personalistyczna” wyklucza jakiegokolwiek poniżenie, czyli tylko instrumentalne traktowanie ludzkiej cielesności.

To jest zatem personalistyczny fundament personalistycznej pedagogiki⁵⁶, akcentującej, że zajmuje się ona wychowaniem osoby ludzkiej,

⁵⁶ Por. W. Chudy, *Istota pedagogiki personalistycznej*, „Ethos” 19 (2006) nr 3, s. 52–74; tenże, *Personalistyczne określenie wychowania*, w: *Filozofia i edukacja: Materiały z sympozjum z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu” zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL*, komitet red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Lublin: Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, 2005, s. 87–95; tenże, *Pedagogia godności: Elementy etyki pedagogicznej*, red. A. Szudra, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009; B. Kiereś, *U podstaw pedagogiki personalistycznej: Filozoficzny kontekst sporu o wychowanie*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, 2015; M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, w: *Pedagogika: Podręcznik akademicki*, red. nauk. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003, s. 232–247. Por. także: S. Hesen, *O sprzecznościach i jedności wychowania: Zagadnienia pedagogiki personalistycznej*, Lwów-Warszawa: Książnica-Atlas, 1939.

a zatem rozwojem człowieczeństwa człowieka, bytu szczególnego, różnego od wszystkich innych bytów.

Problem normy moralności w etyce klasycznej Wojtyła formułuje także wyróżniając w tej tradycji etycznej dwa rodzaje uzasadnień oceny moralnej: „prawno-naturalną”⁵⁷ i „personalistyczną”⁵⁸. Pierwsza odwołuje się do powszechnej i niezmiennej ludzkiej natury jako normy moralności, druga – do „normy personalistycznej”, czyli naczelnego wymagania bezwarunkowego afirmowania nieinstrumentalnej wartości osoby („ponad-utilitytarnego znaczenia osoby”⁵⁹).

Autor podkreśla, że uzasadnienie „prawno-naturalne” zakłada szczególną zdolność poznawczą człowieka, zdolność „rozumienia natur, czyli istot rzeczy, które wchodzą w przedmiot ludzkiego działania”⁶⁰. Z tym intelektualnym wglądem w istotę rzeczywistości koniecznie jest związane ujęcie jego struktury aksjologicznej „zawsze w jakiś sposób zakorzenionej w strukturach ontycznych”, bo „byt i wartość są w jakiś sposób z sobą zespolone i wzajemnie od siebie uzależnione”⁶¹. Tym samym Wojtyła odrzuca kolejny dogmat nowożytności: pozytywistyczne założenie niemożliwości umysłowego wglądu w konieczną, ontyczno-aksjologiczną strukturę rzeczywistości⁶².

„Prawno-naturalnego” uzasadnienia norm moralności Wojtyła nie uznaje za błędne, jednak za konieczne do uzupełnienia przez argumentację personalistyczną, będącą komplementarną wobec pierwszej⁶³.

⁵⁷ Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 82–84.

⁵⁸ Tamże, s. 84–87.

⁵⁹ Tamże, s. 87.

⁶⁰ Tamże, s. 83. Autor zdaje sobie sprawę z rangi tego twierdzenia – dodając, że ma ono także znaczenie epistemologiczne – i z tego powodu w dalszej partii tekstu raz jeszcze podkreśla, że do „prawno-naturalnej” drogi uzasadniania norm moralnych „musi należeć nie tylko samo rozumienie natury (istot rzeczy), ale także ujmowanie relacji aksjologicznych we wzajemnym powiązaniu. I jedno, i drugie jest funkcją swoistej intuicji (*intus-legere*) rzeczywistości, która stanowi przedmiot (*obiectum circa quod*) ludzkich działań. W każdym działaniu zawiera się jakieś odniesienie do tej rzeczywistości. Odniesienie to o tyle jest prawidłowe, o ile realizuje się w nim prawidłowe zrozumienie obu porządków: bytu i wartości. I to właśnie zawiera się w pojęciu „prawa natury” (tamże, s. 84).

⁶¹ Tamże.

⁶² Wojtyła przywołuje tutaj pozycję M. Schelera, przyjmującego niesprowadzalność wartości do bytu, ale tę drogę myślową otworzył Hume, ostrzegając przed błędem przechodzenia od zdań twierdzących do zdań powinnościowych (i aksjologicznych) (tamże).

⁶³ Tamże, s. 84, 87. W artykule *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej* Wojtyła twierdzi, że brak „eksplikacji pierwiastka personalistycznego [...] jest brakiem choćby ze stanowiska prawa natury oraz jego tradycyjnego rozumienia” i z tego powodu

A zatem, naczelną normą moralności – ujętą w sposób pełny – jest według Wojtyły aksjologicznie ujęta osoba ludzka (ponad-rzeczowa i ponad-instrumentalna wartość osoby) wraz z jej treściowo określonym fundamentem, czyli osobową naturą.

Zdaniem Wojtyły, uzupełniające znaczenie personalistycznej argumentacji wobec argumentacji prawno-naturalnej⁶⁴ wynika stąd, że ta ostatnia uwydatnia tylko tyle, że „człowiek – sprawca czynów i autor wartości moralnych – tkwi w świecie, w wielości bytów i natur, jako jeden z nich. Działanie jego jest obciążone kontem powinności wobec świata, winien służyć jego afirmacji i konstrukcji, nie może natomiast prowadzić do jego destrukcji czy też dewaluacji”⁶⁵. Natomiast argumentacja personalistyczna jest doprecyzowaniem argumentacji prawno-naturalnej, bo „norma personalistyczna stara się uwydatnić szczególną pozycję człowieka jako osoby, jego stąd wynikającą odrębność i transcendencję. Nie oznacza to oderwania od porządku natury czy tym bardziej jego przekreślenia – wręcz przeciwnie, norma personalistyczna oznacza głębsze wniknięcie w świat natur celem pełniejszego jeszcze wydobywania na płaszczyźnie normatywnej „natury człowieka”, który właśnie z natury jest osobą. I stąd na gruncie prawa natury domaga się sformułowania zasady czy

„argumentacja owa będzie niezupełna czy nawet jednostronna i częściowo błędna” [podkr. M. Cz.] (tamże, s. 18). Mamy tu jeszcze mocniejszy zarzut niż w studium *Człowiek w polu odpowiedzialności*.

⁶⁴ Już w książce *Miłość i odpowiedzialność* Wojtyła postulował uzupełnienie „perfekcyjistycznego” ujęcia cnoty czystości – właściwego Arystotelesowi i Tomaszowi – określającego istotę tej cnoty w pomocy człowiekowi, „istocie rozumnej żyć w sposób rozumny, a więc osiągać odpowiednią dla jej natury doskonałość”, czyli „bronić istotę rozumną przed [...] »wynaturzeniem«,” bo „dla istoty rozumnej, jaką jest człowiek, naturalne, czyli zgodne z naturą jest bowiem pragnienie tego i dążenie do tego, co rozum uzna za dobre. W takim tylko dążeniu [...] wyraża się i realizuje prawdziwa doskonałość istoty rozumnej, osoby” (tamże, s. 152). Zdaniem Wojtyły to „perfekcyjistyczne” ujęcie cnoty czystości nie uwydatnia „najwłaściwiej jej istotnej wartości i znaczenia w życiu ludzkim i trzeba o wiele mocniej wydobyć i zaakcentować pokrewieństwo czystości z miłością” (tamże, s. 153). Chodzi zatem, aby perfekcyjistyczne ujęcie uzupełnić personalistycznym. Zadaniem czystości jest „wyzwalać miłość od postawy użycia” (tamże). Interpretacja „perfekcyjistyczna” byłaby zatem niepełna. W artykule *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej: Refleksje i postulaty* argumentację stawiającą zagadnienia etyki seksualnej na poziomie ludzkiej natury, w oderwaniu od miłości osoby, określa się jako „niepełną czy nawet jednostronną i częściową. Postuluje się tu zatem, aby „w integralnej argumentacji teologicznej (czy też filozoficznej) [...] muszą się spotkać zawsze cele natury z wartością osoby” (tamże, s. 18). Na temat „perfekcyjizmu” etyki klasycznej zob. K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw perfekcyjizmu w etyce*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń [i in.], Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1991, s. 203–204.

⁶⁵ Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 85.

zasad, które tej rzeczywistości w pełni odpowiadają⁶⁶. Autor podaje trzy powody konieczności takiego personalistycznego uzupełnienia naczelnej normy moralności. Po pierwsze, relacja do osoby „w każdym działaniu ludzkim jest zawarta, bez względu na to, jak bardzo to działanie w swojej przedmiotowej treści mogłoby wydawać się »rzeczowe«”, dlatego „działanie człowieka nie jest w ostatecznej analizie przede wszystkim realizacją świata, ale realizacją siebie: człowieczeństwa i osoby”⁶⁷. Po drugie, osoba zajmuje nadrzędną i wyjątkową pozycję aksjologiczną w świecie rzeczy, co wymaga uwydatnienia w zasadzie normatywnej⁶⁸. I wreszcie, obligująca moc porządku natur wobec osoby ludzkiej, zapośredniczona jest w jej mocy odczytania ontyczno-aksjologicznej koniecznej (istotowej) struktury tego świata, czyli w posiadaniu rozumu.

To jest zatem etyczny fundament⁶⁹ personalistycznej pedagogiki⁷⁰, akcentującej, że zajmuje się ona wychowaniem osoby ludzkiej, a zatem rozwojem człowieczeństwa człowieka – bytu szczególnego, różnego od wszystkich innych bytów. To jest fundamentem personalistycznej pedagogiki rodziny⁷¹, która wszystkie relacje w rodzinie traktuje jako relacje

⁶⁶ Tamże, s. 85. W artykule *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej* najogólniejszą treść normy personalistycznej określa autor następująco: „norma personalistyczna wyraża się w powinności takiego (jakiegoś) postępowania względem osoby, jakiego domaga się od tejże osoby istota oraz wartość”, bowiem „istota, czyli natura osoby stanowi podstawę normy w każdym postępowaniu, które właśnie osobę ma za przedmiot” (tamże, s. 18).

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ „Działanie ludzkie poprzez wszystkie układy »rzeczowe« [...] realizuje się nade wszystko w relacjach między-osobowych: osoba więc wkracza od strony przedmiotowej w normę działania jako podstawowa rzeczywistość i wartość, której musi na pierwszym miejscu dorównywać norma moralności” (Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 86).

⁶⁹ Można też powiedzieć, że w klasycznym modelu pedagogiki jest ona aspektem etyki jako nauki praktycznej, albo też jej problematykę obejmuje ten dział etyki, który nazywany aretologią etyczną.

⁷⁰ Por. Chudy, *Pedagogia godności*; Nowak, *Pedagogika personalistyczna*; B. Kiereś, *U podstaw pedagogiki personalistycznej: Filozoficzny kontekst sporu o wychowanie*.

⁷¹ Zob. J. Wilk, *Pedagogika rodziny*, Lublin: Instytut Pedagogiki KUL, 2002. Por. D. Opozda, *Pedagogika rodziny – refleksja nad konceptualizacją przedmiotu poznania*, w: *Pedagogika rodziny: Podejście systemowe*, red. M. Marczewski [i in.], t. 1: *Familiologia*, Gdańsk: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, 2016, s. 41–51; *Pedagogika rodziny na progu XXI wieku: Rozwój, przedmiot, obszary refleksji i badań*, pod red. A. W. Janke, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”, 2004. H. Cudak, *Pedagogika rodziny jako dyscyplina naukowa*, w: *Pedagogika rodziny: Wybrane zagadnienia*, red. S. Cudak, Kielce: Instytut Pedagogiki i Psychologii Akademii Świętokrzyskiej, 2007, s. 7–14; por. *Pedagogika rodziny – in statu nascendi*

osobowe⁷², a zatem relacje oparte na miłości, wykluczającej używanie, ale mającej własną specyfikę w przypadku różnych relacji w rodzinie (inaczej realizuje się miłość rodzicielska, a inaczej miłość dziecka do rodziców)⁷³. Własną specyfikę ma też miłość małżeńska, bo realizowana w szczególnym małżeńskim obdarowaniu sobą.

Ten fundament klasycznej pedagogiki został zmieniony⁷⁴ albo odrzucony w nowożytności, w wyniku czego zmienia się także koncepcja pedagogiki, zwykle określanej jako interdyscyplinarne i międzydyscyplinarne „nauki pedagogiczne”.

czy uznana subdyscyplina?, pod red. A. Ładyżyńskiego, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut, 2012; *Pedagogika rodziny na początku XXI wieku w świetle pojęć i terminów*, red. B. Sieradzka-Baziur, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2018; P. Magier, *Pedagogika rodziny w kontekście nauk pedagogicznych*, w: *Pedagogika rodziny: Podejście systemowe*, s. 53–66.

⁷² Mamy jednak w pedagogice rodziny rozmaite relatywizacje pojęcia rodziny. Zdaniem np. Zbigniewa Tyszki „rodzina jest kategorią historyczną, zmieniającą się z upływem czasu w zależności od epoki” (Z. Tyszka, A. Wachowiak, *Podstawowe pojęcia i zagadnienia socjologii rodziny*, Poznań: Wydawnictwo Akademii Rolniczej im. Augusta Cieszkowskiego w Poznaniu, 1997, s. 61). Pomijam jednak socjologiczne podejście (do którego niekiedy sprowadza się pedagogikę), bo ono zajmuje się społecznymi poglądami na temat rodziny, a nie obiektywną jej rzeczywistością. Por. F. Adamski, *Rodzina: Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2002.

⁷³ Por. Czachorowski, *Pietas: Spór o filozoficzne podstawy moralnych obowiązków wobec rodziców*. Tu w szczególności analizuję rozmaite relacje zachodzące w rodzinie, odmienne także dla ojcostwa i dla macierzyństwa.

⁷⁴ Jeśli nawet pozostawia się związek pedagogiki z etyką, to zmienia się pojęcie moralności, jak to widzimy np. w przypadku Kanta, który pedagogikę rozumiał jako naukę o „wychowaniu”, a „wychowanie” rozumiał zarówno jako „wychowanie fizyczne” jak i jako wychowanie moralne („wychowywaniem do osobowości, wychowaniem istoty swobodnie działającej, która będzie umiała utrzymać się sama oraz stać się członkiem społeczeństwa, ale mającej szacunek dla swej wewnętrznej wartości”), do którego „wychowanie fizyczne” jest przygotowaniem (I. Kant, *O pedagogice*, tłum. D. Sztobryn, Łódź: Dajas, 1999, s. 54–55). Moralność to dla Kanta dziedzina określania treści dobra i zła moralnego, a nie jej odkrywanie i realizowanie.

PEDAGOGIKA NOWOŻYTNA

Dokonana na progu nowożytności zmiana koncepcji nauki i koncepcji filozofii doprowadziła do pojawienia się nowej koncepcji pedagogiki¹ oraz jej usamodzielnienia wobec etyki². Jeśli nawet związek etyki i pedagogiki jeszcze utrzymano, to na gruncie odmiennego pojmowania etyki.

NEGACJA ETYKI KLASYCZNEJ

Za twórców (lub współtwórców) nowożytnej pedagogiki uważa się zazwyczaj J. J. Rousseau³, bądź – dających jej ramy nauki – I. Kan-

¹ Te zmiany przypieczętowano w Polsce metodami administracyjnymi – minister nauki i szkolnictwa wyższego decyzją administracyjną wydzielił pedagogikę z ram nauk humanistycznych, włączając ją do nauk społecznych.

² Por. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 22–23.

³ Zob. J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, E. Zieliński, wstępem i komentarzem opatrzył J. Legowicz, t. 1–2, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1955. Na pedagogikę Rousseau oddziaływały sceptyczne eseje M. Montaigne’a, ale inspirowało go także dzieło pedagogiczne J. Locke’a *Myśli o wychowaniu* (przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzył M. Heitzman, Warszawa-Lwów: Naukowe Towarzystwo Pedagogiczne, 1931). Na temat lektur pedagogicznych autora *Emila* zob. komentarz J. Legowicza, s. LXVIII. Na temat koncepcji wychowania J. J. Rousseau zob. S. Kot, *Historia wychowania*, t. 2: *Wychowanie nowoczesne: Od połowy XVIII wieku do współczesnej doby*, wyd. 3, Warszawa: Wydawnictwo „Żak”, 1996. Moja praca jednak nie dotyczy koncepcji wychowania, ale koncepcji teorii wychowania, a zatem prezentuję poglądy czołowych teoretyków pedagogiki i to w aspekcie związku z etyką. Pomijam więc np. koncepcje pedagogiki J. Locke’a, czy J. S. Milla, zwykle określanej mianem „pedagogiki liberalizmu” (por. K. Haremska,

ta⁴ lub J. Herbarta⁵, ale oni wpięrow odrzucają związek pedagogiki z klasycznie rozumianą etyką, negatywnie ocenianą już przez Kartezjusza, ojca filozofii nowożytnej, którego zdaniem współczesna mu etyka ma się znajdować na przeciwległym biegunie wobec matematyki, będącej w najlepszym stanie w gmachu nauki, bo „Pisma starożytnych pogan, traktujące o obyczajach” są „zbudowane jedynie na piasku i błocie; wynoszą bardzo wysoko cnoty [...], ale nie dosyć uczą je poznać, i często to, co nazywają tak pięknym imieniem, jest jedynie bezczulością lub pychą, lub rozpaczą, lub ojcobójstwem”⁶. Tę krytyczną opinię podtrzymują kolejni klasycy nowożytnej etyki. Dość tu wspomnieć zarówno D. Hume’a, który ubolewał nad tym, że nauki matematyczne mają nad moralnymi „wielką przewagę”, bo te ostatnie „uczyniły dotąd mniej postępów, aniżeli geometria lub fizyka”⁷, jak i Kanta, wedle którego „jeszcze w sposób zadowalający nie rozstrzygnięto zasadniczej kwestii”⁸ etyki, a mianowicie zagadnienia najwyższej „zasady moralności”. W mniemaniu Kanta to dopiero on jest odkrywcą tej naczelnej zasady postępowania, ponieważ „nikomu nie przyjdzie na myśl zapytać się, czy zasad moralności należy w ogóle szukać w znajomości natury ludzkiej (którą przecież tylko z doświadczenia mieć możemy). A jeżeli nie, jeżeli zasady te są całkowicie *a priori*, w sposób wolny od wszelkich empirycznych pierwiastków, to znaleźć je można wyłącznie w czystych pojęciach rozumowych i nigdzie indziej”⁹. Konstatując krytyczną sytuację etyki, klasycy epoki nowożytnej podjęli również reformę tej dyscypliny, różniąc się jednak w szczegółach

O koncepcji pedagogicznej Johna Locke’a, w: taż, *Po pierwsze przeżyć: Studia z filozofii liberalizmu*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2011; K. Wrońska, *Pedagogika klasycznego liberalizmu w dwugłosie Johna Locke’a i Johna Stuarta Milla*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012).

⁴ P. Zieliński, *Kantowskie inspiracje pedagogiki humanistycznej*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie” 16 (2014), s. 78.

⁵ A. Komenski zajmował się raczej tylko dydaktyką. Herbarta uważa się za ucznia Kanta, który także zajmował się pedagogiką i niezwykle cenił sobie Rousseau, w tym i jego dzieło pedagogiczne. Zob. Kant, *O pedagogice*. Por. W. Szczęsny, *Poglądy pedagogiczne Immanuela Kanta*, Warszawa: „Żak”, 2000. Kontynuatorem Kantowskiej pedagogiki był także Sergiusz Hessen.

⁶ R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył L. Chmaj, Warszawa: Wydawnictwo Antyk, 2001.

⁷ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, J. Twardowski, Warszawa: De Agostini, 2001, s. 60–61.

⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971, s. 10.

⁹ Tamże, s. 34.

proponowanych rozwiązań, ale wspólnym elementem tej reformy było odrzucenie zasady realizmu, fundamentu etyki klasycznej, czego dokonano w dwójaki sposób.

Obydwa modele etyki nowożytnej zostały zapowiedziane przez Kartezjusza, co widzimy w jego regułach „moralności tymczasowej”¹⁰, sformułowanych w *Rozprawie o metodzie*¹¹. Pierwszą z tych reguł jest uzgadnianie podejmowanego działania „z obyczajami i prawami kraju, w którym się jest”¹², a zatem podstawowym moralnym obowiązkiem – a zatem istotą czynu moralnie dobrego jest dostosowywanie się do ludzkich przekonań, a nie do obiektywnej rzeczywistości. Ten obowiązek może być jednak dwójako uzasadniany: albo wypływa on z hedonistycznych założeń kartezjańskiej etyki, bo dbanie o uszanowanie opinii „szerokich kół” stanowi warunek konieczny życia przyjemnego, albo też zasada ta jest wyrazem decyzyjonistycznego (autonomicznego) kierunku, w którym zdoła kartezjańska etyka, torując tym samym drogę Kantowi i Sartre’owi. Jeśli bowiem to sam podmiot kreuje różnicę pomiędzy dobrem a złem moralnym – a nie jest ona wyznaczona przez transcendentną wobec podmiotu rzeczywistość – to wtedy jedyną drogą w miarę bezkonfliktowego życia z innymi jest uzgodnienie się z panującym obyczajem. Przyjrzyjmy się jednak bliżej tym dwóm drogom nowożytnej etyki i pedagogiki.

PROBLEM MOŻLIWOŚCI ETYKI NA GRUNCIE NOWOŻYTNYCH ZAŁOŻEŃ EPISTEMOLOGICZNYCH

Nowożytna zmiana celu poznania naukowego, którym przestaje być prawda dla niej samej, ale wymierna korzyść, prowadzi do uznania tej

¹⁰ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa: Sternik, 1996, III.

¹¹ O ile wszyscy zgadzają się, jeśli chodzi o nowatorską rolę Kartezjusza w nrodzinach nowożytnej filozofii, to zazwyczaj nie zauważa się nowatorstwa jego etyki uważając ją np. za zlepek stoicko-chrześcijańskich poglądów, co twierdził np. Leibniz. Nieraz w ogóle nie zauważa się samego istnienia tej etyki lub też się ją lekceważy (np. H. Sidgwick), traktując ją jako zlepek niektórych starożytnych poglądów na temat moralnego postępowania, zlepek powstały z przypadkowych powodów (np. z chęci uniknięcia zarzutów). Por. J. Marshall, *Descartes Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1998.

¹² Descartes, *Rozprawa o metodzie*, III.

korzyści za nadrzędne dobro, do którego redukuje się także dobro moralne. Z racji tego, że takie korzyści odsłaniają nauki szczegółowe, uznane zostają za ideał wartościowej wiedzy. Wtedy jednak pojawia się trudność zbudowania etyki jako koniecznościowej wiedzy o specyficznym moralnym dobru i złu. Nauki te gubią swoistość moralności, bo w spostrzeżeniu zmysłowym – bazie nauk szczegółowych – ujawnia się tylko dobro przyjemne (i pożytek jako środek do dobra przyjemnego). Nowożytna etyka zostaje zatem albo zakwestionowana – a jej miano przypisuje się etologii (czyli psychologiczno-socjologicznej teorii przekonań moralnych jakiejś społeczności), albo sprowadzona do prakseologicznej teorii dobra przyjemnego. Jest jeszcze trzecia droga, którą poszedł skrajnie aprioryczny nurt etyki nowożytnej: traktuje się ją jako dedukcyjną „logikę norm”, dotyczących nie realnej rzeczywistości, ale poczucia własnej autonomii wobec determinacji świata przyrody. Główny problem nowożytnej pedagogiki – budowanej na pozytywistycznym modelu nauki – polega zatem na trudnościach uzasadnienia formułowanych ocen i norm moralnych, stanowiących konieczny element pedagogiki¹³.

HEDONIZM ETYCZNY JAKO FUNDAMENT WYCHOWANIA?

Pierwszy model nowożytnej etyki to zatem teoria przyjemności i przykrości, czyli hedonizm etyczny w rozmaitych wersjach (np. etyka Hobbesa, Locke’a, Hume’a, Rousseau, Helwecjusza, Holbacha, Bentham, Comte’a, Milla), uznający, że tylko dobro i zło są ujmowane w spostrzeżeniu zmysłowym. Drugi model to nowożytny autonomizm etyczny, wykluczający oparcie etyki na doświadczeniu, w ramach którego dokonywałoby się intelektualne ujęcie moralności. W obydwu odmianach nowożytnej etyki odrzuca się naczelną zasadę etyki klasycznej, którą jest

¹³ Zob. B. Suchodolski, *Trzy pedagogiki*, s. 5. Autor odróżniał „naukę o wychowaniu”, zajmującą się opisem faktów związanych z wychowaniem, od „pedagogiki” zajmującej się formułowaniem norm wychowania i działania, a zatem nie mogącej być nauką. Por. B. Śliwerski, *Pedagogika jako (nie-)gorsza inna nauka*, „Studia Edukacyjne” (2013) nr 28, s. 57–84. Autor jednak próbuje rozwiązać tę trudność, opowiadając się za postmodernistycznym dogmatem, bo „nigdy, przenigdy, nie jesteśmy w posiadaniu całej prawdy” (tamże, s. 82). Trzeba tu jednak odróżniać prawdziwość poznania od adekwatności poznania. Ta ostatnia podlega stopniowaniu i zmianom, a ta pierwsza nie. Zob. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 117.

zasada realizmu, czyli obowiązek uzgadniania podejmowanego działania z realną rzeczywistością.

Na gruncie hedonizmu etycznego naczelną zasadą postępowania jest dostosowanie własnych działań do subiektywnego pragnienia przyjemności, co jednak wymaga – jak utrzymuje większość hedonistów etycznych (np. J. Locke) – liczenia się także z pragnieniami innych ludzi, aby osiągnąć oczekiwaną własną przyjemność. Widzimy to już we wspomnianych założeniach „moralności tymczasowej” Kartezjusza, które stanowią „domek, gdzie by można wygodnie się pomieścić przez czas, który się będzie pracować nad nowym”¹⁴. Celem jest tu więc przede wszystkim „wygoda”. Kartezjusz nie uzasadnia swojej pierwszej zasady moralności być może właśnie dlatego, że jest ona zrozumiała na gruncie etyki eudajmonistycznej, czyli teorii życia szczęśliwego. Bez konformizmu z pewnością nie jest możliwe szczęśliwe życie, niezakłócone przez społeczeństwo. Potwierdza to Kartezjusz, twierdząc, że przy formułowaniu określonego kształtu etyki chodziło mu o to, aby „przez czas, przez który rozum zmuszał go być chwiejnym w jego sądach, i aby mógł podczas tego czasu żyć najszczęśliwiej, jak zdoła”¹⁵. Najwyższym dobrem w etyce ojca filozofii nowożytnej jest zatem osiągnięcie „najszczęśliwszego życia”, co oznacza akceptację etyki eudajmonistycznej. Zasady działania określone w *Rozprawie o metodzie* ostatecznie mają umożliwić życie szczęśliwe¹⁶. Wedle tej interpretacji ostateczną normę moralności w etyce Kartezjusza stanowi własna przyjemność podmiotu, a drogą do osiągnięcia tej korzyści jest podporządkowanie się panującemu obyczajowi i prawu.

¹⁴ Descartes, *Rozprawa o metodzie*, cz. III.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Kopania, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, List XI, s. 38. Kartezjusz przeciwstawia się tej wersji hedonizmu, która domaga się poddania każdemu przyjemnemu przeżyciu: „dusze prostackie dają się unosić swym uczuciom i są szczęśliwe lub nieszczęśliwe zależnie od tego, czy to, co im się przytrafia, jest przyjemne, czy przykre; natomiast te drugie potrafią przeprowadzać rozumowania tak mocne i silne, że chociaż także żywią uczucia, często nawet gwałtowniejsze niż uczucia ludzi pospolitych, mimo to ich rozum zawsze jest panem tych uczuć i sprawia, że nawet zmartwienia im służą i przyczyniają się do doskonałego szczęścia, jakim cieszą się one w życiu doczesnym” (tamże, List VII, s. 27). Przez „szczęśliwość” rozumie on „doskonałe zadowolenie umysłu i wewnętrzną satysfakcję”, czy też: żyć w szczęśliwości to „mieć umysł doskonale zadowolony i usatysfakcjonowany” (tamże, s. 37). Koniec końców to „najwyższe zadowolenie” definiowane jest jako „ziszczanie jego pragnień kierowanych rozumem” (tamże).

Niezależnie od rozmaitych odmian hedonizmu etycznego jest on przedmiotem krytyki od samego początku dziejów etyki, co widzimy w dyskusji Sokratesa z Kaliklosem w Platonie *Gorgiaszu*¹⁷. Skoro hedoniści etyczni uważają za oczywistą swoją tezę, iż przyjemność jest jedynym lub najwyższym dobrem (ewentualnie dobro moralne sprowadzają do bycia środkiem wobec przyjemności), to Sokrates wskazuje taką przyjemność, której oczywiście nie uznamy za najwyższe dobro („mieć świerzb i drapać się, drapać się często i spędzać całe życie na drapaniu”¹⁸), a nawet za coś złego. Krytyka hedonizmu etycznego występuje także w pracach Wojtyły¹⁹, gdzie oprócz wskazania na rozbieżność dobra moralnego i przyjemności²⁰, wskazuje się ponadto na jego pozostałe błędy. Wpierw sprowadza on obiektywne dobro moralne do dobra tylko subiektywnego („tylko danego podmiotu”) i aktualnego²¹, którym jest przyjemność, stanowiąca element naszych subiektywnych i przemijających przeżyć. Z tego powodu także pozycja hedonizmu „nieegoistycznego”²² (utrzymującego, że nie tylko własna przyjemność jest dobrem) jest nie do utrzymania i konsekwentny jest hedonizm traktujący tylko własną przyjemność jako najwyższe dobro²³. Egoizm związany z tą hierarchią wartości jest konsekwencją „empirystycznego ustawienia w teorii pozna-

¹⁷ Zob. Platon, *Gorgias, Menon*, przekł., wstępem i komentarzem opatrzył P. Siwek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991.

¹⁸ Tutaj tłumacze mają problemy, bo Sokrates posługując się słowem *kinaidos*, użył dużo bardziej drastycznego przykładu, z życia homoseksualistów, na co wskazuje zresztą dalszy przebieg rozmowy z Kaliklosem („Czy tylko jeśli w głowę się drapie, czy mam jeszcze dalej pytać? [...] czy życie rozpustnika nie jest przerażające, haniebne, nieszczęśliwe”). Stąd W. Witwicki w swoim przekładzie przywołuje „człowieka-lamparta”. Por. L. E. Freitas, *The Image of Kinaidos in Plato's Gorgias*, „Archai Journal” (2018) nr 23, s. 77–107; M. Czachorowski, *Heterofobia? Homoseksualizm a greckie korzenie Europy*, Tychy: Maternus Media, 2004.

¹⁹ Zob. zwłaszcza K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń [i in.], Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001, s. 36–41 (rozdz. *Krytyka utylitaryzmu*). Autor mówiąc o „utyliaryzmie”, posługuje się nazwą typowo nowożytnej odmiany hedonizmu etycznego.

²⁰ Zob. tamże, s. 38. „Wiadomo przecież, że niejednokrotnie to, co jest prawdziwie dobre, to, co mi nakazuje moralność i sumienie, łączy się właśnie z pewną przykrością, a domaga się rezygnacji z jakiejś przyjemności”. Ponadto wskazuje się na niemożliwość stosowania w praktyce zasady hedonizmu, bo „Przyjemność jest wszakże czymś poniekąd nieuchwytnym” (tamże, s. 39).

²¹ Tamże, s. 39; por. tamże, s. 40.

²² Zob. W. Tatariewicz, *O szczęściu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979 (rozdz. XXIV: *Hedonizm i eudajmonizm*).

²³ Hedonizm etyczny „wydaje się programem konsekwentnego egoizmu bez możliwości przejścia do autentycznego altruizmu. [...] Przyjemność bowiem z samej swojej

nia: człowiek odczuwa przede wszystkim własną przyjemność i przykrość, one stanowią naprzód treść jego świadomości, podczas gdy przyjemność i przykrość cudzą dopiero wtórnie, pojawiają się one u niego dopiero w drodze oddźwięku uczuciowego. Są one zatem odczuwalne zawsze poprzez własną przyjemność lub przykrość, są niejako sprowadzalne do nich”²⁴.

Stąd na gruncie hedonistycznej etyki osoba ludzka jest potraktowana jako tylko środek – a zatem byt mniejszej wartości – wobec przyjemności²⁵. Hedonistyczna etyka implikuje określoną koncepcję człowieka, na gruncie której rozum spełnia funkcję tylko służebną wobec pragnienia przyjemności (uczuć jako dążeń zmysłowych, *appetitus sensitivus*), czyli odmówiona mu zostaje moc odczytywania obiektywnej prawdy o rzeczywistości. Nie ma miejsca na wolę jako władzę dążenia umysłowego (*appetitus rationalis*), która sprowadzona zostaje do uczuć²⁶.

Utożsamienie dobra moralnego z przyjemnością zaciera specyfikę *bonum morale* – utylitaryzm zatem „zasadniczo zmienił znaczenie dobra i zła moralnego”²⁷, a tym samym nie jest on etyką, czyli teorią moralnego dobra i zła²⁸. Na gruncie „utilitarystycznej aksjologii oraz antropologii etyka nie ma racji bytu, staje się po prostu niepotrzebna”²⁹. Czy jest możliwa pedagogika – jako teoria wychowania człowieka w jego człowieczeństwie – oparta na tych założeniach? Jaka to będzie pedagogika? Co jest jej przedmiotem?

istoty jest dobrem tylko aktualnym i tylko danego podmiotu, nie jest dobrem ponad-podmiotowym, transsubiektywnym. Jak długo więc to dobro jest uznawane za całkowitą podstawę normy moralnej, tak długo nie może być mowy o jakimś wychodzeniu poza to, co jest tylko dla mnie dobre” (tamże, s. 39).

²⁴ Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 237.

²⁵ Zob. tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 41 (na gruncie hedonizmu etycznego „osoba [...] jest i pozostaje tylko środkiem do celu”). Por. tamże, s. 39 („jeżeli jedynym nieodzownym dobrem i celem człowieka jest przyjemność, [...] to siłą rzeczy wszystko w tym postępowaniu musi być traktowane jako środek do tego dobra i celu. A więc i osoba ludzka i to zarówno moja własna, jak też jakakolwiek inna, każda, musi występować w tej roli”).

²⁶ Por. tamże, s. 37–38 („Dla utylitarysty człowiek jest podmiotem obdarzonym zdolnością myślenia oraz wrażliwością. Wrażliwość czyni go żądnym przyjemności, a każe mu odsuwać przykrość. Zdolność myślenia zaś, czyli rozum, jest dana człowiekowi po to, ażeby kierował swym działaniem w sposób, który zapewni mu możliwe maksimum przyjemności przy możliwym minimum przykrości”).

²⁷ Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 52.

²⁸ „Konflikt z utylitaryzmem wychodzi przy założeniach św. Tomasza jako »być albo nie być« etyki. Etyka jest sobą tylko przy założeniu dobra godziwego” (Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 201).

²⁹ Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 54.

Na założeniach hedonistycznej etyki opiera się program pedagogiczny³⁰ J. J. Rousseau, program mający na celu rozwój człowieka w kierunku jak najlepszego „używania”, czyli rozkoszowania się życiem³¹. Ponieważ zależy to nie tylko od subiektywnych pragnień podmiotu, ale także od zmieniających się warunków przyrodniczych i społecznych, pedagogika związana z hedonizmem etycznym (i odpowiadającą mu koncepcją człowieka) różni się w szczegółowych wskazówkach wychowawczych, ponieważ przyjemność jest dobrem tylko subiektywnym i aktualnym, czyli dobrem związanym z subiektywnymi i aktualnymi przeżyciami podmiotu, a nie dobrem obiektywnym i transsubiektywnym³².

Rousseau zajmował pozycje hedonizmu etycznego, bo opierał swoją etykę na doświadczeniu pojmowanym sensualistycznie³³, czyli jako spostrzeżeniu zmysłowym, rejestrującym tylko to dobro, którym jest przyjemność. Stąd pierwszą regułą wychowawczą jego pedagogiki była zasada „obserwować naturę i kroczyć drogami przez nią tyconymi”³⁴. Nie chodzi jednak o „naturę” w sensie używanym w filozofii klasycznej, czyli istotę rzeczy, wziętą jako źródło specyficznego dla tej rzeczy działania. Przez „naturę” rozumie Rousseau porządek przyrodniczy, porządek uchwytywany w spostrzeżeniu zmysłowym, także wewnętrznym. Cała działalność wychowawcza miałyby polegać na czuwaniu nad tym, aby wyeliminować to wszystko, co ewentualnie przeszkadza w spontanicznym uzgadnianiu się wychowanka ze światem przyrody, którego częścią

³⁰ Hedonistyczne założenia wkroczyły też do nowożytnej i współczesnej psychologii, na której wielokrotnie opiera się programy pedagogiczne. Krytykuje te założenia E. Fromm, mówiąc, że w takich stanowiskach psychologicznych „kładzie się akcent raczej na »przystosowanie« niż na »dobro«” (E. Fromm, *Niech się stanie człowiek: Z psychologii etyki*, [tłum. R. Saciuk], Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 17).

³¹ Por. B. Baczek, *Rousseau: Samotność i wspólnota*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964; S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 1993, s. 117–118; R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel: Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011. Za kontynuatorów J. J. Rousseau uważa się H. Pestalozziego, M. Montessori oraz Johna Deweya. Główne dzieło pedagogiczne J. J. Rousseau to pedagogiczna powieść *Emil, czyli o wychowaniu*.

³² Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 40.

³³ Zdaniem J. Legowicza „nie ulega wątpliwości, że przy pisaniu *Emila* jego autor w szerokim zakresie korzystał z naukowych danych czerpanych z *Traité des sensations* Condillaca (komentarz Legowicza do *Emila*, s. LXVI). Na temat etyki J. J. Rousseau zob. M. Czachorowski, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.

³⁴ Rousseau, *Emil*, ks. I.

jest człowiek. Implikowany tą pedagogiką program etyczny zawarł Rousseau już w pierwszym swoim dziele³⁵, w którym twierdzi, że dla określenia, co jest dobre, a co jest złe, „dość wejść w siebie [...] wsłuchać się w głos własnego sumienia”. Żadna refleksja zatem nie jest w tym celu potrzebna, bo to własne „samopoczucie” jest miarą dobra i zła moralnego³⁶. Rozum ma być głównym zagrożeniem dla prowadzenia moralnie dobrego życia, a w „stanie natury” sam instynkt człowiekowi wystarcza³⁷. Myśliciel ten występując jako obrońca „cnoty”, wiąże ją z reakcją sumienia podmiotu, siły różnej od rozumu, utożsamionej zatem ze spontanicznością emocjonalną³⁸. To rozstrzygnięcie zakłada uznanie ludzkiego rozumu za tylko ilościowo różny od władz poznawczych, w które wyposażone są zwierzęta³⁹. W stanie natury dla człowieka „instynkt był [...] tym wszystkim, czego mu [...] było potrzeba do życia; ukształcony rozum to tylko to, czego mu potrzeba w życiu społecznym”⁴⁰, ale nie dla trafnych odróżnień moralnych. To bowiem „z uczucia miłości i nienawiści rodzą się pierwsze pojęcia dobra i zła [...], sprawiedliwość i dobroć nie są bynajmniej słowami abstrakcyjnymi, pojęciami czysto moralnymi, stworzonymi przez rozum, ale prawdziwymi wzruszeniami duszy, oświeconej przez rozsądek, i stanowiącymi po prostu prawidłowy postęp naszych wzruszeń pierwotnych”⁴¹.

³⁵ J. J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przekł., oprac., słowem wstępnym i przypisami opatrzył H. Elzenberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956, s. 3–44.

³⁶ Ilustruje to Wprowadzenie do *Wyznań* J. J. Rousseau (*Wyznania*, przekł. i wstępem opatrzył T. Żeleński (Boy), t. 1–2, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978), gdzie autor przedstawia siebie jako człowieka najlepszego ze wszystkich ludzi. Założeniem sensowności takiej moralnej oceny samego siebie – i porównania z innymi – jest związanie oceny moralnej nie ze spełnianymi czynami, ale z własnym samopoczuciem. Wtedy też można sensownie powiedzieć: Jestem lepszy od wszystkich innych, ale pod warunkiem, że tak właśnie się czuję. Z tego powodu Maritain uznał Rousseau za twórcę nowożytnej etyki (zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, przekł. K. Michalski, wyd. 2, popr., Warszawa: Fronda, 2005).

³⁷ Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, s. 170.

³⁸ Rozpowszechnił się u nas pogląd, iż Rousseau istotnie różni się od innych myślicieli Oświecenia w pojmowaniu subiektywnej normy moralności, bo inni mieli widzieć ją w rozumie, a on w uczuciach. Przy bliższym wejrzeniu w utylitarystyczną etykę Oświecenia (np. Locke’a, Hume’a, Helvetiusa i Holbacha) widać, że rozum traktowany jest w całej tej tradycji tylko służebnie wobec uczucia przyjemności. Oświeceniowy kult rozumu to kult rozumu technicznego, rozwijającego nauki szczegółowe.

³⁹ Zob. tamże, s. 154. Zdaniem Rousseau, nie tyle rozum stanowi o odrębności człowieka w świecie zwierząt, ale wolność.

⁴⁰ Tamże, s. 170.

⁴¹ Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, s. 40.

A zatem według Rousseau najwyższym dobrem jest własna przyjemność, a rozum to narzędzie rozpoznawania skutecznych środków jej osiągnięcia. Naturalistyczna pedagogika Rousseau traktuje człowieka jako istotę ukierunkowaną na jego własną przyjemność, będącą jedynym motorem działania⁴², a postulowane życzliwe odnoszenie się do innych jest ostatecznie ukierunkowane na dobro własne podmiotu, bo służy poprawieniu własnego samopoczucia: „przez miłość samych siebie trzeba litować się nad rodzajem ludzkim bardziej jeszcze niż nad bliźnim”⁴³. Uznając zaś człowieka za istotę naturalnie dobrą wobec innych – nie skażoną w swojej istocie przez jakiś przedhistoryczny upadek – wychowanie to uwalnianie naturalnych popędów człowieka od zepsucia cywilizacyjnego, uwzględniające jednak determinujące aktualne warunki przyrodniczo-społeczne. Rousseau kwestionował tezę Hobbesa, iż „stan natury” jest polem międzyludzkich konfliktów, bo jego zdaniem – z racji możliwości bezkonfliktowego zaspokojenia swoich prostych potrzeb – umożliwiła „życie obok innych”, a nie „wbrew innym”. Stan wrogości pojawił się dopiero w momencie zaistnienia prywatnej własności, odróżniania (i przeciwstawiania) tego, co moje, od tego, co nie moje, porównywania siebie z innymi, co ostatecznie wyłoniło wrogą innym ludziom „miłość własną”, „rozsadnika” międzyludzkich konfliktów⁴⁴. W takim stanie ludzkości „najpierwszą troską mędrca po trosce o samego siebie jest jednak nie poddanie się owej przenoszącej siebie ponad wszystkich innych »miłości własnej«, ale troska o przyczynianie się do jak największego szczęścia wszystkich [...]. Przez rozsądek, przez miłość samych siebie trzeba litować się nad rodzajem ludzkim bardziej jeszcze niż nad bliźnim”⁴⁵. Główną zasadę swojej etyki Rousseau streszcza zatem następująco: „Najpierwsza troska mędrca po trosce o samego siebie to troska o to, by przyczyniał się do jak największego szczęścia wszystkich; każdy bowiem jest częścią rodzaju ludzkiego, a nie – innego osobnika”⁴⁶.

⁴² Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, s. 189.

⁴³ Tamże, s. 69.

⁴⁴ Por. tamże, s. 9. Czytamy tu m.in., iż miłość samego siebie „zadowolona jest, kiedy stało się zadość prawdziwym naszym potrzebom; ale miłość własna, która porównywa się, nie jest i nigdy nie mogłaby być zadowolona, ponieważ uczucie to, przedkładając nas ponad innych, żąda, żeby i inni również przedkładali nas ponad siebie, co jest niemożliwe. W taki to sposób uczucia ciche i czułe rodzą się z miłości samego siebie, zaś uczucia nienawistne i gniewne powstają z miłości własnej”.

⁴⁵ Tamże, s. 68–69.

⁴⁶ Tamże, t. 1, s. 68.

Ale troska o przyjemność innych – przyjemność „rodzaju ludzkiego”, a nie przyjemność drugiego człowieka! – ma na celu własną przyjemność, bo są one ze sobą związane. Patrząc z perspektywy pedagogicznej, autor ten postuluje, aby pobudzać w wychowanku „ludzkość, współczucie, dobroczynność”⁴⁷, co wyraża w apelu: „Ludzie, bądźcie ludzcy, to pierwszy wasz obowiązek; bądźcie ludzcy [...] względem wszystkiego, co nie jest obce człowiekowi”⁴⁸.

Ale autor wyprawdza obowiązek „życzliwości” z dążenia do własnego dobra (przyjemności), bo dzięki świadomości cierpień przeżywanych przez innych, rodzi się uczucie litości, dostarczające podmiotowi przyjemności, „jeśli równocześnie on rozumie, że sam mógłby doznawać tego zła”⁴⁹. Twierdzi zatem Rousseau, że „nawet życzliwość i przyjaźń są na dobrą sprawę dziełem litości”⁵⁰, bo to „przez rozsądek, przez miłość samych siebie trzeba litować się nad rodzajem ludzkim bardziej jeszcze niż nad bliźnim”⁵¹.

Widoczny jest ten ideał wychowawczy m.in. w Rousseauńskiej koncepcji wychowania seksualnego. W „stanie natury” mężczyźni i kobiety znali tylko pożądanie seksualne, a zatem „z chwilą zaspokojenia głodu płciowego mężczyzna już nie potrzebuje tej oto kobiety ani kobieta tego oto mężczyzny”⁵². Ale w stanie kultury pojawia się u kobiety jeszcze potrze-

⁴⁷ Tamże, t. 2, s. 23.

⁴⁸ Tamże, t. 1, s. 68.

⁴⁹ Także w *Rozprawie o nierówności* Rousseau wskazuje na rolę uczucia litości w wywoływaniu życzliwego wobec innych odniesienia. Litość określona została jako „skłonność jakże przystającej istotom tak jak my słabym i narażonym na wszelkie niedole i kłębki; jest to cnota tym bardziej powszechna, a tym człowiekowi pożyteczniejsza, że poprzedza u niego myślenie, a tak naturalna, że niekiedy nawet zwierzęta zdradzają wyraźne jej oznaki” (J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przekł., oprac., słowem wstępnym i przypisami opatrzył M. Elzenberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956, s. 172–173). Litość to „czysty odruch natury poprzedzający wszelką refleksję; taka jest potęga przyrodzonej litości, którą nawet najbardziej znieprawione obyczaje z trudnością tylko niweczą”. Z perspektywy rozwoju pojedynczego człowieka, twierdzi Rousseau, że w miarę dojrzewania rodzi się w człowieku „litość, pierwsze uczucie względne, poruszające serce człowieka według porządku przyrody. Ażeby stać się czułe i litościwe, dziecko musi wiedzieć, czy są podobne doń istoty, cierpiące to, co on przecierpiał, czujące te bóle, które on odczuwał” (tenże, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, s. 23).

⁵⁰ Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 174–175.

⁵¹ Tenże, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, s. 69.

⁵² Tamże, s. 267–268.

ba „podtrzymania bytu” przez mężczyznę⁵³, stąd wyłania się konieczność respektowania wielu społecznych instytucji, a w pierw monogamicznego i względnie nierozzerwalnego małżeństwa, ale wymaganego do momentu usamodzielnienia się dzieci⁵⁴. Z tego samego powodu potępiał antykoncepcyjne i aborcyjne praktyki, jako skazujące nierespektująco je podmiot na rozmaite negatywne konsekwencje, przede wszystkim zdrowotne⁵⁵. Trwałe relacje erotyczne – inne od chwilowego zaspokajania własnego pożądania seksualnego, znanego w „świecie natury” – autor ten wywodzi nie z „miłości siebie”, ale zawsze, czy zazwyczaj, ze złej „miłości własnej”⁵⁶, stworzonej przez zewnętrzne wobec ludzkiej natury przypadkowe czynniki i „rozsadnika” trapiącego człowieka zła. Stąd też „miłości” erotycznej przypisuje „niszczącą siłę, która tak często czyni ją zgubną dla ludzi”⁵⁷.

W *Emilu* zajął się autor nie tyle pedagogiką miłości małżeńskiej, co pedagogiką skutecznego pogodzenia ze sobą obustronnych niszczycielskich egoizmów („miłości własnej”). Okazuje się – co widać w dodatku do *Emila*⁵⁸ – iż ten pedagogiczny trud nie może uchronić podmiotów przed „niszczycielską siłą” relacji erotycznych: „miłość własna” u obojga zwycięża wychowanie najlepsze z możliwych. Zofia zdradza Emila (także niewiernego), w wyniku czego porzuca on swoją małżonkę. Oto czym jest nawet najlepiej ukształtowana „miłość erotyczna” w oczach Rousseau⁵⁹.

⁵³ Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, s. 161.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 10.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 246. Antykoncepcyjne praktyki to „haniebne środki, żeby zapobiec samemu urodzeniu człowieka i żeby oszukać naturę” w wyniku czego „rodzaj ludzki jest zagrożony u samego swego źródła” (tamże, s. 246–248). Ta sama ocena „onanizmu małżeńskiego” w *Emilu*: „pragnie się tylko wykonywać rzecz bezużyteczną, którą można ciągle powtarzać i obraca się na szkodę gatunku pociąg stworzony ku jego rozmnożeniu. Obyczaj ten, łącznie z innymi przyczynami wyludnienia, jest zwiastunem bliskiego końca Europy. Nauki, sztuki, filozofia i moralność, które się zeń rodzą, nie omieszkają zamienić ją w pustynię. Będzie zamieszkała przez dzikie zwierzęta, będzie to zresztą nieznaczna zmiana mieszkańców” (tamże, s. 19).

⁵⁶ Zob. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, s. 177n.

⁵⁷ Tamże, s. 179.

⁵⁸ J. J. Rousseau, *Emile et Sophie ou Les Solitaires*, éd. crit. F. Eigeldinger, Paris: Champion, 2007. Ten dodatek do *Emila* został wydany dopiero po śmierci autora.

⁵⁹ Ale już w *Emilu* widzimy, o co ostatecznie chodzi w erotycznej pedagogice Rousseau. Zezwolenie na swobodę seksualną młodzieńca da mu „przejścia miłosne, ale nie będzie miał porywów i namiętności, pozwalających odczuć ich rozkosz. Ponieważ wszystkie jego pożądania są uprzedzone i nie mają nigdy czasu narodzić się na łonie rozkoszy, przeto odczuwa tylko nudę i skrępowanie; płeć stworzona dla szczęścia jego płci budzi w nim odrazę i przesyta, zanim ją jeszcze poznał” (tamże, t. 2, s. 31). Pedagogika erotyczna Rousseau to *ars amandii*, sztuka kosztowania przyjemności.

Z konieczności „wraz z miłością [erotyczną – dop. M. Cz.] i przyjaźnią rodzą się niesnaski, nieprzyjaźnie, nienawiść [...]; pośród tylu różnorodnych namiętności opinia wznosi swój niezachwiany tron i jak bezrozumni śmiertelnicy, poddani jej władzy, opierają własne istnienie jedynie na sędzie bliźnich”⁶⁰.

Widzimy zatem, że nowożytna pedagogika, oparta na założeniach hedonizmu etycznego, sprowadza wychowanie człowieka do przygotowania do życia konsumpcyjnego, czyli pogoni za przyjemnym życiem. Czy to ideał godny człowieka jako istoty rozumnej i wolnej? Z pewnością nie.

WYCHOWANIE NA GRUNCIE ZAŁOŻEŃ AUTONOMIZMU ETYCZNEGO

Na tym samym epistemologicznym założeniu – wyprowadzonym z nowożytnej koncepcji nauki – iż niemożliwe jest poznanie koniecznej struktury rzeczywistości (istot rzeczy), oparty jest także drugi nurt nowożytnej etyki – „autonomizm etyczny”. Kwestionując trafnie hedonistyczną etykę (sprowadzenie dobra moralnego do przyjemności), odrzuca też zasadę realizmu w życiu moralnym, uznając, że realna rzeczywistość w swojej istocie jest poznawczo niedostępna, a oparcie na doświadczeniu (sprowadzonym jednak do spostrzeżeń zmysłowych) prowadzi do hedonizmu etycznego, redukującego dobro moralne do dobra przyjemnego. Autonomiści etyczni postulują zatem uzgadnianie działania z własnym rozumem, ale pojętym nie jako odczytującym obiektywną rzeczywistość dobra i zła, ale jako tworzącym granicę pomiędzy nimi. Sprowadza się w ten sposób etykę do „apriorycznej logiki norm”⁶¹, czyli „nauki o myśleniu związanym ze zjawiskami działania, nie zaś nauką o dobru samego działania rozumnego bytu”⁶². W ten sposób I. Kant, czołowy inspirator i przedstawiciel autonomizmu etycznego⁶³, uutorował drogę współczesnym obrońcom „zasady autentyczności” (np. J. P. Sartre) oraz postmodernistycznej etyce autokreacji⁶⁴, jednej z wersji subiektywizmu etycz-

⁶⁰ Tamże, s. 11.

⁶¹ Zob. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, 1991, s. 55. Por. tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 177.

⁶² Tenże, *Wykłady lubelskie*, s. 155.

⁶³ Por. Styczeń, *Etyka niezależna?*, s. 42.

⁶⁴ Postmoderniści nie zawsze zauważają taką rolę Kanta, krytykując jego etykę jako wyraz bezpodstawnej wiary w istnienie rozumu, jako szczególnej i nadrzędnej

nego⁶⁵, przypisującego człowiekowi zadanie określania granicy pomiędzy dobrem i złem moralnym. Dlaczego to stanowisko należy odrzucić?

Wpierw stoją za nią błędne epistemologiczne dogmaty nowożytności, uwolnione przez (omówioną już) instrumentalizację nauki. Nie ma bowiem żadnych powodów, aby zanegować sensowność i możliwość uchwycenia istoty rzeczywistości, także w jej aspekcie aksjologicznym, co otwiera drogę obiektywnej ocenie moralnej ludzkich czynów, czyli ich zgodności i niezgodności z tą rzeczywistością, oczywiście na miarę jej rozeznania przez rozum (sumienie) sprawcy działania. Istotnym elementem tego rozeznania jest określenie ludzkiego poziomu tego działania, skoro jest to działanie człowieka, zwykle też zaadresowane do innego człowieka. Nie ma zaś żadnych wystarczających argumentów – jak wielokrotnie wskazywano – aby zakwestionować ten obiektywizm moralności. Subiektywiści etyczni zazwyczaj odwołują się do faktu rozbieżności ocen moralnych, ale ten fakt jest całkowicie wyjaśnialny, bo wiedzy moralnej wpierw uczymy się, tak jak i każdej innej wiedzy. Oprócz tego łatwo podlega ona wypaczeniu (resentymentowi) na skutek moralnych wad, a zatem tutaj znajdujemy kolejną przyczynę rozbieżności ocen moralnych, nieraz zresztą dotyczącej przekonań pozamoralnych. Ta argumentacja zwolenników subiektywizmu etycznego popelnia także tzw. błąd naturalistyczny, czyli błąd nieuprawnionego przejścia od zdań o faktach do zdań o powinnościach. Subiektywizm etyczny również ma przeciwko sobie elementarne doświadczenie moralności, którą traktujemy jako rzeczywistość przez nas zastaną, obiektywną, a nigdy przez nas

władzy w człowieku (por. np. R. Rorty, *Human Rights*, w: tenże, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 167–185; por. tenże, *Etyka bez powszechnych powinności*, tłum. M. Glasenapp, „Etyka” 31 (1998), s. 11–12).

⁶⁵ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność*, Rzym: Fundacja Jana Pawła II, 1990, s. 44; Styczeń, *Etyka niezależna?*, s. 42–44. Zdaniem Sartre’a „Moja wolność jest jedynym fundamentem wartości i absolutnie nic innego nie usprawiedliwia mnie w przyjęciu raczej tej wartości niż innej, raczej tej hierarchii wartości niż tamtej” (J.-P. Sartre, *L’être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1957, s. 75–76). Por. tenże, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa: Muza, 1998 („W rzeczy samej wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje. [...] jeżeli Bóg nie istnieje, nie widzimy przed sobą wartości, czy nakazów, które usprawiedliwiałyby nasze postępowanie”). Ale w świecie bez obiektywnej prawdy o dobru pozostaje droga ulegania pragnieniu przyjemności, co wprost postulował Sartre: „Jeżeli wartości są wątpliwe [...] to pozostaje nam tylko zdać się na nasze instynkty”.

– także społecznie – tworzoną⁶⁶. Ujawnia to np. spór na temat moralnej słuszności czynu, np. spór o to, czy powiedzieć śmiertelnie choremu przyjacielowi prawdę o stanie jego zdrowia, kiedy to realność moralnego obowiązku (obowiązku poszukiwania i działania dla jego dobra, co jest treściowym uszczegółowieniem tego obowiązku) jawi się jako bezpośrednio oczywista⁶⁷. Także u progu komory gazowej nie sposób być subiektywistą etycznym, jak M. Ossowskiej zwrócił uwagę T. Kotarbiński⁶⁸. Elementarne doświadczenie moralności także wyklucza kantowską wersję subiektywizacji moralności, przypisującą podmiotowi moc tworzenia prawa moralnego, co wyklucza rozumność podmiotu moralności, czyli jego związanie od wewnątrz odczytywanymi przez rozum racjami należącego działania⁶⁹. W tym dyskursie odczytującym istotę moralności mamy zatem odwołanie się do antropologicznej tezy, iż człowiek jest istotą rozumną, a rozum to moc odczytania prawdy, a nie jej tworzenia. Z tego punktu wyjścia krytykuje się autonomiczną koncepcję moralności, ponieważ sprowadza rozum do woli (i to „irracjonalnej” woli)⁷⁰. Co więcej, ta koncepcja moralności „jest redukcją człowieka jako podmiotu

⁶⁶ Por. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 13, przypis 6 i 7; Styczeń, *Etyka niezależna?*, s. 47 („Elementarne doświadczenie mówi nam, że podlegamy powinności moralnej, że ją po prostu zastajemy jako coś, co nam dane i zadane. Nie tylko jej nie ustanawiamy, ale – co wbrew Kantowi trzeba podkreślić – nie jesteśmy władni jej ustanawiać. Gdyby bowiem istnienie powinności moralnej działania było wynikiem własnego aktu prawodawczego podmiotu, wówczas podmiot byłby władny ją na tej samej zasadzie anulować, na jakiej ją do bytu powołał: mocą własnej decyzji”).

⁶⁷ Zob. tamże, s. 66–67. Ewentualne zakwestionowanie sensowności tego sporu przez subiektywistę etycznego rodzi „zaskoczenie i może zażenowanie” uczestników tego sporu, bo ich przekonanie, że należy działać dla dobra chorego przyjaciela – czyli przekonanie o realności tego zobowiązania – jest „wprost oczywiste i dlatego zasadne” (tamże).

⁶⁸ Zob. tamże, s. 9.

⁶⁹ W autonomistycznej etyce Kanta żąda się „od podmiotu, istoty racjonalnej i wolnej, rezygnacji z prawa pytania o racje, więcej nawet, rezygnacji z wiary w ich istnienie. [...] Odebranie mu tego prawa jest więc w tej sytuacji równoznaczne z przekreśleniem jego autonomii, czyli możliwości samookreślenia się jako istoty rozumnej i wolnej” (tamże, s. 43). W efekcie mamy tutaj odwołanie się do doświadczenia, w które wpisane jest pojmowanie człowieka jako istoty rozumnej, co obejmuje także przekonanie, że rozumem nie można nazwać „instancji ustanawiającej nakazy działania bez ujawniania racji usprawiedliwiających funkcję stanowienia tych nakazów i kazującą uznać sam fakt ich stanowienia za całą rację” (tamże).

⁷⁰ Stąd „Kantowski »czysty rozum praktyczny« wolno nam nazwać tylko wolą, a jego »bezwartkowy imperatyw« jedynie irracjonalnym nakazem” (tamże). U Kanta zatem „W miejsce deklarowanego racjonalizmu proponuje się faktycznie irracjonalizm” (tamże, s. 43–44). Błędne jest zatem nazywanie „koncepcji etyki Kanta koncepcją racjonalistyczną”, bo jest to koncepcja woluntarystyczna (tamże, s. 44, przypis 14). Por. tamże, s. 43.

moralności w ogóle *in aliud genus* [...] kreowanie go na boga⁷¹, bo koncepcja człowieka jako twórcy samego siebie, twórcy swojej istoty (człowieczeństwa) – skoro jest twórcą granicy pomiędzy moralnym dobrem i złem, dotyczących naszego człowieczeństwa – jest wykluczona przez elementarny fakt przygodności ludzkiego bytu⁷². Ale Kant się tym faktem nie interesował, twierdząc, że „Bóg nie jest bytem poza mną, lecz jest po prostu myślą wewnątrz mnie. Bóg to rozum praktyczny, stanowiący własne prawo”⁷³.

Projekt pedagogiczny wpisany w etykę autonomizmu etycznego (w wersji np. egzystencjalizmu ateistycznego M. Heideggera⁷⁴) ukierunkowany jest wprawdzie na konsekwencję wobec własnych autoprojektów⁷⁵, a jeśli one jawią się jako zbyt trudne, to pozostaje otwartość na ich zmianę.

Wykluczona jest też jakakolwiek ich zewnętrzna negatywna ocena czy krytyka w świetle jakichś obiektywnych, powszechnie ważnych racji, bo

⁷¹ Styczeń, *Etyka niezależna?*, s. 45 (przypis 39).

⁷² Por. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 168 („człowiek uwydatnia swoją wartość przede wszystkim przez to, że sam jest dla siebie prawodawcą, że czuje się źródłem wszelkiego prawa i wszelkiej sprawiedliwości (Kant). Stanowisko to jest błędne; człowiek tylko wówczas mógłby być sam dla siebie ostatecznym prawodawcą, gdyby nie był stworzeniem, gdyby sam był swoją ostateczną przyczyną. Skoro zaś jest stworzeniem, skoro w istnieniu zależy od Boga, któremu też w ostateczności zawdzięcza swoją naturę, podobnie jak wszystkie inne stworzenia, przeto rozum winien służyć człowiekowi do prawidłowego odczytania praw Stwórcy wyrażonych w obiektywnym porządku natury”). Por. T. Styczeń, *Prawda o człowieku a etyka*, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982) z. 2, s. 44.

⁷³ É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa: De Agostini, 2001, s. 167.

⁷⁴ Por. M. Nowak, *Pedagogika egzystencjalizmu: Jej założenia, cele i rola w rozwoju nauk pedagogicznych*, „Roczniki Nauk Społecznych” 32 (2004) nr 2, s. 5–29. Zdaniem autora „Egzystencjalizm rozwinął się również w pedagogice – jako ważny kierunek współczesnej myśli pedagogicznej – zwłaszcza na bazie filozofii i ontologii Martina Heideggera” (tamże, s. 8). Zdaniem autora na gruncie pedagogiki egzystencjalistycznej „Wszelkie wysiłki wychowawcze winny pomagać istocie ludzkiej przy stawianiu się człowiekiem, tzn. mają doprowadzać do urzeczywistnienia się istoty człowieka. Skoro zaś, według egzystencjalizmu, istotą człowieka jest zdolność doświadczania istnienia, jest ono czymś najbardziej pozytywnym, co znajduje się w głębinach naszej świadomości”. Tyle tylko, że – zdaniem Heideggera – takiej wspólnej wszystkim ludziom, treściowo określonej istoty człowieka nie ma. Zob. Heidegger, *List o „humanizmie”*. Por. Suchodolski, *O pedagogikę na miarę naszych czasów*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1959.

⁷⁵ Zdaniem M. Nowaka „Egzystencjalistyczne koncepcje wychowania zalecają jedynie niesienie pomocy wychowankom w ramach wychowania i nauczania, aby ci zaczęli żyć na własny rachunek, aby podjęli się wysiłku kształtowania swojej własnej, prawdziwej egzystencji, bez ukrywania się za ideaми i hasłami, którymi się naprawdę nie żyje” (Nowak, *Pedagogika egzystencjalizmu*, s. 21).

takich być nie może na gruncie tej koncepcji moralności i koncepcji człowieka. Jeśli nawet Kant i niektórzy jego (również nam współcześni) uczniowie formułowali rozmaite powszechnie ważne negatywne oceny moralne (np. homoseksualizmu), to były one uzasadnione tylko sytuacyjnie, w określonym kontekście społecznym, np. negatywnie oceniającym homoseksualizm.

Drogą autonomizmu etycznego poszedł także kolejny pretendent do miana ojca pedagogiki⁷⁶ (nowożytniej), czyli J. F. Herbart⁷⁷, opierający ją – jako naukę filozoficzną⁷⁸ – na etyce i psychologii. Etyka miałaby wskazać cel wychowania, a psychologia – traktowana matematycznie – środki wychowania⁷⁹. Moralne doskonalenie traktował Herbart jako jedyny cel wychowania, a pedagogika była dla niego nauką filozoficzną⁸⁰ („filozofią stosowaną”), ściśle związaną z etyką, którą zalicza do nauk filozoficznych, ale traktuje ją jako refleksję ukierunkowaną nie na prawdę, lecz na niesprzeczność⁸¹. Zakłada w ten sposób nowożytny dogmat o nie-

⁷⁶ Z racji tego, że niektórzy pedagodzy życzyliby sobie uwolnienia pedagogiki od filozofii, to krytycznie zapatrują się na tezę, iż Herbart jest twórcą pedagogiki jako nauki, w sensie nauk empirycznych. Takie jest stanowisko B. Nawroczyńskiego: „słuszniej [...] byłoby nazwać pedagogikę Herbartą filozoficzną niż naukową” (tenże, *Zasady nauczania*, wyd. 2, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1957, s. 20).

⁷⁷ J. F. Herbart, *Dwa wykłady o pedagogice*, tłum. D. Stępkowski, „Przegląd Pedagogiczny” (2009) nr 1, s. 17–26; tenże, *Wychowanie przy publicznym współudziale*, tłum. D. Stępkowski, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” (2008) z. 3–4, s. 151–155; tenże, *Estetyczne przedstawienie świata jako główne zajęcie wychowania*, tłum. D. Stępkowski, „Pedagogika Kultury” (2008) z. 4, s. 13–27; por. tenże, *Pedagogika ogólna wywiedziona z celu wychowania*, tłum. T. Stera, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Zak”, 2007; D. Stępkowski, *Filozofia praktyczna Johanna F. Herbart*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 3 (2008) fasc. 3, s. 113–148; tenże, *Herbartą afirmacja codzienności*, „Forum Pedagogiczne” (2014) nr 1, s. 155–169; *Herbart znany i nieznan: W dwusetną rocznicę wydania „Pedagogiki ogólnej”*, pod red. nauk. J. Piskurewicz, D. Stępkowskiego, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2006, s. 14–38; A. Murzyn, *Filozofia nauczania wychowującego J. F. Herbart*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2010.

⁷⁸ W polskiej pedagogice B. Nowroczyński (i jego kontynuatorzy) krytykuje ugruntowywanie przez Herbartą pedagogiki w filozofii. Zob. ocenę tego stanowiska: Stępkowski, *Między pedagogiką a filozofią Herbart*, „Roczniki Nauk Społecznych” 36 (2008) z. 2, s. 75–97.

⁷⁹ J. F. Herbart, *Estetyczne przedstawienie świata jako główne zajęcie wychowania*, s. 13–30.

⁸⁰ J. F. Herbart, *Pädagogische Schriften*, 3. Ausg., Osterwieck: Zickfeldt, 1913, s. 173 (cyt. za: Stępkowski, *Między pedagogiką a filozofią Herbart*, s. 76). Herbart przyjmował stosowany wówczas (stoickiego pochodzenia) podział filozofii na logikę, fizykę i etykę.

⁸¹ J. F. Herbart, *Podręcznik do wprowadzenia do filozofii (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie)*, Textkritisch rev. Ausg., hrsg. W. Henckmann, Hamburg: Meiner, 1993, s. 36–45).

możności poznania istoty rzeczywistości, przyjmując kantowską różnicę pomiędzy światem zmysłowym a światem rzeczy samej w sobie⁸², co przenosi moralność w świat noumenalny, bo świat empiryczny (dostępny poznaniu zmysłowemu) pozbawiony jest wolności. Moralność polegałaby zatem na uwalnianiu się podmiotu od przyrodniczych determinacji, czyli na aktualizacji ludzkiej autonomii, rozumianej jako niezależność od przyrody (w tym jej przejawów, którymi są uczucia). Stąd istota cnoty (dobra moralnego) to – zdaniem Herbarta – „idea wolności, która w istocie ludzkiej dojrzała do trwałej rzeczywistości”.

Herbart nie poświęcił większej uwagi innym etykom, odrzucając je wszystkie, w tym także etykę Kanta (nazwaną „etyką obowiązku”), bo zawierają one ten sam błąd: niedookreślenie nadrzędnej zasady ludzkiego chcenia (woli)⁸³. Popołniają one ten błąd, ponieważ „nie znają niczego oprócz woli i chcą za wszelką cenę zrobić z niej zasadę regulatywną”⁸⁴, nie dochodząc w ten sposób do „godności woli”⁸⁵, czyli jej wewnętrznej (wsobnej, czyli nieinstrumentalnej) wartości (moralnej wartości). Dla określenia tej wsobnej wartości woli (ludzkiego czynu) konieczny ma być „osąd woli”, a ten ma być oparty na „smaku etycznym”⁸⁶. Owo źródło moralnych sądów⁸⁷ „nie różni się wcale od smaku poetyckiego, muzycznego, plastycznego”⁸⁸. W ostateczności tym źródłem jest „delikatne poczucie, któremu przypisuje się zdolność oceny oddalenia tego, co rzeczywiste od idei”⁸⁹. W oparciu o to źródło rozpoznania moralnych formuluje kilka podstawowych „idei moralnych”, na czele z „idea wolności wewnętrznej”, która polega na zgodności pomiędzy wolą a osądem: „wola i osąd zgodnie coś afirmują, lub [...] zgodnie czemuś przeczą”⁹⁰, ale jest to „posłuszeństwo w harmonii z jego smakiem”⁹¹.

Mamy zatem w etyce i pedagogice Herbarta odejście od centralnej zasady etyki klasycznej, czyli zasady realizmu: postulatu uzgadniania

⁸² Polski znawca twórczości Herbarta twierdzi, że przyjmował on tezę o „niepoznawalności rzeczy samych w sobie” (por. Stępkowski, *Między pedagogiką a filozofią Herbarta*, s. 80).

⁸³ J. F. Herbart, *Ogólna filozofia praktyczna*, tłum. D. Stępkowski, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” (2008) nr 3, s. 121–122.

⁸⁴ Tamże, s. 122.

⁸⁵ Tamże, s. 123.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ „smak przygotowuje osąd” (tamże, s. 127).

⁸⁸ Tamże, s. 125.

⁸⁹ Tamże, s. 127.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 128.

swoich chceń z rzeczywistością, na rzecz zasady konsekwencji wobec „smaku etycznego”⁹². Rzutuje to na pojmowanie pedagogiki, na gruncie której działanie wychowawcze „ma pomóc w realizacji stosunku odpowiedzialności między wglądem a dążeniami woli”⁹³, a zatem „Herbartowska definicja cnoty oznacza uzgodnienie wglądu z chceniem i odwrotnie”⁹⁴.

Jak widzimy, pedagogika nowożytnego autonomizmu etycznego ma na celu uzgadnianie podmiotu z samym sobą, z własnym, dowolnie określonym autoprojektem. Co jednak zrobić z międzyludzkimi konfliktami autoprojektów? Na gruncie autonomizmu etycznego nie widać rozwiązania, co zauważał Sartre, widząc w tym względzie wyższość marksizmu wobec własnej etyki, przyjmującego zbiorową (klasową), a nie indywidualną autokreację⁹⁵. Jak ten problem zostaje rozwiązany w kolejnym etapie uprawiania pedagogiki, czyli pedagogiki ponowoczesnej?

⁹² Cnota nie jest zatem niczym innym, jak tylko „daniem posłuchu ocenie estetycznej” (Stępkowski, *Między pedagogiką a filozofią Herbarta*, s. 93). Zdaniem Stępkowskiego „system etyczny Herbarta nie został właściwie opracowany nie tylko w Polsce (*Filozofia praktyczna Johanna F. Herbarta*, s. 115).

⁹³ Stępkowski, *Między pedagogiką a filozofią Herbarta*, s. 92.

⁹⁴ Tamże, s. 93. Zdaniem J. Woronieckiego, „intelektualizm moralny wywarł ujemny wpływ na pedagogikę, czyniąc jednostronnym jej charakter i ograniczając ją do kształcenia. Kierunek ten nadał jej J. F. Herbart, który sprowadzał cały proces wychowania do należytego układania i utrwalania w młodych umysłach pojęć o właściwym postępowaniu” (*Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 22).

⁹⁵ T. Styczeń, A. Szostek, *Liberalizm po marksistowsku*, w: T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, wyd. 2 popr., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1995, s. 207–226.

PEDAGOGIKA PONOWOCZESNA

Trzecie, współczesne ujęcie pedagogiki (niekiedy określane jako „post-pedagogika”¹), wiąże się z szerokim i mającym rozmaite odcienie nurtem postmodernizmu². Nieraz wyraża się wręcz entuzjazm wobec tej pedagogiki³, twierdząc, że jedynie ona jest dzisiaj możliwa: „trudno prze-

¹ W obrębie postmodernizmu mieszczą się też idee tzw. antypedagogiki (m.in. H. von Schönebecka). Zob. H. Schönebeck, *Antypedagogika – być i wspierać zamiast wychowywać*, przekł. N. Szymańska, Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, 1994. Por. T. Szkudlarek, B. Śliwerski, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, wyd. 2 popr. i uzupełn., Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 1992.

² Por. Z. Bauman charakterystyka „ponowoczesności”: „the widespread aversion to grand social designs, the loss of interest in absolute truths, the privatization of redemptive urges [e.g., self as opposed to social transformation], the reconciliation with the relative–merely heuristic–value of all life techniques, the acceptance of the irredeemable plurality of the world” (tenże, *Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity*, „Telos: Critical Theory of the Contemporary” (1988) nr 78, s. 39). Por. W. Cichosz, *Postmodernistyczny dyskurs o wolności we współczesnej edukacji*, w: *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 1999, s. 119–143; B. Śliwerski, *Kontestacja pedagogiki u końca XX wieku*, w: tenże, T. Szkudlarek, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Kraków: Niezależne Wydawnictwo Harcerskie „Impuls”, 2009; B. Śliwerski, *Nauki o wychowaniu wobec wyzwań postmodernizmu*, „Chowania” (2003) nr 1, s. 9–18.

³ Zdaniem B. Śliwerskiego pedagogika postmodernistyczna „nie da się [...] zdefiniować ani w kategoriach stylu wychowania, ani jako jednoznacznie określonego celu wychowania, ani jako planu kształcenia, ani jako pożądanej wartościowo formy interakcji” (B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 1998, s. 138). A jeszcze w innym miejscu przypisuje się postmodernizmowi tezę, iż „żadna ze współczesnych teorii wychowania nie ma monopolu na prawdę” (tamże, s. 18). Por. tenże, *Pedagogika ogólna w ponowoczesnym świecie*, „Forum Pedagogiczne” (2018) nr 1, s. 21–41.

cenić możliwości, jakie wyzwanie postmodernistyczne otwiera przed współczesną teorią pedagogiczną i edukacją”⁴, ponieważ „potencjał edukacyjny tradycyjnych pedagogik wydaje się być wyczerpany. Są to bowiem pedagogiki dla świata, który odchodzi w przeszłość”, a „alternatywą może stać się jeden z wariantów pedagogiki ponowoczesnej”⁵. Wyraża się też przekonanie, że tylko postmodernistyczna pedagogika otwiera drogę do „dialogu i tolerancji”, a nawet prowadzi do „zniesienia niesprawiedliwości”⁶, czyli służąc szacunkowi wobec każdego człowieka, nawet o odmiennych poglądach. Skoro bowiem nie ma obiektywnej prawdy, to własne przekonania i pragnienia wcale nie są lepsze niż cudze i „różnice nie powinny być represjonowane ale tolerowane”⁷.

Czy rzeczywiście ten powszechny szacunek dla siebie wzajemnie jest wpisany w logikę postmodernizmu i postmodernistycznej pedagogiki?

PEDAGOGIKA I ETYKA OPARTE NA WYOBRAŹNI?

Za powszechnie przyjęte przez postmodernistów i najistotniejsze tezy uważa się wprawdzie akceptację agnostycyzmu lub sceptycyzmu poznawczego, przejawiające się w zanegowaniu możliwości istnienia lub rozpoznania obiektywnej prawdy. Zadaniem nauk praktycznych, określających zasady postępowania (w tym etyki i pedagogiki) nie jest zatem odkrywanie jakiejś obiektywnie ważnej prawdy, ale „dekonstrukcja zasad postępowania”. Negacja możliwości poznania obiektywnej prawdy oznacza odrzucenie klasycznej koncepcji nauki, a na płaszczyźnie antropologicznej oznacza negację ujęcia człowieka jako istoty rozumnej, zdolnej do odczytania obiektywnej prawdy, również prawdy na własny temat⁸.

⁴ Z. Melosik, *Pedagogika postmodernizmu*, w: *Pedagogika*, t. 1, s. 459. Por. tenże, *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne: Między socjologią edukacji a pedagogiką postmodernistyczną*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1995, s. 276; T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 1993.

⁵ Melosik, *Pedagogika postmodernizmu*, s. 461.

⁶ Tamże, s. 460.

⁷ Tamże. W pedagogikach ponowoczesnych „walka o kształt tożsamości nie jest związana z kwestią »autentyczności« czy »zniekształcenia«, lecz przede wszystkim z problemami różnicy i reprezentacji” (tamże, s. 461).

⁸ Por. A. Andrzejuk, *Personalizm tomistyczny wobec nowoczesnej i ponowoczesnej antropologii*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 55 (2017) nr 1, s. 19–57; U. Wolska,

Człowiek to tylko „konsument”, czyli istota ukierunkowana na przyjemność (ewentualnie kierowana wrażliwością, jak wyraża się Rorty⁹), a ponowoczesność¹⁰ – w którą postmodernizm ma się wpisywać – to epoka konsumpcji¹¹. Prowadzi to do negacji także wolności człowieka (mimo że deklaratorywnie przypisuje się jej priorytetowy charakter), bo ma on podlegać nieświadomym mechanizmom przymusu¹². Uwolnienie człowieka od związania go jakąś obiektywną prawdą o nim samym prowadzi do przypisania mu mocy „tworzenia świata, w którym żyje. Rozumie bowiem, że to, co wydawało mu się naturalne i stąd uniwersalne *de facto* ma charakter lokalny i historyczny”¹³. Człowiek zatem to autokreator, twórca samego siebie.

Stąd twierdzą postmoderniści, że w nauce stawiać należy na „wyobraźnię, inwencję, kreatywność”¹⁴, a zatem także pedagogika postmodernistyczna jest swobodnym produktem wyobraźni. W pojmowaniu człowieka – zdaniem R. Rorty’ego – nie należy stawiać wymagania prawdy, ale „każdemu wolno zmontować taki model »ja«, jaki mu odpowiada, przy-

Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 191–214.

⁹ Zob. R. Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, s. 51–63.

¹⁰ Z. Bauman przyjął, że bardziej prawidłowe jest używanie pojęcia „płynnej nowoczesności” niż ponowoczesności. Z. Bauman, *Wszystko co stałe, wyparowało*, w: *Idee z pierwszej ręki: Antologia najważniejszych tekstów „Europy” – sobotniego dodatku do „Dziennika”*, wybór tekstów C. Michalski, M. Nowicki, Warszawa: Axel Springer Polska, 2008, s. 183.

¹¹ Zob. Z. Bauman, *Wolność*, przekł. J. Tokarska-Bakir, Kraków: Znak, 1995, s. 91.

¹² Zob. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” (1996) nr 1, s. 83–84.

¹³ Melosik, *Pedagogika postmodernizmu*, s. 462. Twierdzi Z. Bauman, iż „jajźń moralna nie »odkrywa« swych fundamentów etycznych, lecz (na podobieństwo nowoczesnych artystów, którzy dostarczyć muszą nie tylko dzieł sztuki, ale i klucza interpretacyjnego dla ich odczytania i oceny) wznosi owe fundamenty w toku samo-konstrukcji” (Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury, 1994, s. 53). Zob. G. Hołub, *Od antropologii do etyki postmodernistycznej: W stronę autentyczności czy dowolności?*, w: *W labiryncie wychowania: Wyzwania edukacyjne w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. B. Stańkowski, M. Szpringer, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013, s. 29–44.

¹⁴ Zdaniem R. Rorty’ego „pragmatyści nie dostrzegają w dociekaniu naukowym, ani żadnym innym, nastawienia na dotarcie do prawdy. Widzą w nim raczej dążenie do osiągnięcia lepszej umiejętności uzasadniania – lepszej zdolności do radzenia sobie z wątpliwościami dotyczącymi tego, co mówimy: bądź przez podtrzymywanie wszystkiego, co zostało już powiedziane, bądź przez decyzję, by powiedzieć coś nieco odmiennego. Problem z dążeniem do prawdy polega na tym, że nie można wiedzieć, kiedy się do niej dotarło, nawet jeśli rzeczywiście się to udało. Można jednak dążyć do wszechstronniejszego uzasadnienia, rozwiania coraz większej liczby wątpliwości” (Rorty, *Etyka bez powinności*, s. 18).

krawać go do własnej polityki, religii, osobistego poczucia sensu życia”¹⁵. Czy w takim razie w postmodernistycznej pedagogice – produkcji indywidualnej wyobraźni – jest miejsce na obiektywny szacunek wobec człowieka?

POSTHUMANISTYCZNA ETYKA

Na wskazanym antropologicznym fundamencie wspiera się nie tylko postmodernistyczna pedagogika, ale także odpowiadająca jej etyka rozmaitych odmian, ale mających także istotne elementy wspólne, które nie raz określa się jako posthumanizm.

Posthumanistyczni etycy uważają się zazwyczaj za kontynuatorów nowożytnego projektu filozoficznego i etycznego¹⁶, ale ich zdaniem, to dopiero nasza współczesność (epoka ponowoczesna, czy „płynnej nowoczesności”¹⁷) umożliwi realizację tego projektu, wcześniej niemożliwą z racji warunków społeczno-ekonomiczno-religijnych, pełnych społecznych (państwowych) „dyscyplinowań” (M. Foucault), także do respektowania powszechnych i niezmiennych zasad postępowania. Jedni postmoderniści traktują ów postęp jako wyzwolenie od moralnych zobowiązań, bo „ponowoczesność” to epoka „postdeontyczna”, a drudzy – wśród nich zwłaszcza Zygmunt Bauman – uważają „ponowoczesność” za czasy możliwego postępu moralnego¹⁸.

Przedstawiciele posthumanistycznej etyki różnią się jednak sposobem określenia dobra moralnego, jakoby odblokowanego przez ponowoczesność. Dla Baumana jest to przyjemność, do której sprowadza dobro

¹⁵ Zob. R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: tenże, *Obiektywność, relatywizm, prawda: Eseje filozoficzne*, przekł. J. Margański, t. 1, Warszawa: Aletheia, 1999, s. 273.

¹⁶ Zob. M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka: Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 276–293.

¹⁷ Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przekł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006; Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

¹⁸ Taka jest też opinia Richarda Rorty’ego (por. np. tenże, *Human Rights*, s. 134). Ale ten postęp to jego zdaniem „rozwijanie daru wyobraźni”. A wyobraźnia jest „źródłem zarówno nowych naukowych teorii fizykalnego wszechświata, jak i nowych koncepcji możliwych społeczności. Jest tym, co łączy Newtona i Chrystusa, Freuda i Marksa – zdolnością do ponownego opisanego tego, co znane, w nowych kategoriach (tenże, *Etyka bez powszechnych powinności*, s. 23).

moralne, bo „ponowoczesność” wyzwałać ma „zasadę przyjemności” od przymusu „zasady realizmu”, czyli otwierać drogę zaspokajaniu własnych pragnień, a zatem poszukiwaniu przyjemności¹⁹. Postęp moralny to zatem postęp w możliwościach konsumpcyjnych, ale napelniających nowymi lękami²⁰, właściwymi pogoni za subiektywną przyjemnością. Ponowoczesna etyka Baumana wpisuje się zatem w odwieczny nurt hedonizmu etycznego²¹. Inaczej moralność jest pojmowana w etyce dyskursywnej J. Habermasa. Ale panuje w posthumanistycznych szeregach zgoda, że klasyczna etyka jest niemożliwa, a jej poprawne uprawianie trzeba oprzeć na Kancie.

Dlaczego jednak klasyczna etyka miałaby być niemożliwa? Dlaczego wyklucza się etykę, której naczelną zasadą postępowania człowieka jest zasada realizmu²², czyli obowiązek uzgadniania podejmowanego działania z realną rzeczywistością, odczytywaną mocą własnego rozumu?

Posthumanistyczna etyka zwykle odwołuje się w tym względzie albo do Kanta, albo i Darwina jako swojego fundamentu, który został określony przez Nietzschego tezą: „Bóg umarł”, bo Darwin miał dowieść, iż człowiek „to zwierzę chore”²³. Kant zaś wyklucza klasyczną etykę, bo jakoby dowiódł niemożliwości metafizyki, jak utrzymuje J. Habermas, negując w ten sposób możliwość realistycznej etyki, ale otwierając drogę także Darwinowi²⁴. Skoro jednak „śmierć Boga” pociąga za sobą „śmierć

¹⁹ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa: „Sic!”, 2000.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Zob. M. Czachorowski, *Ponowoczesność jako moralny rozwój?*, w: *Spoleczno-humanistyczna wizja współczesnego świata*, pod red. nauk. H. Czakowskiej, M. Kucińskiego, Bydgoszcz: Wydawnictwo KPSW, 2020, s. 11–25. Konieczne jest jednak podkreślenie, że Bauman trafnie krytykował jedną z odmian nowożytnego hedonizmu, zwanego utylityzmem. Zdaniem Baumana „Żadnym filozofom moralności nie powiódł się ten wyczyn [„awansowania naturalnej skłonności miłości do rangi abstrakcyjnej zasady”] tak znakomicie, jak utylitystom, którzy wynieśli troskę o szczęście drugiego człowieka [...] do roli nadrzędnej normy wszelkiego sensownego działania. Z pozoru utylityzm wsparł chybliwą konstrukcję miłości iście stalowym, niezłomnym rusztowaniem zasad”, co jednak – zdaniem Baumana, cytującego z uznaniem Stuarta Hampshire – „zaowocowało abstrakcyjnym okrucieństwem politycznym – tępą, niszczycielską poprawnością polityczną” (Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 157). Krytyka ta jednak omija stanowiska etyczne, które – inaczej niż utylityzm – nie redukują miłości (właściwej jej życzliwości) do spontaniczności emocjonalnej (uczucie jako *appetitus sensitivus*), która – zwracał uwagę Arystoteles – nie może być kierowana despotycznie (jak np. władze motoryczne człowieka), ale „politycznie”.

²² Zob. Wojtyła, *Elementarz etyczny* (rozdz.: „Zasada realizmu”).

²³ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Warszawa 2007.

²⁴ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej: Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa: Scholar, 2003, s. 9 („Dzisiaj jednak, po metafizyce, filozofia nie odwa-

człowieka”, jak trafnie zauważył M. Foucault²⁵, to postuluje się postawić nową etykę na tym fundamencie: etykę niejako bez człowieka, czy etykę po-człowieku. Etykę zatem, która już nie zajmuje się dobrem i złem moralnym jako dobrem i złem człowieka w jego człowieczeństwie; która nie postuluje ludzkiego sposobu działania. Cóż to zatem za etyka?

Jej założeniem – a zarazem wspólnym mianownikiem rozmaitych jej odmian – jest zakwestionowanie możliwości uchwycenia rozumem realnej rzeczywistości w jej istocie, a zwłaszcza niezmiennej i powszechnej ludzkiej natury²⁶. Zadaniem człowieka byłoby zatem nie uzgadnianie się – za pomocą własnego rozumu – z realną rzeczywistością (najpierw z realną rzeczywistością własnego człowieczeństwa – jak postuluje zasada

za się już udzielać wiążących odpowiedzi na pytania o to, jak jednostki czy zgoła zbiorowości mają układać sobie życie”). Piszcie też o klęsce filozoficznych prób, zmierzających do tego, by określone sposoby życia wyróżnić jako wzorcowe lub powszechnie obowiązujące” (tamże, s. 10).

²⁵ Por. M. Foucault, *Słowa i rzecz: Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2006, s. 346. Zdaniem Foucaulta „W naszych czasach – wciąż Nietzsche wyznacza im z oddali zwrotny punkt – objawiła się nie tyle nieobecność czy śmierć Boga, ile kres człowieka [...]; okazuje się zatem, że śmierć Boga i ostatni człowiek wiążą się ze sobą” (tamże, s. 245). Foucault wielokrotnie twierdził, że to myśl Nietzschego zaważyła na jego poglądach, a zatem całkiem trafnie określa się go „francuskim Nietzschem”. Zob. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” (1988) nr 6. Por. tenże, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka*; tenże, *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” (1988) nr 6, s. 320.

²⁶ Zdaniem Rorty'ego (*Etyka zasad a etyka wrażliwości*, s. 54–55) „nie istnieje żadne gotowe kryterium oceny, co jest lepsze. Nie istnieje coś takiego jak »natura ludzka«, do której można się odwołać”). Przeciwno istnieniu stałej i powszechnej ludzkiej natury mają przemawiać wyniki nauk szczegółowych: „począwszy od antropologii aż do historii literatury i psychologii Freuda, wskazuje na plastyczność istot ludzkich – ich zdolność mówienia prawie każdym językiem i do przyjęcia prawie każdej wartości” (tamże, s. 56). Wedle także Habermasa jakoby nie ma odpowiedzi – „ogólnej, na równi dla wszystkich wiążącej” – na pytania etyczne (w rozumieniu klasycznej etyki) „kim jesteście i kim chcemy być” (Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej: Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, s. 11). Także Z. Bauman krytykując nowożytny „projekt humanistyczny”, opowiada się za humanizmem ponowoczesności, obywatelstwem się bez pojęcia istoty człowieka. Zob. tenże, *Etyka ponowoczesna*, s. 16. Bauman krytykuje nowoczesność za budowanie takiej etyki, „która zmuszała każdą istotę ludzką, już z tego tytułu, że ludzką istotą była, do uznania przepisów za słuszne i wiążące”, co nazywa „filozoficznymi modelami »powszechnej natury ludzkiej«” (Bauman, *Płynna nowoczesność*, s. 15). Stąd też określa naszą współczesność jako „płynną”, bo nie ma niczego stałego – w tym i niezmiennej i powszechnej istoty człowieka – a wszystko jest „płynne”. Zdaniem także J. Derridy „człowieczeństwo” nowożytności jest „zbyt jeszcze braterskie, męskie w swym podtekście, rodzinne, etniczne, narodowe itp. (cyt. za: Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, s. 66).

realizmu klasycznej etyki), lecz dowolne tworzenie samego siebie. Taka etyka zatem to – w języku M. Foucault – „estetyka egzystencji”, obligująca do „kreowania swego życia na wzór dzieła sztuki”²⁷. Swoją etyczny projekt Foucault zakorzenił w dociekaniach filozoficznych Oświecenia, zmierzających do „ustanawiania samego siebie jako autonomicznego podmiotu”²⁸. W efekcie (jak trafnie zauważa Habermas) to Kant stoi u podstaw współczesnej posthumanistycznej etyki²⁹, negującej obowiązek respektowania ludzkiej istoty, dokonując radykalnego zakwestionowania możliwości poznania realnej rzeczywistości w jej istocie. Zbieżny jest z tą diagnozą K. Wojtyła, uznający etykę Kanta za przeciwstawną etyce „w tradycyjnym znaczeniu realistycznym i obiektywistycznym”, która „traci wszelką rację bytu, staje się ona częścią nauki o myśleniu związanym ze zjawiskiem działania, nie zaś nauką o dobru samego działania rozumnego bytu”³⁰.

U postmodernistycznych i postoświeceniowych (J. Habermas) etyków szokuje jednak ten szczególny dogmatyzm w traktowaniu twierdzeń Kanta, jakoby zasadnie negującego możliwość etyki klasycznej, otwierając drogę tylko antyrealistycznej etyce. Wiadomo przecież, że Kantowska krytyka metafizyki obarczona jest elementarnymi nieporozumieniami (np. błędną koncepcją doświadczenia, przejętą od Hume’a), co wielokrotnie pokazywano³¹.

²⁷ Zob. M. Foucault, *The Essential Works of Foucault 1954–1984*, vol. 1: *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. P. Rabinow, transl. R. Hurley [i in.], New York: New Press, 1997. Widzimy to także u Rorty’ego. Zdaniem A. Szahaja główną zasadą etyki Rorty’ego ma być „autokreacja, dokonująca się na podstawie swobodnie wybranych wartości, o których się wie, iż nie są absolutne” (*Richarda Rorty’ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, „Etyka” 26 (1993), s. 112).

²⁸ Foucault, *Czym jest Oświecenie?*.

²⁹ Zdaniem Kanta „nikomu nie przyjdzie na myśl zapytać się, czy zasad moralności należy w ogóle szukać w znajomości natury ludzkiej (którą przecież tylko z doświadczenia mieć możemy). A jeżeli nie, jeżeli zasady te są całkowicie *a priori*, w sposób wolny od wszelkich empirycznych pierwiastków, to znaleźć je można wyłącznie w czystych pojęciach rozumowych i nigdzie indziej” (Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 34).

³⁰ Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 155. Według Wojtyły stanowisko Kanta „jest antytezą obiektywizmu i realizmu. Kant wychodzi z pozycji czysto subiektywistycznych i na nich to zatrzymuje się do końca. Filozofia jego jest teorią myślenia, nie teorią rzeczywistości. Zupełnie te same znamiona odkrywamy w jego dobru” (tamże, s. 152).

³¹ Zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, s. 115–128.

Pośrednikiem pomiędzy Kantem i Nietzschem³² a współczesną etyką, zwaną niekiedy „postnietzscheańską”³³, jest oczywiście M. Heidegger. W *Liście o „humanizmie”* odrzuca on wszelki dotychczasowy humanizm³⁴, posługujący się pojęciem niezmiennej i powszechnej ludzkiej natury, bo jest to pojęcie metafizyczne³⁵, a te wyklucza z dyskursu intelektualnego. Heidegger opowiada się za nowym humanizmem, czy też posthumanizmem³⁶, a odrzucając metafizykę, odrzuca zrodzony przez Greków racjonalizm³⁷, zastępując go przed-filozoficzną³⁸ „ontologią fun-

³² J. Habermas określa myśl Nietzschego jako „tarczę obrotową” w procesie wyłaniania się współczesnego postmodernizmu (zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przekł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas, 2000, rozdz. IV: *Wejście w postmodernizm: Nietzsche jako tarcza obrotowa*).

³³ R. Rorty, *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, w: *Postmodernizm: Antologia przekładów*, wybrał, oprac. i przedm. opatrył R. Nycz, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996, s. 120. Por. A. Maryniarczyk, *Cóż po filozofii św. Tomasza z Akwinu w czasach postmetafizycznych?*, „Rocznik Tomistyczny” 3 (2014), s. 11–21.

³⁴ Swoją pozycję w *Sein und Zeit* wobec humanizmu Heidegger podsumował następująco: „*Sein und Zeit* jest przeciw humanizmowi”, ale nie znaczy to, że „staje w obronie barbarzyństwa”, bo „nie wynosi humanitas człowieka wystarczająco wysoko” (*List o „humanizmie”*, s. 92–93).

³⁵ Zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie”* („Każdy humanizm ma być związany z metafizyką”, a „Żadna metafizyka czy to idealistyczna czy materialistyczna, czy chrześcijańska nie jest w stanie osiągnąć udzielającego się bycia”). Co do sposobu rozumienia metafizyki, zob. tenże, *Czym jest metafizyka?*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 48–75. Zdaniem P. Jaroszyńskiego „aktualne pozostaje pytanie: jaką naprawdę metafizykę myśliciel ten przewycięzył? Tylko tę, którą znał i tylko w tej mierze, w jakiej pomogła mu w tym zastosowana przezeń metoda” (*Metafizyka czy ontologia?*, s. 165). Nie była to z pewnością metafizyka klasyczna.

³⁶ Zdaniem Heideggera „Istotę człowieka stanowi to, że jest on czymś więcej niż tylko człowiekiem, jeżeli człowieka przedstawimy sobie jako żywą istotę rozumną” (*List o „humanizmie”*, s. 104). Krytykuje się tu taki „humanizm”, który każdemu człowiekowi – także choremu – przypisuje szacunek, ale jakoby nie każdy człowiek zasługuje na szacunek, bo są różnice istotne pomiędzy ludźmi; por. tenże, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996, s. 11 (postuluje się tutaj „przemiany istoty człowieka z »rozumnego zwierzęcia« (*animal rationale*) w Da-sein”).

³⁷ Taka też jest opinia Habermasa. Zob. tenże, *Filozoficzny dyskurs nowożytności*, rozdz. VI. Zachodni racjonalizm podważony przez krytykę metafizyki: Martin Heidegger („Horkheimer i Adorno jeszcze z Nietzschem walczyli – Heidegger i Bataille pod sztandarami Nietzschego wyruszają na ostatni bój. Na podstawie wykładów o Nietzschem z lat trzydziestych i początku lat czterdziestych chciałbym najpierw prześledzić, jak Heidegger stopniowo wciąga dionizyjski mesjanizm w przedsięwzięcie, zmierzające do tego, by na drodze przewyciężenia metafizyki od wewnątrz przekroczyć próg myślenia ponowoczesnego”, tamże, s. 154).

³⁸ „Nadszedł czas, by odzwyczajono się przeceniać filozofię i zbyt wiele od niej wymagać. W dzisiejszej biedzie świata trzeba mniej filozofii, a więcej dbałości o myślenie” (Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 126).

damentalną”, na gruncie której określa człowieka metaforycznie: jako np. „pasterz bycia”, będący „czymś więcej niż tylko człowiekiem”³⁹. Nie daje jednak żadnych wskazówek odnośnie do należącego sposobu postępowania i nie pozwala na formułowanie jakichkolwiek ogólnie ważnych norm moralnych, czyli zbudowanie treściowo określonej etyki⁴⁰. Nie da się przy pomocy pojęcia „pasterza bycia” dokonać np. oceny moralnej przywołanej przez Heideggera (w 1946 roku) misji na Wschodzie młodych Niemców, postawionych wobec śmierci⁴¹. Tak samo nie sposób ocenić rozmaite stosunki płciowe, bo strzegący „prawdy bycia” rozmaici *pasterze*, *pasterki* i *pastuszkowie* są przecież podatni na rozmaite fantazje, odjazdy i odloty, zwłaszcza wtedy, gdy nie wiedzą, czego naprawdę pilnują. Taką wiedzę Heidegger z góry wyklucza, negując każde treściowe określenie człowieka, uznając każde ocenianie za zafałszowanie rzeczywistości, do której się odnosi⁴², bo skoro człowiek jest „czymś więcej niż tylko człowiekiem”, to żadnych etycznych granic takiemu „nadczyłkowi” nie należy stawiać.

Ku czemu ten już nie-człowiek powinien zmierzać? Zdaniem Baumana jest to przyjemność, do której sprowadza dobro moralne⁴³, bo „ponowoczesność” wyzwalać ma „zasadę przyjemności” od przymusu „zasady realizmu”, czyli otwierać drogę zaspokajania własnych pragnień, a więc poszukiwania przyjemności⁴⁴. Dla Baumana postęp

³⁹ Tamże, s. 104.

⁴⁰ Sam Heidegger wskazuje, że nie zbudował etyki – albo jest ona już zawarta w jego „myśleniu prawdy bycia”, będącym „pierwotną etyką” (tamże, s. 119) – chociaż jej potrzeba nasuwa się na gruncie jego ujęcia człowieka, którego „nie uczyniono centrum bytu” (tamże, s. 115).

⁴¹ Tamże, s. 101–102.

⁴² Bo „wszelkie wartościowanie stanowi subiektywizację. Nie pozwala bytowi być” (tamże, s. 111). Zdaniem Heideggera „oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny” (tamże). „Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”, co jednak ma nie znaczyć „bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu” (tamże).

⁴³ Jedyna monografia na temat etyki Baumana to: W. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej: Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2001. Na temat etyki Baumana zob. D. Brzeziński, *Dwie dekady etyki ponowoczesnej*, „Studia Socjologiczne” (2008) nr 3, s. 7–41. Autor odnotowuje ewolucję etyki Baumana, idącą w dwóch kierunkach. Jego etykę uważa za „transpozycję idei etycznych Emmanuela Lévinasa na grunt nauk społecznych” (tamże, s. 8). Por. J. Kowalczyk, *Etyka postmodernizmu*, „Ido – Ruch dla Kultury: Rocznik Naukowy” 4 (2004), s. 333–339; G. Hołub, *Od antropologii do etyki postmodernistycznej*, s. 29–44.

⁴⁴ Por. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*.

moralny to zatem postęp w możliwościach konsumpcyjnych, ale napełniających nowymi lękami⁴⁵, właściwym ukierunkowaniu działania nie na obiektywne dobro, ale na poszukiwanie subiektywnej przyjemności. Dlaczego jednak klasyczna etyka miałaby być niemożliwa? Dlaczego niemożliwa byłaby etyka, której naczelną zasadą postępowania człowieka jest zasada realizmu⁴⁶, czyli obowiązek uzgadniania podejmowanego działania z realną rzeczywistością, odczytywaną mocą własnego rozumu?

Tą przyczyną jest odrzucenie przez „ponowoczesność” tzw. esencjalizmu, czyli powszechnego i niezmiennego pojęcia „człowieczeństwa” („ludzkiej natury”)⁴⁷. Ponowoczesność to bowiem – zdaniem Baumana – odejście od „gotowych wzorów postępowania”, a „ostateczny cel indywidualnych wysiłków autokreacyjnych jest z zasady, nieodwołanie nieokreślony”⁴⁸. Krytykuje zatem „nowoczesność” za budowanie etyki, „która zmuszała każdą istotę ludzką, już z tego tytułu, że ludzką istotą była, do uznania przepisów za słuszne i wiążące”, co nazywa „filozoficznymi modelami »powszechnej natury ludzkiej«”⁴⁹. Dlatego określa naszą współczesność jako „płynną”, bo nie ma w niej niczego stałego – w tym niezmiennej i powszechnej istoty człowieka – a wszystko jest „płynne”. Z tego powodu Bauman krytykuje nowoczesny „projekt humanistyczny”⁵⁰, odróżniony od humanizmu ponowoczesności, obywateli się bez pojęcia istoty człowieka. „Humanizm”⁵¹ i antyhumanizm⁵² (ewentualnie „posthumanizm”) są zatem rozmaicie pojmowane.

⁴⁵ Por. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*.

⁴⁶ Zob. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny* (rozdz. „Zasada realizmu”).

⁴⁷ Już klasycy marksistowscy zarzucali „esencjalizm” L. Feuerbachowi: pomimo zakwestionowania istnienia Boga, pozostawił człowiekowi moralne zadanie realizacji ogólnoludzkiej istoty człowieka. Zob. Styczeń, Szostek, *Liberalizm po marksistowsku*. Ale dla całej nowożytnej filozofii (w sensie systematycznym, a nie historycznym) jest problematyczne uchwytywanie istoty rzeczy, skoro pojęcie przyczynowości (w tym formalnej) jest przedmiotem wielokierunkowej krytyki. Antyesencjalizm mamy także oczywiście u Sartre’a. Nowożytny „posthumanizm” ma zatem głębsze korzenie niż myśl Nietzschego.

⁴⁸ Bauman, *Płynna nowoczesność*, s. 14.

⁴⁹ Tamże, s. 15.

⁵⁰ Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 16.

⁵¹ Por. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, s. 287–288.

⁵² Por. A. Sulikowski, *Posthumanizm a prawoznawstwo*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2013; S. Herbrechter, *Posthumanism: A Critical Analysis*, London: Bloomsbury Publishing House, 2013; C. Wolfe, *What Is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009; J. Deitch, *Post Human*, New York:

Warto pamiętać, że już na początku XX stulecia mocne ostrzeżenie przed takim „antyhumanizmem” sformułował E. Husserl, który traktował swoje badania filozoficzne jako walkę o ratowanie „zagrożonego człowieczeństwa, o sens autentycznej ludzkości”, bo „my, ludzie współcześni [...] jesteśmy w największym niebezpieczeństwie [...] utraty naszej własnej prawdy”⁵³. To zagrożenie jest konsekwencją panującego na początku XX wieku pozytywistycznego ideału nauki. Ostrzegał Husserl przed traktowaniem nauk szczegółowych jako jedyne „naukowego” punktu oparcia dla rozstrzygnięć dotyczących sensu ludzkiego życia, bo pozytywistyczna „redukcja idei nauki do nauki o samych faktach”⁵⁴ oznacza eliminację specyficznych pytań „dotyczących istoty człowieka”⁵⁵. Uznanie „nauk pozytywnych” za jedyne czy nadrzędne źródło wartościowej wiedzy prowadzi do tego, że człowiek redukowany jest do „faktu”⁵⁶, czyli przedmiotu spostrzeżenia zmysłowego. „Upadek wiary w rozum oznacza utratę przez człowieka „wiary w siebie samego, we właściwe mu prawdziwe istnienie, którego nie posiada przecież stale [...] lecz ma i mieć może tylko w postaci zmagania o swą prawdę, o to, by siebie samego uczynić prawdziwym”⁵⁷. Husserl obwiniał zatem pozytywistyczną koncepcję nauki za „antyhumanizm”, a swoim fenomenologicznym programem „redukcji ejdetycznej” (poszukiwania istoty rzeczy) pozostawał na pozycji „humanizmu”, przyjmującego istnienie powszechnego i niezmiennego człowieczeństwa, dzięki któremu człowiek jest bytem wyrastającym ponad widzialny świat.

[Idea Books], 1992; F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002 (wydanie polskie: F. Fukuyama, *Koniec człowieka: Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków: Znak, 2004).

⁵³ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentna*, przekł. S. Walczewska, Toruń: Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, 1999, s. 16.

⁵⁴ Tamże, s. 7.

⁵⁵ Tamże, s. 9.

⁵⁶ Tamże, s. 7.

⁵⁷ Tamże, s. 15.

PONOWOCZESNOŚĆ JAKO WYZWOLENIE MORALNOŚCI
OD NORM POWSZECHNIE WAŻNYCH

Dla Z. Baumana „ponowoczesność” to w pierw pojęcie moralne, ale także inni postmoderniści twierdzą, że rozważania etyczne mają kluczowe znaczenie w ich dojrzałej refleksji⁵⁸. J. Derrida np. twierdzi, że etyka jest obecna u niego od samego początku, a dojrzały etap jego myślenia „upływał już nie tylko pod znakiem dominacji etyki, lecz niemal jej wyłączności”. Zdaniem także R. Rorty’ego „Etyka więc musi stanowić zarówno punkt wyjścia, jak i dojścia pragmatystycznej teorii”, dlatego „my pragmatyści [...] swe ujęcie wartości zespołowego procesu badawczego opieramy tylko na etyce, a nie na epistemologii czy metafizyce”⁵⁹. Również Bauman zajmował się nade wszystko zagadnieniami etycznymi⁶⁰ (odróżnianymi przezeń od socjologicznych badań moralności⁶¹), bo traktował człowieka najpierw jako *homo moralis*, w ten sposób przeciwstawiając się socjologii Durkheima, traktującego „zjawiska moralne” jako narzucane człowiekowi przez społeczeństwo⁶². Bauman określał „ponowoczesność” jako etap zreflektowany nowoczesności, wejście „w fazę samokrytycyzmu, często samopotępienia, a w wielu wypadkach i samorozbiórki”⁶³. Ta krytyczność „płynnej nowoczesności” dotyczy zwłaszcza życia moralnego, bo jest to epoka wyzwolenia człowieka od moralnych ograniczeń, złudzeń i zniewoleń, otwierając w ten sposób „możliwości zupełnie nowego pojmowania zjawisk moralnych, w czasach nowoczesnych tłumionej”⁶⁴, a nawet zmuszając do tego nowego pojmowania, bo

⁵⁸ Na temat etyki postmodernistycznej por. *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1996; P. Lawler, *The Ethics of Postmodernism*, w: *The Oxford Handbook of International Relations*, ed. by Ch. Reus-Smit, D. Snidal, Oxford 2008; M. T. Gibbons, *The Ethics of Postmodernism*, „Political Theory” 19 (1991) nr 1, s. 96–102.

⁵⁹ R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, w: tenże, *Obiektywizm, relatywizm, prawda: Eseje filozoficzne*, przeł. J. Margański, t. 1, Warszawa: Aletheia, 1999, s. 205.

⁶⁰ Bauman wprawdzie kilkakrotnie „etykę” przeciwstawiał „moralności”, ale wtedy „etykę” traktował jako dążenie do stworzenia kodeksu etycznego, albo nawet sam kodeks etyczny. Jego etyka miała być pozbawiona tego dążenia. Zob. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, s. 41 (rozdz. II: „Moralność bez etyki”).

⁶¹ Tamże, s. 41–42.

⁶² Por. M. Dawson, *Morality as Rebellion: Towards a Partial Reconciliation of Bauman and Durkheim*, „Distinction Journal of Social Theory” 18 (2017) nr 3, s. 1–19.

⁶³ Bauman, *Etyka ponowoczesna*.

⁶⁴ Tamże, s. 6.

„ludzie wrzuceni w społeczeństwo ponowoczesne nie mają poniekąd ucieczki: muszą oni spojrzeć w oczy własnej niezawisłości moralnej, a zatem własnej, niewyłączanej i niezbywalnej, moralnej odpowiedzialności”⁶⁵. Zaletą ponowoczesności ma być zatem otwarcie drogi poprawnemu myśleniu etycznemu i właściwej praktyce moralnej, bo „dzięki pozbyciu się złudzeń odsłonią się i staną się widoczne te źródła mocy moralnej, które nowoczesna etyka i praktyka polityczna trzymały w ukryciu; i że staną się też bardziej zrozumiałe przyczyny dawnej tych źródeł niewidzialności”⁶⁶, dzięki czemu „wzrosną też szanse »umoralnienia« życia społecznego”⁶⁷. Ponowoczesność zatem nie ma negować etyki, ale odrzucać „typowo nowoczesną metodę zajmowania się problemami moralnymi”⁶⁸. Jakie są to złudzenia etyki „nowoczesności”?

Pierwszym z tych szkodliwych złudzeń jest – zdaniem Baumana – dążenie do określenia powszechnie obowiązujących zasad etycznych, gdy tymczasem jest wykluczone „poszukiwanie absolutów, powszechników i fundamentów etycznych”⁶⁹. Ponowoczesna etyka ma być uwolniona od takich norm. Dlaczego ich sformułowanie jest niemożliwe?

IRRACJONALIZACJA MORALNOŚCI

Za tym rozwiązaniem nie kryją się założenia subiektywizmu etycznego (wobec którego Bauman się dystansuje⁷⁰), chociaż zazwyczaj kojarzonego z nurtem postmodernizmu. Powodem odrzucenia przez Baumana norm absolutnie ważnych (powszechnych i niezmiennych) jest uznanie ich za naruszające wolność człowieka (warunku koniecznego moralnej odpowiedzialności), czyli – w języku Baumana – uznanie ich za niezgodne z „autonomiczną odpowiedzialnością jaźni moralnej”, jej zniewolenie „przez heteronomiczne, z zewnątrz narzucone normy etyczne”⁷¹, bo

⁶⁵ Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, s. 84.

⁶⁶ Tenże, *Etyka ponowoczesna*, s. 8.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże. Por. tamże, s. 17, s. 14. Podobnie Rorty odrzucał pojęcie „niezmiennych praw człowieka”, bo „odniesienie do praw człowieka jest jedynie dogodnym sposobem podsumowania pewnych stron naszych rzeczywistych lub postulowanych praktyk (zob. tenże, *Etyka bez powszechnych powinności*, s. 20).

⁷⁰ Zob. tamże, s. 19–20.

⁷¹ Tamże, s. 21.

„przesuwa czyny o charakterze moralnym ze sfery osobistej autonomii na obszar wspieranej przymusem heteronomii”. Formułowanie takich norm ma zaprzepaszczać „odpowiedzialność za Innego Człowieka i wobec moralnego sumienia”⁷². Dlaczego takie normy stanowią wykluczenie – a nie jej ochronę, jak to mamy w klasycznej, przed-nowoczesnej etyce – ludzkiej wolności, warunku koniecznego moralności? Dlaczego uderzają w dobro „Innego”, ale przecież bliskiego, bo tożsamego w człowieczeństwie?

Wyjaśnienie Baumana przypisuje moralności cechy „nieracjonalności”, „irracjonalności” i „aporetyczności”⁷³. Na czym polega ta „nieracjonalność”? Ma on na uwadze przede wszystkim to, że zjawiska moralności „nie są systematyczne, powtarzalne, jednostajne lub przewidywalne w sposób, który pozwoliłby przedstawić je jako regulowane normatywnie”⁷⁴ i z tego powodu jakoby nie ma „dokładnych przepisów co do tego, jak odróżnić właściwe od niewłaściwego”⁷⁵, a zatem ludzkie działania nie mogą być jednoznacznie dobrymi. Nawet troska o Drugiego „doprowadzona do końca, wiedzie do unicestwienia autonomii podmiotowej podopiecznego, do zdominowania jego osobowości”⁷⁶. Czy jednak troska o Drugiego nie jest wprawdzie troską o jego wolność? Dlaczego przyjąć istnienie konfliktu tych wymagań? Taki konflikt pojawi się tylko na gruncie oderwania oceny moralnej od obiektywnej rzeczywistości, bo tylko wtedy nie mogą wyrażać jednoznacznie zobowiązań moralnych, określających moralne minimum szacunku dla osoby adresata naszego działania. Natomiast w klasycznej, obiektywistycznej etyce – ugruntowanej oceny moralne w odczytaniu obiektywnej prawdy o dobru – treściowo określone normy moralne negatywne (moralne zakazy) jednoznacznie wskazują na działanie, którego nikt nigdy nie powinien dokonać, ponieważ obiektywnie są poniżej-ludzkiem działaniem. Tego obiektywizmu – oparcia ocen moralnych na odczytaniu koniecznej struktury (istoty) człowieka – nie ma w „posthumanistycznej” etyce Baumana. I to jest powód, z uwagi na który przyjmuje on „irracjonalność” moralności.

To oderwanie ocen moralnych od obiektywnej rzeczywistości stoi u podstaw kolejnej tezy Baumana, iż moralność jest „aporetyczna”, to

⁷² Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 19.

⁷³ Tamże, s. 21.

⁷⁴ Tamże, s. 18.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 20–21.

znaczy wymagania moralne są wewnątrznie i nieprzezwyčajalnie sprzeczne⁷⁷. Z racji tej „aporetyczności” zjawisk moralnych nie jest możliwe stworzenie „jednoznacznego, nieaporetycznego kodeksu etycznego”⁷⁸, do czego miała dążyć nowoczesność. Jeśli jednak sumienie w swojej funkcji normatywnej, pojęte jest jako działalność rozumu odczytującego prawdę o dobru określonej realnej sytuacji działania, to wykluczona jest „aporetyczność” dziedziny moralności. Ową „prawdę o dobru” rozum praktyczny (sumienie) odczytuje wpierw ze struktury ontyczno-aksjologicznej adresata działania, czyli w istocie człowieka, z konieczności niesprzecznej, wykluczającej realny konflikt, wzajemną sprzeczność rozmaitych „dóbr dla człowieka”⁷⁹. Nie ma też wtedy zagrożenia „heteronomią”, czyli zniesienia wolności podmiotu działania, bo w sumieniu (akcie rozumu praktycznego, który klasyczna antropologia nazywa sądem) obecny jest element asercji prawdy, czyli akt jej uznania, uczynienia „moją” prawdą o dobru. Stąd posłuszeństwo rozpoznanej w sumieniu – obiektywnej i uniwersalnej – prawdzie o dobru nie eliminuje wolności podmiotu, ponadto jest jedyną drogą jej urzeczywistnienia i potwierdzenia⁸⁰.

U Baumana mamy natomiast oderwanie funkcji normatywnej sumienia od obiektywnej rzeczywistości z racji założonego „antyesencjalizmu”, wykluczającego antropologiczno-etyczną tezę, iż człowiek to byt określony w swojej istocie oraz mogący swoją ogólnoludzką istotę odczytać rozumem oraz w wolny sposób wobec niej się ustosunkować. Normatywna funkcja sumienia to zatem u Baumana nie funkcja rozumu, odczytującego prawdę, ale funkcja swobodnej „autokreacji”, „bo „jaźń moralna nie »odkrywa« swych fundamentów etycznych, lecz (na podobieństwo nowoczesnych artystów, którzy dostarczyć muszą nie tylko dzieł sztuki, ale i klucza interpretacyjnego dla ich odczytania i oceny) wznosi owe fundamenty w toku samo-konstrukcji”⁸¹. Wtedy też nieustanna niepewność

⁷⁷ Tamże, s. 19; por. s. 14.

⁷⁸ Tamże, s. 16.

⁷⁹ Zob. T. Styczeń, *Problem ogólnej ważności norm etycznych w aspekcie epistemologiczno-metodologicznym z uwzględnieniem indukcyjnych nauk o człowieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2 (1981) nr 1, s. 39–67.

⁸⁰ Zob. tenże, *Sumienie: Źródło wolności czy zniewolenia*, „Zeszyty Naukowe KUL” (1979) nr 1–3, s. 87–98.

⁸¹ Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, s. 53. Zob. Hołub, *Od antropologii do etyki postmodernistycznej*, s. 12 („Etyka Baumanowska proponuje typ autentyczności, który obiecując przywrócić personalny rys moralności, zatracą istotną symetrię właściwą dla tego typu aktywności. Autentyczność staje się jednostronna, a przez to spycha jednostkę do solipsystycznie zamkniętego subiektywizmu. Drugi

– odnotowywana przez Baumana⁸² – staje się koniecznym towarzyszem sumienia, znakiem rozpoznawczym jego próby podporządkowania prawdy swoim własnym autoprojektem i chęciom, które zawsze mogłyby być inne. Na gruncie zaś klasycznej koncepcji sumienia jako aktu rozumu odczytującego prawdę o dobru – i wiążącego podmiot poznana prawdą – każda niepewność to zobowiązanie do jej przewyciężenia. Działanie w stanie niepewności (zwanej „niepewnością moralną”) sumienia jest zawsze moralnie niewłaściwe.

Odrzucenie klasycznej koncepcji sumienia (jako funkcji rozumu odczytującego prawdę o dobru) musi również generować wspomnianą już „irracjonalność”, „ambiwalencję” i „aporetyczność” dziedziny moralności: sumienie oderwane od obiektywnej rzeczywistości (obiektywnej prawdy o dobru) musi stawać w obliczu sprzeczności możliwych moralnych zaangażowań, określanych przez własne irracjonalne chcenia.

Deklarowany „postęp moralny” po-nowoczesności to zatem raczej regres w uwalnianiu człowieka od mroków subiektywizmu, irracjonalizmu i chwiejności, czyli regres moralny⁸³. Moralny rozwój człowieka to zawsze rozwój jego obiektywnego bytu.

SZACUNEK DLA INNEGO?

Postulowana w posthumanistycznej etyce autokreacja poza prawdą i fałszem zazwyczaj zostaje poddana ograniczeniom. I tak Rorty’ego „etyka wrażliwości” stawia granice autokreacji w respektowaniu zasad liberalnej demokracji⁸⁴. Odróżnia on od swojej pozycji anarchistyczną kon-

człowiek, nie ujawniając adekwatnie swojej osoby i wartości osobowej, pozostaje konsekwentnie poza zasłoną niewiedzy dla mnie, działającego. Tego typu etyka autentyczności więc z konieczności jest skoncentrowana na »ja«. W świetle przedstawionych założeń można stwierdzić, że Baumana wymaganie »autentyczności« jest radykalnie i chyba nieodwracalnie obciążone przez subiektywność”.

⁸² Jego zdaniem „jażn moralną po tym najlepiej się rozpoznaje, że nie jest pewna, czy uczyniła wszystko, co powinna była uczynić i co uczynić mogła” (Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 19).

⁸³ Zdaniem W. Zielińskiego „Homo moralis, który wyłania się z propozycji autora *Etyki ponowoczesnej*, to nie tyle rozumny, samoświadomy podmiot moralnego działania, zdolny do racjonalnej refleksji nad swoim postępowaniem i do ewentualnej modyfikacji tego postępowania, ile raczej duchowo nieokreślona istota, determinowana przez irracjonalny dynamizm swej woli” (Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej*, s. 216).

⁸⁴ Główną zasadę swojej etyki określa też jako „poszukiwanie uzasadnienia i zgodności” (Rorty, *Etyka bez powszechnych powinności*, s. 9), ale uzasadnienia bez wglądu

cepcję człowieka autokreatora, czego ma bronić F. Nietzsche i M. Foucault (z tego powodu nieraz nazywany „francuskim nietzscheanista”)⁸⁵, uznający każdą władzę za system przemocy. Rorty natomiast postuluje podporządkowanie się wspólnym regułom życia w państwie liberalnym, uznając je za najbardziej poszerzające granice własnej autokreacji. „Etyka wrażliwości” postuluje zatem konformistyczne poddanie człowieka nade wszystko wymaganiom grupy społecznej, z którą się podmiot utożsamia⁸⁶, bo moralność to sprawa „zobowiązań wobec wspólnoty, a zatem tych, do których poczuwamy się jako członkowie określonej grupy”⁸⁷, co jednak prowadzi do pewnie nieoczekiwanego wniosku, że nieutożsamianie się z np. rasą żydowską zwalniałoby z moralnych zobowiązań wobec ludzi tej właśnie rasy⁸⁸.

W ramach rozsądnego zabezpieczania najszerszych granic własnej autokreacji Rorty nie postuluje zaangażowania rozumu w ocenianie własnych chęci jakąś obiektywną miarą, ale nade wszystko poszerzanie wrażliwości na wszystkie inne osoby i różnice pomiędzy nimi⁸⁹. Ma pomagać w tym nade wszystko odpowiednia literatura piękna, tak jak np. *Chata Wuja Toma* uwrażliwiała na dyskryminację rasową⁹⁰, a inna – na dys-

w obiektywną rzeczywistość, wobec której się działa, a owa zgodność to tylko zgodność z panującymi poglądami moralnymi.

⁸⁵ Wyróżnia się ponadto francuską i amerykańską (pragmatystyczną) interpretację poglądów M. Foucaulta. Tej ostatniej broni R. Rorty m.in. w: *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: Przypadek Foucaulta*, „Etyka” (1993) nr 26, s. 125–132.

⁸⁶ Stąd pochwała etnocentryzmu u Rorty’ego (zob. tenże, *Obiektywność, relatywizm, prawda: Eseje filozoficzne*, przeł. J. Margański, t. 1, Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1999, s. 49–50). Spontaniczne pozytywne reagowanie na potrzeby innych – w pierw członków rodziny – wyjaśnia Rorty względem na swój psychiczny komfort: „Takie reagowanie przychodzi naturalnie, ponieważ większość z nas określa siebie samych, przynajmniej częściowo, poprzez związki z członkami rodziny. Ich potrzeby w dużej mierze pokrywają się z naszymi; nie możemy być szczęśliwi, gdy im jest źle. Nie życzylibyśmy sobie dobrze się odżywiać, podczas gdy nasze dzieci chodziłyby głodne; byłoby to nienaturalne” (tenże, *Etyka bez powszechnych powinności*, s. 15).

⁸⁷ Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, s. 60. Zobowiązanie moralne „reprezentuje konsens jakiejś wspólnoty, z którą ktoś się identyfikuje” (tamże).

⁸⁸ Por. Szahaj, *Richarda Rorty’ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, s. 117: „Jeżeli zakazemy odwoływania się do pozapragmatycznych instancji (prawdy, rozumu, godności człowieka itp.), możemy skazać jednostkę na klęskę w obliczu istniejącego *status quo*”. Dodać należy, że ta klęska to nie tylko załamanie się własnego autoprojektu, ale uczestniczenie w oczywistej zbrodni.

⁸⁹ Celem tego czytania literatury pięknej nie ma być dochodzenie do prawdy, tylko uzyskanie większej wrażliwości i większego zrozumienia, większego pola wyobraźni” (Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, s. 56).

⁹⁰ Zob. tamże, s. 58.

kryminację homoseksualistów. Owa „większa wrażliwość” to wpięrow postawa, „by nie oceniać ludzi, wartości ani instytucji według istniejących już (*pre-existing*) kryteriów”⁹¹, czyli jakichkolwiek kryteriów obiektywnych, a ewentualna aksjologiczna „racjonalna dyskusja” ma na celu „uczynienie naszych przekonań i pragnień tak spójnymi, jak to tylko możliwe”⁹².

„Etyka wrażliwości” ma zatem usprawiedliwiać mówienie o postępie moralnym (czy „rozwoju cywilizacji”), ale ma to być postęp „tolerancji i zrozumienia nad brakiem zaufania”⁹³, czy też „rozszerzanie poczucia ludzkiej solidarności”⁹⁴, a nawet z wszystkimi ludźmi⁹⁵. Czy to jest możliwy do identyfikacji obiektywny postęp, jeśli neguje się obiektywną miarę dobra i zła? Tego już Rorty nie wyjaśnia, być może uznając przynależność gatunkową za źródło chęci poszerzania wrażliwości wobec innych, które to chęci jednak – jak każdy wie – nie działają automatycznie, skoro mamy tylu innych niewrażliwych na obiektywne zło. Dlaczego to poczucie wspólnoty z innymi miałyby być źródłem moralnych wymagań? Czyżby nieoczekiwanie powracało pojęcie wspólnej wszystkim, obiektywnej ludzkiej natury?⁹⁶

Trafnie zatem zarzuca się Rorty’emu, że lekceważy możliwość zaistnienia koniecznych społecznych konfliktów i nie zauważa konieczności

⁹¹ Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, s. 56.

⁹² Tamże, s. 57.

⁹³ Tamże, s. 61.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ „[...] postęp moralny zmierza w kierunku większej ludzkiej solidarności. Jednakże solidarność ta nie da się pomyśleć jako efekt rozpoznania pewnego jądra ja, istoty człowieczeństwa. Jest ona raczej do pomyślenia jako zdolność do tego, aby widzieć coraz więcej tradycyjnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych itp.) jako nieważnych w porównaniu z podobieństwami wobec bólu i poniżenia, ze zdolnością do myślenia o ludziach mocno odmiennych od nas samych jako włączonych w zakres »nas«” (R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Jego zdaniem można dzisiaj zaniechać posługiwania się pojęciem godności człowieka, chociaż uznaje on je za przydatne na wcześniejszym etapie historii ludzkości (tenże, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, s. 60), bo pomogło dokonać rozwoju społeczeństwa liberalno-demokratycznego, ale dzisiaj tę drabinę możemy odrzucić”.

⁹⁶ Por. Szahaj, *Richarda Rorty’ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, s. 118 („Kłopoty mam jedynie z możliwością całkowitego oderwania tej kategorii [solidarności – dop. M. Cz.] od jakiegóż, choćby szczątkowej, wizji tego, kim jest człowiek, jakie życie jest godne istoty ludzkiej, co stanowi o odczuwanym przez nas stanie wspólnoty. Nawet bowiem jeśli określimy bazę dla ludzkiej solidarności tak minimalistycznie (negatywnie), jak zrobił to Rorty – jako sprzeciw wobec ludzkiego bólu i poniżenia, implikujący więź z tymi, którzy je cierpią – to przecież i tak doko-

autokreacji także w sferze publicznej⁹⁷. Skoro nie ma obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra, z którym należy uzgodnić swoje działanie, to z jakich powodów należy respektować dobro całej wspólnoty? Dobro to musi ulegać redukcji do subiektywnego, negocjowanego interesu, definiowanego przez jakąś siłę przeważającą w danej społeczności. Życie społeczne człowieka-autokreatora – życie poza obiektywną prawdą, wspólną dla każdego i wszystkich – nie może się obejść bez przemocy. Tego Rorty nie zauważa.

Także zdaniem Baumana „ponowoczesność” ma dokonywać pozytywnego „przełomu w relacjach międzyludzkich: przejścia od »bycia z« do »bycia dla« Innego”⁹⁸, bo „Przyjąć odpowiedzialność moralną to tyle, co zaprzestać traktowania drugiego człowieka jak egzemplarza społecznie sklasyfikowanej kategorii, i traktować go jako jednostkę unikalną, wznosząc w ten sposób samego siebie (czyniąc siebie powołanym) do rangi unikalności”⁹⁹.

Pojawia się tu jednak wątpliwość, czy „ponowoczesność” może dokonywać takiego przejścia, skoro ma być epoką konsumpcjonizmu?¹⁰⁰ Konsumpcyjny charakter ponowoczesności określa Bauman – w języku Freuda – jako zwycięstwo „zasady przyjemności” nad „zasadą realizmu”, stojącą na straży bezpieczeństwa podmiotu. Jeśli według Freuda warunki społeczne nakazują kierować się zasadą realizmu w dążeniu do przyjemności (bo to umożliwi zaspokojenie przynajmniej niektórych pra-

nujemy w ten sposób pewnych rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym. [...] Sprzeciw ów i oparta nań solidarność implikują konieczność przyjęcia pewnych silnych założeń co do istoty człowieczeństwa. Przesądza się w ten sposób np. to, iż każdy człowiek zasługuje na szacunek, że ludzie są z natury równi (nie dzielą się na tych, których poniżać wolno i na tych, wobec których czynić tego nie należy), że posiadają coś takiego, jak poczucie własnej godności czy też wartości”. Zdaniem Szahaja „nie tylko w dyskusji nad problemem solidarności ujawniają się elementy pewnej wizji człowieczeństwa, którą Rorty zda się, mimo wszystkich swych zastrzeżeń, przyjmować” (tamże, s. 118).

⁹⁷ Zob. tamże, s. 116–117. A. Szahaj wyraża swoisty entuzjazm dla podstawowych założeń etyki Rorty’ego.

⁹⁸ Według Z. Baumana „być-dla-Drugiego Człowieka to tyle, co wsłuchiwać się czujnie w Jego nakazy [...] i to moje bycie-dla wymaga, bym uczynił nakaz dla siebie słyszalny” (Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 121).

⁹⁹ Z. Bauman, *O sposobach bycia razem*, w: *Trudna ponowoczesność: Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, cz. 1, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1995, s. 28.

¹⁰⁰ Zob. Bauman, *Wolność*, s. 91. Por. M. Foucault, *Powrót do moralności: Ostatni wywiad z Michelelem Foucaultem (1926–1984)*, przeł. E. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” (1985) nr 10, s. 325–335.

gnień), to ponowoczesność ma być epoką wyzwolenia zasady przyjemności¹⁰¹, bo dzisiaj „wolność jednostkowa panuje niepodzielnie. To ona jest dziś wartością ponad wszystkie inne; wartością, wedle której ocenia się walor względny wszystkich innych, z założenia pomniejszych wartości”¹⁰². Dodać jednak należy, że ta „wolność” traktowana jest redukcjonistycznie – jako swobodne dążenie do własnej przyjemności, a nie jako kierowanie sobą w świetle poznanej prawdy.

W wyniku odblokowania zasady przyjemności nastąpił w ponowoczesności spadek poczucia bezpieczeństwa, skoro „Zgryzoty iście ponowoczesne wypływają z pogoni za przyjemnością na tyle nieskrępowanej, że nie da się jej pogodzić z minimum bezpieczeństwa, jakie wolna jednostka skłonna jest pożądać”¹⁰³. „Ponowoczesność” jest zatem także „źródłem cierpienia”, ale innych niż w „nowoczesności”, która oferowała pozbycie się niektórych lęków, zwłaszcza lęku związanego z niepewnością¹⁰⁴. Zdaniem Baumana ponowoczesność poluzowała te „nowoczesne” więzy i z nimi związane cierpienia, ale zrodziła nowe lęki, właściwe nieskrępowanej pogoni za przyjemnością. Ma to być lęk wprawdzie przed „nieadekwatnością”. Skoro ponowoczesny człowiek to „konsument wrażeń”, kontrolowany tylko przez samego siebie, to z tego powodu ma nieustannie brak pewności, czy jego poziom konsumpcji jest najwyższy z możliwych w danej sytuacji (trapi go obawa, że „nie stanie się na wysokości zadania”).

Troska o Innego to tylko konieczny element tego „szachu konsumpcyjnego”, czyli poszukiwania metod zapewnienia sobie maksymalnej konsumpcji. Wśród tych metod jest także troska o konsumpcyjną odpowiedzialność drugiego człowieka (nazwijmy to „smakowitością” i gotowością służenia tą własną smakowitością, bez czego spadnie poziom własnej konsumpcji¹⁰⁵. Oto obraz ponowoczesności, a w nim obraz człowieka

¹⁰¹ Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*.

¹⁰² Tamże, s. 8.

¹⁰³ Tamże, s. 9.

¹⁰⁴ Zdaniem Baumana „najbardziej dojmującym doświadczeniem ponowoczesności jest brak pewności siebie” ale ponowoczesność próbuje „pogodzić się z życiem w warunkach permanentnej i nieuleczalnej niepewności; z życiem w obliczu nieograniczonej liczby konkurujących z sobą form życia, nie będących w stanie dowieść, że ich roszczenia do pierwszeństwa oparte są na czymś solidniejszym i bardziej wiążącym niż ich własne, historycznie ukształtowane konwencje” (Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1998, s. 155–156).

¹⁰⁵ Por. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1995, s. 67–109 („Ponowoczesne przygody ciała”).

jako istoty mającej pragnienia przyjemności, wyzwalane przez własne ciało i umysł (rozum), który ma poszukiwać skutecznych środków osiągnięcia tej przyjemności. „Ponowoczesność” miałaby być w tym sensie epoką „wyzwolenia”, że w znacznej mierze odblokowuje to dążenie. Ale wtedy nie ma możliwości postępu w relacjach międzyludzkich, bo „troska o Innego” ma zakorzenienie w trosce o siebie, trosce o poziom własnej konsumpcji. Spadnie on znacząco, jeśli nie zatroszczymy się, aby obiekty naszej konsumpcji (budzące nasze cielesne pragnienia) jak najlepiej jej odpowiadały¹⁰⁶. Ale „troska o Drugiego” nawet nie jest troską o siebie, tylko o własne, subiektywne pragnienia, którym podporządkowuje się drugiego człowieka, jako środka do własnej przyjemności¹⁰⁷. Akceptacja relatywności i subiektywności własnych przekonań automatycznie nie prowadzi do szacunku dla cudzej odmienności („różnicy”), bo zakładałoby to przedustawną harmonię ludzkich pragnień, harmonię wykluczoną jakoby tylko przez przekonania o możliwości uchwycenia obiektywnej prawdy. Przykładem dziedziny, w której występuje wręcz zderzenie ludzkich pragnień i przekonań, jest dziedzina erotyki, bo zakwestionowanie tutaj przekonania o obiektywnej prawdzie otwiera konieczne konflikty, wpraw w obrębie własnych chceń, co trafnie wskazywał Bauman¹⁰⁸. Ale czy postmodernistyczne przekonania powstrzymają egoistyczne apetyty i zapatrywania np. wpływowych rekinów z branży filmowej przed korzystaniem z okazji „zaliczenia” kolejnych łupów? Czy rzeczywiście postmodernistyczna „dekonstrukcja” własnych przekonań (uświadomienie sobie „wewnętrznych arbitralnych hierarchii”) poskramia własne apetyty i zabezpiecza przed cudzymi?

Całkiem zatem trafnie twierdzi się, że to postmodernizm otwiera drogę tylko siłowym rozwiązaniom, nawet wobec tych, których dzisiaj postmo-

¹⁰⁶ „Zbieracz przeżyć”, aby „nie spłoszyć szansy spełnienia” „nie może sobie pozwolić na »ubezosobowienie«, zatarcie twarzy innego, zlekceważenie jego odrębności i samości”. Prawdą jest, że poszukiwacz przeżyć „traktuje »innego« jako dostarczyciela tylko, a nie odbiorcę wrażeń, ale „może spełnić wyznaczone mu zadanie i dostarczyć oczekiwanych przeżyć o tyle tylko, o ile zachowa swą inność” (tamże, s. 317). „Nawet gdy poszukiwacz przeżyć pochłonięty jest bez reszty chęcią zaspokojenia swojej żądzdy wrażeń, w jego »dobrze pojętym interesie« leży dbałość o zachowanie przez »innego« jego inności” (tamże). Inny zatem jawi się niczym gęś przygotowywana wcześniej na niedzielny obiad.

¹⁰⁷ Tutaj Melosik zauważa zagrożenie ze strony postmodernizmu, bo „możliwość zakwestionowania projektu emancypacji jako takiego, [...] stanowi swoistą »śmierć« pedagogiki” (Melosik, *Etyka postmodernizmu*, s. 460).

¹⁰⁸ Omówię to w rozdziale 5 książki.

derniści bronią, poddając krytyce instytucje nowoczesnego państwa, pokazując, że służą zawsze interesowi jakiejś grupy osób i są produktem swoich czasów i ograniczeń. Problem bowiem w tym, „że nikt nie przypuszczał”, że „po wnioski wszystkich Foucaultów, Butler i Wacquantów sięgną faceci, którzy mają odwrotny do większości autorek i autorów wektor poglądów, a przy władzy aplikują je z subtelnością kowalskiego młota. [...] Jeśli rzeczywistość jest tworzona przez wiedzę, a wiedza przez władzę, to ergo cała rzeczywistość jest tworzona przez władzę. Wracamy do nagiej polityki [...]. Wczorajsi konserwatyści dziś dekonstruują tak, że Judith Butler w tandemie z Jacques’em Derridą płoną ze wstydu. [...] Straszna to zemsta”¹⁰⁹. W obliczu perspektywy koniecznej przemocy niektórzy jednak uważają – za T. Hobbesem – że musi zwyciężyć co najmniej tzw. zdrowy rozsądek związany z instynktem samozachowawczym¹¹⁰. Niestety, i tego oczekiwania nie potwierdzają fakty: zbrodni i szaleństwa nigdy nie zahamował sam instynkt samozachowawczy.

DOBRO WSZYSTKICH W „DYSKURSYWNEJ” ETYCE?

Te same pytania rodzi także dyskursywna etyka J. Habermasa, chociaż nie zalicza się go do myśli postmodernistycznej. W jego etyce przykłada się najwięcej uwagi do wypracowania zasad eliminacji społecznych konfliktów. Wprawdzie Habermas – inaczej niż Bauman – nie redukuje dobra moralnego do subiektywnych – i nie dających się określać jednako dla wszystkich – przyjemności, ale powszechną ważność norm moralnych ugruntowuje nie w obiektywnej rzeczywistości odczytywanej przez rozum, tylko w jego formalnych¹¹¹ procedurach (rozumu nazwanego „komunikacyjnym”)¹¹². Jest to wszelako rozum oderwany od real-

¹⁰⁹ J. Dymek, *Zemsta postmodernizmu* [online], 2022, [dostęp: 06.05.2023], dostępny w Internecie: <<http://krytykapolityczna.pl/kraj/dymek-zemsta-postmodernizmu>>.

¹¹⁰ J. Oniszczyk, *Ponowoczesność: Państwo w ujęciu postnowoczesnym: kilka zagadnień szczegółowych*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Studia i Prace” (2012) nr 1, s. 40.

¹¹¹ Zdaniem Habermasa „w kwestiach, które dla nas mają największe znaczenie, filozofia ucieka na metapłaszczyznę i bada już tylko formalne właściwości procesów osiągania samowiedzy, nie ustosunkowując się do samych treści. Może się to wydać niezadowolające – ale co można przeciwstawić dobrze uzasadnionej powściągliwości” (tenże, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 11).

¹¹² W ludzkim życiu – wedle Habermasa – jest tylko jedna alternatywa: albo „decyzje autonomiczne”, „zgodnie z normatywnymi rozważaniami, które wnikają

nej rzeczywistości, nieodczytujący w niej zasad postępowania. Ów rozum „komunikacyjny” ma jednak liczyć się ze współcześnie panującym „pluralizmem światopoglądowym i postępującą indywidualizacją stylów życia”¹¹³, co jakoby wyklucza obiektywną hierarchię wartości i na ich gruncie obiektywną ocenę tych stylów życia, czyli także negatywną ocenę stylu życia np. postnazistów lub kanibali z Nowej Gwinei. W tajemniczy sposób zakłada się jednak aksjologiczną „lepszość” etosu demoliberalnego, „który pozostawia każdemu tworzenie własnego projektu życiowego”, do którego trzeba jednak „przekonać dorastające pokolenia”¹¹⁴. Dlaczego jednak trzeba o tym „przekonywać” następne pokolenie? Czy nie z powodu założonego uznania jego wyższości nad etosem np. totalitarnym? Dlaczego jednak miałyby być lepszy niż inne?

Jakoby jedynie dzisiaj możliwa „po-metafizyczna” etyka – oparta na demoliberalnym etosie troski o „dobro” każdego i wszystkich¹¹⁵ – ma zawęzić¹¹⁶ obszar swojego zainteresowania tylko do określenia, „co leży w jednakowym interesie każdego i zarazem jest jednakowo dobre dla wszystkich”¹¹⁷. „Jednakowy interes każdego” i „jednakowe dobro dla każdego” mają być zakładanym kryterium moralnej oceny, ale zasady określania takiego „interesu każdego” i „jednakowego dobra dla wszystkich” nie są oparte na wglądzie w realną rzeczywistość, ale stanowią formalne procedury funkcjonowania rozumu¹¹⁸, z wyłączeniem wymagania jego zgodności z realną rzeczywistością (jakimś jej aspektem). Powracają zatem znane problemy uzasadnienia i stosowalności Kantowskiej zasady uniwersalizacji¹¹⁹, która nie tylko otwiera drogę usprawiedliwienia jakie-

w demokratyczne procesy kształtowania woli”, albo „arbitralnie, wedle subiektywnych upodobań” (tamże, s. 19).

¹¹³ Tamże, s. 10.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Por. R. Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa: Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007.

¹¹⁶ Habermas odróżnia moralność od sprawiedliwości i zajmuje się tylko sprawiedliwością („dzisiaj moralność i sprawiedliwość chodzą odrębnymi drogami, w każdym razie innymi niż »etyka« [...] w klasycznym sensie jako nauki o właściwym życiu” (Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 11).

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Pośrednikami są konieczne struktury zastanego przez nas języka, jak zwraca uwagę Habermas (por. tamże, s. 18). Zob. T. Maślanka, *Racjonalność i komunikacja: Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011.

¹¹⁹ Zdaniem K. Wojtyły „konkretny człowiek, przy takich założeniach epistemologicznych, które przyjmuje Kant, nie jest nigdy zdolny stwierdzić i działać z całym

gokolwiek działania – byleby ją stosującemu nie zabrakło wyobraźni¹²⁰ – ale podporządkowuje podmiot panującemu obyczajowi: „Ze względu na to, że Kantowskie pojęcie obowiązku jest formalne do tego stopnia, że można mu nadać niemal każdą treść, możliwe staje się nadawanie sankcji i motywu do spełniania określonych obowiązków, które zaproponować może dowolna tradycja społeczna czy moralna [...]. Każdy człowiek wychowany według Kantowskiego pojęcia obowiązku byłby zarazem przyuczony do łatwego konformizmu wobec autorytetu”, w wyniku czego Kantowska etyka traktuje stosującego ją jako „zwykłego konformistycznego sługę panującego porządku społecznego”¹²¹. Ta trafna diagnoza dotyczy także etyki Habermasa, która nie jest teorią jakiegoś przedmiotowego dobra i zła moralnego, ale teorią panujących w społeczeństwie liberalno-demokratycznym przekonań.

Posthumanistyczna etyka zatem tylko deklaruje szacunek wobec drugiego człowieka i innych, ale do tego w realnym świecie każdorazowo potrzebna jest moc ludzkiego rozumu rozpoznawania obiektywnego dobra dla człowieka. Takie zaś poszukiwanie jest zaś wykluczone na gruncie postnietzscheańskiego założenia, iż „człowiek umarł”.

Z posthumanistyczną etyką koresponduje jeszcze jeden nurt współczesnej etyki, który nazwa się neuroetyką.

POSTDARWINISTYCZNA NEUROETYKA

Jeśliby Kant miał rację, to całkowicie usprawiedliwiony jest entuzjazm we współczesnej etyce także dla Darwina, co widzimy począwszy od Nietz-

przekonaniem, że maksyma jego woli utożsamia się z zasadą powszechnego prawodawstwa. Możliwość ta istniałaby, gdyby rozumowi Kant nadał możliwość poznania bytu. Wówczas ta cecha ogólności sądu normatywnego pozostawałaby w jakiejś relacji do realnej »powszechności« bytów i natur. Tak więc faktycznym nosicielem powszechnego prawa czysty rozum może być na zasadzie tylko jakiegoś postulatu” (Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 259).

¹²⁰ Zob. A. MacIntyre, *Krótką historią etyki: Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przekł., wprowadzenie i przypisy A. Chmielewski, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 254 („przy dostatecznej wyobraźni uogólnić można niemal każdą zasadę. Wystarczyłoby rozważany czyn określić w taki sposób, aby maksyma zezwoliła mi na robienie tego, co chcę – zabraniając zarazem innym robienia tego, co obaliłoby ową maksymę, gdyby została uogólniona. [...] Wynika stąd, że w praktyce sprawdzian imperatywu kategorycznego narzuca ograniczenia tylko na tych, którym nie staje wyobraźni”).

¹²¹ Tamże, s. 255.

schego aż do Rorty'ego. Darwin otworzył drogę także współczesnej neuroetyce, w swoim głównym nurcie kwestionującej dziedziczenie moralności w kilku jej istotnych elementach¹²². Moda na neuroetykę¹²³ pojawiła się po 2000 roku, kiedy to nagrodzono Nagrodą Nobla Erica Kandela, neuro-freudystę, w wyniku czego pojawiły się, jak grzyby po deszczu, nie tylko neuroetyka, ale także neurofilozofia, neurofenomenologia, neuroprawo itp. Dotychczasowa filozofia moralności – twierdzi P. Churchland – „pomimo że czczona na salonach akademickich, była zupełnie oderwana od twardej nauki, to znaczy nie odwoływała się do teorii ewolucji czy do neuronauk [...]. Dlatego też istniało niebezpieczeństwo, że filozofia moralności będzie unosić się w morzu, »pewnych«, ale wciąż jednak, opinii”¹²⁴.

Badania nad mózgiem mają dostarczać twardej fundamentów etyce, ale wprawdzie jak gdyby przemawiają za jej eliminacją, skoro wykluczają ludzką sprawczość, jakoby dowodząc determinacji ludzkiego działania przez czynniki biologiczne¹²⁵, co wykluczałoby moralną odpowiedzialność, a zwłaszcza kierowniczą funkcję rozumu w działaniu. Neuronauka miałaby też przemawiać za całkowicie przyrodniczym wyjaśnieniem ludzkiej życzliwości. Bliższa analiza wyników neuronauki wskazuje jednak, że „neuronaukowe dociekania istoty moralności nie przyniosły jak dotąd rezultatów, które wymagałyby istotnej zmiany rozumienia etyki”¹²⁶, a nawet takich rezultatów przynieść nie mogą, jeśli trzymać się będziemy granic kompetencji nauk przyrodniczych, dzięki czemu nie trafiają one do wciąż rosnącej księgi „modnych bzdur”¹²⁷.

¹²² Zob. P. S. Churchland, *Moralność mózgu*, tłum. i przedmowa M. Hohol, N. Marek, Kraków: Copernicus Center Press, 2013. Omówienie i krytykę tego nurtu myślenia o moralności zob. B. Chyrowicz, *Neuroetyka – wyzwanie XXI wieku*, w: *Mózg, umysł, dusza: Spór o adekwatną antropologię*, pod red. K. Jasińskiego, Z. Kieliszka, M. Machinka, Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2014, s. 93–103. Por. też, *Mózg z moralnego punktu widzenia: Postulat neurobiologicznej rekalkibracji etyki*, „Diametros” 17 (2020) nr 63, s. 1–33.

¹²³ Por. L. T. Niebrój, *Neuroetyka: Nowa jakość etyki medycznej?*, „Annales Academiae Medicae Stetinensis: Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie” 59 (2013) nr 1, s. 130–136. Zdaniem autora „dane empiryczne, jakich dostarczają neuronauki, każą bardzo poważnie przemyśleć źródła samej etyki” (tamże, s. 68).

¹²⁴ Churchland, *Moralność mózgu*, s. 18.

¹²⁵ Por. W. Duch, *Czy jesteśmy automatami? Mózgi, wolna wola i odpowiedzialność*, w: *Na ścieżkach neuronauki*, red. P. Francuz, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010.

¹²⁶ Chyrowicz, *Mózg z moralnego punktu widzenia*, s. 28.

¹²⁷ Już w *Miłości i odpowiedzialności* K. Wojtyła wskazywał na rozpowszechnione mniemanie, że w dziedzinie seksualnej głos należy „oddać prawie wyłącznie fizjologii i medycynie [...]. Mniema się też, że nauki te same z siebie wyłonią normy etyczne” (tamże, s. 15).

Ale trzeba się wzajemnie ostrzegać przed naiwnym zaufaniem do nauk szczegółowych¹²⁸, od których oczekuje się m.in. rozstrzygnięcia problemu wolności człowieka. Problem ten pozostaje przecież poza kompetencjami tych nauk, w tym i neuronauki, bo jest to problem filozoficzny, skoro dotyczy istoty człowieka. Wykluczone jest zatem, aby którakolwiek z nauk szczegółowych mogła sensownie zakwestionować możliwość wolności człowieka i uznać np. jakieś pragnienia seksualne za determinujące człowieka.

¹²⁸ Por. Styczeń, *Etyka niezależna?*, s. 93–94 („etycy nie powinni stawiać się bezkrytycznymi ofiarami kultu nauki i autorytetu fachowości w zakresie nauk empirycznych. Wyniki tych nauk są bowiem na mocy samej metodologicznej struktury wiedzy empirycznej zawsze tylko prowizoryczne i ciągle otwarte na dalszą konfrontację z doświadczeniem i jego korekturę. Niekiedy odnosi się wrażenie, że niektórzy teologowie moralisci należą do tych ostatnich, którzy jeszcze nie wiedzą, że nauka nigdy nie toleruje postawy [...] na kolana przed nauką”).

WYCHOWANIE A MEDYCyna

J eśli pedagogika klasyczna korzysta nie tylko z filozofii, a w jej ramach z etyki, ale również z pomocy rozmaitych nauk szczegółowych, w tym także medycyny i psychiatrii¹, to nowożytna i ponowożytna (postmodernistyczna) pedagogika traktują wychowanie człowieka jako przedmiot kompetencji tych nauk. Tak też czyni się z problemami formacji seksualnej: czyni się je zazwyczaj tematami medycyny oraz psychiatrii. Dość tu przypomnieć głośny spór amerykańskiej psychiatrii na temat traktowania homoseksualizmu jako problemu psychiatrycznego: zarówno przeciwnicy jak i zwolennicy uznania tych zachowań za zaburzenia psychiczne uważają psychiatrię za nauką kompetentną dla oceny tych czynów. Czy jest to jednak problem psychiatrii? Czy to wprawdzie problem psychiatryczny? Aby odpowiedzieć na te pytania, zwróćmy uwagę na szczególne zjawiska w naszej współczesności, które nazywa się medykacją i psychiatryzacją.

¹ Zob. B. Suchodolski, *Pedagogika*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykała, Warszawa 1997, s. 537. Por. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, s. 161–162; W. Ciechaniewicz [i in.], *Pedagogika: Podręcznik dla szkół medycznych*, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 2000; S. Leszto, A. Witusik, T. Pietras, *Terapia pedagogiczna dorosłych w psychiatrii i w medycynie somatycznej: Ujęcie psychologiczne, biomedyczne i aksjologiczne*, Piotrków Trybunalski: Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie, 2013; A. Zamkowska, *Interdyscyplinarność i multidyscyplinarność w teorii i praktyce pedagogiki specjalnej*, w: *Wielość obszarów we współczesnej pedagogice specjalnej*, red. A. Pawlak, D. Chemicz, Z. Palak, Lublin: Wydawnictwo Naukowe UMCS, 2012.

MEDYKALIZACJA
PROBLEMÓW MORALNYCH I PEDAGOGICZNYCH

Medykalizacja życia² polega na sprowadzaniu moralnych i wychowawczych problemów człowieka do problemów medycznych. Życzymy sobie „nade wszystko zdrowia”, tak jakby zdrowie było wartością najważniejszą w naszym życiu. Leczy się – zamiast nawracać – pijaków, pedofilów i erotomanów; zapłodnienia „in vitro” to „leczenie niepłodności”, a antykoncepcja i aborcja to metody dbałości o „zdrowie reprodukcyjne”. Pamiętamy, że już na smutki Lady Mackbet wzywano na pomoc lekarza, chcąc uwolnić ją od wyrzutów sumienia (z powodu nakłonienia męża do popełnienia zbrodni). Czyżby moralne zło to problem zdrowotny, należy zatem kurować się także z przeżywania moralnej winy?

Termin „medykalizacja” jest dzisiaj w powszechnym użyciu, a oznaczane nim zjawisko (ściśle związane z „farmaceutykacją”³) jest przedmiotem zainteresowania zwłaszcza badań socjologicznych⁴. Dyskusyjna jest jednak nie tylko ocena „medykalizacji”, ale wpięrow jej zdefiniowanie. Nie chodzi o definicję nominalną, ale rzeczową, która umożliwiłaby pre-

² Por. I. Illich, *The Medicalization of Life*, „Journal of Medical Ethics” (1975) nr 1, s. 73–77. Ogólne określenie „medykalizacji” jest następujące: „oddanie medycynie wszystkich bez mała przejawów człowieczej egzystencji od narodzin po śmierć” (K. Szewczyk, *Dobro, zło i medycyna: Filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2001, s. 7). Na temat rozmaitych ujęć „medykalizacji” zob. M. Czachorowski, *Psychofarmakotyrania? Psychiatryzacja ponowoczesności jako ucieczka od wolności*, „Studia z Zakresu Nauk Prawnoustrojowych: Miscellanea” 9 (2019), s. 19–51.

³ A. Abraham, *Pharmaceuticalisation of Society in Context: Theoretical, Empirical and Health Dimensions*, „Sociology” 44 (2010) nr 4, s. 603–662. Por. S. J. Williams, P. Martin, J. Gabe, *The Pharmaceuticalisation of Society? A framework for Analysis*, „Sociology of Health & Illness” 33 (2011) nr 5, s. 710–725; M. Wiczorkowska, *Farmaceutykalizacja społeczeństwa – między konsumpcjonizmem a kulturą leku*, w: *Spoleczne, kulturowe i polityczne uwarunkowania ryzyka zdrowotnego*, red. nauk. M. Gałuszka, M. Wiczorkowska, Łódź: Uniwersytet Medyczny, 2012, s. 17–37; M. Makowska, M. Nowakowski, *Socjologia farmaceutyków jako „subpole” socjologii medycyny*, „Przegląd Socjologiczny” 67 (2018) nr 4, s. 97–115. Zamiast „farmaceutykalizacja” będę jednak mówił o „farmakologizacji”, aby uwydatnić specyficzny „logos” działania przemysłu farmaceutycznego.

⁴ M. Wiczorkowska, *Medykalizacja społeczeństwa w socjologii amerykańskiej*, „Przegląd Socjologiczny” 61 (2012) nr 2, s. 31–56. Por. J. Barański, *Medykalizacja zachowań społecznych, czyli o utopii szczęśliwej duszy*, „Studia Philosophiae Christianae” 46 (2010) nr 2, s. 151–164. Temat ten skupia uwagę także niektórych filozofów, a wpięrow rozważania M. Foucaulta dotyczące „biowładzy” i „biopolityki”. Zob. M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniażek, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999;

cyzyjne odróżnienie uprawnionego obszaru ingerencji medycznych od nieuprawnionej „medykalizacji”, poprawnie je zatem oceniając.

Za najpopularniejsze i „najbardziej adekwatne” określenie „medykalizacji” uważa się „definiowanie problemu w terminologii medycznej, używanie medycznego języka do opisu problemu, adaptacja ram medycznych do zrozumienia problemu lub korzystanie z medycznych interwencji w celu jego rozwiązania”⁵. Wydaje się jednak, że ta definicja nie wystarcza, skoro niektóre problemy są ze swojej istoty właśnie medycznymi, a zatem skorzystanie z medycznego języka jest tu jak najbardziej właściwe. Tak samo jest z określeniem „medykalizacji” jako oznaczającej stawanie się „faktem” medycznym czegoś wcześniej „niemedycznego”⁶. Ta definicja obejmuje także całkowicie pozytywne zjawisko rozwoju wiedzy medycznej, dzięki czemu identyfikuje się obiektywne zjawiska chorobowe, wcześniej nie rozpoznane.

Mamy też definicje nie traktujące „medykalizacji” jako negatywnej samej w sobie (ze swojej istoty), ale z racji okoliczności jakiegoś nadmiaru. Medykalizacja rozumiana jest wtedy jako „przemedykalizowanie

tenże, *Narodziny biopolityki: Wykłady w College de France 1978/1979*, przeł. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2012. Por. A. Kapusta, *Michela Foucaulta krytyka psychiatrii, „Zagadnienia Naukoznawstwa”* (1999) z. 3–4, s. 415–436; tenże, *Szaleństwo i władza: Myśl krytyczna Michela Foucaulta*, Lublin: UMCS, 1999 (rozprawa doktorska); tenże, *Szaleństwo i metoda: Spór o naukowość we współczesnej psychiatrii*, w: *Pogranicza nauki: Protonauka – paranauka – pseudonauka*, red. J. Żon, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009, s. 227–240; E. Bińczyk, *Nieklasyczna socjologia medycyny: Praktyki medykalizacji jako praktyki władzy w ujęciu Michela Foucaulta*, w: *W stronę socjologii zdrowia*, red. W. Piątkowski, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2002, s. 181–193.

⁵ M. Nowakowski, *Medykalizacja we współczesnych społeczeństwach: Studium literatury przedmiotu*, Lublin: UMCS, 2013, s. 30 (rozprawa doktorska). Por. M. Wiczorkowska, *Teoretyczne i metodologiczne aspekty badań nad procesami medykalizacji: Zarys problematyki*, „Przegląd Socjologiczny” 66 (2017) nr 1, s. 36. Zdaniem autorki „Inne, pojawiające się w literaturze przedmiotu sposoby rozumienia medykalizacji mają charakter operacyjny i zazwyczaj powielają istniejące definicje, głównie powołując się na ujęcie Petera Conrada i adaptując je do swoich potrzeb”. Por. definicję B. de Barbaro: „medykalizacja”, „to proces, w którym problemy dotychczas uznawane za niemedyczne zostają definiowane, opisywane i traktowane jako medyczne, [...]”. Innymi słowy jest to tworzenie, promowanie i aplikowanie kategorii medycznych do ludzkich problemów i wydarzeń (*human condition*)” (B. de Barbaro, *Medykalizacja i psychiatryzacja życia codziennego*, w: *Konteksty psychiatrii*, pod red. B. de Barbaro, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004, s. 235–254).

⁶ Nowakowski, *Medykalizacja we współczesnych społeczeństwach*, s. 23. Por. tenże, *Medykalizacja i demedykalizacja: Zdrowie i choroba w czasach kapitalizmu zdeorganizowanego*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2015; *Procesy medykalizacji we współczesnym społeczeństwie*, red. nauk. M. Nowakowski, W. Piątkowski, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017.

(overmedicalization) jakiegoś zjawiska (zachowania, emocji)⁷. Stąd też określa się medykaliczację jako „proces, w którym coraz większa część życia codziennego podlega władzy, wpływowi i nadzorowi medycyny”⁸. Czasami też relatywizuje się konkretny przejaw medykaliczacji. Twierdzi się, że „nie da się powiedzieć, że proces medykaliczacji jest po prostu zły lub dobry. Ocena zapewne zależy od przyjętej definicji zdrowia i choroby, konkretnego medykaliczowanego problemu, a także sposobu oceny efektywności medycyny, w tym skutków fizycznych oraz psychicznych i społecznych”⁹. Stąd mianem „medykaliczacji” obejmuje się zjawiska „zarówno nie budzące sprzeciwu, jak i te kontrowersyjne”¹⁰. Ale nie zajmują się tutaj pozytywnym rozwojem medycyny. Interesuje badaczy przecież jej nadużywanie i to dopiero nazwiemy „medykaliczacją”. Najpierw należy pytać o te jej postaci, które są same w sobie użyciem medycyny (jako troski o zdrowie człowieka) do czegoś wobec niej obcego.

Wydaje się zatem, że poprawniejszą definicją jest określenie „medykaliczacji” jako „procesu, w którym niemedyczne problemy [...] zaczynają być definiowane w kategoriach medycznych, najczęściej jako choroby lub zaburzenia, i zostają poddane medycznej interwencji”¹¹. Ta definicja jest jeszcze uszczegóławiana, w przekonaniu, że medykaliczacja polega na „zastępowaniu stopniowo kategorii moralnych i prawnych opisu ludzkich zachowań i naturalnych procesów życiowych kategoriami i procedurami medycznymi”¹². „Medykaliczacja” polega zatem na zastąpieniu kryteriów moralnych – w ocenie i wyborze postępowania – kryteriami pozamoral-

⁷ Zob. Nowakowski, *Medykaliczacja we współczesnych społeczeństwach*, s. 24.

⁸ Zob. tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 23.

¹¹ M. Wiczorkowska, *Medykaliczacja społeczeństwa w socjologii amerykańskiej*, „Przegląd Socjologiczny” 61 (2012) nr 2, s. 34.

¹² Tamże, s. 33. Już w latach 50., na samym początku dyskusji na temat medykaliczacji (zwłaszcza psychiatrycznej), w kategoriach moralnych określała ją Barbara Wootton, autorka pracy *Choroba czy grzech?*, która wywarła „duży wpływ na socjologię amerykańską i do dziś [jej prace – dop. M. Cz.] są cytowane jako klasyka w odniesieniu do zagadnienia medykaliczacji. Autorka podkreślała zacierającą się granicę między definicją człowieka chorego psychicznie a definicją grzesznego, podkreślając przesuwanie się punktu ciężkości z wyjaśnień w kategoriach moralnych w kierunku wyjaśnień w kategoriach medycznych” (Wiczorkowska, *Medykaliczacja społeczeństwa w socjologii amerykańskiej*, s. 36–37)). Tak samo T. Szasz podkreślał, że „psychiczne problemy zdrowotne są przede wszystkim problemami moralnymi, politycznymi i społecznymi, a nie medycznymi” (tamże, s. 37). Podobnie zob. P. Conrad, J. W. Schneider, *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*, expanded ed., Philadelphia: Temple University Press, 1992.

nymi, a w szczególności kryterium higienicznym. Ocena higieniczna to ocena czynu z punktu widzenia jego skutków dla zdrowia (np. ocena implikowana norma: „Jasiu, nie bij Kasi, bo się spocisz”). Czyn uznaje się za dobry, ponieważ jest zdrowy, a zły – jeżeli szkodzi na zdrowiu. Jednak z racji tego, że poprawna ocena moralna to ocena stosunku czynu do naszego człowieczeństwa, a zatem „medykalizacja” jakiejś dziedziny to proces jej odczłowieczania przez zastąpienie – w jej ocenie – miary naszego człowieczeństwa (czyli kryterium etycznego) kryteriami higienicznymi.

Rozgranicza się zwłaszcza trzy gatunki „medykalizacji”. Pierwszy to „multiplikacja chorób”, czyli zjawisko określania mianem choroby „rozmaitych stanów psychicznych oraz zachowań jednostek (w tym zachowania dewiacyjne), na przykład zaburzenia psychiczne: »niegrzeczne« zachowanie dzieci, strach, smutek, miłość, nieśmiałość, gniew, przemoc (w tym domowa), uzależnienia (alkoholizm, narkomania, tytoń), kompulsywne robienie zakupów, hazard czy nawet nadmierne korzystanie z komputerów”¹³. Podane przykłady wskazują, że ostatecznie chodzi w nich o sprowadzanie problemów moralnych do problemów zdrowotnych. Konieczne jest jednak poprawne zdefiniowanie moralności, bo mamy na ten temat spór w etyce. Trzeba też pamiętać, że np. hazard, prostytutka, nadmierne korzystanie z komputera i inne moralnie negatywne działania mają także negatywne skutki zdrowotne (choćby przemęczenie) i z tych powodów powinna zająć się nimi także medycyna, a nie tylko etyka. Wtedy jednak nie mówimy o „medykalizacji”, bo nie dokonuje się jakiegось „kurowania” problemu moralnego.

Drugi typ „medykalizacji” to „poddawanie medycznym procedurom naturalnych etapów życia człowieka”, takich jak „planowanie rodziny (in vitro, antykoncepcja), ciąża i porody, macierzyństwo, wychowywanie dzieci, dojrzewanie, starzenie się, umieranie i śmierć”¹⁴. Znow jednak widzimy, że każde z tych działań ma także aspekt medyczny i interwencja medycyny (np. medyczna pomoc kobiecie w ciąży) wcale nie musi oznaczać „medykalizacji”. Konieczne staje się znow precyzyjne określenie obiektywnego kryterium, przy pomocy którego odróżnimy „medykalizację” od usprawiedliwionej interwencji medycznej.

Jako trzeci rodzaj „medykalizacji” – nieraz ocenianej pozytywnie – traktuje się praktyki medycznego „poprawiania” ludzkiej natury (*human*

¹³ Nowakowski, *Medykalizacja we współczesnych społeczeństwach*, s. 28.

¹⁴ Tamże.

enhancement). Interwencja medyczna nie jest odpowiedzią na pojawiający się problem zdrowotny, bowiem jej celem jest rozwinięcie i maksymalizacja ludzkich możliwości, ale przy pomocy środków technicznych¹⁵. Tutaj już mamy problem wyłącznie moralny (techniczną ingerencję w człowieczeństwo człowieka, do którego istoty należy wolność jako samostanowienie), a problemy zdrowotne mogą pojawić się w konsekwencji zastosowanej procedury.

Trzeba też pamiętać, że współczesna „medykalizacja” jest nie tylko nieuzasadnioną ekspansją branży medycznej (i farmaceutycznej) dla własnego interesu – ale jest to proces także oddolny, realizujący żądanie społeczne określonych usług „medycznych”¹⁶. Różne są powody tych żądań (ekonomiczne, psychologiczne, a nawet moralne), ale uzasadnia je ostatecznie panująca dzisiaj atmosfera intelektualna, uznająca wszystkie problemy indywidualne i społeczne za społeczny konstrukt. Właściwe wtedy jest negocjowanie lub narzucanie jakichś rozwiązań, a nie przekonywanie na drodze odwoływania się do wspólnej obiektywnej rzeczywistości, z którą wszyscy mogą i powinni uzgadniać własne działania. Współczesna postmodernistyczna negacja możliwości uchwycenia prawdy o obiektywnej, antropologiczno-aksjologicznej rzeczywistości stoi u podstaw szerokiej akceptacji psychofarmakologicznych projektów „poprawiania” ludzkiej natury¹⁷. Skoro jakoby nie jest ona czymś obiektywnie danym i zadaniem każdemu człowiekowi, ale czymś do dowolnego (społecznie uzgadnianego) skonstruowania, to nie widać powodów, aby „poprawiać” nie tylko stan naszego zdrowia, rozwijać własne możliwości intelektualne i moralne, ale także wedle własnych pomysłów tworzyć to, kim jest człowiek.

„Medykalizacja” problemów moralnych związana jest ze szczególnym podejściem do medycyny, nazywanym dzisiaj medycyną „poprawiającą”. Ukierunkowana jest ona na „poprawienie” kondycji bytowej człowieka,

¹⁵ Zob. Nowakowski, *Medykalizacja we współczesnych społeczeństwach*, s. 28–29.

¹⁶ Podawanym przykładem takiej „medykalizacji” jest alkoholizm (traktowanie go jako choroby było efektem nacisku grup AA, a lekarze jako ostatni zgodzili się na to podejście), a także zespół stresu pourazowego (PTSD – *post traumatic stress disorder*). Amerykańscy żołnierze, wracający z frontu, domagali się uznania ich problemów psychicznych i somatycznych za chorobę, co zaakceptowało Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne.

¹⁷ Krytyka takiego projektu zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków: Znak, 2004. Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej: Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*

w tym na uwolnienie od dręczącego poczucia moralnej winy, istotnej dla biografii *homo moralis*. Ten model medycyny przeciwstawia się zwykle medycynie „terapeutycznej”, której rzeźników określa się mianem „biokonserwatystów”¹⁸. Lekarze mają leczyć, a nie „poprawiać” ludzką naturę. Ale sprowadzenie celu medycyny do „terapii” nie uwydatnia aksjologicznego – czyli także etycznego i antropologicznego – wymiaru, najważniejszego w dziedzinie *praxis*, odnoszącej się do człowieka jako swojego adresata. Czyżby „biokonserwatyści” byli obrońcami tylko biologicznego porządku, niczym starożytni stoicy, ponoć zakazujący golenia się i strzyżenia, bo to niezgodne z naturą? Czy w medycznej „terapii” człowieka chodzi tylko o jego zdrowie, w jakikolwiek sposób osiągalne? Medycyna „terapeutyczna” – podobnie jak „poprawiająca” – także nie pyta o to, czy leczenie prowadzone jest na ludzkim poziomie, czy też poniżej tego poziomu, jak to ma miejsce np. w terapii zarodkowymi komórkami macierzystymi, czyli „medykacji” uśmiercania ludzkich zarodków. Także medykacja przeżycia moralnej winy – przez psychofarmakologiczną anihilację przeżycia smutku z powodu własnego moralnego zła prowadzona jest w ramach „medycyny terapeutycznej”.

Dzisiaj zatem w sposób szczególny powraca pytanie o istotę medycyny¹⁹ – pytanie to jest arcyważne także praktycznie, bo jesteśmy świadkami i adresatami epokowej rewolucji w dziedzinie biomedycyny. Konieczne jest więc zabezpieczenie intelektualne przed związanymi z tą rewolucją zagrożeniami²⁰.

W celu pokazania właściwego znaczenia medycyny sięgnę do „nauczycielki życia”, także intelektualnego, przywołując historyczny początek sporu o istotę medycyny. Są to ustalenia Platona i Arystotelesa wypracowane w ramach ich analiz filozoficznych, ale odrzucone zaraz na progu epoki nowożytnej – już przez Kartezjusza, przypisującego medycynie nadrzędną aksjologicznie rolę w gmachu ludzkiej wiedzy i hierarchii

¹⁸ Zob. np. M. Soniewicka, *Transhumanizm: Kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, „Ethics in Progress” 6 (2015) nr 1, s. 38–55.

¹⁹ Niektórzy różnicują kulturowo koncepcje medycyny, wykluczając sensowność mówienia o lepszości któregoś z tych modeli. Zob. R. M. Veatch, *The Impossibility of a Morality Internal to Medicine*, „Journal of Medicine and Philosophy” 26 (2001) nr 6, s. 631–632. Inni uważają, że problem celów medycyny jest zbyt ogólnie sformułowany i konieczne jest osobne rozważenie rozmaitych praktyk, w które angażuje się lekarzy.

²⁰ Zob. Fukuyama, *Koniec człowieka*.

ludzkich spraw. Jego nowe pojmowanie medycyny znalazło szczególny wyraz w filozofii Fryderyka Nietzschego, oczekującego od lekarza bycia „zbawicielem świata”. Ten program podejmuje „ponowoczesność” w tzw. postmodernistycznej medycynie, ustawionej „poza dobrem i złem”, bo mającej realizować rozmaite chęci ponowoczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego, a pierwszą z nich musi być chęć uwolnienia od poczucia moralnej winy.

Przyjrzyjmy się bliżej temu sporowi o sens medycyny, toczonemu na newralgicznych etapach dziejów filozofii, tą drogą jednak wkraczając do umysłów i praktyki medycznej.

MEDYCYNA

A DOBRO CZŁOWIEKA JAKO CZŁOWIEKA

Kontrowersję w sprawie pojmowania medycyny odnotowuje już Platon w *Państwie*, odróżniając jej poprawne od niepoprawnego rozumienia i praktykowania. Wpierw zwraca uwagę, że lekarz bierze pod uwagę tylko dobro pacjenta, a nie dobro własne, bo prawdziwy lekarz jest uzdrowicielem chorego, a nie „zarabiaczem pieniędzy”²¹. Właściwie uprawiana medycyna znika także tam, gdzie ma miejsce „przesadna troska o zdrowie”²², a owa „przesada” dotyczy niewłaściwej hierarchii wartości, stawiającej zdrowie ponad wszystkimi innymi dobrami. Troska o zdrowie ma służyć wypełnianiu obowiązków wobec siebie i innych, a nie może przeszkadzać w ich spełnianiu: przeszkadzać „jeżeli chodzi o administrację domu i o wyprawę wojenną, i o urzędowanie [...]”, „a najgorsze”, utrudniając „uczenie się czegokolwiek”²³, czyli przeszkadzając w rozwoju umysłu. Człowiek taki jak należy „nie ma czasu chorować i nie opłaca mu się tak żyć: cały czas myśleć o chorobie, a zaniedbywać robotę, która czeka i leży pod ręką”, „robotę, której jeśliby się nie oddawał, nie opłaciłoby mu się żyć”²⁴.

²¹ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Antyk, 2001, 342 D, 341 C. Zdrowie Platon definiuje następująco: „Zaszczepiać zdrowie, to znaczy nadawać ciału pewien ustrój naturalny, aby w nim władało i podlegało to, co z natury powinno jedno lub drugie robić, a w chorobie zaczyna się władanie i uleganie czynników cielesnych przeciw naturze” (tamże, s. 147).

²² Tamże (XV).

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 146 (XV).

Troska o zdrowie powinna być zatem podporządkowana nadrzędnej trosce o wypełnienie swoich obowiązków, czyli – koniec końców – moralnemu wymaganiu, aby być w pełni człowiekiem. Stąd przerost medycyny (i władzy sądowniczej) w państwie wiąże Platon z szerzeniem się wprawie moralnych słabości, bo „prostota w kulturze duchowej szczepi w duszach rozwagę, a ciałom zdrowie przynosi”, ale kiedy się „rozpuszcza i choroby w mieście szerzą, czyż nie otwiera się wtedy wielu gmachów sądowych i lecznic, i oto zaraz prawo i medycyna głowy podnoszą i mają miny uroczyste”²⁵. Jednak potrzebować medycyny skutkiem własnych moralnych wad i własnego zaniedbania „wygląda na hańbę”²⁶. Sztuka lekarska nie powinna więc być dla „żyjących nieporządnie”, bo takiemu się „życie nie opłaca – ani jemu samemu, ani jego życie drugim”²⁷.

Jak widzimy, dla Platona zdrowie nie jest wartością najwyższą, ale jest *bonum utile* wobec dobra człowieka jako człowieka. Medycyna nie powinna być zatem uprawiana jako służąca zdrowiu, ale jako służąca zdrowiu człowieka, czyli samemu człowiekowi w jego człowieczeństwie. Nie można tej pozycji nazwać zatem „biokonserwatyzmem”, bo medycynę traktuje się jako dotyczącą człowieczeństwa człowieka, a nie jakiejś tylko biologicznej sfery²⁸.

Podobne stanowisko zajął Arystoteles. Ujmując zdrowie jako dobro ciała²⁹ – a zatem dobro inne niż dobro duszy i dobra „zewnątrzne” – jednocześnie podkreślał, że medycyna ma za przedmiot nie zdrowie samo w sobie, ale zdrowie człowieka (i to w dodatku konkretnego człowieka)³⁰, co wskazuje na obowiązek leczenia w ramach całości dóbr człowieka jako człowieka. Troska o zdrowie – i leczenie – winny zatem być elementem troski o człowieka jako człowieka (wziętego także w ramach szerszej społeczności rodzinnej i państwowej), który to poziom określa tylko ocena moralna, bo dotycząca dobra z konieczności związanego z naszym czło-

²⁵ Tamże, s. 143–144 (XIII).

²⁶ Tamże, s. 145 (XIV).

²⁷ Tamże, s. 148 (XV).

²⁸ Trafnie zatem przeciwstawia się „biologiczne” (czyli redukcjonistyczne) traktowanie medycyny podejściu „personalistycznemu”, pojmującemu medycynę jako służącą osobie ludzkiej. Zob. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 1999, s. 15–19.

²⁹ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum., wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2000, s. 3.

³⁰ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I, 6, 1097 a.

wieczeństwem. Stąd też lokując medycynę w grupie nauk „praktycznych” – czyli kierujących działaniem człowieka – leczenie podporządkowuje etyce („nauce o państwie”³¹, części „filozofii spraw ludzkich”³²), która „rozstrzyga o tym, co należy czynić, a czego zaniechać”³³.

Koniec końców, wedle czołowych przedstawicieli klasycznej filozofii medycyna powinna służyć zdrowiu, ale ujętemu jako *bonum utile* wobec dobra „wsobnego”, którym jest dobro człowieka jako człowieka (człowieka w aspekcie jego człowieczeństwa). Medycyna zatem powinna być uprawiana w polu dobra i zła moralnego, bo tylko te wartości stanowią o naszym człowieczeństwie (dobru człowieka jako człowieka).

Ten podstawowy wymóg dotyczący medycyny – traktowanie jej jako dotyczącej człowieka w jego człowieczeństwie – zyskał wyraz w twierdzeniu Galena – jednego z filarów klasycznej medycyny – iż dobry lekarz musi być filozofem³⁴. Znaczy to, że lekarz musi dysponować znajomością wpiersz człowieka w jego istocie (filozoficzną wiedzą o człowieku), bo bez tego nie może leczyć „po ludzku”, czyli uprawiać medycynę na ludzkim poziomie (innym zatem niż weterynaria). Wprawdzie ona także zajmuje się zdrowiem i leczeniem, ale innych istot niż ludzkie. Medycyna musi być związana nierozłącznie z wiedzą o ludzkim poziomie naszych czynów, a tą aksjologiczną wiedzą jest właśnie etyka, zwana niekiedy „antropologią normatywną”, z racji koniecznego związku moralnego dobra i zła z istotą człowieka (naszym człowieczeństwem).

³¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I, 6, 1194 a.

³² Tamże, 1181 b.

³³ Tamże, 1094 b. Dla naszych rozważań wystarczy przypomnieć, że owa „nauka o państwie” (polityka) zajmuje się pojęciami „piękna moralnego i sprawiedliwości” (tamże). Pomijam tu prezentację Arystotelesowej koncepcji etyki i polityki, w ich wzajemnym stosunku do siebie. Por. uwagi św. Tomasza z Akwinu w komentarzu do *Etyki Arystotelesa*, gdzie Tomasz wyróżnił trzy działy filozofii moralnej.

³⁴ Galen, *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin” 3 (1933) nr 4, s. 170–175; Galen, *Dobry lekarz jest jednocześnie filozofem*, tłum. M. Szarmach, „Filomata” 400 (1990), s. 449–458. Por. A. Bednarczyk, *Galen: Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, 1995; A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, 1999.

NARODZINY NOWOŻYTNEJ MEDYCyny

Klasyczny ideał medycyny zostaje odrzucony na progu epoki nowożytnej³⁵, co znakomicie zilustrował Goethe w *Fauście*, przedstawiającym przygodę nowożytnej duszy. Ulega ona kuszeniu Mefistofelesa, iż najlepsza wiedza to medycyna, ale należy ją uprawiać bez związku z filozofią (i teologią)³⁶. Zapowiada jednak, że z tego powodu „swoją boskością się przerazisz”. Jest to bowiem „nie ludzki” sposób leczenia, bo przecież człowiek (*homo moralis*) – inaczej niż Bóg – nieuchronnie jest w polu dobra i zła moralnego, a odczytać granicę pomiędzy nimi może tylko filozofia, jako wiedza o istocie rzeczywistości. Jakże zatem uprawiać medycynę bez filozofii?

Kartezjusz to pierwsza ofiara tego kuszenia spośród klasyków tej epoki – swoje poszukiwania naukowe kończy wręcz entuzjazmem wobec możliwości medycyny, deklarując „obrócić całe życie na szukanie tak użytecznej wiedzy”³⁷. W tym założeniu aksjologicznym – iż najważniejsza jest wiedza „użyteczna” – leży przyczyna tego zachwytu nad medycyną.

³⁵ W Renesansie medycyna zajmuje szczególne miejsce, bo studia medyczne opierano na skończonym kursie filozofii. Zob. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1983. Por. Erasmus Roterodamus, *Enchiridionum medicinae*, ed. J. Domański, w: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: Cognita et adnotatione critica instructa notisque illustratae*, ordinis I, t. 4, Amsterdam: Elsevier, 1973, s. 144–186; J. Dąbkowska-Kujko, *Officina medici philosophi schola est: Terapia słowami (casus Erazma z Rotterdamu)*, „Roczniki Humanistyczne” 67 (2019) z. 3, s. 7–22. Ale na medycynie ciążyą rozmaite założenia filozoficzne, bo szkoła arabska nawiązując do „kanonu Awicenny” „przeciwstawia się starogreckim tradycjom hipokratejsko-galenowskim; lekarze o orientacji platońskiej przeciwstawiają się medycynie arystotelesowskiej; wreszcie Teofrast Paracelsus zdecydowanie opowiada się za astrologiczno-magiczną medycyną makrokosmiczną” (Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, s. 37).

³⁶ Takie też było odczytanie postaci doktora Jana Fausta przez Ch. Marlowe: *Tragiczna historia doktora Fausta*, przeł. i posłowiem opatrzył J. Kydryński, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982, s. 8: „Tam, gdzie kończy się filozof, tam zaczyna się lekarz”.

³⁷ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł., opatrzyła słowem od tłumacza i przypisami W. Wojciechowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970, cz. VI. Por. G. Manning, *Descartes and Medicine*, w: *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, ed. S. Nadler, T. M. Schmaltz, D. A. Mahut, New York: Oxford University Press, 2019; S. Shapin, *Descartes the Doctor. Rationalism and Its Therapies*, „The British Journal for the History of Science” 33 (2000) nr 2, s. 131–154; M. Nowacka, *Filozoficzne konteksty medycyny*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2012.

W swoim programie metodologicznym stawia na wiedzę „użyteczną dla naszego życia”, bo „zamiast tej filozofii spekulatywnej, której uczą w szkołach, można znaleźć inną, praktyczną, za pomocą której znając siłę i działanie ognia, wody, powietrza, gwiazd, nieba i wszystkich innych ciał, które nas otaczają [...], będziemy mogli użyć ich w ten sam sposób do wszystkich celów, do których się nadają, i dzięki temu stać się panami i posiadaczami natury”. Ma to być pożądane dla zażywania „bez żadnego trudu owoców ziemi i wszystkich dogodności, na niej będących, ale głównie też dla zachowania zdrowia”³⁸.

Medycyna – zdaniem Kartezjusza – ma otwierać praktyczne możliwości poprawy nawet ludzkiej kondycji moralnej, który to cel we Wstępie do *Medytacji o pierwszej filozofii* (wstępie skierowanym do uczonych Sorbony) pozostawiał w gestii własnego „metodycznego wątpienia”, bo od jego przyjęcia ma zależeć ratunek upadającego stanu moralności świata chrześcijańskiego³⁹. Ale pod koniec życia Kartezjusz utrzymywał, że to medycyna dysponuje znajomością najwyższego dobra, a ma być nim zdrowie: to „pierwsze dobro i podstawa wszystkich innych dóbr tego życia. Nawet duch zależy tak silnie od stanu i temperamentu narządów ciała, że, jeśli możebne jest znaleźć jakiś sposób, który by uczynił pospólnie ludzi bardziej roztroprnymi i zmyslnymi, niż dotąd, sądzę, iż to w medycynie należy go szukać”. Czyżby ludzki umysł (rozum i wola) determinowany był w swoim działaniu przez procesy zachodzące w ciele, a moralne występki redukowałyby się do chorób cielesnych?

To pojmowanie medycyny znalazło szczególny wyraz w myśli F. Nietzschego⁴⁰, uważanego przez posthumanistów (np. M. Heideggera) i postmodernistów (np. R. Rorty) za swojego prekursora. „Arystokratycznej moralności” przeciwstawia on „lichotę”⁴¹ charakteryzowaną zwłaszcza jako brak witalności, tężyzny fizycznej i zdrowia, gdy tymczasem „moralność dostojna” wyrastać ma z „potężnej cielesności, kwitnącego, bogatego, nawet przelewnego zdrowia”. Moralność „niewolnicza” jest produktem resentymentu i zwyciężyła w dziejach przede wszystkim z racji kondycji

³⁸ Descartes, *Rozprawa o metodzie*.

³⁹ Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekł. M. Ajdukiewicz, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001 (*List do profesorów Sorbony*, s. 31–34). Moralność traktowana jest w tym liście – inaczej niż w chrześcijaństwie – jako ślepe wypełnianie odgórnych i dowolnych nakazów Bóstwa.

⁴⁰ Por. Th. A. Long, *Nietzsche's Philosophy of Medicine*, „Nietzsche-Studien” 19 (2010) nr 1, s. 112–128.

⁴¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przekł. G. Sowiński, Kraków: Znak, 1997.

człowieka jako „zwierzęcia chorego”⁴². Szukając ulgi od związanego z chorobą cierpienia człowiek w pierw je usensownia iluzją „winy” (zła moralnego), która miałaby być odpowiedzialna za chorobę. Moralność „niewolnicza” to zatem forma – nieskutecznego – „lekarstwa” na trapiące człowieka cierpienia związane z chorobą. Zamiast odczytywać jej sens w chorobliwości swojej egzystencji, traktuje się ją jako karę za moralną winę. W ten jednak sposób ta ascetyczna interpretacja „przyniosła z sobą [...] nowe cierpienie, bardziej głębokie, bardziej wewnętrzne, bardziej jadowite, bardziej wżerające się w życie”⁴³.

Dlatego ludzkie dzieje Nietzsche ujmował jako walkę chorych ze zdrowymi: „wystarczy wejrzeć za kulisy każdej rodziny, każdej korporacji, każdej wspólnoty: wszędzie walka chorych przeciw zdrowym – cicha walka, zwykle przy użyciu niewielkich proszków trujących, wbijaniu igieł, cierpiętniczey mimiki [...]”⁴⁴. Postulował odwrócenie tego układu sił „naczelnym punktem widzenia na Ziemi powinno być to, by chorzy nie czynili zdrowych chorymi – a właśnie tym byłoby takie rozmiękczenie. By tak się nie działo, trzeba przede wszystkim izolować zdrowych od chorych, strzec ich nawet przed widokiem chorych, aby nie mylili siebie z chorymi. A może zdrowi mieliby być lekarzami i pielęgniarzami chorych? Całkowicie zapoznaliby wówczas i porzucili swe własne zadanie – wyżsi nie powinni się degradować do roli narzędzia niższych [...]. Do zadań, które mogli i powinni pełnić zdrowi, nigdy nie wolno zabierać się chorym, aby zaś zdrowi mogli pełnić zadania, które tylko oni pełnić powinni, jakże wolno by im było występować jeszcze w roli lekarza, pocieszyciela, zbawiciela chorych? Dlatego trzeba im czystego powietrza! Czystego powietrza! [...] Lecz jak najdalej od miazmatów wewnętrznego zepsucia i tajemnego ścierwa chorych”⁴⁵. To bowiem chorzy, a nie ludzie źli są „wielkim niebezpieczeństwem dla człowieka”⁴⁶.

A w konsekwencji, to lekarzom Nietzsche przypisuje zadanie zbawiania świata. W tym celu „lekarz dobry potrzebuje teraz sposobów i przywilejów sztuki wszystkich innych zawodów”, i tak uzbrojony „jest w stanie stać się dobrodziejem całego społeczeństwa, a to przez pomnażanie dobrych dzieł, radości i płodności duchowej, przez uchronienie od złych myśli, uprze-

⁴² Tamże, s. 128.

⁴³ Tamże, s. 168.

⁴⁴ Tamże, s. 131.

⁴⁵ Tamże, s. 132.

⁴⁶ Tamże, s. 130.

dzeń, lajdactwa (których wstrętne źródło tak często kryje się w podbrzuszu), przez utworzenie arystokracji duchowo cielesnej (za pomocą łączenia lub zakazywania małżeństw) przez dobroczynne usunięcie wszystkich tak zwanych mąk duchowych i zgryzot sumienia: wtedy dopiero z konsyliarza stanie się Zbawicielem, nie potrzebując przytem czynić żadnych cudów; zbyteczna też, żeby się miał dać ukrzyżować⁴⁷.

W ramach owego „zbawiania” ludzkości Nietzsche proponował, aby medycyna przeprowadzała eksterminację chorych, jakoby gorszych ludzi, bo „chory jest pasożytem społeczeństwa. W pewnych warunkach żyć dłużej wprost nie wypada”. W tym też celu należy formować umysły całej ludzkości, bo „Wegetowanie z dnia na dzień w tchórzliwej zależności od lekarzy i zabiegów, gdy już się postradało sens życia, prawo do życia, winnoby budzić głęboką pogardę w społeczeństwie. Zaś lekarzom należałoby być pogardy tej pośrednikami, – nie recepty, lecz codziennie nowa dawka wstrętu do swego pacjenta”. Nietzsche nie zapomniał także o przymusowej kontroli urodzeń, bo „najwyższa zasada życia, wstępującego życia, wymaga najbezwzględniejszego zdławienia i usunięcia wyrodnijącego życia – na przykład, gdy chodzi o prawo do płodzenia, o prawo do przyjścia na świat, o prawo do życia⁴⁸”.

U Nietzschego występuje zatem wyprowadzenie wszystkich konsekwencji – zrealizowanych w III Rzeszy (określanej jako „pierwsza biotyrania⁴⁹) – z założenia Kartezjusza, iż zdrowie jest najwyższą wartością. Medycyna jest zatem dyscypliną mającą dbać tylko o zdrowie w jakikolwiek sposób, nawet przez zabijanie i sterylizowanie chorych, co praktykowali „lekarze-zbawiciele” z SS.

POSTHUMANISTYCZNA MEDYCYNĄ

Medykalizacja moralnych problemów człowieka – sprowadzanie ich do problemów medycznych – wpisuje się zatem w nowożytny projekt dotyczący medycyny, a nie mieści się w klasycznym jej modelu. Ale współ-

⁴⁷ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, t. 1, Warszawa: „bis”, 1991, s. 243–244 (cyt. za: S. Konstańczak, *Intelekt na usługach totalitaryzmu: O próbach „naukowego uzasadnienia” idei higieny rasy*, „Acta Medicorum Polonorum” 7 (2017) nr 1, s. 5–36).

⁴⁸ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, s. 95 (cyt. za: Konstańczak, *Intelekt na usługach totalitaryzmu*, s. 5–36).

⁴⁹ Por. A. Katolo, *Eugenika i eutanazja w medycynie hitlerowskiej*, Warszawa: Fundacja Instytut Globalizacji, 2012.

czesność zwykło się określać jako „ponowoczesność”, traktowaną jednak jako zreflektowany, szczytowy punkt „nowoczesności”⁵⁰, która wreszcie może zrozumieć samą siebie i siebie zrealizować jako epoka ludzi „zajętych z wyboru czy z konieczności samostanowieniem i auto-kreacją”⁵¹. Jakie miejsce w tej „autokreacji” przypisuje się medycynie?

Wpierw, kontynuuje ona nowożytny projekt, bo postmoderniści podkreślają istotne związki swojego myślenia z nowożytnym – a w pierw oświeceniowym – projektem. Dość tu przypomnieć M. Foucault, który interpretował rozprawę I. Kanta *Co to jest Oświecenie?* jako korzeń współczesnego nam „ustanawiania samego siebie jako autonomicznego podmiotu”⁵². Obwieścił zaś Foucault „śmierć człowieka”⁵³ jako konsekwencję rewelacji Nietzschego, iż „Bóg umarł”, a zatem z tego powodu nie żyje Jego stworzenie. Całkiem trafnie zatem R. Rorty – także zaliczany do postmodernizmu – u podstaw całej współczesnej „filozofii postnietzscheańskiej”⁵⁴ znajduje myśl Darwina, czyli tezy XIX-wiecznej biologii. Czyżby to była nauka kompetentna dla rozeznania prawdy o człowieku? Czy zdolna jest wytyczyć drogę medycynie?

Przypomnę, w świetle już przedstawionej postmodernistycznej etyki, że zgłaszając poprawki do myśli „nowoczesnej” (oświeceniowej) postmoderniści nade wszystko odrzucają poszukiwanie jakiejś stałej i niezmienniej ludzkiej istoty (natury), którą należy odkryć i realizować w działaniu. Człowieka mamy stworzyć sami w sobie, nie trzymając się jednak kurczowo wcześniejszych autoprojektów, ale je odwołując, jeśli są zbyt kosztowne lub przestają być atrakcyjne. Ale możliwe jest to dopiero teraz – w „płynnej nowoczesności”, pozbawionej społecznych (państwowych) „dyscyplinowań” (M. Foucault) w kierunku uznania oraz respektowania powszechnych i niezmiennych zasad postępowania. „Ponowoczesność”

⁵⁰ Por. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności* (rozdz. I: *Spór o nowoczesność*). Zdaniem Baumana – jak już wspomniano – lepsze jest pojęcie „płynnej nowoczesności” niż „ponowoczesności”, ponieważ nie wskazuje na przekroczenie granicy „nowoczesności” czy zerwanie z nią. Ponowoczesność to kolejny etap „nowoczesności”. Zob. tenże, *Wszystko co stałe, wyparowało*, s. 183.

⁵¹ Tenże, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 31.

⁵² Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, s. 286.

⁵³ Tenże, *Słowa i rzeczy*, s. 346. Zdaniem Foucaulta: „W naszych czasach – wciąż Nietzsche wyznacza im z oddali zwrotny punkt – objawiła się nie tyle nieobecność czy śmierć Boga, ile kres człowieka [...]; okazuje się zatem, że śmierć Boga i ostatni człowiek wiążą się ze sobą” (tamże, s. 245). Foucault wielokrotnie twierdził, że to myśl Nietzschego zaważyła na jego poglądach (*Nietzsche, Freud, Marks*). Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*; tenże, *Gry władzy*, s. 320.

⁵⁴ Rorty, *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, s. 120.

przez zmianę warunków (najpierw ekonomicznych) ma odblokowywać „zasadę przyjemności” od przymusu „zasady realizmu”⁵⁵, czyli otwierać drogę zaspokajania własnych pragnień, czyli poszukiwania przyjemności. Zapowiadana przez postmodernistów „autokreacja” to otwarcie na życie konsumpcyjne, ale napełniające nowymi lękami⁵⁶, wynikającymi z poszukiwania subiektywnej przyjemności, a nie obiektywnego dobra.

Postmodernistyczna medycyna⁵⁷ ma spełniać rolę usługową wobec tak rozumianej „autokreacji” uwolnionej od prawdy, a zatem winna spełniać pragnienia społeczeństwa konsumpcyjnego⁵⁸ oraz kurować jego konsumpcyjne rozterki i fobie. I taki ostateczny cel przypisuje się medycynie⁵⁹ – określanej zazwyczaj jako „poprawiająca”⁶⁰, bo służąca stworzeniu nowego człowieka – kreatora samego siebie, w kierunku życia przyjemnego⁶¹. Ale i „medycyna terapeutyczna” przyjmie takie samo

⁵⁵ Por. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Już w tytule wyraża się krytyczny dystans wobec tezy głośnej książki Z. Freuda (*Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2013), wedle którego zasada przyjemności musi być poddana zasadzie realizmu, bo inaczej nastąpi śmierć kultury.

⁵⁶ Por. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*.

⁵⁷ Por. J. A. Gray, *Postmodern Medicine*, „Lancet” (1999), s. 1550–1553; B. A. Rich, *Postmodern Medicine: Deconstructing the Hippocratic Oath*, „Forum Appl Res Public Policy” 65 (1993) nr 1, s. 77–136; P. Januszewicz, *Postmodernizm w medycynie*, „Przegląd Powszechny” 124 (2007) nr 4, s. 103–111. Duże nadzieje w postmodernizmie pokładają niektórzy psychiatrzy. Zob. B. de Barbaro, S. Chrzastowski, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011. Krytyka tego modelu psychiatrii zob. Czachorowski, *Psychofarmakotyrania?*, s. 19–51.

⁵⁸ „W warunkach ponowoczesnych jednostki ludzkie kształtowane są w pierwszym rzędzie pod kątem spożywczo-ludycznych funkcji, innymi słowy, role konsumenta i gracza (czy człowieka zabawy), które większość ludzi ponowoczesnych ma pełnić i do pełnienia których się sposobi, dostarczają podstawowych wzorów i kryteriów oceny” (Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 54).

⁵⁹ Zwraca uwagę Z. Bauman, że w ponowoczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym zdrowie nie jest wartością najwyższą, ale „sprawność”, oznaczająca „cielesną i duchową zdolność wchłaniania rosnącej masy wrażeń [...]. I odwrotnie: sflaczałość cielesna, melancholia, ennui – zwiotczenie duchowe (zmniejszona chłonność na przeżycia, przesycenie doznaniem, wyblakłość wrażeń) [...] odbiera się jako symptomy »niesprawności« – wymagające interwencji w postaci lekarstw, ćwiczeń, reżymu dietetycznego [...]” (tamże, s. 55). Zdrowie to zatem konieczny środek do tego celu, którym jest przyjemność.

⁶⁰ Por. np. N. Bostrom, *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, ed. B. Gordijn, R. Chadwick, Dordrecht: Springer, 2008, s. 107–137; N. Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defence of Limits*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2014.

⁶¹ Zob. G. Hołub, *Projekt człowieka przyszłości: Transhumanizm – szanse i zagrożenia*, w: *Kim jest człowiek? Współczesne debaty antropologiczne*, red. nauk. A. Maryniarczyk, N. Gondek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020; por. także, *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” 28 (2015) nr 3, s. 83–94.

(„poprawiające”) oblicze, jeżeli terapia prowadzona będzie poza dobrem i złem, a spełniać będzie społeczne pragnienia. To też jest „poprawianie” człowieka – istoty rozumnej, *homo moralis* – w kierunku *homo consumens*⁶². Zarówno „medycyna poprawiająca”, jak i „terapeutyczna” nie są medycyną personalistyczną. Są odmianami medycyny antypersonalistycznej (ewentualnie medycyny niehumanitarnej), bo dopuszczają tylko instrumentalne traktowanie człowieka dla spełniania życzeń pacjentów⁶³. Nie jest zaś ważne, jakimi metodami się ten cel osiąga, stąd też mamy np. „terapię” zarodkowymi komórkami macierzystymi⁶⁴, a nawet prawną akceptację (w Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej) klonowania „terapeutycznego”, czyli tworzenia ludzi na „części zamienne”.

Jak widzimy, spór o koncepcję medycyny wpisany jest w dzieje filozofii, bo ta przeszła istotne zmiany w pojmowaniu swojego przedmiotu, celu i metody, co w konsekwencji rzutuje także na zmiany w ujęciu medycyny. Albo zatem medycyna służy prawdzie o dobru człowieka w jego istocie, albo przyjmuje funkcję służebną wobec pragnień człowieka i społeczności. Skoro zaś prawda o człowieku to prawda o jego nieinstrumentalnej wartości, to pierwszy model medycyny określamy jako personalistyczny, a drugi – antypersonalistyczny, mający rozmaite odmiany, ale wspólnie ukierunkowane na zaspokajanie społecznych pragnień, a nawet żądań.

Poszerza się stale zakres takiej medycyny „usługowej”, usługowej także wobec pragnień właścicieli koncernów farmaceutycznych oraz pragnień urzędniczych technokratów. Skarżą się zatem niektórzy lekarze, iż pacjenci przychodzą z gotową diagnozą (np. depresji) i projektami włas-

⁶² Zdaniem Z. Baumana w ponowoczesności człowiek „jest w pierwszym rzędzie organizmem doświadczającym, poszukującym nowych doznań i przeżyć” (*Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, s. 55).

⁶³ Por. A. M. Buyx, *Be Careful what You Wish for? Theoretical and Ethical Aspects of Wish-Fulfilling Medicine*, „*Medicine Health Care and Philosophy*” 11 (2008), s. 133–143. Krytyka tego modelu medycyny jako spełniającej żądania pacjenta: E. Pellegrino, *Biotechnology, Human Enhancement, and the Ends of Medicine*, w: *Biotechnology and the Human Good*, by C. Mitchell [et al.], Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007.

⁶⁴ Stąd L. R. Kass proponował wyłączenie z medycyny (poprawnie rozumianej) wielu praktyk, które nie mają nic wspólnego z celami medycyny (zob. tenże, *Regarding the End of Medicine and the Pursuit of Health*, „*Public Interest*” 40 (1975), s. 34).

nego leczenia, a brakuje im tylko recepty np. na antydepresanty czy „lecniczą marihuanę”, dzięki której ich znajomi pozbyli się problemów ze snem⁶⁵. Znamy to zjawisko także w Polsce, bo zalegalizowano u nas tę ostatnią „kurację” wbrew opiniom środowiska medycznego, a skutkiem nacisków społecznych (na czele z posłem Liroyem – z zawodu technikiem budowlanym, a zarazem przedstawicielem branży rozrywkowej). Podobną bezsilność przeżywają lekarze mający ślepo wykonać gotowe, wypracowane przez urzędników procedury leczenia, tworzone nieraz pod dyktando krezusowych firm farmaceutycznych.

Dla zaradzenia tym problemom trzeba najpierw uporządkować myślenie na temat aksjologicznego i antropologicznego aspektu medycyny, a w tych ramach dbać o precyzyjne odróżnianie medycyny humanistycznej (ewentualnie personalistycznej) – służącej człowiekowi i dbającej o zachowanie tego obiektywnego ludzkiego poziomu – od medycyny nieludzkiej, ukierunkowanej na zaspokajanie subiektywnych pragnień.

Odmianą medykalizacji jest psychiatryzacja problemów moralnych.

PSYCHIATRYZACJA

A BIOLOGICZNY I HUMANISTYCZNY MODEL PSYCHIATRII

Jeśli psychiatria uważana jest zwykle za dziedzinę medycyny⁶⁶, to „psychiatryzacja” jakiegoś problemu ludzkiego życia oznacza jego sprowadzenie (w opisie, definicji i wyjaśnianiu) do zaburzenia psychicznego. Z racji tego, że mamy rozmaite modele psychiatrii⁶⁷, to na gruncie każdego z nich odmiennie ujmuje się sens „psychiatryzacji”. Stosując przed-

⁶⁵ Por. J. M. Keppel Hesselink, M. E. Schatman, „*But that Is Your Opinion*”: *The Dark Side of Postmodern Pain Medicine Creating a Postmodern Patient Autonomy*, „*Journal of Pain Research*” 11 (2018), s. 2847–2851.

⁶⁶ Zbiologizowano wprawdzie samą medycynę, wbrew jej ideałowi zarysowanemu przez Galena, utrzymującemu, że lekarz musi być także filozofem, czyli posługiwać się wiedzą o istocie człowieka, wiedzą zatem filozoficzną (w sensie filozofii klasycznej). Medycyna zajmuje się bowiem zdrowiem człowieka, a więc metody leczenia muszą być na ludzkim poziomie, a nie schodzić na poziom nieludzkiej medycyny. Mamy zatem odmiennie koncepcje medycyny, które także rzutują na sposób rozumienia „medykalizacji” i „psychiatryzacji”. Z racji tego, że biotechnologiczny model medycyny prowadzi do takiego samego traktowania psychiatrii, skupię się tylko na modelach tej subdyscypliny medycznej.

⁶⁷ *Psychiatria: Podręcznik dla studentów medycyny*, red. nauk. A. Bilikiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 2013. Adam Bilikiewicz definiuje psychiatrię jako „dziedzinę medycyny, której przedmiotem zainteresowania są zaburze-

miotowe kryteria systematyzujące (i pomijając bardziej subtelne podziały) wyróżnić należy zwłaszcza trzy modele psychiatrii: a) biologiczny (ewentualnie medyczny), b) humanistyczny (w ramach którego zwykle się umieszcza także model „psychologiczny” i „socjologiczny”⁶⁸) i c) postpsychiatryczny. Osobne miejsce zarezerwowałbym nurtowi „antypsychiatrii”⁶⁹ (i „krytycznej psychiatrii”), dystansującemu się głównie wobec modelu biologicznego (ale tylko w wersji skrajnej, negującej sensowność uprawiania także „humanistycznej” psychiatrii).

Zwróćmy wpieryw uwagę, że zarzut „medykalizacji” stawia się także samemu modelowi psychiatrii „biologicznej” („medycznej”) z racji jej redukcji problemów psychiatrycznych do zagadnień biologicznych (zwłaszcza niewłaściwej pracy mózgu). Wydaje się, że „biologiczny” model psychiatrii określić można najpoprawniej jako „pozytywistyczny”, bo z racji opierania się na pozytywistycznej, czy nawet scjentyistycznej koncepcji nauki. Stawia się w niej na cele nade wszystko użyteczne, a nie na poszukiwanie prawdy dla niej samej⁷⁰. Wtedy też jedynie wartościową wiedzą są nauki tzw. szczegółowe, a jeśli pozostawia się miejsce na „filozofię”, to pojętą jako nadbudowę wyników nauk szczegółowych, ich syntezę lub encyklopedię.

nia psychiczne z ich licznymi uwarunkowaniami rodzinno-genetycznymi, konstytucjonalnymi, biologicznymi, psychologicznymi i społecznymi”. Rozróżnia: „psychiatrię humanistyczną, powiązaną z humanistycznymi kierunkami psychologii”, „psychiatrię antropologiczną, opartą na filozoficznym kierunku egzystencjalistycznym” i „psychiatrię biologiczną (przeciwstawianą niekiedy niesłusznie psychiatrii humanistycznej), zakładającą prymat uwarunkowań biologicznych nad psychospołecznymi przyczynami zaburzeń psychicznych” (tamże). Z kolei T. Nasierowski podaje następujące kierunki psychiatrii: 1. kliniczny (odmiana biologiczna lub psychologiczna), 2. społeczny, 3. psychoanalityczny, 4. behawioralny, 5. egzystencjalny, 6. poznawczy, 7. antypsychiatryczny (T. Nasierowski, *Zarys dziejów psychiatrii: Kierunki w psychiatrii*, w: tamże, s. 42).

⁶⁸ Powstanie „społecznej psychiatrii” (dostrzegającej społeczne przyczyny zaburzeń psychicznych) wiąże się z humanizmem w psychiatrii. Zob. D. G. Blazer, *The Age of Melancholy: Major Depression and Its Social Origins*, London: Routledge, 2005, s. 62.

⁶⁹ Jak na razie „postpsychiatrię” (czasami kojarzoną także z „krytyczną psychiatrią”) i „antypsychiatrię” lokują w obszarze jednego wspólnego modelu, bo łączy je negatywna ocena zwłaszcza biologicznej psychiatrii, ale także niektórych nurtów „humanistycznej” psychiatrii. Niekiedy określa się ten wspólny mianownik: dystansem do „nowoczesnej” (*modern*) psychiatrii. Zob. np. J. Radden, *Mental Disorder (Illness)*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], Summer 2019 Edition, [dostęp: 06.05.2023], dostępny w: Internecie: <<https://plato.stanford.edu/entries/mental-disorder/>>. Natomiast duże zróżnicowanie występuje już co do pozytywnych twierdzeń i metod antypsychiatrii, postpsychiatrii i krytycznej psychiatrii.

⁷⁰ Zob. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*.

„Pozytywistyczna” koncepcja psychiatrii ma kilka odmian, a „biologiczny” (medyczny) model jest jedną z nich. Różne bowiem nauki szczególnie traktuje się jako kompetentne w dziedzinie „zdrowia psychicznego” i „chorób psychicznych”. Jeśli takie kompetencje przypisuje się badaniom biologicznym, to mamy model biologiczny (ewentualnie medyczny) psychiatrii. Może być on traktowany jako wyłączny, zazwyczaj z racji zwątpienia w przydatność psychologii lub socjologii w tym zakresie. Mamy też związki psychiatrii z niektórymi nurtami psychologii, w tym z psychoanalizą Freuda. Ale w obrębie tej ostatniej traktowano drugorzędnie zagadnienia biologiczne tylko z racji braku rozwiniętych badań nad funkcjonowaniem układu nerwowego. Od czasu sukcesów badań nad mózgiem biologicznie zorientowani psychiatrzy nie widzą powodów kwestionowania przydatności także psychologii i socjologii. Wiedza o biologicznym podłożu zdrowia psychicznego i choroby nie wyklucza wiedzy o ich wymiarze psychicznym oraz społecznym.

Zdaniem S. Pużyńskiego – nestora polskiej psychiatrii, wieloletniego konsultanta krajowego ds. psychiatrii – psychiatria jako dyscyplina lekarska „znalazła się na zakręcie”, bo „zachodzi pilna potrzeba zdefiniowania na nowo celów i realnych możliwości psychiatrii klinicznej, określenia rzetelności stosowanych metod diagnostyki oraz efektywności metod terapeutycznych”⁷¹. Ten „zakręt” psychiatrii dotyczy zwłaszcza jej „biologicznego” (technologicznego) modelu, dominującego współcześnie⁷², określanego jako „redukcyjne myślenie neurobiologiczne”⁷³.

⁷¹ S. Pużyński, *Czy kryzys, „Psychiatra”* (2014–2015) nr 7, s. 8; tenże, *Dylematy współczesnej psychiatrii: Problemy kliniczne, etyczne, prawne*, Warszawa: Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury, 2015.

⁷² Oto jedna ze współczesnych definicji psychiatrii: „Psychiatria jest dziedziną wiedzy medycznej zajmującą się chorobami psychicznymi i zaburzeniami czynności psychicznych człowieka. Czynności psychiczne są procesami zachodzącymi w ośrodkowym układzie nerwowym, mają one na celu regulację stosunków: jednostka – otoczenie. Ich sprawność działania zależy od biologicznego stanu ośrodkowego układu nerwowego oraz od czynników psychologicznych i społecznych oddziałujących na jednostkę (*Psychiatria i etyka*, red. S. Leder, M. Siwiak-Kobayashi, Kraków 1995). Socjologowie medycyny zwracają uwagę, że pomimo rozpowszechnionej krytyki „biologicznego” modelu psychiatrii (i braku dowodów na organiczną etiologię zaburzeń psychicznych) owa krytyka „nie stanowi obecnie jednak żadnego zagrożenia dla wciąż umacniającej się psychiatrii hołdującej paradygmatowi o biochemicznej etiologii zaburzeń psychicznych” (M. Nowakowski, *Zmedykalizowana psychiatria jako przykład „geokultury”?*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia*” 40 (2015) nr 2, s. 43).

⁷³ A. Kapusta, *O roli myślenia technologicznego w psychiatrii współczesnej*, „*Diametros*” (2015) nr 44, s. 45–55. Różne mechanizmy narzucania przez globalne

W tym modelu uznaje się środki psychotropowe za nadrzędny, a może nawet wyłączny środek w walce z chorobą psychiczną⁷⁴. Ale ten biologiczny model psychiatrii wzmocniony został przez ekspansywnie rozwijającą się neuronaukę, aplikowaną także do psychiatrii⁷⁵ i psychologii (łącznie zwłaszcza z psychoanalizą i neopsychanalizą⁷⁶). Zdaniem

„centrum” „peryferiom” modeli nauki (nade wszystko psychiatrii) – nazwanych „walizkowymi”, bo przywożonymi w stanie gotowym, tylko do przyjęcia, z centrum finansowego świata do jego peryferiów – pokazuje m.in. M. Wróblewski w: *Choroby walizkowe: O globalizacji zaburzeń psychicznych*, w: *Humanistyka (pół)peryferii*, red. K. Abriszewski, A. F. Kola, J. Kowalewski, Olsztyn: Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2016, s. 23–54. Mechanizm ten ilustruje autor przykładem takich „walizkowych chorób” (wędrujących po całym świecie z „centrum” do „peryferiów”) jak depresja (przykład zwłaszcza Japonii) i ADHD (przykład Polski, ale na tle Francji i Włoch). U podstaw tego procesu znajdujemy „Zmianę w dziedzinie psychiatrii, która dokonała się w pierwszej kolejności w kontekście amerykańskim, otworzyła furtkę dla uniwersalizacji biomedycznego modelu zaburzeń psychicznych, a tym samym umożliwiła globalizację amerykańskiej psychiatrii” (tamże, s. 25). Ma tu miejsce „narzucanie różnym wspólnotom i kulturom specyficznego oraz wytworzonego lokalnie obrazu zdrowia i choroby oraz specjalistycznej wiedzy na ich temat” (tamże, s. 26). Por. K. Abriszewski, *Nauka w walizce*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 207 (2016) nr 1, s. 87–111.

⁷⁴ A. Kapusta, *Spór o pojęcie choroby psychicznej*, w: *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa: Wolters Kluwer, 2003, s. 165–176, s. 46 („W psychiatrii rozwój psychofarmakologii, a szczególnie dyskusja wokół Prozaku, pokazała, jak nowe technologie medyczne mogą przededefiniować postrzeganie ludzkiego charakteru i przyczynić się do myślenia na temat łatwej technologicznie modyfikacji ludzkich postaw i zachowań za pomocą mierzalnych i efektywnych narzędzi terapeutycznych”). Por. tamże, s. 51–52.

⁷⁵ M. Broome, L. Bortolotti, *Psychiatry as Cognitive Neuroscience: Philosophical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2009; *Psychiatry as a Neuroscience*, ed. J. J. López-Ibor [i in.], Chichester: John Wiley and Sons, 2002.

⁷⁶ E. Kandel twierdzi, że ku neurobiologii skierowały go badania z zakresu psychoanalizy (E. Kandel, *A New Intellectual Framework for Psychiatry*, „American Journal of Psychiatry” 155 (1998) nr 4, s. 468), jako współczesnej formy psychologii i rozumienie konieczności jej połączenia z *neural science*. Wyróżnia też kilka trudności wcześniejszej psychoanalizy, które można przezwyciężyć dzięki neurobiologii. To ujęcie zostało rozwinięte w: E. Kandel, *Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited*, „American Journal of Psychiatry” 156 (1999) nr 4, s. 505–524. Por. tenże, *Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind*, Washington, D.C.: American Psychiatric Publications, 2005. Noblista amerykański (w 2002) za badania nad neurologicznymi podstawami pamięci, koncentrował się tylko na konieczności aplikacji neuronauki do psychoanalizy, a nie na innych koncepcjach psychologicznych i psychiatrycznych. Na temat antropologicznych i ontologicznych (materialistycznych) założeń teorii Kandela zob. B. Janik, *Program Erica Kandela a materializm nieredukcjonistyczny*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 51 (2012), s. 76–95. Mamy już także „neuropsychoanalizę” (uważaną za naukowe dokończenie myśli Freuda dzięki odkryciom neuronauki, co pokazuje ich zbieżność czy identyczność koncepcji człowieka implikowanej przez psychoanalizę i neuronaukę). Zob. M. Solms, M. Saling, *On Psychoanalysis and Neuro-*

Erica Kandala – czołowego przedstawiciela „neuronauki” – pierwsza zasada neurobiologicznie zorientowanej psychiatrii to zasada, iż „wszystkie procesy umysłowe, nawet najbardziej psychologicznie złożone, są pochodnymi procesów zachodzących w mózgu”⁷⁷. Psychoterapia jest skuteczna z powodu dokonywujących się tą drogą zmian w sposobie wyrażania się genów⁷⁸, a zatem neuronauka otwiera drogę biologicznie ugruntowanej psychoanalizie⁷⁹.

Jeśli przyjmuje się związek psychiatrii z psychologią, to zwykle określa się taką psychiatrię mianem „humanistycznej”, a jeśli z socjologią – „socjologiczną” (społeczna). Jedną z racji tego, że psychologia i socjologia są naukami szczegółowymi, to taka „humanistyczna”⁸⁰ psychiatria pozostaje na płaszczyźnie uogólniania danych spostrzeżeń zmysłowych (źródło wiedzy psychologicznej i socjologicznej), czyli – w orbicie pozytywistycznego ideału wiedzy. Wtedy też pojawiają się wątpliwości dotyczące określenia takiej psychiatrii mianem „humanistycznej”, co przecież implikuje „humanistyczną” aksjologię. Czy jednak poznanie zmysłowe – baza nauk szczegółowych – jest w stanie ująć istotę człowieka (jego *humanum*)? Z pewnością nie, do tego konieczne są badania filozoficzne, ukierunkowane na poznanie istot rzeczy. Natomiast psychologicznie i socjologicznie zorientowana psychiatria zakłada jakieś ujęcie istoty człowieka, czyli tego, co konstytuuje człowieka w jego człowieczeństwie. Wielokrotnie zwraca się na to uwagę⁸¹. „Psychologiczny” (i „społeczny”) model psychiatrii wprawdzie przeciwstawia się „biologicznemu”, ale

science: Freud's Attitude to the Localisationist Tradition, „International Journal of Psycho-Analysis” 67 (1986) nr 4, s. 397–416. Por. J. Przybyła, *Pomiędzy psychoanalizą a neuronauką – kontrowersje wokół neuropsychoanalizy*, „Psychiatria” 14 (2017) nr 1, s. 47–52; S. Murawiec, *Neuropsychoanaliza – omówienie podstawowych założeń oraz wybranych aspektów teoretycznych*, „Psychoterapia” 3 (2009) nr 150, s. 21–29; C. Żechowski, *Integrowanie neurobiologii i psychoterapii – czyli o mózgu w umyśle terapeuty*, „Psychiatria” 11 (2014), s. 137–140.

⁷⁷ Kandel, *A New Intellectual Framework for Psychiatry*.

⁷⁸ Tamże, s. 460.

⁷⁹ Tamże, s. 468.

⁸⁰ Bogdan de Barbaro twierdzi, że wprawdzie „na poziomie teoretycznym przyjmuje się, że niezbędne jest otwarcie zarówno na przyrodoznawczy, jak i na humanistyczny wymiar psychiatrii”, to jednak w praktyce „niezwykle rzadko udaje się te perspektywy łączyć” (B. de Barbaro, *Tożsamość psychiatrii*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 19 (2010) nr 4, s. 343).

⁸¹ A. Kępiński twierdzi, że aby stworzyć definicję choroby psychicznej „trzeba by mieć gotową koncepcję człowieka, jego konstrukcji, sensu i celu jego życia” (tenże, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003, s. 12).

przedstawiciele obydwu kierunków „zdają się zapominać, co ich podzieliło w przeszłości i co ich łączy współcześnie, przynajmniej w sensie genezy. Otóż na tym dwoistym ujmowaniu zaburzeń psychicznych zaciążyło dualistyczne traktowanie problemu psychofizycznego na przestrzeni wieków”. To pod wpływem tego paradygmatu „zrodził się w myśli medycznej tzw. model biomedyczny. [...] ciało ludzkie [...] traktowane jest nadal jak maszyna, a choroba interpretowana jako nieprawidłowe funkcjonowanie mechanizmów biologicznych tej maszyny, badanych z punktu widzenia biologii komórkowej i molekularnej. Skupiając uwagę na coraz mniejszych elementach ciała ludzkiego, współczesna medycyna traci często z oczu samego pacjenta jako istotę ludzką, która nie chce być traktowana jedynie jako suma narządów, tkanek i komórek. Ten redukcjonistyczny model biomedyczny zapanował zwłaszcza wszechwładnie w neuroanatomii, neurofizjologii i w neuropatologii”. Ale „w tych poszukiwaniach gubi się jednak zjawiska psychiczno-duchowe”. Krytykuje się zatem skrajny odłam psychiatrii biologicznej, który próbuje „zrozumieć zjawiska psychofizjologiczne i psychopatologiczne wyłącznie w wąskich kategoriach zmian morfologicznych i zakłóceń fizjologicznych w układzie nerwowym”⁸².

Jak widzimy, spychologizowany i zsocjologizowany model psychiatrii zbliża się niekiedy do modelu „biologicznego”⁸³. Stąd też całkiem zasadnie uważa się także „psychologiczny” kierunek w psychiatrii za reduk-

⁸² Por. Nasierowski, *Zarys dziejów psychiatrii*, s. 29. Biologiczny model psychiatrii krytykował w Polsce m.in. K. Jankowski w głośnej książce *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1976; po dwudziestu latach wydał *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej. Dwadzieścia lat później*, Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, 1994). Autor początkowo był zafascynowany biologicznym modelem psychiatrii, ale zorientował się co do jego niewystarczalności, a nawet szkodliwości dla rozwiązywania problemów życia psychicznego. Zdaniem tego humanistycznego psychiatry „choroby psychiczne (w zawężonym przeze mnie znaczeniu) stanowią logiczne następstwo niezaspokojonych potrzeb ludzkich” (tamże, s. 8). Krytykował także tylko biologiczny profil kształcenia psychiatrów: „wysoko kwalifikowani specjaliści psychiatrii uczą się psychologii i socjologii z dobrej woli, nikt tego od nich nie wymaga. Gdyby psychiatra otrzymał solidne wykształcenie w zakresie nauk psychologicznych, socjologicznych, a także – co jest równie ważne – filozoficznych, nie mógłby przeoczyć fundamentalnej różnicy między czynnościami psychicznymi i fizycznymi człowieka (tamże, s. 30).

⁸³ A. Kępiński do „kierunków humanistycznych” w psychiatrii zalicza psychoanalizę S. Freuda, O. Ranka, A. Adlera, K. Junga, Sullivana, E. Fromma, K. Horney, egzystencjalizm (w tym fenomenologię). Zob. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*.

cjonistyczny wobec „zjawisk psychicznych w normie i patologii”⁸⁴. To samo ma miejsce w modelu psychiatrii „społecznej”, „którego twórcy przyjęli postawę krytyczną zarówno wobec psychiatrii biologicznej, jak i humanistycznej”, ale „w gruncie rzeczy jest on również przejawem redukcjonizmu”, bo „odrzuca on w zasadzie biogenezę oraz psychogenezę zaburzeń psychicznych, preferując w ich miejsce socjogenezę”⁸⁵.

Połączenie zatem psychiatrii z psychologią (i socjologią) nie oznacza jeszcze przejścia na pozycje „humanistyczne”, bo w różnych koncepcjach psychologii mamy do czynienia z odmiennymi ujęciami człowieka, włącznie z „antyhumanistycznymi”⁸⁶. „Humanistycznym” nazywamy sposób myślenia i działania dopiero wtedy, kiedy służy człowiekowi i jego dobru. „Humanistyczna” psychologia i psychiatria muszą zatem traktować człowieka jako istotę wyjątkową w stosunku do świata przyrody, mającą w sobie podstawę tej wyjątkowości. Stąd też nie każda deklaracja „humanizmu” jest wystarczająco uzasadniona, bo np. „humanizm marksistowski” usprawiedliwiał całkowicie niehumanistyczne traktowanie wrogów klasowych.

Ponadto trzeba się liczyć z tzw. psychologizmem w teorii nauki, wedle którego psychologia to nadrzędna nauka, której dotyczy każda inna wiedza. Zwłaszcza wiedza o człowieku (i etyka) ulega często spychaniu, bo współczesna psychologia „zawłaszczyła sobie prawo do całościowej wiedzy o człowieku i wypowiedania się o nim nie tylko w sprawach dotyczących jego życia psychicznego, lecz także sensu jego życia

⁸⁴ *Psychiatria: Podręcznik dla studentów medycyny.*

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Zob. A. Maryniarczyk, *Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia*, „Człowiek w Kulturze” 6–7 (1995), s. 77–99. Por. J. Koziński, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977. Wskazuje się, że psychologia behawiorystyczna implikuje koncepcję człowieka jako agregatu części, zwłaszcza jako rozmaitych przeżyć. W tej koncepcji „człowiek jest zredukowany do faktu przyrody i jego rozumienie mieści się w rozumieniu przyrody. Możemy więc poddawać go różnego typu działaniom i przekształceniom, których dokonuje się na cząstkach lub ich układach. Traktujemy bowiem człowieka i jego organizm jako sumę narządów czy cząstek. Wiedza o człowieku sprowadza się do wiedzy o narządach, ich funkcjonowaniu, ich strukturze itp. (Maryniarczyk, *Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia*, s. 82–83). Oprócz tego: „człowiek nie może być uznany za byt autonomiczny, suwerenny – lecz dopiero swój sens, rację swego człowieczeństwa zyskuje w odniesieniu do czegoś. Tym czymś innym może być drugi człowiek, ale równie dobrze zwierzę, roślina, a właściwie cały świat” (tamże, s. 83). We współczesnej psychologii funkcjonuje też platońsko-kartezjańska koncepcja człowieka, redukująca człowieka do bytu tylko duchowego. Wtedy cielesność człowieka traktuje się jako przedmiot dowolnej manipulacji.

czy jego struktury bytowej, wydziedziczając z tej roli filozofię. Pociągnęło to za sobą wiele nieporozumień, a nierzadko i deformacji całościowej wizji człowieka i właściwego rozumienia jego życia osobowego⁸⁷. Tymczasem psychologia chociaż także zajmuje się człowiekiem, ale w swoim istym aspekcie, któremu nie sposób podporządkować wszystkich innych. W szczególności psychologia nie może zastąpić filozofii człowieka (antropologii filozoficznej – filozoficznej w sensie klasycznej filozofii) zajmującej się uchwyceniem istoty człowieka⁸⁸, a nie uogólniającą indukcją danych spostrzeżenia zewnętrznego i wewnętrznego dotyczącą sposobu jego psychicznego funkcjonowania, czym zajmuje się psychologia).

Część psychiatrów ostrzega zatem przed jakimkolwiek metodologicznym dogmatyzmem i postuluje uwzględnienie doświadczenia i sztuki psychiatrycznej, zdobywanych w codziennej pracy klinicznej, bo dopiero skorzystanie z wszystkich modeli psychiatrii „razem z zachowaniem właściwej dla danej sytuacji proporcji, może zapewnić sukces terapeutyczny”⁸⁹. W efekcie, postuluje się, aby psychiatria nie zamykała się dogmatycznie na jakikolwiek rodzaj wiedzy o człowieku (zwłaszcza filozoficznej wiedzy o jego istocie), bo to dopiero umożliwi rozumienie zaburzeń psychicznych jako problemu całego człowieka. Wtedy też mówimy precyzyjnie o modelu „humanistycznym” psychiatrii. Ale jest to wciąż zapomniany ideał.

PSYCHIATRYZACJA MORALNYCH PROBLEMÓW A ANTYPSECHIATRIA I POSTPSYCHIATRIA

Począwszy od lat 60. pojawia się w myśleniu psychiatrycznym także nurt tzw. antypsychiatrii⁹⁰, w rozmaity sposób określanej, ale nade

⁸⁷ Maryniarczyk, *Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia*, s. 78.

⁸⁸ Przykładem takiej antropologii filozoficznej jest *Osoba i czyn* K. Wojtyły (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969) i *Ja – człowiek* M. A. Krąpca (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1974).

⁸⁹ *Psychiatria: Podręcznik dla studentów medycyny*.

⁹⁰ Por. T. Szasz, *Law, Liberty and Psychiatry*, New York: Macmillan, 1963 (Szasz dystansował się od niekonsekwencji innych przedstawicieli „antypsychiatrii” i z tego powodu nie chciał, aby określano jego pozycję jako „antypsychiatrę”); Szasz był też wśród „antypsychiatrów” najbardziej radykalnym krytykiem sprawowania zaburzeń psychicznych do chorób somatycznych. Zdaniem Nowakowskiego antypsychiatria w swoich konsekwencjach doprowadziła jednak do ponownego przejścia psychiatrii przez biologiczny model i farmakopsychiatrię (tamże, s. 60). Por. Chrzastkowski, de

wszystko kwestionującej medyczno-biologiczny model tej nauki. Czołowym przedstawicielem tego ruchu był Thomas Szasz⁹¹. Krytykował on pojęcie „choroby umysłowej” (uznawał je za metaforę, bo przecież umysł nie może być chory) i sprowadzanie duchowych problemów człowieka do problemów neurologicznych. Poglądy antypsychiatryczne częściowo kontynuowane są także przez „krytyczną psychiatrię”⁹², ale nade wszystko dystansującą się wobec jej biologicznego modelu oraz nadużywanie psychofarmakologii dla interesu firm farmaceutycznych, a nie dla dobra pacjentów.

Nowych narzędzi intelektualnych dostarczył psychiatrii dopiero postmodernizm⁹³, na którym opiera się „postpsychiatria”⁹⁴. Mamy jej przedstawicieli także w Polsce⁹⁵. Nie kwestionując wszystkich osiągnięć biologicznej psychiatrii (i innych tradycji psychiatrycznych), twierdzą post-

Barbaro, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*, s. 56 (zdaniem autorów Szasz nie zauważał, „że nadawanie nazw psychiatrycznych jest w swojej istocie częścią dyskursu, częścią społecznej praktyki językowej”). Dla „postpsychiatrów” język psychiatryczny niekiedy jest przydatny (zob. tamże, s. 122, przypis 74). Por. M. Morzycka-Markowska, *Antypsychiatria brytyjska 1960–1970*, „Medycyna Nowożytna” 24 (2018) z. 2, s. 37–80.

⁹¹ Główne dzieło T. Szasza to: *The Myth of Mental Illness*, „American Psychologist” 15 (1960) nr 2, s. 113–118. Krytyka jego koncepcji: Szasz *Under Fire: The Psychiatric Abolitionist Faces His Critics*, ed. J. A. Schaler, Chicago: Open Court, 2004. Zdaniem K. Jankowskiego (*Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej*, s. 44): „Jakkolwiek poglądy Szasza mogą wydawać się zbyt radykalne, a przez to jednostronne, niemniej jednak jego analiza głównych cech modelu medycznego w psychiatrii nie pozbawiona jest słuszności”.

⁹² *Critical Psychiatry: Politics of Mental Health*, ed. D. Ingleby, New York: Palgrave Macmillan, 1980; D. Double, *Critical Psychiatry: The Limits of Madness*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006; P. Thomas, P. Bracken, *Critical Psychiatry in Practice*, „Advances in Psychiatric Treatment” (2004), s. 10361–10370. J. Moncrieff, *The Myth of the Chemical Cure: A Critique of Psychiatric Drug Treatment*, London: Palgrave Macmillan, 2008. Na temat „krytycznej psychiatrii” zob. Kapusta, *Szaleństwo i metoda*, s. 39–42.

⁹³ Ten wpływ jest dosyć wczesny, bo w pierw drogą poststrukturalizmu M. Foucaulta (zob. przypis nr 22). Por. J. Derrida, *Cogito i historia szaleństwa*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” (1988) nr 6, s. 154–195; P. Flaherty, *(Con)textual Contest: Derrida and Foucault on Madness and the Cartesian Subject*, „Philosophy of Social Sciences” 16 (1986) nr 2, s. 157–175; N. Rose, *Foucault, Laing et le pouvoir psychiatrique*, „Sociologie et Sociétés” 18 (2007) nr 2, s. 113–131; J. Iliopoulos, *Foucault’s Notion of Power and Current Psychiatric Practice*, „Philosophy, Psychiatry & Psychology” 19 (2012) nr 1, s. 49–58.

⁹⁴ P. Bracken, P. Thomas, *Postpsychiatry: A New Direction for Mental Health*, „British Medical Journal” (2001) nr 322, s. 724–727; por. ciż, *Postpsychiatry: Mental Health in a Postmodern World*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

⁹⁵ Zob. Chrzastowski, de Barbaro, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*. Por. B. de Barbaro, *Postpsychiatria: Surowy krytyk nowoczesnej psychiatrii*,

psychiatrzy, że dzięki postmodernizmowi jesteśmy w stanie wypracować odpowiednie narzędzia dla skutecznego rozwiązania problemu zaburzeń psychicznych.

Ambicje i założenia postpsychiatrii wymagają obszerniejszego opracowania – porzestane tylko na kilku uwagach. „Postpsychiatrzy” świadomi są rozmaitych odmian postmodernizmu⁹⁶, wielości dziedzin, do których jest on aplikowany, i zarzutów wobec niego⁹⁷. Część z nich zdają się nawet podzielać, bo określają swoją pozycję jako „umiarkowaną”⁹⁸, traktując postmodernizm jako tylko „klimat” badawczy, ceniąc sobie „postmodernistyczną wrażliwość”, „stymulację”⁹⁹.

Na użytek wyjaśnienia postmodernistycznej psychiatrii przypomnę, że głównym założeniem postmodernizmu jest zakwestionowanie możliwości ujęcia obiektywnej prawdy¹⁰⁰, wyłączając jednak z tych ram twierdzenia nauk przyrodniczych¹⁰¹. Zgadzając się z krytykami postmodernizmu, poznawczy sceptycyzm adresują i do niego samego¹⁰², nie przejmując się jednak tą trudnością (jeśli każde twierdzenie jest wątpliwe, to także ono samo). Zdaniem „postpsychiatrów” problemy psychiatryczne to tylko „konstrukcje językowe, a sama terapia jest pracą nad zmianą tych kon-

„Psychiatria po Dyplomie” 6 (2007), s. 17–23; tenże, *Po co psychiatrii postmodernizm*, „Psychoterapia” 142 (2007) nr 3, s. 5–14; B. Józefik, *Psychoterapia jako dyskurs kulturowy*, „Psychiatria Polska” 45 (2011) nr 5, s. 737–748. Za przedstawiciela wczesnej „postpsychiatrii” uważa się też M. Foucaulta.

⁹⁶ A nawet twierdzą, że „postmodernizm wymyka się definicji” (Chrzastowski, de Barbaro, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*, s. 29). A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” (1996) nr 33–34, s. 63–78; por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, s. 79–100.

⁹⁷ Por. Chrzastowski, de Barbaro, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*, s. 225–229.

⁹⁸ Zdaniem Chrzastowskiego i de Barbaro „negatywne rozumienie postmodernizmu [...] nie jest adekwatne” (tamże, s. 13).

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Zob. tamże, s. 25, 27, 29, 233. Dosty często postmoderniści mieszają prawdziwość poznania z jego adekwatnością (por. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 115). Co więcej, nie można się zgodzić z tezą, iż przemoc jest konsekwencją twierdzenia, „że jakaś osoba lub grupa osób stoi na straży uniwersalnej prawdy” (Chrzastowski, de Barbaro, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*, s. 227). Jakże możliwy jest konflikt – a zatem ewentualna przemoc – jeżeli wszyscy uczestnicy dyskursu stoją w obliczu tej samej rzeczywistości (tego samego jej aspektu), czy wspólnej dla wszystkich obiektywnej prawdy? Jest wręcz odwrotnie, zanegowanie wspólnej obiektywnej prawdy o dobru otwiera drogę przemocy jako jedynej drogi rozwiązania sporu (co widział T. Hobbes).

¹⁰¹ Tamże, s. 225, 233 (przypis 127).

¹⁰² Twierdzą, że „programowy sceptycyzm dotyczy także samego postmodernizmu” (tamże, s. 226).

strukcji”¹⁰³; zmianą nie idącą w kierunku uzgodnienia z niezależną rzeczywistością, odczytywaną przez ludzki rozum, ale zmianą w obrębie tych „konstrukcji”.

Wbrew ogólnym sceptycznym deklaracjom, postpsychiatria formułuje jednak ogólnie ważne prawdy (także etyczne), którym psychoterapeuta i psychiatra powinien być posłuszny. Wymienia się zwłaszcza bezwarunkowy obowiązek poszukiwania dobra chorego/klienta¹⁰⁴. Chciałoby się traktować tę personalistyczną deklarację jako szlachetną niekonsekwencję postpsychiatrii¹⁰⁵. Wydaje się jednak, że i tę zasadę ugruntowuje się w żywnionych przez lokalną społeczność przekonaniach aksjologicznych. Skoro dzisiaj – przynajmniej lokalnie – panuje przekonanie, że medycy-

¹⁰³ Chrzastowski, de Barbaro, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*, s. 85, 227–228. Autorzy stawiając tę tezę, opierają się na pracach „społecznych konstruktywistów”.

¹⁰⁴ Twierdzi się, że „wrażliwość na Innego jest istotną przesłanką postmodernistycznej etyki” (tamże, s. 237). Sama emocjonalna wrażliwość jeszcze nie osiąga poziomu życzliwości, której potrzeba zarówno rozeznania obiektywnego dobra Innego, jak i możliwości kierowania swoim postępowaniem. Postmodernistyczna koncepcja człowieka wyklucza jedno i drugie. Spontaniczna, emocjonalna „wrażliwość” na cierpienie innego (podkreślana np. przez J. J. Rousseau w *Emilu*) jest w zasadzie wysublimowaną „miłością samego siebie”. W innym tekście de Barbaro wyraźnie posługuje się „esencjalistycznym” ujęciem człowieka, bo psychofarmakologizacji przypisuje efekt „zubożenia człowieka jako osoby (B. de Barbaro, *Medykalizacja i psychiatryzacja życia codziennego*, s. 248). Postpsychiatricy formułują także treściowo określone, ogólnie ważne prawdy moralne (mające „przekraczać etyczną pustkę”, „konstytutywne dla losu człowieka”): „»wolność« (odrębność), »odpowiedzialność za innych«, »odpowiedzialność za siebie« oraz »troska«” (tamże, s. 202). Bliższe przyjrzenie się tym uniwersalnym cechom człowieka pokazuje zawężające ich rozumienie. O wolności, odpowiedzialności oraz trosce (życzliwości) wobec innych można mówić dopiero wtedy, kiedy człowiekowi przypisze się możliwość rozpoznania obiektywnej rzeczywistości. Jakże np. realnie troszczyć się o drugiego, jeżeli nie mamy rozpoznania, co jest dla niego realnym dobrem w konkretnej sytuacji? Eutanazja czy uszanowanie jego życia? Bez prawdy „troska” o drugiego to nie troska o jego realne dobro, ale troska o spełnianie jego subiektywnych chęci. A „respektowanie tożsamości i poglądów Innego” (tamże, s. 210) ma swoją granicę, którą jest prawda, co zresztą wskazują sami autorzy (np. odnośnie do antysemitycznych czyich poglądów).

¹⁰⁵ Twierdzi się także, że postmodernizm cechuje „godna uwagi wrażliwość etyczna”. Ale tylko niektóre trendy postmodernizmu prowadzą go do „konkluzji wątpliwych etycznie” (tamże, s. 7). Zdaniem autorów „postmoderniści (wbrew pozorom) nie muszą być nihilistami” (tamże, s. 201), a „negatywy postmodernizmu nie dotyczą psychoterapii” (tamże, s. 202). W każdym razie twierdzą, iż „w ostatnich latach postmoderniści są bardziej świadomi, że wątpliwy jest świat bez etyki uniwersalnej” (tamże, s. 228). W niektórych miejscach książki postuluje się też, aby wyjść poza postmodernistyczną koncepcję człowieka („człowieka, który sam siebie stwarza, dowolnie siebie kreuje”) „uzupełniając perspektywy konstruktywistyczne o idee konstruktywistyczne, zwracając uwagę na pozaspołeczne uwarunkowania naszego poznania” (tamże, s. 232).

na to „służba pacjentowi”, to postpsychiatra powinien funkcjonować w tych ramach aksjologicznych. Czy to jednak znaczy, że w innym kontekście społecznym (np. panującego przekonania, że medycyna ma służyć państwu rasistowskiemu lub diagnozować „schizofrenię bezobjawową” u przeciwników ZSRR) postpsychiatra byłaby zwolniona z obowiązku szukania dobra pacjenta? Koniec końców, na gruncie założeń postpsychiatrii ma ona ostatecznie służyć społecznym oczekiwaniom, a finalnie – własnym interesom, bo konflikt z panującym obyczajem jest zawsze bolesny¹⁰⁶.

„Postpsychiatra” traktuje zatem „medykalizację i „psychiatryzację” jako elementy dyskursu społecznego, a nie jakieś obiektywne nadużycia¹⁰⁷. Powraca zatem zarzut traktowania psychiatrii jako narzędzia społecznej represji, co piętnował M. Foucault i „antypsychiatrzy”. A może raczej trzeba zrezygnować z bezzasadnego sceptycyzmu wobec jakiegokolwiek ogólnie ważnej prawdy etycznej, aby uwolnić psychiatrię od instrumentalizacji chorych? Wprawdzie ten sceptycyzm określa się jako służący dobru pacjenta – bo jakoby chroni go przed psychoterapeutyczną manipulacją – ale przy bliższym wejrzeniu okazuje się, że jest akurat odwrotnie. Opisywana w szczegółach psychoterapia postmodernistyczna ma wypracować dla pacjenta/klienta jakiś dobry dla niego¹⁰⁸ przyszły projekt życiowy. Projekt oparty tylko na systemie subiektywnych aksjologicznych przekonań pacjenta. Jeśli zatem np. zagraża ponowienie przezeń próby samobójczej¹⁰⁹ – bo żywione przezeń pragnienie „pomocy” jakiejś konkretnej dziewczynie nie zyskuje jej akceptacji – to postpsychiatryczna terapia proponuje poszukanie innych obiektów, którym także można pomóc¹¹⁰. Można przecież pomóc np. mieszkańcom Afryki,

¹⁰⁶ John Locke ostrzegał, że bez liczenia się z panującymi poglądami społecznymi narażeni jesteśmy na bardzo nieprzyjemne konsekwencje, gorsze niż ewentualna pośmiertna zemsta ze strony Boga, pojętego jako naczelny Władca, żądający od poddanych tylko ślepego posłuszeństwa.

¹⁰⁷ Zob. de Barbaro, *Medykalizacja i psychiatryzacja życia codziennego*, s. 249.

¹⁰⁸ Ale dobry nie obiektywnie, lecz subiektywnie. Nazywa się to „etyką pokory terapeuty postmodernistycznego wobec systemu wartości klienta/pacjenta” (tamże, s. 229).

¹⁰⁹ To przypadek terapeutyczny opisany w: Chrzastowski, de Barbaro, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*, s. 153–154.

¹¹⁰ Celem tej terapii „jest pokazanie, jak »bycie potrzebnym« można zrealizować na wiele sposobów i w odniesieniu do różnych ludzi (nie tylko wobec byłej dziewczyny)” (tamże, s. 154). Czyżby „była dziewczyna” jest zastępowalna przez jakąś inną? Problemu zawodu miłostnego nie można sprowadzać do innych, pozaerotycznych relacji, bo w erotyce chodzi właśnie o jedyną i niepowtarzalną osobę.

czy wielu innym dziewczynom spragnionym męskiej pomocy. Rozwiązanie wprawdzie banalne, ale zakłada, że człowiek jest istotą jedynie czegoś spragnioną (czyli ma potrzeby, np. pomocy innym, własnych przyjemności lub obojga), a zatem psychiatra powinien szukać tylko skutecznych środków realizacji tych pragnień. Czy taka antropologia przystaje do doświadczeń człowieka? Z pewnością – nie. Oprócz żywionych rozmaitych pragnień mamy także świadomość możliwości ich oceny (w świetle obiektywnych kryteriów) oraz kierowania nimi. A zatem realna (także psychiatryczna) pomoc człowiekowi – istocie rozumnej i wolnej – nie może poprzestawać na wskazaniu skutecznych środków realizacji jego chcień¹¹¹, ale musi być pomocą w realizacji tego, kim obiektywnie jest człowiek¹¹², czyli pomocą w pierw w rozumieniu (a zatem i ocenie) sytuacji, a następnie – pomocą w kierowaniu się tym rozeznaniem.

Na gruncie postpsychiatrii pojawia się także inne kłopotliwe pytanie: co powinien czynić psychoterapeuta, jeśli natrafia u pacjenta na pragnienia egoistyczne¹¹³, przemoc¹¹⁴, a nawet zbrodnicze pragnienia (np. pedofilskie)? Czy także w tych przypadkach powinien poprzestać na poszukiwaniu przyszłościowego rozwiązania, umożliwiającego bezproblemową realizację tych pragnień? Czy też raczej poprawna terapia powinna pomóc w zrozumieniu ich obiektywnego zła?

Na gruncie postpsychiatrii relatywizuje się także zjawisko „psychiatryzacji”¹¹⁵, bo traktuje się je jako tylko bio-społeczny konstrukt, ważny tylko lokalnie. Zadaniem postpsychiatrii jest zatem wyłącznie „dekonstrukcja” żywionych przekonań, czyli odsłonięcie ich korzeni.

¹¹¹ Za tą interpretacją terapii postpsychiatrycznej przemawiają jej określenia jako „marginalizacja” przeżywanego problemu (zob. tamże, s. 176–177).

¹¹² Stąd – wbrew postmodernistycznym deklaracjom – autorzy traktują człowieka jako istotę, która powinna być sprawcą swoich czynów, a terapia ma odsłaniać „rzeczywistość, w której jest miejsce dla dobrego sprawstwa” (tamże, s. 155).

¹¹³ Zdaniem postpsychiatrów „to ostatecznie klient decyduje, co jest dla niego dobre” (tamże, s. 215).

¹¹⁴ Zob. tamże, s. 230. Stawia się tu pytanie: „jak ma się zachować terapeuta, gdy jeden z uczestników spotkania terapeutycznego jest głęboko i szczerze przekonany o własnej wyższości uzasadniającej traktowanie innych jak istoty podrzędne?”. W odpowiedzi nakazuje się uwzględnić panujące „wzorce kulturowe”. Czyżby zatem w III Rzeszy lub w społeczności kanibali należało bezwarunkowo respektować te właśnie wzorce?

¹¹⁵ Zdaniem B. de Barbaro „konstruktywiści społeczni” „wierzą w istnienie wersji, konstrukcji społecznych, bardziej lub mniej użytecznych – a nie wierzą w istnienie prawdy obiektywnej” i tak samo „można spojrzeć na zjawisko medykalizacji i psychiatryzacji” (*Medykalizacja i psychiatryzacja życia codziennego*, s. 249).

Psychoterapia miałaby się na tym etapie kończyć¹¹⁶, a resztę – domyślać się należy – pozostawia się psychofarmakologii, a także starym szamańskim sposobom. W londyńskim Imperial College prowadzi się (ponoć całkowicie skuteczną) terapię depresji przy pomocy „magicznych grzybków” (psylocybiny)¹¹⁷.

Te zastrzeżenia wobec postpsychiatrii potwierdzają prowadzone w jej ramach analizy moralnej winy¹¹⁸. Uwzględnia się zarówno nadmierne poczucie winy, winę nieuzasadnioną oraz brak poczucia winy. Zwróćmy jednak uwagę, że tym samym umieszcza się moralną winę w ramach obiektywnej, a nie tylko subiektywnej rzeczywistości. Cóż to bowiem jest „nadmierna” wina, czy winienie siebie za zło niepopelnione? W jednym i drugim przypadku ustawia się przeżycie winy nie w relacji do żywionych przez podmiot subiektywnych chęci i subiektywnych przekonań, ale w relacji do obiektywnej rzeczywistości. O „nadmiernym” poczuciu winy wprawdzie można mówić także w relacji do własnych pragnień, ale nie ma to sensu, jeśli zarzuca się komuś brak poczucia winy. Taki zarzut postawić można tylko na gruncie założenia, iż dokonane moralne zło jest niezgodnością nie tyle z własnymi chęciami i własnymi przeżyciami, ale – z transcendentną wobec nich rzeczywistością. A zatem także postpsychiatria nie może się obejść bez pojęcia *moral insanity* (nagannego braku poczucia moralnej winy). Jakże bowiem taki zarzut postawić komukolwiek, jeśli poczucie winy odnosiłoby się tylko do własnych umysłowych

¹¹⁶ Np. obliguje się postpsychiatrycznego terapeutę do bezwarunkowego „przestrzegania porządku prawnego” (Chrzastowski, de Barbaro, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*, s. 210). Czy także w totalitarnym państwie z jego nieludzkim prawem, żądającym (jak to było w ZSRR i III Rzeszy) uczestniczenia psychiatrów w zbrodni (eksterminacji chorych psychicznie lub diagnozowanie „schizofrenii bezobjawowej”)? Krytyka „psychiatryzacji” to tylko dekonstrukcja rozmaitych interesów, ale także ewentualne wsparcie przeważającego społecznie (użytecznego społecznie) rozwiązania (np. wprowadzenia prawnych ograniczeń dla działania firm farmaceutycznych).

¹¹⁷ Zob. R. Watts, *Can Magic Mushrooms Unlock Depression?* [online], 2017, [dostęp: 06.05.2023], dostępny w Internecie: <<https://www.youtube.com/watch?v=8kfGaVAXeMY>>. Por. S. Ross [i in.], *Rapid and Sustained Symptom Reduction Following Psilocybin Treatment for Anxiety and Depression in Patients with Life-Threatening Cancer: A Randomized Controlled Trial*, „Journal of Psychopharmacology” 30 (2016) nr 12, s. 1165–1180. David Nutt (głośny psychofarmakolog i psychiatra) dowodził, że alkohol jest bardziej szkodliwy dla społeczeństwa niż heroina i kokaina, a ecstazy mniej niebezpieczne niż jazda konna (tenże, *Government vs Science over Drug and Alcohol Policy*, „The Lancet” 374 (2009) nr 9703, s. 1731–1733).

¹¹⁸ B. de Barbaro, *Poczucie winy: Perspektywa psychiatrii i psychoterapeuty*, „Teologia i Moralność” 10 (2015) nr 2 (18), s. 25–33.

konstruktów i własnych chęci? Postmodernistyczne założenia pozostają zatem w niezgodności z faktami moralnymi, stwierdzanymi także przez postpsychiatrów. Jeśli tej niezgodności oni sami nie identyfikują, to trzeba także postpsychiatrię uznać za narzędzie społecznej kontroli i represji. Obwiniając kogoś o moralną ślepotę, czyli brak poczucia moralnej winy, konsekwentny swoim założeniom postpsychiatra pozostaje tylko narzędziem jakiś subiektywnych chęci – własnych i społecznych – a nie kimś, kto służy obiektywnemu dobru pacjenta.

A zatem „postpsychiatria” nie jest ciągiem dalszym „antypsychiatrii” – jak czasami się twierdzi – ale konsekwentnym rzecznikiem redukcji problemów psychiatrycznych do problemów biologicznych i psycho-społecznych. Jeśli jednak problemy psychiatryczne to wprawdzie problemy moralne, czyli nierozwiązane własne problemy z obiektywnym dobrem i złem moralnym – jak wskazywał np. A. Kępiński – to postpsychiatria wpisuje się zatem w nurt redukcjonistycznej psychiatrii: redukującej *humanum* do czegoś poniżej ludzkiego (lub powyżej ludzkiego).

PSYCHIATRYZACJA MORALNEJ WINY

Najczęściej rozważanym przypadkiem „psychiatryzacji” jest traktowanie przedłużającego się smutku (co zwano wcześniej melancholią) jako choroby „depresji”, wymagającej psychofarmakoterapii¹¹⁹. Wielu badaczy jednak twierdzi, że rozpowszechniane wieści o zagrażającej wszystkim globalnej epidemii depresji są wprawdzie efektem presji potężnych firm farmaceutycznych¹²⁰, poszukujących dróg zbytu swoich produktów,

¹¹⁹ Zob. Nowakowski, *Medykalizacja we współczesnych społeczeństwach*. Por. de Barbaro, *Medykalizacja i psychiatryzacja życia codziennego*, s. 241–242.

¹²⁰ Ale jak ograniczyć funkcjonowanie finansowego giganta? W USA jest to najbardziej zyskowy przemysł, bo w 2003 r. generował rocznie 18% zysku (w 2012 r. 959 mld dolarów). Zob. Z. Szawarski, *Etyka i przemysł farmaceutyczny*, w: *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa: Lex a Wolters Kluwer Business, 2013, s. 524–541, zwł. s. 527. Fierce Pharma podała, że w 2016 r. trzy koncerny: Johnson & Johnson, Pfizer oraz Roche osiągnęły przychody powyżej 50 mld dolarów. Dalej: Novartis (48,5 mld), Merck (39,8 mld), Sanofi (36,5 mld), GlaxoSmithKline (34,8 mld). Łącznie roczne przychody powyżej 20 mld dolarów zanotowało 14 firm farmaceutycznych. Najbardziejzie dochodowe są leki antydepresyjne (podaje się je także zwierzętom). Tamtejszy urząd ds. kontroli leków (FDA) kontroluje 25% amerykańskiej ekonomii, a 20% budżetu FDA pochodzi od firm farmaceutycznych (w 2007 r. było to 305 mln dolarów; czy zatem kontrolują samych siebie?). Podają za: de Barbaro, *Medykalizacja i psychiatryzacja życia codziennego*, s. 245. Por. M. Angell, *Prawda o firmach farmaceutycznych: Jak nas oszukują i co z tym robić*, Suplement do „Aptekarza” 13 (2005),

oraz usługowych wobec nich środowisk medycznych¹²¹. Epidemia ta ma szerzyć się z niewiadomych przyczyn i w gwałtownym tempie, zwłaszcza od czasu wprowadzenia farmakologicznego remedium na depresję, czyli przede wszystkim „antydepresantów”. Zastosowano je pod koniec lat 80. wpraw w USA, szeroko nagłaśniając ten fakt, począwszy od bestselleru amerykańskiego psychiatry, Petera Kramera, *Listening to Prozac*¹²². Temat „depresji” stał się od tej pory dyżurny w mediach, nakręcono kilka filmów fabularnych na temat antydepresantów. Sytuacja przeniosła się szybko na resztę świata i do psychiatrów przychodzą wszędzie tłumy spragnione leczenia depresji. Mowa nawet o „Pokoleniu Prozacu”, bo już około 11% Amerykanów (wliczając niemowlęta i dzieci) jest stale na antydepresantach, a sytuacja wygląda podobnie w Europie, także w Polsce. Jest to najczęściej ordynowany przez lekarzy lek, a recepty w większości wypisują lekarze pierwszego kontaktu, a wielu psychiatrów, politologów i neuroetyków pozytywnie ocenia „pigułkę szczęścia”¹²³.

s. 1–96. Marcia Angell była dwie dekady wydawcą „The New England Journal of Medicine”. Wskazując, że przemysł farmaceutyczny to 200 miliardowy (w dolarach) kolos (tyle Amerykanie wydali na leki na receptę w 2002 r.) stawia pytanie: „Co robi 800-funtowy goryl? Wszystko, co zechce. Co jest prawdą o 800 funtowym gorylu, jest prawdą o kolosie, którym jest przemysł farmaceutyczny. On też robi to, co chce. Przełomowym był rok 1980. Przedtem to był dobry biznes, ale później – fantastyczny. W latach 1960–1980 sprzedaż leków była dość statyczna jako procent produktu krajowego brutto. Później, od 1980 do 2000 r. – potroiła się” (tamże, s. 9). O trudnościach z koncernami farmaceutycznymi może świadczyć sytuacja tzw. mafii lekowej w Polsce, a w tym zawirowania wokół Głównego Inspektoratu Farmaceutycznego, ustawy farmaceutycznej (ostatnia nowelizacja w 2019 r., na użytek walki z mafią lekową) oraz „gangu przebierańców”.

¹²¹ Zdaniem M. Nowakowskiego „z lektury publikacji zajmujących się praktykami „marketingowymi” firm farmaceutycznych wyłania się dość niepokojący obraz psychiatrii jako skorumpowanej dyscypliny naukowej” (*Medykalizacja we współczesnych społeczeństwach*, s. 160). Szczegółowa prezentacja aktywności branży farmakologicznej na rzecz nie tyle leczenia, ale własnych interesów (tamże, s. 160–166). Zdaniem polskiego socjologa „firmy farmaceutyczne przekształcają zaburzenia, manipulują kryteriami, przekształcają rozumienie i postawy opinii publicznej poprzez wykorzystywanie ekspertów, grupy pacjentów i mediów po to by osiągnąć jak najwyższą sprzedaż swoich leków” (tamże, s. 177). Ten sam obraz Big Pharma mamy w wielu innych głośnych książkach. Por. D. Healy, *Let Them Eat Prozac: The Unhealthy Relationship Between the Pharmaceutical Industry and Depression*, New York: New York University Press, 2004; por. tenże, *The Antidepressant Era*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

¹²² P. D. Kramer, *Listening to Prozac: A Psychiatrist Explores Antidepressant Drugs and the Remaking of the Self*, New York: Viking, 1993 (pol. *Wsluchując się w Prozac: Przełom w psychoterapii depresji*, przekł. M. Szwed-Szelenberger, W. Szelenberger, Warszawa: Jacek Santorski & CO., 1995).

¹²³ Zob. M. Walker, *Happy-People-Pills and Prosocial Behaviour*, „Philosophica” (2007) nr 79, s. 93–111; tenże, *Happy-People-Pills for All*, „International Journal of

Przed „epoką Prozaku” depresja była uważana za chorobę rzadką, dotyczącą dorosłych, a zwłaszcza osób starszych, dającą dobre rokowania, bo miały te zaburzenia nawet samorzutnie zniknąć w ciągu 12 miesięcy. Dzisiaj jest traktowana jako choroba przewlekła, powszechna, dotycząca także nastolatków i dzieci, a nade wszystko wymagająca leczenia psychofarmakologicznego, czyli antydepresantów. Czy to postęp w diagnozie i większa odpowiedzialność za własne zdrowie i życie, czy też raczej zjawisko medykalizacji problemów duchowych i przejaw interesów firm farmaceutycznych?¹²⁴

Pytania te lepiej postawić zbyt wcześnie, niż zbyt późno. W nieodległej przeszłości słynny psychiatra, Z. Freud, chciał leczyć depresję kokainą (od której on sam wiele lat był uzależniony)¹²⁵, a H. Lehmann – pionier psychofarmacji – amfetaminą¹²⁶. Niektórzy polscy psychiatrzy (oraz neurochemik J. Vetulani) uważają, że na ciężką depresję konieczne jest użycie ketaminy, aktualnie „klubowego” narkotyku, a pewni polscy psychiatrzy zachwalają w tym zakresie własności marihuany. W Imperial College leczy się depresję „magicznymi grzybkami” (psylocybiną).

Niektórzy jednak wyrażają zaniepokojenie sytuacją, ale z różnych powodów, bo np. F. Fukuyama zauważa, że skoro antydepresanty uwalniają od uczucia smutku i z nim związanego poczucia niedowartościowania, to znika jedna z głównych sprężyn dotychczasowej ludzkiej historii, sterowanej także przez poczucie swojej niższości. Po co farmakologicznie zadowolony z siebie człowiek miałby wrogo odnosić się do innych, dowodzić innym swojej równości czy wyższości?¹²⁷ Fukuyama jednak nie wyraża radości tą perspektywą, ale zaniepokojenie, bo jego zdaniem antydepresanty są w stanie skuteczniej, niż inne metody, sparaliżować

Wellbeing” (2011) nr 1, s. 127–148. Por. Z. Melosik, *Rekonstrukcje szczęścia w społeczeństwie neoliberalnym: Prozak jako sposób na życie*, „Studia Edukacyjne” (2013) nr 28, s. 109–128.

¹²⁴ Zdaniem Z. Szawarskiego „Jeżeli bliżej zanalizujemy populację konsumentów leków psychotropowych, to okaże się, że istnieją trzy zasadniczo różne kategorie pacjentów”, a trzecią grupą są te „osoby, które pragną użyć środków farmakologicznych w celu spotęgowania własnych możliwości. [...] Wiele jednak wskazuje na to, że przyszłość należy do trzeciej kategorii pacjentów” (tenże, *Etyka i psychofarmakoterapia*, „Farmakoterapia w Psychiatrii i Neurologii” (2000) nr 2, s. 173–191).

¹²⁵ Zob. D. E. Londoño, *From Freud's Cocaine to Kramer's Modern Prozac: A Look at an Epistemic Rupture from a Lacanian Perspective*, „Dans Recherches en Psychanalyse” 1 (2014) nr 17, s. 35–45.

¹²⁶ Zob. H. E. Lehmann, *Before They Called it Psycho-pharmacology*, „Neuropsychopharmacology” (1993) nr 8 (4), s. 291–303.

¹²⁷ Zob. Fukuyama, *Koniec człowieka*. Fukuyama jest przeciwnikiem „kosmetycznej psychofarmakologii”. Zob. także: C. Elliott, *The Tyranny of Happiness: Ethics and*

życie społeczne poprzez wprowadzenie nowego systemu totalitarnego, a jego zdaniem „niemal zupełnie milczy się na temat ich skutków dla konwencjonalnego pojęcia tożsamości czy postaw moralnych”¹²⁸.

Mamy zatem rozmaite stanowiska wobec „psychofarmakologicznej kosmetyki”, a wyraża się wobec nich także zdecydowany sprzeciw, również w środowiskach psychiatrycznych¹²⁹. Odnotować należy jednak rozbieżność, ale niekiedy bezradność argumentacyjną w tej sprawie. Zdaniem Fukuyamy, w przypadku całkowicie nieszkodliwych zdrowotnie antydepresantów byłoby trudne, a nawet niemożliwe podanie powodów takiego sprzeciwu¹³⁰. Czy można zgodzić się z tą pozycją? Czy też raczej pytać się należy, czy człowiek pozbawiony uczucia smutku jest tą samą istotą, co *animal rationale* (ewentualnie *homo ethicus*)? Czy jest to „ulepszenie”, czy też raczej odczłowieczenie człowieka?¹³¹

Odnotowuje się w sprawie depresji także nacisk szerokich mas spragnionych łatwego i szybkiego pozbycia się bolesnych przeżyć¹³². Będąc

Cosmetic Psychopharmacology, w: *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, ed. E. Parens, Washington D.C.: Georgetown University Press, 1998, s. 177–188. Zob. R. Roache, *Should we Enhance Self-esteem?*, „*Philosophica*” (2007) nr 79, s. 71–91.

¹²⁸ Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 80.

¹²⁹ Zob. de Barbaro, *Medykalizacja i psychiatryzacja życia codziennego*; por. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness: A Report of the President's Council on Bioethics*, foreword by L. R. Kass, Washington D.C.: Dana Press, 2003 (jeden z rozdziałów dotyczy antydepresantów). Por. D. Healy, *The Anti-depressant Era*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999; tenże, *A Dance to the Music of the Century*, „*Psychiatric Bulletin*” (2000) nr 24, s. 1–3; C. Elliott, *The Tyranny of Happiness: Ethics and Cosmetic Psychopharmacology*, w: *Enhancing Human Traits*, s. 77–188; C. Freedman, *Aspirin for the Mind? Some Ethical Worries about Psychopharmacology*, w: *Enhancing Human Traits*, s. 135–150; B. E. Lewis, *Prozac and the Post-Human Politics of Cyborgs*, „*Journal of Medical Humanities*” 24 (2003) nr 1–2, s. 49–63; E. Parens, *Authenticity and Ambivalence: Toward Understanding the Enhancement Debate*, „*Hastings Center Report*” 35 (2005) nr 3, s. 34–41.

¹³⁰ Zdaniem Fukuyamy w przypadku środków nie mających żadnych negatywnych skutków zdrowotnych – mógłby wchodzić w rachubę tylko argument, że „złe wpływają one na naszą duszę” (*Koniec człowieka*, s. 83), a nawet „nie wiadomo, czy ktokolwiek byłby w stanie sformułować przyczynę, dla której należałoby zabronić zażywania takiego środka” (tamże).

¹³¹ We wprowadzeniu (*Tako rzecz Prozac*) do polskiego przekładu książki P. D. Kramera, W. Szelenberger (psychiatra) trafnie wskazuje, że psychofarmakologiczne manipulowanie ludzką psychiką to „próba stworzenia nadczłowieka”, ale nie uważa tego za zagrożenie. Nawet zaproponował, aby polski tytuł *Listening to Prozac* brzmiał „*Tako rzecz Prozac*” (Kramer, *Wstuchując się w Prozac*, s. 13).

¹³² Por. R. Whitaker, *Anatomy of an Epidemic: Magic Bullets, Psychiatric Drugs, and the Astonishing Rise of Mental Illness in America*, New York: Broadway Books, 2010; A. Horwitz, J. Wakefield. *The Loss of Sadness: How Psychiatry Trans-*

istotą cielesną, a zarazem rozumną i wolną, człowiek przeżywa także doświadczenie smutku, pojawiającego się wraz z poczuciem jakiegoś „osaczenia” przez zło. Różnego rodzaju zło, ale wpieryw zło moralne, polegające na niezgodności własnych czynów z własnym człowieczeństwem. Poczucie zejścia poniżej tego poziomu rodzi doświadczenie moralnej winy. Jej elementem jest poczucie smutku wobec własnego moralnego zła, zwłaszcza wtedy, kiedy mamy przekonanie, iż nie jesteśmy w stanie się go pozbyć. Ten egzystencjalny smutek towarzyszy całym dziejom człowieka, ale staje się szczególnie wyrazisty w życiu społecznym w epokach megazbrodni. Za nami straszliwe wojny światowe, zbrodnicze totalitarne systemy, holocaust, legalna aborcja i eutanazja. Nic zatem dziwnego, że epokę „ponowoczesności” określa się „wiekiem melancholii”, czy „wiekiem antydepresantów”¹³³ lub „wiekiem depresji”¹³⁴. Z tego egzystencjalnego doświadczenia uczyniło się jednak jedną z chorób (zaburzeń) psychicznych, którą należy leczyć przy pomocy „antydepresantów”.

Ale dosyć powszechnie wskazuje się na niewystarczalność stosowanych kryteriów diagnostycznych depresji. Na całym świecie wykorzystuje się zwłaszcza amerykańskie kryteria, określone w DSM¹³⁵. W 1980 roku Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne przyjęło trzecią wersję tego podręcznika (DSM-III), wprowadzającą rewolucyjne zmiany (dzisiaj mamy już DSM-V¹³⁶). Zwraca się uwagę nie tylko na merkantylne i ideologiczne powody wprowadzenia tych zmian¹³⁷, ale także na ich absur-

formed Normal Sorrow Into Depressive Disorder, Oxford: Oxford University Press, 2007; D. Heavy, *An Epidemic of Depression or the Medicalization of Distress?*, “Perspectives in Biological Medicine” 51 (2008) nr 2, s. 238–250; tenże, *Pharmageddon*, Berkeley: University of California Press, 2012; C. Lane, *Shyness: How Normal Behavior Became a Sickness*, New Haven: Yale University Press, 2007; Nowakowski, *Medykalizacja we współczesnych społeczeństwach*, s. 135; D. Rancew-Sikora, *W poszukiwaniu społecznej koncepcji depresji*, „Studia Socjologiczne” (2012) nr 3, s. 81–104.

¹³³ Healy, *The Antidepressant Era*.

¹³⁴ Por. Blazer, *The Age of Melancholy*.

¹³⁵ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Aktualna jest wersja DSM-V z 2013 r. Jest także ICD-10 Światowej Organizacji Zdrowia.

¹³⁶ Krytykowany nawet przez twórców wersji DSM-IV.

¹³⁷ Szczegółowe przedstawienie wydarzeń związanych z przyjęciem DSM-III w 1980 r. (co zmieniło oblicze nie tylko amerykańskiej, ale i światowej psychiatrii): zob. Nowakowski, *Medykalizacja we współczesnych społeczeństwach*, s. 140–151. Por. tenże, *Zmedykalizowana psychiatria jako przykład „geokultury”?*, s. 40n. Polski socjolog relacjonuje również wsparcie medialne na rzecz psychiatryzacji uczucia smutku, jak i niepotwierdzonej (ale lansowanej przez firmy farmaceutyczne i usługowych wobec nich psychiatrów) teorii nierównowagi chemicznej w mózgu jako rzekomej przyczyny depresji (zob. tenże, *Medykalizacja we współczesnych społeczeństwach*,

dalne konsekwencje: poważne potraktowanie tych psychiatrycznych kryteriów z DSM-III oznaczałoby, że np. połowa społeczeństwa brytyjskiego jest chora psychicznie i wymaga stosowania leków psychiatrycznych. Wystarczy zresztą bliżej przyjrzeć się podanym w tym podręczniku kryteriom rozpoznawania depresji, aby zorientować się w ich przypadkowości i arbitralności. Nic zatem dziwnego, że nestor polskiej psychiatrii, wieloletni główny konsultant krajowy w tej dziedzinie nauki, twierdzi, że konieczne jest „opracowanie bardziej wiarygodnych systemów klasyfikacyjnych i kryteriów rozpoznawania zaburzeń psychicznych”¹³⁸. Zdaniem także B. de Barbaro „diagnostyka psychiatryczna wbrew oczekiwaniom (oczekiwaniom psychiatrów i oczekiwaniom społecznym kierowanym do psychiatrów) nie jest oparta na „prawdzie obiektywnej”, lecz jest *de facto* zbiorem konstruktów społecznych, być może stopniowo doskonalonych, być może niekiedy wspieranych obiektywizującymi badaniami dodatkowymi, być może coraz bardziej użytecznych, ale w swojej istocie zanurzonych w kulturze, polityce, ekonomii i grze rynkowej. [...] psychiatrzy nie dysponują zadowalającymi metodami, które prowadziłyby do jednoznacznej diagnozy. [...] diagnostyka psychiatryczna jest w swojej istocie konstruktem społecznym, powstającym procesualnie, mocą społecznych uzgodnień, a nie – jakby tego oczekiwali specjaliści od biologii i fizyki – mocą odkryć naukowych”¹³⁹. Stąd do zdiagnozowania „depresji” dzisiaj wystarczy lekarz pierwszego kontaktu, już podczas pierwszej, półgodzinnej wizyty, mogący w dodatku wypisać receptę na antydepresanty. Ale do czasu ich wprowadzenia na rynek (najpierw Prozac w USA w 1988 roku) psychiatria uważała depresję kliniczną za chorobę rzadką, samorzutnie ustępującą w ciągu 12 miesięcy. A dzisiaj mowa już o epidemii¹⁴⁰, w tajemniczy sposób szerzącej się, wymagającej podawania antydepre-

s. 154–115). Piąta wersja DSM (DSM-V) wzbudziła jeszcze większy sprzeciw w środowisku psychiatrów, ponieważ zwykły smutek z powodu śmierci bliskiej osoby także został uznany za „dużą depresję” (*major depression*). Por. Z. Bauman, *Żyjąc w czasie pożyczonym: Rozmowy z Citlali Rovirosa-Madrado*, przekł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2000, s. 267.

¹³⁸ Pużyński, *Czy kryzys*, s. 8.

¹³⁹ B. de Barbaro, *Dylemat psychiatrii: „Zły czy szalony”*, „Psychiatra” (2015) nr 7, s. 14–15.

¹⁴⁰ Wedle WHO w 2012 r. 350 mln ludzi miało chorować na depresję (WHO, *Depression A Global Crisis 2012*). Polskie Towarzystwo Psychiatryczne podaje, że w Polsce 3% mieszkańców (ok. 94 5000) ma chorować na depresję, co pochłania miliard PLN rocznie. Twierdzi się, że w 2020 r. ma być, po chorobach układu krążenia, pierwszą przyczyną zachorowań u kobiet i drugą u mężczyzn.

santów (SSRI)¹⁴¹ nawet nastolatkom¹⁴², a zwłaszcza osobom starszym, czym osobno się jeszcze zajmiemy.

Zainteresowanie szerokich mas diagnozą u siebie depresji tłumaczone jest kondycją moralną „ponowoczesności”. Szerzące się poczucie moralnej winy – spychanej nieraz w podświadomość, w rozmaity sposób maskowanej – z którą nie wiadomo jak sobie poradzić, rodzi zapotrzebowanie na farmakologiczne pozbycie się ciężaru egzystencjalnego smutku z powodu własnego moralnego zła¹⁴³. Dlatego szeroką akceptację zyskało stosowanie antydepresantów nie tylko w celach leczniczych, ale także

¹⁴¹ Zjawisko nadużywania antydepresantów jest wielokrotnie opisane w naukowej literaturze. W USA w 2004 r. wypisano 230 mln recept na antydepresanty (de Barbaro, *Medykalizacja i psychiatryzacja życia codziennego*, s. 241). W 1997 r. Amerykanie wydali na leki przeciwdepresyjne 5,1 miliarda dolarów, a w 2007 – 13,5 mld. Większość tych recept pochodzi od lekarzy pierwszego kontaktu. Sytuacja podobna jest w Kanadzie: M. E. Hemels, G. Koren, T. R. Einarson, *Increased Use of Antidepressants in Canada: 1981–2000*, „Annals of Pharmacotherapy” 36 (2002) nr 9, s. 1375–1379. W Wielkiej Brytanii w ciągu dziesięciu lat (2006–2016) dwukrotnie zwiększyła się liczba ich użytkowników, w 2015 r. wystawiono 61 mln recept. Raport na ten temat: R. Spence, A. Roberts, C. Ariti, M. Bardsley: *Focus On: Antidepressant prescribing. Trends in the Prescribing of Antidepressants in Primary Care*, w: *Quality Watch* [online]. Nuffield Trust/Health Foundation, 2014. Polska „dogania” w ekspresowym tempie europejską „czołówkę”. W 2001 r. apteki wydały ok. 10 milionów opakowań antydepresantów; w 2008 r. – 13 mln; w 2013 r. już 19 mln; w 2017 – 21,1 mln opakowań, co oznacza, że 1,76 mln Polaków używa antydepresantów. Większość tych recept wypisywanych jest przez lekarzy pierwszego kontaktu. Aktualnie Polacy wydają na nie 551 mln zł rocznie. Na temat traktowania antydepresantów jako środka eliminacji marginalizacji osób uskarżających się na depresję (na przykładzie Indii) por. S. Ecks, *Pharmaceutical Citizenship: Antidepressant Marketing and the Promise of Demarginalization in India*, „Anthropology & Medicine” 12 (2005) nr 3, s. 239–254.

¹⁴² W USA „leczy się” na depresję – przy pomocy antydepresantów – 11 mln dzieci poniżej 18 roku życia, w tym 3 mln poniżej 11 roku (za CBN News). 9% amerykańskich nastolatków zażywa antydepresanty (za: de Barbaro, *Medykalizacja i psychiatryzacja życia codziennego*, s. 242).

¹⁴³ Tezę tę w różny sposób się formułuje, w rozmaitym języku. Zdaniem M. Wieczorkowskiej proces psychiatryzacji polega na: „wypieraniu czy też zastępowaniu religii ujmowanej jako dominująca ideologia i instytucja kontroli społecznej instytucją medycyny i jej wartościami [...]. W ten sposób człowiek przestał być zły, grzeszny, a stał się chory. Analiza historycznego podejścia do choroby wskazuje na prawdziwość tezy, że sekularyzacja umożliwiła medykalizację. Wedle podejścia metafizyczno-obwiniającego, choroba jest karą za grzechy zesłaną przez Boga, nieczystością w sensie fizycznym i moralnym. Podejście to wyjaśniało chorobę w kategoriach moralnych, winę za jej istnienie ponosiła grzeszna jednostka” (*Medykalizacja społeczeństwa w socjologii amerykańskiej*, s. 35). Z. Melosik spogląda na to zjawisko od strony neoliberalnej koncepcji życia społecznego, gdzie liczy się nade wszystko sukces. Wszystko zatem, co przeszkadza temu sukcesowi, bo np. obniża samoocenę, jest eliminowane, także farmakologicznie. „Pigułka szczęścia” (tak określa się Prozac, pierwszy antydepresant na rynku).

jako „farmakologiczną kosmetykę”¹⁴⁴. Smutek z powodu moralnej winy jest najpoważniejszy spośród wszystkich trapiących nas rozmaitych smutków. Dotyczy bowiem zła, którego jesteśmy sprawcami i zła związanego z naszym człowieczeństwem, a tym jest moralne zło: złem człowieka jako człowieka, człowieka w jego istocie. Globalne zapotrzebowanie na „pigułkę szczęścia” wynika zatem ze współczesnej, zatrwającej kondycji moralnej. Ale nie tylko.

Głównym problemem ponowoczesności jest nie tylko rozmiar moralnej winy doskwierającej *homo consumens*¹⁴⁵. Paraliżujący smutek z jej powodu pojawia się dopiero wraz z przekonaniem, że moralnego zła nie jesteśmy w stanie przezwyciężyć. Ponowoczesność nie daje takiej nadziei również z tego powodu, iż rozpowszechniony dzisiaj sposób myślenia (postmodernizm) kwestionuje możliwość poznania jakiegokolwiek obiektywnej prawdy, a poczucie moralnej winy uważa za konstrukt społeczny. To zatem nad „ponowoczesnością” należy umieścić napis z wejścia do piekła w *Boskiej komedii*: „Porzućcie wszelką nadzieję”. Stąd sympatyzujący z postmodernizmem autorzy twierdzą, że na jego gruncie nie da się zanegować „kosmetycznego” stosowanie antydepresantów. Zdaniem np. Z. Melosika „Jeśli przyjmiemy (czego nie akceptuję), że istnieje coś takiego jak »autentyczna jaźń«, to wówczas prozak w sposób oczywisty prowadzi do jej chemicznego zniekształcenia. Jeśli uznamy, iż jaźni takiej nie ma i jej istnienie zależy od konkretnych warunków socjalizacyjno-biograficznych, w jakich przebiega życie jednostki, wówczas można uznać po prostu, że prozak jest jednym z czynników owe warunki kształtującym”¹⁴⁶, a zatem czymś właściwym. Podaje jednak powód odrzuce-

¹⁴⁴ „Powszechność spożycia Paxilu [jeden z antydepresantów – dop. M. Cz.] liczona w przychodach ze sprzedaży – ponad 2 mld dolarów w USA – ujawnia, że jest to produkt farmaceutyczny, który z celem terapeutycznym niewiele ma wspólnego, chyba że przyjmie się, że SAD [social anxiety disorder] jest zaburzeniem psychicznym o powszechnym występowaniu” (Barański, *Medykalizacja zachowań społecznych, czyli o utopii szczęśliwej duszy*, s. 158). Twierdzi się, że jedna czwarta pacjentów przyjmuje leki antydepresyjne bez diagnozy psychiatrycznej (zob. Rancew-Sikora, *W poszukiwaniu społecznej koncepcji depresji*, s. 85).

¹⁴⁵ Jest oczywiście zjawisko tzw. moralnej ślepoty, zauważanej od samego początku dziejów etyki (dość przypomnieć sobie Arystotelesowską analizę różnicy pomiędzy nieopanowaniem a nieumiarkowaniem. W tym ostatnim przypadku uleganiem moralnemu złu nie budzi niepokoju jego podmiotu. Nie uzgadniając własnych czynów z własnym rozumem szybko zaczyna się naginać rozum (sumienie) do własnych czynów (własnej moralnej słabości). Ale spychana w podświadomość moralna wina irracjonalnym smutkiem (lub hałaśliwą wesołkowatością) wsacza się w świadomość samego siebie.

¹⁴⁶ Melosik, *Rekonstrukcje szczęścia w społeczeństwie neoliberalnym: Prozak jako sposób na życie*, s. 126.

nia „kosmetycznego” użycia „pigułki szczęścia”: ma ona „prowadzić do »bezmąsłnej adaptacji« człowieka do warunków neoliberalnego współzawodnictwa”. Ta negatywna ocena neoliberalnego ideału odwołuje się do koncepcji człowieka, na gruncie której „cierpienie, czy nawet neurotyczność, stanowią integralny komponent »kondycji ludzkiej« i ich chemiczne wymazywanie zubaża tożsamość”¹⁴⁷. Autor zatem – wbrew zadeklarowanej postmodernistycznej negacji „esencjalizmu” – przyjmuje tezę o obiektywnej ludzkiej naturze (istocie), którą zawsze i wszędzie należy respektować, a do tej natury człowieka zalicza wyrastanie ponad kategorię sukcesu społecznego. Ale ostatecznie autor pozytywnie ocenia „kosmetyczną psychofarmakologię”, uznając, że niemożliwa jest taka przemiana warunków społecznych, aby jednostki „nie potrzebowały takich tabletek szczęścia [...], jeśli nie można zmienić rzeczywistości jako takiej, to można zmienić jej sposób postrzegania i reagowania na nią”¹⁴⁸. Zaważyła na tym ostatecznym rozwiązaniu postmodernistyczna negacja ludzkiej wolności, czyli traktowanie człowieka jako tylko marionetki warunków biologiczno-społecznych. Psychofarmakologia jest wybawieniem w świecie „płynnej nowoczesności”¹⁴⁹, czyli świecie pozbawionym obiektywnych, koniecznych i niezmiennych poznawczych punktów oparcia; oraz świecie pozwalającym tylko na płynięcie z prądem społecznych oczekiwań i własnych biopsychicznych pragnień. Nic zatem dziwnego, że w globalnym i totalitarnym świecie – opisywanym przez A. Huxleya w *Nowym wspaniałym świecie* – „pigłka szczęścia” („soma”) jest obowiązkowa, a definiowana jest jako... „chrześcijaństwo bez cierpienia”.

Jednak także biologiczna psychiatria nie daje nadziei na przezwyciężenie cierpienia z powodu własnej moralnej winy, czyli sprzeniewierzenia się własnemu człowieczeństwu. Ten model psychiatrii z konieczności pomija aspekt moralny ludzkiego życia, a zatem i nasze człowieczeństwo, na straży którego stoją zasady moralne. Swoiste moralne dobro i zło – a zatem specyficzna moralna wina – nie mogą być uchwycone na gruncie nauk szczegółowych posługujących się uogólnianiem danych pochodzących ze spostrzeżeń zmysłowych. Wartości i normy moralne nie są przedmiotem takiego sposobu poznania, chyba że się je sprowadzi do

¹⁴⁷ Melosik, *Rekonstrukcje szczęścia w społeczeństwie neoliberalnym: Prozak jako sposób na życie*, s. 126.

¹⁴⁸ Tamże, s. 126–127.

¹⁴⁹ Zob. Bauman, *Płynna nowoczesność*. Por. tenże, *Płynne życie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2007.

jakichś wartości pozamoralnych (zmysłowo uchwytnych przyjemności i przykrości). Zatem na gruncie biologicznej psychiatrii pojęcia dobra i zła moralnego – czyli pojęcia dotyczące stanu naszego własnego człowieczeństwa – nie znajdują miejsca, a nawet traktuje się poczucie winy jako przejaw patologii człowieczeństwa (alienację). Lekarz nie jest jednak w stanie pomóc Lady Makbet. Utrzymujące się dłużej poczucie winy zbiologizowana psychiatria traktuje jako chorobę depresji¹⁵⁰, ale trzeba jednak pytać, czy nie jest to raczej element konieczny dla człowieka jako *homo ethicus*, istoty będącej z konieczności w polu dobra i zła moralnego? Ale jest to dobro i zło, których nie da się uchwycić narzędziami nauk szczegółowych.

Dopiero prawdziwie „humanistyczna” psychiatria – w sensie wyżej doprecyzowanym – jest w stanie zmierzyć się z problemami cierpienia psychicznego osoby ludzkiej, w tym także z trapiącym „ponowoczesny” świat egzystencjalnym smutkiem¹⁵¹. Skoro humanistyczna psychiatria otwarta jest na szczególną ontyczno-egzystencjalną pozycję człowieka, to tym samym jest w stanie zdiagnozować osobowy sens każdego zaburzenia psychicznego.

W pojmowaniu uczuć mamy dzisiaj jednak poważne rozbieżności, za co w znacznym stopniu jest odpowiedzialny sam „ojciec nowożytności”. Zdaniem Kartezjusza, przed nim powiedziano same głupstwa na temat uczuć i z tego powodu podjął się napisania osobnej rozprawy na ten temat, jakoby rozpoczynającej poprawne badania sfery emocjonalnej¹⁵². Niewątpliwie wykazał on się wpierw nieznaną obszernej i wykończoną w szczegółach klasycznej teorii uczuć¹⁵³, co zresztą jest typowe dla nowożytności i współczesności. Uczuciom („namiętnościom duszy”¹⁵⁴) przypisuje się w tej epoce albo rolę kierowniczą w ludzkim bycie (rozum ma służyć określaniu środków do osiągnięcia uczucia przyjemności), albo szkodliwy wpływ na rozumność i wolność człowieka (jak to

¹⁵⁰ Wielokrotnie ostrzega się przed taką redukcją. Zob. np. A. Horwitz, J. Wakefield, *The Loss of Sadness*. Przegląd wybranej historii pojmowania melancholii mamy w antologii: J. Radden, *The Nature of Melancholy from Aristotle to Kristeva*, New York: Oxford University Press, 2000.

¹⁵¹ Por. A. Kępiński, *Melancholia*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001.

¹⁵² Zob. Descartes, *Namiętności duszy*, s. 29.

¹⁵³ Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć po traktat na temat uczuć św. Tomasza z Akwinu (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 22–48).

¹⁵⁴ Już ta terminologia zaciemnia rozumienie uczuć. Kto bowiem uczucie lęku wobec np. niedźwiedzia nazwie „namiętnością”?

widzimy np. u Kanta). Natomiast klasyczna koncepcja uczuć (dojrzała postać uzyskała ona u Arystotelesa, chociaż dopracowana została w kolejnych pokoleniach, wpierv poprzez Tomasza z Akwinu) utrzymuje, że uczucia powinny być poddane ludzkiej rozumności i wolności, skoro człowiek może uchwycić prawdę o rzeczywistości (a uczucia nie pełnią roli poznawczej) i może kierować sobą (człowiek nie jest zatem miotany przez pragnienie przyjemności). Oprócz tego klasyczna koncepcja uczuć traktuje uczucia jako siłę, która ma służyć istocie rozumnej i wolnej, czyli służyć lepszemu działaniu rozumu i wolnej woli.

A zatem różnice w pojmowaniu człowieka (materialistyczna, spirytualistyczna lub hylemorficzna antropologia) rzutują na sposób ujęcia uczuć (*appetitus sensitivus*). To z kolei decyduje o rozumieniu uczucia smutku i sposobach radzenia sobie z nim. I tak na gruncie materialistycznej psychiatrii (biologicznej) – sprowadzającej problemy duchowe człowieka do problemów biologicznych – sensowna jest farmakologiczna eliminacja utrzymującego się uczucia smutku, jako jednej z „chorób mózgu”. To samo rozwiązanie dopuszczone zostaje (warunkowo) na gruncie traktowania człowieka jako istoty wyłącznie duchowej, w tajemniczy sposób związanej z ciałem, ale będącym tylko jakimś „zewnętrzem” człowieka. Wtedy też ocena psychofarmakoterapii zależy wpierv od poczucia własnej autonomii przez osobę doświadczającą głębokiego zasmucenia. Przekonanie o nieradzeniu sobie ze smutkiem (jakoby sprawą tylko ciała) przez istotę duchową usprawiedliwia farmakologiczne wsparcie poczucia własnej autonomii. Natomiast trzecia koncepcja człowieka (traktowanie go jako jedności cielesno-duchowej) wyklucza instrumentalne podejście – dla jakiś dobrych celów – wobec dziedziny emocjonalnej, w tym także uczucia smutku. Kierowanie uczuciami – nazywane przez Arystotelesa „politycznym” – powinno liczyć się z ich istotą. Usprawiedliwiona jest zatem np. lampka wina na podniesienie emocjonalnego poziomu przyjacielskiego spotkania lub morfina dla zapanowania nad bólem związanym z chorobą nowotworową. Ale stan nieustannej intoksykacji alkoholowej, czy „kosmetycznego” używania morfiny, nie liczą się z kondycją człowieka jako istoty cielesno-duchowej. To samo stwierdzić należy odnośnie do farmakologicznego eliminowania smutku przy użyciu antydepresantów. Wymagają one nieustannego stosowania, bo działają doraźnie, a gwałtowne odstawienie rodzi poważne problemy zachowania równowagi psychicznej. A nade wszystko eliminują najbardziej egzystencjalne doświadczenia człowieka: doświadczenia własnej moralnej winy.

Uczucie smutku pojawia się wtedy, kiedy podmiot uświadamia sobie jakieś obecne zło¹⁵⁵. Uczucie to jest jednym z czterech uczuć „głównych”, obok radości, nadziei i lęku¹⁵⁶. Jeśli nadzieja i lęk dotyczą – odpowiednio – dobra lub zła, ale jeszcze nieobecnego, to radość i smutek: obecnego. Samo przez się (istotowo, a nie przypadłościowo) rodzi się z dobra lub zła radość i smutek („pierwotnie i same przez się”), natomiast lęk i nadzieja (uczucia władzy gniewliwej) „rodzą się z nich same przez się, ale nie pierwotnie”. Bo radość i smutek stanowią „pełnię i kres wszystkich uczuć”¹⁵⁷.

Smutek wprawdzie jest zły „w sensie bezwzględny”¹⁵⁸, ale może być dobry warunkowo, bo jeśli „istnieje coś przykrego i bolesnego, jest rzeczą dobrą, że ktoś smuci się i boleje z powodu obecności tego zła”. Innymi słowy: „smutek jest dobry ze względu na poznanie zła i odrzucenie go”¹⁵⁹. A zatem „smutek może być dobrem duchowym”, jeżeli oparty jest na intelektualnym poznaniu zła i jego odrzuceniu przez wolę¹⁶⁰. Oprócz tego Tomasz pokazuje, że smutek „jest użyteczny do tego, aby człowiek unikał grzechu”, „ponieważ daje nowy powód unikania tego zła [...]. Podobnie więc jak przyjemności z powodu dobra sprawiają, że ludzie usilniej ich poszukują, tak smutek z powodu zła sprawia, że namiętniej unikają zła”¹⁶¹. Ale jednocześnie Tomasz ostrzega przed smutkiem nieumiarkowanym, który „unieruchamia ducha i przeszkadza w unikaniu

¹⁵⁵ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 23, art. 4 oraz q. 35–39. Por. Tomasz z Akwinu, *De passionibus – O uczuciach*, red. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008. Tomasz (tamże, q. 26, art. 4, trudność 6) odróżnia odmiany smutku, różnicujące go przypadłościowo: zniechęcenie, przygnębienie (Tomasz używa tu greckiego *axis*, nie szukając łacińskiego odpowiednika), zawiść i współczucie. Z jednej strony różnicuje się je w oparciu o różnice w natężeniu: „zniechęcenie” to „smutek przytłaczający, mianowicie serce, tak by niczego nie miało ochoty czynić”. Może być także smutek „odbierający mowę” (*axos*). „Zawiść” pojawia się zaś wtedy, kiedy „dobro drugiego uważa się za własne zło”, a „współczucie” pojawia się wtedy, kiedy „zło drugiego uważa się za własne zło”. Wskazuje też, że dałoby się wyróżnić jeszcze inne przypadłościowo wzięte rodzaje smutku (tamże, q. 26, ad 6).

¹⁵⁶ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 25, art. 4. Por. Tomasz z Akwinu, *De passionibus – O uczuciach*, q. 26, art. 5. Mamy już u Platona (*Prawa*, tłum. M. Maykowska, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1997, I) to ujęcie czterech uczuć jako głównych. Także Arystoteles (jak wskazuje Tomasz) posługuje się tym odróżnieniem (*Etyka nikomachejska*, 1105 b 23).

¹⁵⁷ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 25, art. 4, resp.

¹⁵⁸ Tamże, q. 31, art. 1.

¹⁵⁹ Tamże, q. 39, art. 1.

¹⁶⁰ Tamże, art. 2.

¹⁶¹ Tamże, art. 3.

zła”¹⁶². Stąd smutek z powodu grzechu jest „użyteczny do tego, by człowiek unikał grzechu [...], ponieważ daje nowy powód unikania tego zła”¹⁶³.

Tak oto widzimy, dlaczego farmakologiczna anihilacja uczucia smutku ze swojej istoty ma negatywne znaczenie w życiu człowieka: przeszkadza czy wręcz uniemożliwia mu rozumienie¹⁶⁴ własnej moralnej winy i jej przewyciężenie. Przeżycie moralnej winy nie sprowadza się do samego elementu emocjonalnego (uczucia smutku), ale – z racji jedności cielesno-duchowej człowieka – uczucie smutku umożliwia rozumowi i woli pełne doświadczenie i rozumienie własnego moralnego zła. Tu zatem jest główny powód, aby negatywnie ocenić nadużywanie środków psychofarmakologicznych (poza przypadkami ściśle klinicznymi, które pozostawiam poza obrębem rozważań), jako wypaczających rozumienie własnej moralnej winy, czyli zła człowieka jako człowieka.

Widzimy to na przykładzie pacjenta X, któremu Peter Kramer – pierwszy psychiatra, który posłużył się antydepresantami – zaaplikował Prozac (fluoksetynę), w wyniku czego ten „czuł się lepiej niż dobrze. Czuł się wolny, pełen życia”¹⁶⁵. Scharakteryzowany on został jako „rozpustnik”, lubujący się w oglądaniu „brutalnych filmów pornograficznych”¹⁶⁶, do czego zmuszał żonę, co rodziło konflikt, bo te filmy „budziły jej niesmak”. Dziwne zatem, że psychiatra nie zauważył związku pomiędzy smutkiem („depresją”) trapiącym pacjenta X a karmieniem się przezeń „brutalną pornografią”, co przecież nie może napełniać radością życia, ale musi obciążać smutkiem. Zamiast zatem zaoferować pornomanowi pomoc

¹⁶² Tamże, ad 1. Wadę moralną ulegania smutkowi wobec trudu pisanej człowiekowi wielkości, którą to wadę zalicza się do „wad głównych”, nazywano *acedia* (zob. tamże, q. 84, art. 4). *Acedia* jako negatywna sprawność moralna dotyczy smutku „z powodu dobra duchowego wskutek trudu cielesnego, jaki z tym dobrem jest związany”. *Acedię* opisuje Tomasz także jako ten rodzaj smutku (wyróżnia cztery jego odmiany), który „powoduje zanik aktywności, obezwładnia zewnętrzne członki ciała” (tamże, q. 36, art. 8). Przedmiotem owego smutku nie jest każde dobro, ale dobro „duchowe”, czyli – w tym przypadku – dobro człowieka jako człowieka, a zatem dobro moralne.

¹⁶³ Tamże, q. 39, art. 3, resp.

¹⁶⁴ W dyskusji psychiatrów i psychoterapeutów widać różnicę opinii na ten temat. Zdaniem A. Twardonia „dając [...] komuś Prozac, odbieramy jednocześnie możliwość przyjrzenia się samemu sobie i zmiany stylu życia”, co kwestionuje M. Skalski twierdząc, że raczej „dajemy szansę lepszemu życiu” (Kramer, *Wsluchując się w Prozac*, s. 12).

¹⁶⁵ Tamże, s. 16.

¹⁶⁶ Tamże.

w przewyciężeniu jego poważnej wady moralnej (zwanej „rozwiązłością”), psychiatra zaaplikował mu pigułkę... na moralną winę. Jeśli jednak wciąż przeważają w praktyce psychiatrycznej, polityce społecznej i panującej mentalności biologiczny i postpsychiatryczny model psychiatrii, to z tego źródła musi wyłaniać się nowa biotyrania. Aplikowanie wszystkim „pigułki szczęścia” – przez odpowiednie urzędy mające na celu „ochronę zdrowia”, w celu zahamowania światowej epidemii depresji i stąd wynikającego także globalnego kryzysu ekonomicznego – to wyłączenie obywatelom „postnowoczesności” ich własnego człowieczeństwa, człowieczeństwa z konieczności w polu dobra i zła moralnego. Farmakologiczne wymazanie egzystencjalnego smutku z powodu własnego moralnego zła (moralnej winy) to proces grabieży człowieka w jego swoistej, nadrzędnej pozycji jako *homo ethicus*. Już piszą socjologowie medycyny o „świecie jako klinice”, klinice wpięrw psychiatrycznej. W takim psychofarmakologicznym świecie „chodzi się” na wybory, „głosuje się”, „uśmiecha się” – ale nie mocą własnej sprawczości, tylko mocą jedwabno-stalowego uścisku zasady „robi się”. Nikomu nie wydaje się, że można działać i należy działać. W tym wybudzeniu nie pomoże zideologizowana psychiatria. Ale to nie jedyny „agent wpływu” Lewiatana, a on sam to nie dyktator klasycznej tyranii, tylko nieuchwytna, nieidentyfikowalna w pełni, a jednak realna władza, karmiąca się mocą ludzkich moralnych słabości, a zwłaszcza ustawianiem człowieka „poza dobrem i złem”. To jednak temat na dalsze rozważania.

Globalne procesy „medykalizacji”, „psychiatryzacji” i „psychofarmakologizacji” dotyczą nie peryferiów człowieka, ale samego człowieczeństwa (istoty człowieka), bo sprowadzają problemy moralne – a tylko te dotyczą człowieka jako człowieka – do problemów zdrowotnych, „leczonych” psychofarmaceutykami. Prowadzi to do zmian w funkcjonowaniu człowieka w jego człowieczeństwie, bo modyfikuje działanie ludzkiego rozumu, woli i uczuć. Identyfikacja tej manipulacji na terenie współczesnej pedagogiki jest jednak utrudniona, czy nawet uniemożliwiona na gruncie rozpowszechnionych dzisiaj modeli psychiatrii, dogmatycznie zamkniętych na klasyczną antropologię filozoficzną i klasyczną etykę. Pokazałem ten antropologiczny i etyczny redukcjonizm u podstaw rozpowszechnionej w niektórych środowiskach psychiatrycznych akceptacji psychofarmakologicznej manipulacji masami, jakoby dla ratowania ich zdrowia

(zwłaszcza przed epidemią depresji) i „poprawienia” jakoby ułomnego człowieczeństwa.

W takiej roli jest wykorzystywana wpieryw tzw. zmedykalizowana psychiatria (biologiczny model psychiatrii), redukująca problemy psychiczno-duchowe człowieka do zaburzeń procesów biologicznych (zwłaszcza zachodzących w mózgu). Wtedy nie widać powodu, aby nie „poprawiać” ich funkcjonowania – czyli „poprawiać” nasze człowieczeństwo – lekami psychiatrycznymi.

Z kolei „postpsychiatria”, opierając się na założeniach postmodernizmu, przypisuje człowiekowi moc społecznego kreowania samego siebie, uznając, że nie istnieje jakaś istota człowieka, a w każdym razie nie jest możliwe odczytanie ogólnie ważnej prawdy na temat stałego i niezmiennego człowieczeństwa. Zgodnie z tymi założeniami postuluje się poddanie wszystkich ludzi panującemu (lokalnemu) projektowi społecznemu, a zatem terapia psychiatryczna uzgadniania pacjenta/klienta z jego własnymi pragnieniami i autoprojektami, ale w ramach panujących w danym społeczeństwie przekonań aksjologicznych.

Raz jeszcze widzimy słuszność zasady *extrema iunguntur*: postpsychiatria znajduje swojego sojusznika w redukcjonistycznej biopsychiatrii, i *vice versa*. Ale i tzw. humanistyczny model psychiatrii musi być każdorazowo doprecyzowany, bo sama wiedza psychologiczna i socjologiczna nie są jeszcze wiedzą o istocie człowieka, bez czego nie ma mowy o prawdziwym humanizmie. Taką wiedzą jest dopiero antropologia filozoficzna, ale w klasycznym jej rozumieniu, czyli nauka badająca istotę człowieka i jego konieczne uwarunkowania. Bez tak rozumianej antropologii filozoficznej nie ma mowy, aby precyzyjnie zidentyfikować zarówno przejawy manipulacji psychiatrycznej („psychiatryzację”), jak i zabezpieczyć się przed nimi. Ta wiedza antropologiczna ma jednak swój przekład etyczny, bo klasyczna etyka jest antropologią normatywną. Dobro i zło moralne – przedmiot etyki – to bowiem dobro i zło człowieka w jego człowieczeństwie (istocie). Psychiatria bez antropologii filozoficznej i etyki (klasycznie rozumianej, bo są także inne jej modele) nie może być psychiatrią prawdziwie humanistyczną (personalistyczną), nie może zatem pomóc cierpiącemu człowiekowi, ale musi służyć różnym interesom.

Psychiatryzacja problemów moralnych dotyczy w szczególnej mierze starości. Zakończona młodość nie kończy procesu wychowania człowieka, także sfery seksualnej, bo nieprzewyciężone moralne wady nie podlegają samorzutnemu przemienięciu, ale stanowią istotny problem starości. Zapytany w platońskim *Państwie* o „służbę Afrodycie” starzec Kefalos wpiery twierdzi, że wśród starców najwięcej „jest takich, co to narzekają, tęsknią za uciechami młodości i przypominają sobie, jak to było z dziewczętami i przy kieliszku i przy stole”, ale on sam – cytując Sofoklesa – wyraża zadowolenie, że właśnie na starość „kiedy żądze przestają szarpać [...] można się pozbyć panów bardzo wielu i to nieprzyjemnych”¹⁶⁷, bo najważniejszy jest „charakter człowieka”. Ale dosyć szybko opuszcza zgromadzone towarzystwo, aby zająć się „służbą bożą”, czyli praktykami mającymi go uwolnić od moralnych występków młodości. Skoro jednak Sofoklesowi i Kefalosowi „służba Afrodycie” jawi się wciąż niczym nękająca zmora, to pewnie nie mają na myśli poziomu miłości małżeńskiej i rodzinnej, ale jakiś poniżej ludzki poziom. To jest zatem pedagogiczny problem starości: konfrontacja z własnym życiem, w tym także z poziomem własnej seksualności. Do końca życia jesteśmy mężczyznami lub kobietami i do końca życia toczymy wewnętrzne zmaganie o ludzki poziom własnej płciowości. W tym także zmaganie o własną przeszłość: czy była na poziomie miłowania czy używania?

Ale współczesna i nowożytna pedagogika i w tej sprawie zawodzi, medykalizując i psychiatryzując moralny problem starości, z powodu rezygnacji ze wsparcia etyki klasycznej, a wiążąc się z różnymi naukami szczegółowymi, jakoby mającymi kompetencje dla rozwiązania także problemu ludzkiej starości.

Proponuje się zatem osobom starszym rozmaite metody, wypracowane w naukach szczegółowych, a wpiery przesłonięcie faktów: gimnastykę, kosmetykę i farmakologię. Ideałem ma być wieczna młodość, a jeśli to się nie udaje, pozostaje życie na uboczu, eutanazja lub kryptoeutanzja. W cywilizacji konsumpcyjnej starość nie ma żadnego pozytywnego sensu, nie obiecuje przecież żadnych korzyści i przyjemności, a tylko straty i przykrości. Natomiast w ramach klasycznej koncepcji pedagogiki starość to nie okres strat i przykrości, ale ostatni etap życia istoty

¹⁶⁷ Platon, *Państwo*, ks. I, 4.

rozumnej i wolnej, czyli istoty ukierunkowanej na poznanie prawdy, zdolnej i zobowiązanej do jej poznania i jej strzeżenia¹⁶⁸. Wtedy też dzieciństwo to nie okres przygotowania do zawodowej kariery, a dojrzałość – czasem pogoni za sukcesami, ale odmienne etapy życia „świadka i stróża prawdy”. Starość to etap jego dojrzałości właśnie w rozumności i wolności. Za nami większość życiowych wyborów prawdy oraz zaparcia się prawdy. Teraz nadszedł czas kolejnego, ostatniego wyboru, bo ustosunkowania się do prawdy o całym własnym życiu, całej własnej przeszłości. Przeszłości decydującej o wieczności. Oto powaga i specyficzny smak starości, a także jej główne dobro: prześwietlenie prawdą własnej przeszłości, która jest częścią naszej terażniejszości i wieczności, oraz własna ostateczna decyzja odnośnie do całości swojego życia.

Im jakieś dobro jest wyższe, tym jest trudniejsze. Rzeczy bez wartości są ze swojej istoty łatwe. Skoro starość jest tak ogromnym dobrem, to musi być etapem najtrudniejszym w naszym życiu. Trudy starości są gwarantem jej cenneści!

Wpierw jednak należy zauważyć rozpowszechniony redukcjonizm w pojmowaniu starości. Pedagogika współczesna oddaje głos w tej sprawie nade wszystko i wyłącznie przedstawicielom rozmaitych nauk szczegółowych. Biologowie, psychologowie i socjologowie¹⁶⁹ wyróżniają szereg symptomów i elementów starości¹⁷⁰, ale poza granicami ich kompetencji

¹⁶⁸ Zob. np. Jan Paweł II, *O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku: Do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia* (31.10.1998), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 20 (1999) nr 3, s. 18–19 (nr 4); tenże, *List do osób w podeszłym wieku* (1.10.1999), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 20 (1999) nr 12, s. 4–11 (nr 9, s. 7–8). Por. Benedykt XVI, *Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny: Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny* (5.04.2008), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 29 (2008) nr 5, s. 28–30.

¹⁶⁹ Zob. L. Dyczewski, *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994; D. B. Bromley, *Psychologia starzenia się*, tłum. Z. Zakrzewska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969; „Trzeci wiek”: *Szanse – możliwości – ograniczenia*, pod red. A. M. de Tchorzewskiego, A. Chrapkowskiej-Zielińskiej, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, 2000. Starość to temat także rozważań teologicznych, ale refleksja teologiczna musi się opierać na wiedzy filozoficznej. Por. T. Ślipko, *Sens życia – sens starości w chrześcijaństwie*, „Ethos” 12 (1999) nr 3, s. 15–28.

¹⁷⁰ Oto przykład jednej ze współczesnych definicji starości (H. Majchrzak): „Wiąże się ona z mniejszą sprawnością cielesną, a nawet z niedołężnością, z zanikiem perspektyw na przyszłość – jeżeli chodzi o nadzieje związane z życiem doczesnym – i z uświadomieniem sobie, że nadchodzi nieuchronnie kres doczesnego życia”. I dalej: „podstawowa bowiem wartość starości polega na tym, iż człowiek stary wznosi się ponad wszelkiego rodzaju konwenanse, którym trzeba się podporządkować, by zrobić

pozostaje pytanie o istotę starości. Jest to bowiem zagadnienie filozoficzne, ponieważ tylko filozofia (w klasycznym jej rozumieniu¹⁷¹) bada istotę rzeczywistości, w tym także istotę starości. Doceniając zatem znaczenie nauk szczegółowych – także w interesującym nas temacie¹⁷² – trzeba pamiętać, że nie są one w stanie określić istoty starości. Z tego więc powodu to zagadnienie podjęte było przez najwybitniejszych filozofów, na czele z Platonem, Arystotelesem, Cyceonem¹⁷³. Zabierając w tej sprawie głos, trzeba ich stanowisko nie tylko znać, ale i właściwie interpretować.

Zwróćmy wpieryw uwagę, że tradycja filozoficzna zgodnie traktuje starość jako wpieryw doświadczenie moralne. Sokrates – zabierając głos w tej sprawie w platońskim *Państwie* – uwydatnia, że ludzie starsi to znawcy całości ludzkiego życia. „Całości”, a zatem nie tylko jego niektórych jego etapów, i niektórych aspektów, ale wpieryw tego, co w nim najważniejsze. Najważniejsza jest prawda o ludzkim życiu w jego całości. Czy nie jest ważniejsza niż znajomość wszechświata, tego, co w przestworzach i pod ziemią? Jeśli zatem ludzie starsi dysponują taką najważniejszą dla czło-

kariere w życiu dojrzałym. Starzec jest wolny od tych ograniczeń i dlatego też może rozwijać swoje twórcze dążenia, a to z kolei pozwoliło wielu ludziom ujawnić swój geniusz w podeszłym wieku”. Zob. także G. Minois, *Historia starości*, przeł. K. Marczevska, Warszawa: Volumen, 1995.

¹⁷¹ Jak wielokrotnie wspominałem, mamy także nieklasyczne rozumienie filozofii, traktujące ją jako nadbudowę czy syntezę wyników nauk szczegółowych, a nie naukę mającą własny przedmiot rozważań. Na ten temat zob. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 20–22.

¹⁷² „Kopalnię” faktów dotyczących życia starców w starożytności grecko-rzymskiej znajdujemy u Cyceona w jego słynnym dialogu *O starości*. Autor ten przywołuje cały szereg starców, począwszy od Katona (cenzora), głównej postaci dialogu, którzy do końca byli wzorem dla innych.

¹⁷³ Platon, *Państwo*, I; Arystoteles, *Retoryka*, w: tenże, *Retoryka, Poetyka*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988 (1389 b 13 – 1390 a 23); Cyceon, *O starości*, przeł. Z. Cierniakowa, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 4, przeł. Z. Cierniakowa, W. Kornatowski, Warszawa 1963, s. 11–58; Plutarch z Cheroni, poświęcił starości tekst „Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?”. Zdaniem Plutarcha „Nie tylko umiowanie zaszczytów się nie starzeje, jeszcze mniej starzeje się pociąg do pracy dla dobra wspólnego i dobra państwa. Tak jest przecież do samej śmierci z mrówkami i pszczołami. Nikt bowiem nie widział pszczoły, która z powodu starości stała się trutniem” (*Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?*, tłum. A. Twardecki, Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”, 1996, s. 105; Również Seneka podejmuje ten temat. Por. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, List XII 4, przeł. W. Kornatowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961, s. 37; Epiktet, *Diatryby*, przeł. i oprac. L. Joachimowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961, s. 353; R. Majeran, *Arystoteles o starości*, „Vox Patrum” 31 (2011) t. 56, s. 105–118; H. Majkrzak, *Starość człowieka jako problem filozoficzny w myśli klasycznej*, „Człowiek w Kulturze” 14 (2002), s. 199–209.

wieka wiedzą, to są niejako „skarbcem” mądrości. Nic zatem dziwnego, że na opisanym przez Platona spotkaniu towarzyskim zabiera pierwszy głos starzec Kefalos. Nikt przed niego nie wybiega, nie musi on czekać na swoją kolej, gdzieś na szarym końcu. Wedle Kefalosa o starości decyduje charakter człowieka¹⁷⁴, czyli zespół moralnych sprawności. Ma on znaczenie dla odniesienia się nie tylko do własnej przyszłości, ale także przeszłości. Starość to bowiem czas, kiedy „w serce zaczyna wkradać się obawa i troska o rzeczy, o które człowiek się wcześniej nie troszczył i nie obawiał. Z jednej strony te bajki – jak się to mówi – o tym, co dzieje się w Hadesie, że ten, co tu ludziom krzywdy robił, musi tam pokutować – człowiek się dotąd z tych rzeczy śmiał, a teraz one mu duszę zawracają, czy to aby i nie prawda. I człowiek sam [...] robi z sobą porachunki i patrzy, czy kogoś w czymś nie ukrzywdził. Więc kto w swoim życiu znajduje dużo ludzkiej krzywdy, ten się jak dziecko przerażony ze snu zrywa i strach go zbiera [...] A komu sumienie żadnej krzywdy nie wyrzuca, przy tym zawsze błoga nadzieja stoi i karmi jego starość”¹⁷⁵. Jakże można bez trwogi spoglądać w wieczność, jeżeli przed nami wciąż nieprzewyciężona moralna wina?

Także Arystoteles podejmując zagadnienie starości, pozostaje na płaszczyźnie moralnej¹⁷⁶, a nie przyrodniczej¹⁷⁷. Człowiek bowiem nie

¹⁷⁴ Platon, *Państwo*, I 3. Także Cynceron twierdzi, że zbliżenie się do kresu życia to czas, w którym „wszystko, co dotąd trwało, nagle znika – pozostają nam tylko owoce cnót i dobrych uczynków” (Cynceron, *O starości*, s. 49). Jego zdaniem „ludzie starsi o charakterze opanowanym, przystępnym i dla drugich życzliwym mają starość znośną” (tamże, s. 15), a „najskuteczniejszą bronią przeciw starości są [...] zainteresowania umysłowe i wyrabianie w sobie zalet charakteru” (tamże, s. 16). Cechami starości są: „rozważa, rozum, mądre słowo” (tamże, s. 21).

¹⁷⁵ Platon, *Państwo*, V.

¹⁷⁶ Oto cały interesujący fragment Arystotelesa *Retoryki*: „Niemal całkowitym zaprzeczeniem jego cech (ludzi młodych) jest charakter ludzi starszych, którzy mają już za sobą szczytowy okres rozkwitu. Przeżyli oni już bowiem wiele [dziesiątków] lat, wielokrotnie zostali oszukani, wielokrotnie też sami błędzili. A ponieważ w życiu częściej spotykają ludzi niepowodzenia, ludzie starsi niczego nie śmieją już twierdzić z uporem i we wszystkich swych wypowiedziach są więcej ostrożni niż trzeba. Mówią więc: »sądzę«, nigdy zaś – »wiem«. W przypadkach wątpliwych dodają: »być może«, »możliwe, że« – o wszystkim mówią w ten sposób, nigdy zaś z całą pewnością. Są nieżyczliwi, zła wola przejawia się bowiem w dostrzeganiu we wszystkim gorszych stron. Ponadto ze względu na swą nieufność są podejrzliwi. Nieufność tę zawdzięczają doświadczeniu życiowemu. Niezdolni są więc z tej racji ani do namiętnej miłości, ani do nienawiści, lecz zgodnie z zaleceniem Biosa kochają, jakby mieli zamiar nienawidzić i nienawidzą, jakby mieli kochać.

Są małoduszni, bo upokorzyło ich życie. Nie pragną więc niczego wielkiego ani nadzwyczajnego, lecz tylko rzeczy niezbędnych do życia. Są poza tym skąpi, bo pieni-

redukuje się do świata przyrody, a zatem starość nie może być opisana w kategoriach przyrodniczych. Zaskakuje jednak, że Stagiryta określił starość jako zbiór podstawowych moralnych wad¹⁷⁸. Czyżby starość to etap uświadomienia sobie nieuchronnej klęski naszych moralnych wysiłków, czyli naszego człowieczeństwa?

Kontekst rozważań – z obrębu retoryki – wiele tłumaczy, bo w sztuce przekonywania chodzi o posługiwanie się typowym pojęciem. Skoro bo-

ąde są jedną z rzeczy koniecznych do życia, a poza tym z własnego doświadczenia wiedzą, jak ciężko je zdobyć i jak łatwo stracić. Są trwożliwi i wszystkiego już naprzód się boją: ich usposobienie jest bowiem przeciwieństwem usposobienia młodych. Są oziębli, jak tamci żarliwi. Starość bowiem utarowała im drogę do trwożliwości, lęk zaś objawia się jako oziębłość. Są mocno przywiązani do życia, zwłaszcza u jego zmierzchu, bo przecież pragnie się tego, czego brakuje, a czego najbardziej brak, tego szczególnie gorąco pragniemy. Są też nadmiernie samolubni, bo i ta cecha jest rodzajem małoduszności. Ze względu na swój egoizm kierują się w swym życiu nadmiernym nastawieniem na korzyść, a nie pięknem moralnym. Korzyść jest bowiem dobrem jednostkowym, piękno moralne – dobrem absolutnym. Są raczej pozbawieni wstydu niż wstydlivi; przykładając bowiem mniejsze znaczenie do tego, co piękne, niż do własnej korzyści, lekceważą to, co o nich się sądzi.

Nie pokładają w niczym nadziei. Nauczyło ich tego życie, które częściej przysparza niepowodzeń i obraca wiele rzeczy na gorsze, niż się spodziewamy. Brak nadziei łączy się poza tym z ich trwożliwością. Żyją więc raczej wspomnieniami niż nadzieją, tym bardziej że okres życia przed nimi już krótki, długi zaś już poza nimi; nadzieja zaś łączy się z przyszłością, wspomnienia natomiast z tym, co już minęło. Z tej to właśnie przyczyny stają się gadatliwi. Bez przerwy gotowi są mówić o minionych zdarzeniach, bo samo ich przypominanie sprawia im przyjemność.

Ich wybuchy gniewu są ostre, ale pozbawione siły; namiętności – jedne wygasły, inne osłabły; nie palają więc namiętnością uczuć i niczego nie czynią, aby jej zadośćuczynić, ale kierują się wyłącznie korzyścią. Dlatego ludzie w tym okresie życia wydają się umiarkowani. W rzeczywistości nie mają żadnych pragnień i służą niewolniczo korzyści. W swym życiu kierują się bardziej wyrachowaniem niż wartościami etycznymi. Wyrachowanie wiąże się bowiem z korzyścią, wartości etyczne zaś z cnotą. Jeśli popełniają występki, to z niczemności, a nie – z buty. Ludzie starzy skłonni są jednak również do litości, ale nie z tej samej przyczyny, co młodzi. Młodzi – z życzliwości do ludzi, oni zaś ze względu na własną słabość. Wydaje im się bowiem, że wszystko to może ich wkrótce samych spotkać, a takie wyobrażenie, jak mówiliśmy, skłania do litości. Stąd też są skłonni do płaczu i nie lubią wesołych żartów ani śmiechu. Skłonność do płaczu jest przeciwieństwem skłonności do śmiechu. Takie są zatem cechy charakteru młodych i starych. Skoro więc wszyscy lubią mowy, które odpowiadają ich własnemu usposobieniu oraz ludzi do siebie podobnych, nietrudno już dostrzec, w jaki sposób mamy układać mowy, aby sprawiały takie właśnie wrażenie i w takim świetle ukazywały nas samych” (*Retoryka*, 1389 b 13 – 1390 a 23).

¹⁷⁷ Pomijam rozprawy biologiczne, gdzie Arystoteles podejmuje temat starzenia się organizmu.

¹⁷⁸ Por. S. de Beauvoir, *Starość*, przekł. Z. Styszyńska, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2011. Autorka twierdzi, że dla Arystotelesa „Starzec jest człowiekiem, który całe długie życie spędził na popełnianiu błędów” (tamże, s. 124). Nie chodzi Stagirycie o „błędy”, ale o moralne winy. Osobnej analizy wymaga cała praca tej czolowej przedstawicielki „feministycznej filozofii”.

haterowie moralności są raczej wyjątkami na każdym etapie życia, to wpierw w okresie starości¹⁷⁹. Ale to jeszcze nie rozjaśnia Arystotelesowej tezy. Niewątpliwie jest wpierw to, że trzeci etap naszego życia różni się od wcześniejszych większą liczbą doświadczeń życiowych. Arystoteles uwypatnia jednak tylko doświadczenia moralne i to w dodatku negatywne: wyrządzonych innym krzywd oraz krzywdy doznane od innych. Starcy „Przeżyli [...] bowiem wiele [dziesiątków] lat, wielokrotnie zostali oszukani, wielokrotnie też sami błądzili”.

Za przyjęciem priorytetu doświadczeń moralnych kryje się podstawowe założenie etyki klasycznej, która – jak już mówiłem – traktuje dobro moralne jako dobro człowieka jako człowieka, czyli dobro związane z naszym człowieczeństwem, naszą istotą¹⁸⁰. Wszystkie inne dobra i zła dotyczą „peryferiów” naszego człowieczeństwa. Bycie np. piękną kobietą nie oznacza bycia dobrym człowiekiem, bo można być piękną kobietą, ale złym człowiekiem. Definiując starość, Arystoteles zatem pozostaje na płaszczyźnie istoty człowieka jako bytu w polu dobra i zła moralnego (*homo ethicus*), a nie poza nim. Tę płaszczyznę uznać należy za właściwą, bo dotyczącą starości bytu osobowego, jakim jest człowiek. Gdyby redukował się on do świata przyrodniczego, to należałoby określać starość na płaszczyźnie przyrodniczej, jako np. czas osłabnięcia sił życiowych organizmu.

Nie zaskakuje zatem, że definiując starość Arystoteles uwzględnia nade wszystko stosunek do własnej przeszłości moralnej. Dlaczego jednak moralnie negatywnej: własnych moralnych win i doznanych od innych krzywd? Czy bilans zgromadzonych przez człowieka starego doświadczeń moralnych musi być negatywny? Czy doświadczamy więcej

¹⁷⁹ Ponieważ nie jest rzeczą łatwą działać zgodnie ze „słusznym rozumem”, „to, co jest dobre, jest rzadkie” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1109 b).

¹⁸⁰ Zdaniem Arystotelesa (jak i całej klasycznej etyki) „dzielność człowieka [cnota moralna – dop. M. Cz.] będzie trwała dyspozycją, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje” (tamże, 1106 a). Cnota moralna jest zatem wyznaczona przez to, co należy do istoty człowieka. Tą swoistą dla człowieka funkcją jest „działanie duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu” (tamże, 1098 a). Por. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pod red. B. Bejze, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek, 1969, s. 233–234 („dobrem moralnym jest to, przez co człowiek jako człowiek staje się i jest dobry, złem zaś moralnym to, przez co człowiek jako człowiek staje się i jest zły”). Samo człowieczeństwo człowieka „jest jedynym kluczem do zrozumienia tych wartości [moralnych – dop. M. Cz.] i jedyną możliwą podstawą ich tłumaczenia” (tamże, s. 234). Zob. tenże, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 20; S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 56, art. 3.

własnej i cudzej zawodności moralnej niż własnych moralnych zwycięstw i życzliwości innych? Biorąc pod uwagę tylko istotę wchodzących tutaj w rachubę faktów wpierw przypomnieć należy, że najwięksi bohaterowie moralności zawsze bilansowali negatywnie własną przeszłość. Dość tu przypomnieć Sokratesa uznającego siebie za najgorszego ze wszystkich („Wiem, że nic nie wiem”). Także chrześcijańscy święci zazwyczaj nazywali siebie – z przeszłości – największymi grzesznikami (np. św. Teresa Wielka). Nic zatem dziwnego, że bilans doświadczeń moralnych starości Arystoteles określił negatywnie: jako czas przeżycia wpierw własnej moralnej winy, a nie moralnej zasługi. Starość przecież obarczył całym katalogiem moralnych wad. Ale nie mógł uważać ich za konieczność tego okresu życia, bo moralna odpowiedzialność pojawia się przecież tylko w polu ludzkiej rozumności i wolności.

Starość to zatem ze swojej istoty wpierw konfrontacja z własnym moralnym złem przeszłości. Wprawdzie trapić mogą w tym okresie także inne zła, bo np. związane z chorobą, słabnącymi siłami, odchodzeniem bliskich, to doświadczenie zła moralnego ma wobec nich priorytet. Z jednej bowiem strony jest złem, którego jestem sprawcą, a z drugiej – złem dotyczącym własnego człowieczeństwa. A zatem istotą starości jest szczególna konfrontacja z własnym moralnym złem, własną moralną winą. Jest ona szczególnym wyzwaniem i zadaniem tego etapu naszego życia, chociaż oczywiście doświadczenie moralnej winy towarzyszy nam nieustannie.

Dla przedchrześcijańskiego antyku – znakomicie zorientowanego, co i dlatego należy czynić – moralne zło jawi się jako właściwie nie do naprawienia. Nawet sam ten temat nie znajduje wystarczającego wyrazu w tej etyce, jakby lękano się zbudzić upiory. Co zrobić z własną moralną winą? Czy do jej przewyciężenia wystarczy tylko refleksja korygująca własne postępowanie, wzbudzenie chęci zmiany postępowania i konsekwentne trzymanie się tej decyzji? Tutaj sam ludzki rozum trwoży się brakiem pewności, że tą drogą już wszystko zostanie przewyciężone. To właśnie z tego powodu Grekom nie wystarczała publiczna religia, bo szeroko przejęto szerzącą się prywatnie religię misterii, przybyłą od barbarzyńców, a nade wszystko – orfizm. Obiecywał on wpierw uwolnienie od moralnej winy, w tym lub następnym wcieleniu. Nawet najwybitniejsze umysły tej epoki (np. Pitagoras, Platon) w ramach swojej filozofii otwierali miejsce dla tej orfickiej drogi wyzwolenia od moralnej winy. Ale Platon nie dał się przekonać tymi orfickimi obietnicami bez żelaznych gwarancji. W *Państwie* z dystansem mówi o „stercie traktatów” oferowa-

nych przez „zebrzące klechy i wieszczbiarzy”¹⁸¹, którzy „do drzwi bogatych ludzi pukają i wmawiają, że jest u nich moc od bogów zesłana, żeby z pomocą ofiar i śpiewnych modlitw, jeżeli na kimś ciąży zmaza grzechu albo na jego przodkach, zdejmować ją bardzo przyjemnie i przy uroczystych nabożeństwach”. Platon zaraz wyjaśnia, że chodzi tu o „ksiąg całe stosy” orfików, czyli uczniów „Muzeusza i Orfeusza, którzy mieli pochodzić od Księżyca i od Muz”. Zdaniem Platona ich uczniowie „umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedijek jeszcze za życia”.

Jak widzimy, etyka grecka odsłoniła uczciwie swoją bezradność – bezradność rozumu niewspartego przez rozumną wiarę – wobec napelniającej trwogą zagadki moralnej winy. Ale etyka ta zarazem stawiała obowiązek poszukiwania wszelkimi dostępnymi środkami rozwiązania tej zagadki. I to właśnie dopiero chrześcijaństwo przynosi Dobrą Nowinę o moralnej winie, czyli „błogosławionej winie” (z wielkosobotniego hymnu *Exsultet*). Ma ona bowiem swojego realnego Odkupiciela. Oto zatem chrześcijańska „dobra nowina”, niezbędna dla prowadzenia życia moralnego na najwyższym poziomie, na którą oczekiwała grecka etyka, odkrywczyni ludzkiej winy.

Ale doświadczenie moralnej winy nie jest tylko intelektualnym rozumieniem sprawionego moralnego zła i odniesieniem się do niego własnej wolnej woli. Zawiera także element emocjonalny. Każde uświadomione zło rodzi spontaniczną wobec niego reakcję emocjonalną (uczucie, aktów władz požądawczych zmysłowych; *appetitus sensitivus*). Uwydatnić należy zwłaszcza uczucie smutku, który pojawia się wtedy, kiedy zło jest już obecne i jawi się jako nie dające się przezwyciężyć lub z trudnością¹⁸².

Jeśli zatem zgodzimy się z Arystotelesem, że istotą starości jest nade wszystko szczególne doświadczenie moralne – także własnej moralnej winy – to związane z nim jest przeżycie swoistego egzystencjalnego smutku, smutku z powodu własnego moralnego zła. Wprawdzie starość może obfitować w wiele smutków (związanych np. z zaburzeniami funkcjonowania ciała, czy śmiercią osób bliskich), ale są one drugorzędne wobec smutku z powodu własnej moralnej winy.

Już zatem w pełni widzimy, dlaczego starość jest tak wielkim dobrem. Jest to czas dojrzałości osobowej egzystencji człowieka, bo czas ze swo-

¹⁸¹ Platon, *Państwo*, II, 346 E.

¹⁸² Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 35–36.

jej istoty uwydatniający moralny aspekt naszego życia. Aspekt najważniejszy, bo decydujący o naszej osobowości, a więc także o wiecznej przyszłości. Czy jednak nie mamy dzisiaj do czynienia z jakimś zamachem na dobro ludzkiej starości?

To współczesna medycyna i psychiatria prowadzi farmakologiczną walkę ze starością, ze specyficznym dla niej doświadczeniem moralnym. Twierdzi się dzisiaj, że co trzecia osoba starsza cierpi na depresję, a głównym tego symptomem jest przedłużające się uczucie smutku, utrwalone w postawie wolitywno-emocjonalnej, blokującej aktywność i tzw. cieszenie się życiem¹⁸³. A zatem ponoć koniecznie potrzebuje leczenia za pomocą wspomnianych już leków psychotropowych zwanych „antydepresantami” (SSRI). Aplikuje się je na tajemniczą „depresję”, dotyczącą nie tylko osób starszych – jak już mówiłem – ale szczególnie zagrożone mają być osoby starsze¹⁸⁴.

Czy jednak ofiarą tej akcji nie jest także wielkie dobro starości?¹⁸⁵

Już pokazałem, że w literaturze naukowej wielokrotnie kwestionuje się tezę o globalnej epidemii depresji, która wybuchła wraz z wprowadzeniem na rynek (1987 USA) leków antydepresyjnych. Współczesne sze-

¹⁸³ Zob. J. Rybakowski, J. Jaracz, *Depresja*, w: ciż, *Leksykon manii i depresji*, Poznań: Termedia Wydawnictwa Medycznej, 2010, s. 34; Ł. Świącicki, *Depresje – definicja, klasyfikacja, przyczyny*, „Psychiatria w Praktyce Ogólnolekarskiej” 2 (2002) nr 3, s. 153. Por. Kępiński, *Melancholia*.

¹⁸⁴ Twierdzi się, że depresja to choroba 15% wszystkich osób powyżej 65 roku życia. D. Dudek, A. Zięba, M. Siwek, A. Wróbel, *Depresja*, w: *Geriatrya z elementami gerontologii ogólnej: Podręcznik dla lekarzy i studentów*, pod red. T. Grodzickiego, J. Kocemby, A. Skalskiej, Gdańsk: Via Medica, 2006, s. 108–109. Dla identyfikacji depresji stosuje się m.in. „Geriatryczną skalę oceny depresji” (Geriatric Depression Scale – GDS). Składa się ona z trzydziestu pytań, które mają dawać wskazówki o zaistnieniu o depresji (głębokiej lub łagodnej). Zob. *Psychiatria*, t. 1: *Podstawy psychiatrii*, oprac. J. Rybakowski, S. Puzyński, J. Wciórka, wyd. 2, Wrocław: Elsevier Urban & Partner, 2010. Innym kwestionariuszem jest skala depresji Becka.

¹⁸⁵ Temat depresji był przedmiotem wypowiedzi św. Jana Pawła II, wygłoszonej w listopadzie 2003 r., podczas sympozjum naukowego zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Zob. Jan Paweł II, *Jak pomagać ludziom cierpiącym na depresję? Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 25 (2004) nr 3, s. 28. Dotyczyło ono tematu tzw. depresji. Jan Paweł II nie potraktował tego tematu jako problem medyczny, a zatem ze swojej istoty będący poza dobrem i złem, ale jako problem negatywnej kondycji moralnej współczesnego człowieka. Jego zdaniem szerzące się dzisiaj nastroje i postawy zwane „depresją” są wpiery dramatem moralnym, pozostającym zatem w obrębie moralnej odpowiedzialności. Nazywa depresję ze swojej istoty (a nie tylko przypadłościowo) „doświadczeniem duchowym”, czyli związanym z udziałem tzw. władz duchowych, rozumem i wolną wolą. Depresji ma „towarzyszyć często kryzys egzystencjalny

zenie się poczucia zasmucenia nie jest jakąś medyczną zagadką (jak nam się wmawia), ale konsekwencją moralnie negatywnych doświadczeń współczesności. W przedłużającej się epoce megazbrodni trudno o dobre samopoczucie. Trapiące ludzkość całkiem sensowne poczucie moralnej winy napędza uczucie smutku¹⁸⁶. Ale jest ono konsekwencją nie tylko świadomości dokonanego moralnego zła, bo również szeroko zadomowionego we współczesności przekonania, że moralnej winy nie da się przezwyciężyć. Jesteśmy przecież w epoce postmodernizmu, czyli triumfu irracjonalizmu i determinizmu, zakwestionowania zatem przekonania, że jesteśmy w stanie poznać prawdę o rzeczywistości, i że jesteśmy istotami wolnymi, kierującymi sobą.

Przeżycie winy jakoby ma być złudzeniem, chorobliwym przywidzeniem. Z tego też powodu wśród kryteriów rozpoznawczych depresji umieszcza się zazwyczaj poczucie winy. Człowiek jakoby nie ma przeżywać moralnej winy, skoro to my sami tworzymy granicę pomiędzy dobrem i złem. Jeśli zaś czujemy się winni, to jakoby konieczna jest farmakoterapia. Pierwszym jej skutkiem jest anihilacja (ewentualnie osłabienie) uczucia smutku, a zatem również smutku z powodu własnego moralnego zła. Może ono być intelektualnie rozumiane, ale przestając zasmucać, staje się jakby nieważne. I tutaj leży główne i arcyważne zagrożenie związane z używaniem antydepresantów. Smutek bowiem ma aspekt pozytywny w życiu moralnym – podkreśla św. Tomasz Akwinu – bo skłania do moralnej przemiany. Człowiek to bowiem istota duchowo-cieleśnej, a zatem uczucia¹⁸⁷ (*appetitus sensitivus*) są odpowiednimi narzędziami funkcjonowania władz umysłowych (rozumu i woli), a nie jakimiś „chorobami duszy”, jak mniemali starożytni stoicy i Immanuel Kant.

i duchowy, który sprawia, że człowiek traci z oczu sens życia”. Występowanie depresji „budzi niepokój”, bo „ujawnia ludzkie słabości – psychiczne i duchowe”. Papież proponował zatem inne *remedium* na depresję, niż to, o którym dzisiaj słyszymy. Wezwał do wskazywania ludziom, zwłaszcza młodym, wzorców osobowych oraz proponowanie określonych praktyk, które pomogą im wzrastać na płaszczyźnie ludzkiej, psychicznej, moralnej i duchowej”, czyli „wskazywać nowym pokoleniom motywy nadziei”.

¹⁸⁶ Por. P. Góralczyk, *Rozpacz, obawa, depresja... choroba czy grzechy?*, „Communio” 17 (1997) nr 4 (100), s. 106–109; M. Ledwoch, *Egzystencjalne aspekty depresji*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005.

¹⁸⁷ Aby rozumieć „depresję”, trzeba posługiwać się poprawną koncepcją uczuć. Nowożytność ma z tym problemy, jak to widzieliśmy już u Kartezjusza, twórcy nowożytnej filozofii. Autor ten ostatnie swoje dzieło poświęcił zbudowaniu nowej koncepcji uczuć, bowiem – jak uważał – ich klasyczna koncepcja „powiedziała” tylko same głupstwa (R. Descartes, *Namiętności duszy*, s. 29).

Farmakologiczna likwidacja egzystencjalnego uczucia smutku – jako odpowiedzi na własne moralne zło – musi oznaczać problemy ze zrozumieniem tego zła i problemy z podjęciem wysiłku jego przezwyciężenia¹⁸⁸. Jak już pokazałem, św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że wprawdzie wszelki smutek jest zły sam w sobie (w sensie bezwzględny), to „smutek jest dobry ze względu na poznanie zła i odrazę do niego”, a zatem smutek z powodu zła „jest użyteczny do tego, aby człowiek unikał grzechu [...] Podobnie więc jak przyjemności z powodu dobra sprawiają, że ludzie usilniej ich poszukują, tak smutek z powodu zła sprawia, że namiętniej unikają zła”¹⁸⁹. „Pigułka szczęścia” (antydepresanty) na taką auto-refleksję i walkę o przezwyciężenie moralnego zła nie pozwala.

Widzimy zatem, że powszechna aplikacja środków psychofarmakologicznych osobom starszym na trapiące je uczucie smutku to droga do ustawienia „poza dobrem i złem” ludzkiej starości – najbardziej dojrzałego etapu naszego życia.

PSYCHIATRYZACJA HOMOSEKSUALIZMU

Te problemy ze współczesną medycyną i psychiatrią – jakże odległe od mądrości greckiej medycyny Hipokratesa, strzegące granic kompetencji medycyny i granic moralnego poziomu (np. w klasycznych Atenach udzielających pomocy medycznej bezpłatnie, na koszt państwa) – widzimy prawie w każdej dziedzinie naszego życia społecznego, bo lekarze chcą ze swadą zabierać głos we wszystkich pozamedycznych kwestiach, również homoseksualizmu, redukowanego niekiedy do problemu zdrowotnego, a zwłaszcza psychiatrycznego

Do wydanej w Polsce książki Josepha Nicolosiego *Terapia reparatorna męskiego homoseksualizmu*¹⁹⁰, która relacjonuje sukcesy pomocy

¹⁸⁸ Podobnie twierdzi jedna z badaczek odnośnie do rozpowszechnionego zjawiska nadmiernej medykalizacji poczucia smutku: „postawienie diagnozy depresji i rozpoczęcie leczenia jest rozwiązaniem ryzykownym, bo uwalniając aktora od odpowiedzialności moralnej za swój stan, umieszcza go w bezosobowym świecie zakreślonym przez »ekspertów zdrowia«” (Rancew-Sikora, *W poszukiwaniu społecznej koncepcji depresji*, s. 83). Zdaniem autorki „coraz częściej wskazuje się na problem zbyt częstego i bezpodstawnego diagnozowania depresji i medykalizowania normalnego smutku” (tamże, s. 84).

¹⁸⁹ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II q. 39, art. 3.

¹⁹⁰ J. Nicolosi, *Terapia reparatorna męskiego homoseksualizmu: Nowe podejście kliniczne*, tłum. K. Sokołowski, Warszawa: Fundacja im Mikołaja Reja, 2009.

homoseksualistom w wyjściu z odczuwanego zniewolenia, dołączono negatywną opinię prof. Z. Lwa Starowicza na temat tej książki. Zamiast jednak w swojej recenzji trzymać się granic medycznych kompetencji, Lew Starowicz formułuje twierdzenia wykraczające poza granice medycyny. Są to twierdzenia etyczne, ale niestety błędne. Lekarz nie jest jeszcze na pozycji humanistycznej medycyny, jeżeli ocenia błędnie, bo przy pomocy pozamoralnych kryteriów. Taki jednak charakter ma wypowiedź Lwa Starowicza, który twierdzi, iż „wiele osób zorientowanych homoseksualnie [...] samorealizuje się [...] w relacjach partnerskich”, czyli praktykując homoseksualizm. Czyżby w ramach samej medycyny można uzasadnić twierdzenie o kimś, iż urzeczywistnia się jako człowiek? Dla poprawnej oceny moralnej jakiegoś działania nie wystarcza własne samopoczucie (poczucie samorealizacji), jak przekonuje Lew Starowicz, bo wtedy subiektywizujemy dziedzinę moralności. Adolf Eichmann przed wykonaniem wyroku śmierci miał powiedzieć, że umiera za to, że był zbyt dobry. Kanibale pewnie również mają znakomite poczucie samorealizacji. Ale w dziedzinie moralności własne samopoczucie nie jest kryterium oceny czynów, a zatem także dla oceny moralnej homoseksualizmu należy dokonać wglądu w obiektywną rzeczywistość istoty człowieka i jego płciowości. Nie znajdujemy takiego wglądu we wspomnianej recenzji.

Zdaniem przeciwników stosowania psychiatrycznych terapii wobec homoseksualistów zarówno homoseksualne skłonności, jak i wypływające z nich czyny są jak najbardziej normalne i właściwe. Przekonuje tak – w załączonej recenzji książki Nicolosiego – prof. dr hab. M. Beisert, psycholog, wiceprzewodnicząca Polskiego Towarzystwa Seksuologicznego. Podane argumenty są niewystarczające, bo w efekcie odwołują się do obowiązku ślepego respektowania obowiązujących nakazów. Skoro bowiem – przypomina Beisert – WHO skreśliło (w dokumencie ICD-10) homoseksualizm z listy zaburzeń psychicznych, a w 1996 roku mocą polskiego prawa przyjęto to rozwiązanie dla polskich psychologów i psychoterapeutów, to trzeba być posłusznym światowym specjalistom od zdrowia i politykom. Problemy metodologiczne polskich seksuologów – redukcja problemów moralnych do problemów zdrowotnych – wyraźnie zatem utrudniają rozeznanie w sprawie homoseksualizmu.

PROBLEM WYCHOWANIA SEKSUALNEGO

Prześlędzone napięcia pomiędzy etyką a pedagogiką mają swoje przełożenie także w rozwiązywaniu szczegółowych problemów etyki seksualnej i pedagogiki seksualnej (pedagogiki rodziny). Pedagogika seksualna to jedna z subdyscyplin pedagogiki¹, ale rozmaicie pojmowana z racji wpięrow przedstawionych już rozbieżności dotyczących nauk o wychowaniu (pedagogiki). Klasyczna pedagogika traktowała wychowanie seksualne jako element całościowego rozwoju człowieka w jego człowieczeństwie – jako element wychowania do rodziny, a dopiero nowożytność wyodrębnia ten temat, wpięrow w dziele pedagogicznym *Emil, czyli o wychowaniu* (w V księdze) J. J. Rousseau, co z uznaniem odnotował I. Kant w swojej rozprawie *O pedagogice*. Sam Rousseau krytykował J. Locke’a za zapoznanie tego tematu w *Myślach o wychowaniu*.

Skupię uwagę tylko na jednym problemie pedagogiki seksualnej, dzisiaj żywo dyskutowanym, a mianowicie na problemie homoseksualizmu. Wspomniałem już, że niektórzy ubolewają, iż w polskiej pedagogice jest homoseksualizm problemem „wielkim nieobecnym”². Z pewnością jednak był on obecny w etyce i pedagogice starożytnej Grecji (Sokrates, Platon, Arystoteles) i średniowiecza (św. Tomasz z Akwinu), a powrócił

¹ Z. Izdebski, *Pedagogika seksualna*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. nauk. T. Pilch, t. 4, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Zak”, 2005, s. 251–257.

² P. Skuza, *O jednym nieobecnym dyskursie – homoseksualizm w pedagogice*, s. 14–28. Por. tenże, *Recepcja teorii „queer” a tekstualizacja odmięńców w pedagogice*, s. 69–86.

w innej odsłonie w nowożytności, wpierw w renesansie, pod wpływem inwazji cywilizacji bizantyjskiej (orientalnej) na Europę (Jerzy z Trapezuntu, kard. Bessarion, M. Ficino, M. Montaigne). Kolejny etap tego zainteresowania widzimy w epoce oświecenia – poświęcili mu uwagę zwłaszcza Monteskiusz, Diderot i Wolter, wynikiem czego były wprowadzone zmiany prawne (w Kodeksie Napoleona, eliminujące przestępstwo „sodomii”). Powrócił ten temat w XIX i XX wieku, co niekoniecznie odzwierciedliło się w akademickiej pedagogice, pozostawiającej tę sprawę psychiatrii i psychologii³. Część nurtów współczesnej pedagogiki – i część pedagogów – omija temat homoseksualizmu lub ulega w tym zakresie jakiejś ideologizacji. Skoro jednak wychowanie prowadzone jest zawsze w konkretnych okolicznościach, to współczesna pedagogika powinna ten temat podjąć – m.in. z racji rozszerzania się obyczajów homoseksualnych – ale oczywiście w sposób naukowy, bez ulegania jakiegokolwiek ideologii. Mamy jednak – jak pokazano wyżej – trzy różne koncepcje pedagogiki, na gruncie których to zagadnienie stawiane jest zupełnie inaczej. Przyjrzyjmy się tym różnicom.

ZAGADNIENIE FILOZOFII RODZINY

Postulaty środowisk homoseksualnych nagłaśnia się za pośrednictwem mediów⁴, zazwyczaj określając je jako „równe traktowanie”, „niedyskryminację”, bo „miłość nie wyklucza”. Ale takie hasła dopiero otwierają dyskusję, bo w każdym ubolewaniu na „nierówność” i w postulacie „równości” kryje się przecież odniesienie do prawdy na temat konkretnej sytuacji. Jeśli zgadzamy się chyba wszyscy, że np. zarobki nie powinny być równe, to na gruncie założenia, iż obiektywnie różna praca wymaga różnej zapłaty.

Tak samo należy myśleć odnośnie praw małżeńskich. Sam brak instytucji „małżeństwa homoseksualnego”, czy prawa do adopcji dzieci jeszcze nie oznacza dyskryminacji homoseksualistów, ale kieruje uwagę ku obiektywnym powodom wykluczenia takich związków w polskim syste-

³ Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, przekł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik, 1995.

⁴ Socjologowie twierdzą, że zaangażowanie mediów w promocję homoseksualizmu nie jest bezinteresowne, bo uwzględniają one także własny materialny interes, ponieważ osoby samotne, niezwiązane rodziną, chętniej wydają posiadane pieniądze.

mie prawnym. Tym powodem jest obiektywna różnica pomiędzy związkiem małżeńskim mężczyzny i kobiety a związkiem homoseksualnym. Ewentualna dyskusja powinna przejść zatem ku wyjaśnieniu tej właśnie różnicy. Zamiast tego zazwyczaj jedni poprzestają na deklarowaniu „nierówności”, a drudzy – odwołują się do już istniejących zapisów konstytucyjnych. Skoro jednak prawo stanowione jest normatywną konstrukcją społeczną, która swoje uprawomocnienie czerpie z obiektywnej rzeczywistości, którą powinna respektować i chronić, to konieczne jest wpięrow wskazanie obiektywnej różnicy pomiędzy małżeństwem mężczyzny i kobiety a związkiem homoseksualnym, pomiędzy rodziną a tzw. „rodziną” homoseksualną.

Zdaniem niektórych pedagogów definicja rodziny – za czym mają iść zmiany prawa dotyczące rodziny – winna uwzględniać wszystkie związki, które współcześnie uznaje się za rodzinę, czyli także związki homoseksualne⁵. W takim postulacie metodologicznym miesza się jednak definicję rodziny z określeniem tego, co uważa się za rodzinę⁶. Tymczasem ludzkie poglądy na jakąkolwiek sprawę to coś innego niż sama rzeczywistość, do której odnoszą się te poglądy. Aby uchwycić istotę rodziny (oraz małżeństwa, sfery seksualnej), nie można poprzestać na rejestracji różnorodności opinii na temat rodziny. Pedagogika sfery seksualnej musi sięgnąć do narzędzi klasycznej filozofii, bo uogólnienia ludzkich poglądów – i subiektywnych chęci – na temat rodziny nie mogą być tutaj pomocne.

Z racji już omówionych metodologicznych zawirowań przyjmuje się niejednokrotnie w pedagogice nowożytnej socjologiczną koncepcję rodziny opartą na subiektywnych chęciach i potrzebach członków rodziny. Fundamentem rodziny byłaby zatem jakaś korzyść, a pozostali członkowie rodziny byłiby tylko środkami dla osiągnięcia tej korzyści. Rodzina byłaby podobna do związku kupieckiego, jak Arystoteles określał związki międzyludzkie oparte tylko na korzyści⁷.

Nie da się jednak określić rodziny w jej profilu obiektywnym – jako obiektywnej „wspólnoty osób” (*communio personarum*)⁸, opartej na wspól-

⁵ Badania socjologiczne nad takimi związkami zob. M. Ukleja, *Rodziny z wyboru: Homoseksualny związek jako współczesna alternatywa rodziny – analiza zjawiska*, „Acta Universitatis Lodzianensis” 51 (2014), s. 117–133.

⁶ Zob. Adamski, *Rodzina: Wymiar społeczno-kulturowy*, s. 27–33.

⁷ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*.

⁸ Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”: Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974) z. 3, s. 347–361.

nym dobru, którym jest obiektywne dobro ludzkiej osoby – bez pomocy klasycznie rozumianej filozofii. Różnym naukom szczegółowym – z których tak chętnie korzysta nowożytna pedagogika – dostępna jest tylko jedna postać dobra, którym jest dobro przyjemne (*bonum delectabile*) i to wszystko, co temu dobru służy (dobro pożyteczne wobec dobra przyjemnego). Aby ująć istotę ludzkiej osoby, konieczna jest antropologia filozoficzna, bo na gruncie samych nauk szczegółowych nie sposób ująć bytowej swoistości i aksjologicznej nadrzędności człowieka wobec wszystkich innych bytów.

Bez tej pomocy antropologii filozoficznej nie da się określić także swoistego zadania wychowawczego rodziny, które nie może być ujęte na gruncie pedagogiki rodziny, zrywającej związek z klasyczną filozofią. To z tego powodu we współczesnych monografiach pedagogicznych spotykamy czasami tylko ogólniki na temat znaczenia rodziny w procesie wychowawczym, jak np. „rodzaj więzi łączącej dziecko z rodzicami powoduje, że wpływ rodziny jest decydujący dla rozwinięcia jaźni subiektywnej i niektórych innych cech osobowości”⁹. Jaki to rodzaj więzi? Dla wyjaśnienia musi wkroczyć klasyczna antropologia filozoficzna, bez której nie rozstrzygniemy również kwestii, czy rodziną jest także związek homoseksualny.

Zagadnienie istoty małżeństwa, rodziny i sfery seksualnej są zagadnieniami filozoficznymi (w klasycznym rozumieniu filozofii), bo dotyczą szczególnego typu poznania (poznania tego, co konieczne i niezmienne w jego ostatecznym zakorzenieniu), niedostępnego naukom szczegółowym. Psychologia, socjologia, pedagogika małżeństwa i inne nauki szczegółowe zajmujące się małżeństwem muszą przyjmować jakąś definicję małżeństwa. Ale sformułowanie tej definicji jest zadaniem filozofii. Stąd też problem istoty małżeństwa oraz istoty sfery seksualnej pojawił się na początku powstania refleksji filozoficznej, bo u Sokratesa, Platona oraz Arystotelesa. Zaraz się jednak okazało, że ewentualne dodatkowe założenia metodologiczne i antropologiczne (np. spirytualistyczne pojmowania człowieka jako ducha uwięzionego w ciele) modyfikują ujęcie istoty małżeństwa, co widzimy w propozycji Platona.

Zaproponował on bowiem – przypomnę – zamiast nierozzerwalnego związku mężczyzny i kobiety, ukierunkowanego na obiektywne dobro ich samych, stworzenie „wspólnoty kobiet i dzieci”, mającej lepiej służyć

⁹ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970, s. 299.

państwu¹⁰. Byłby to związek ograniczony czasowo („rozrywalny”), ze swojej istoty oparty na „wymienialności” drugiej osoby. Związek ugruntowany nie na własnym wyborze, ale jakiś „zewnętrznych” wobec woli siłach (tym tropem poszła tzw. romantyczna koncepcja małżeństwa, opierająca je na niezależnej od człowieka spontaniczności emocjonalnej pożądania seksualnego oraz przeżycia zakochania). I wreszcie, „wspólnota kobiet i dzieci” to związek określany nie przez życzliwość (przyjaźń) wobec konkretnej drugiej osoby, bo życzliwość zakłada możliwość wolnego kierowania swoim postępowaniem, a uleganie spontaniczności emocjonalnej wyklucza realną i nieprzypadkową dobroczynność wobec drugiej osoby. Konsekwencją tych założeń była też zmiana w pojmowaniu relacji rodzicielskiej i relacji wobec własnych rodziców: wymienialność współmałżonków i ich zaangażowanie poniżej poziomu życzliwości wyklucza pełnowartościową życzliwość wobec własnego potomstwa i taką samą odpowiedź z jego strony.

Wszystkie błędy w Platona koncepcji małżeństwa zidentyfikował Arystoteles, podsumowując swoją krytykę tezą, że „wspólnota kobiet i dzieci” wyklucza przyjaźń pomiędzy obywatelami państwa, a nawet ze swojej istoty prowadzi do czegoś wręcz przeciwnego¹¹. Definiował zatem małżeństwo jako obiektywną wspólnotę mężczyzny i kobiety opartą na specyficznej, obiektywistycznie pojmowanej przyjaźni, czyli relacji uzgodnionej z obiektywną rzeczywistością osoby ludzkiej i obiektywnym rodzajem jej zaangażowania; przyjaźni pomiędzy „nierównymi”, czyli istotowo różnym mężczyzną i kobietą. Przyjaźni, czyli wpieryw życzliwości, kierowanej przez rozum i wolną wolę „pomocy” w rozwoju (zagrożonego) człowieczeństwa. Drugim zaś elementem małżeństwa jest istotny dla tego związku wymiar prokreacyjny. Tą drogą myślową w ujęciu istoty małżeństwa poszły kolejne pokolenia filozofów klasycznych (m.in. św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, aż do K. Wojtyły), niekiedy jednak doprecyzowując sens małżeńskiej „przyjaźni”, przybierającej tutaj graniczną postać, bo obdarowania aż tym dobrem, które jest osobą ludzką. Miłość małżeńska to zatem obiektywistycznie rozumiany (a nie zsubiektywizowany) „dar osoby dla osoby”¹².

¹⁰ Zob. Platon, *Państwo*, V.

¹¹ Zob. Arystoteles, *Polityka*, przeł., słowem wstępnym i komentarzem opatrzył L. Piotrowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, II, I; zob. Czachorowski, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, s. 126–140.

¹² Zob. M. Czachorowski, *Norma personalistyczna, przyjaźń a dar osoby dla osoby w Karola Wojtyły filozofii małżeństwa*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 41 (2020) nr 1, s. 39–48.

Elementem relacji małżeńskiej – i sfery seksualnej – jest także jej wymiar subiektywny, przeżyciowy, ale podporządkowany obiektywnemu profilowi miłości małżeńskiej. Jednak – jak widzieliśmy – w nowożytnej filozofii (uprawianej jako filozofia świadomości, a nie filozofia realnej rzeczywistości) powszechnie subiektywizuje się relację małżeńską, sprowadzając ją do subiektywnych przeżyć erotycznych: pożądania lub/i zakochania. Wtedy też ta relacja nie jest obiektywnie i nieegoistycznie rozumianą przyjaźnią (np. według Kartezjusza przyjaźń mężczyzny z kobietą jest niemożliwa), ale poszukiwaniem własnego subiektywnego dobra (przyjemności). Ta subiektywizacja relacji erotycznej nie tylko wyklucza oparcie jej na właściwej przyjaźni życzliwości („pomocy”), ale także na wymiarze „prokreacyjnym”, sprowadzonym do ewentualnych korzystnych skutków (np. przyszłego zabezpieczenia ekonomicznego rodziców). Subiektywizacja małżeństwa (relacji erotycznych) wyklucza też sensowność cnoty czystości, bo spontanicznym, subiektywnym przeżyciom erotycznym należy ulegać, a nie kontrolować je (chyba że z jakichś dodatkowych powodów, jak zauważał np. D. Hume, uznając czystość za cnotę „sztuczną”¹³).

Opowiedzieć się należy za obiektywistycznie rozumianym małżeństwem (i rodziną oraz sferą seksualną), jako obiektywnym darem osoby dla osoby. Angażuje ono przecież realne osoby ludzkie w ich obiektywnej odmienności płciowej (a nie tylko ich subiektywne przeżycia), a zatem powinno ono uzgadniać się z realną rzeczywistością obojga osób w ich specyficznym realnym zaangażowaniu. Subiektywne przeżycia erotyczne (pożądanie i zakochanie) są elementem koniecznym tej obiektywnej rze-

¹³ Zdaniem Hume’a jedynym powodem obowiązku posiadania tej cnoty jest dobro potomstwa: „długie i bezbronne dzieciństwo człowieka powoduje, że utrzymanie potomstwa przy życiu wymaga związku rodziców; co z kolei wymaga od nich cnoty czystości, czyli zachowania wierności małżeńskiej. Gdyby nie ten pożytek, ten rodzaj cnoty nigdy, rzecz prosta, nie przyszedłby nikomu na myśl”. W przypisie Hume dodaje, że „wszystkie idee czystości i skromności służą pożytkowi ogółu”, ale pożytek czystości skoncentrowany ma być na dobru potomstwa (D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. M. Filipczuk, T. Teszner, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2005, s. 48). Niewierność kobiet jest jednak bardziej szkodliwa niż niewierność mężczyzn, toteż wymagania względem kobiet są surowsze, cnota wierności i czystości obowiązuje je nawet poza wiekiem prokreacji. Ewentualną wątpliwość, czy po przekroczeniu wieku możliwej prokreacji wolno byłoby kobietom na nieskrępowane życie seksualne, Hume rozwiązuje wskazując, że „przykład osób starszych szkodziłby młodym; oraz że gdyby kobiety miały stale przed oczami perspektywę, że w pewnym momencie życia będą mogły na wiele sobie pozwolić, z natury rzeczy chwilę tę by przyspieszały, z większą lekkomyślnością traktując cały ten, społecznie tak niezbędny, obowiązek” (tamże, s. 49).

czywistości, ale podporządkowanym udziałowi rozumu i wolnej woli w miłości. Czy w postulatach LGBT uwzględnia się ten obiektywny walor erotyki, czy też sprowadza się ją na płaszczyznę wyłącznie subiektywną? Czy zauważa się z tej strony zagrożenie osoby ludzkiej w jej obiektywnej wartości?

OCHRONA OBIEKTYWNEGO SENSU SFERY SEKSUALNEJ
PRZEZ CNOTY MORALNE

Na gruncie obiektywistycznego pojmowania erotyki i miłości małżeńskiej odsłania się obowiązek jej ochrony przed tym wszystkim, co jej zagraża. Rodzimy się bowiem jako byt potencjalny, który wymaga wielokierunkowego usprawnienia wszystkich swoich władz, a w pierw tych, które biorą istotny udział w moralnym postępowaniu¹⁴. Usprawnianie tych władz nazywamy wychowaniem, będącym innym rodzajem działania niż edukowanie.

W klasycznej pedagogice formację sfery seksualnej określa się jako wychowanie seksualne, współcześnie sprowadzane do edukacji seksualnej¹⁵. Kryje się za tą różnicą zacieranie granicy pomiędzy wychowaniem i edukowaniem na gruncie nowożytnej i współczesnej pedagogiki¹⁶. Nie chodzi tu o spór tylko o słowa. Czym innym jest bowiem wychowanie, czyli rozwijanie cnót moralnych (rozwijanie człowieczeństwa), a czym innym zdobywanie sprawności intelektualnych, czyli edukacja¹⁷. W tych dwóch dziedzinach usprawniania człowieka posługujemy się różnymi metodami, bo w przypadku wychowania (zdobywania sprawności moralnych) tą metodą jest ćwiczenie, czyli powtarzanie moralnie dobrych czynów, a informację zdobywamy przez uczenie się, które podporządkowu-

¹⁴ Zob. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 32n.

¹⁵ Por. M. Bieńko, Z. Izdebski, K. Wąż, *Edukacja seksualna w polskiej szkole: Perspektywa uczniów i dyrektorów*, Warszawa: Difin, 2016; M. Chomczyńska-Miliszkievicz, *Edukacja seksualna w społeczeństwie współczesnym: Konteksty pedagogiczne i psychospołeczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2002; M. Dora, *Lepiej nie mówić: O edukacji seksualnej w Polsce*, „Przegląd Pedagogiczny” (2013) nr 2, s. 101–107.

¹⁶ Niektórzy pedagodzy (np. B. Suchodolski) nie chcą jednak odróżniać wychowania od edukacji. Zob. B. Suchodolski, *Pedagogika*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykała, Warszawa: Fundacja Innowacje, 1997, s. 525–542.

¹⁷ Zob. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 22–23. Ta różnica wskazana została już przez Arystotelesa w ks. II *Etyki nikomachejskiej*.

jemy formacji moralnej. Informacja jest tu konieczna, ale podporządkowana i włączona w proces spełniania dobra. Tak też musi być w przypadku informacji seksualnej. Z racji tego, że tutaj wiedza wyzwala silny spontaniczny dynamizm uczuciowy (uczucia związane ze sferą seksualną, a wcześniej pożądanie seksualne) konieczna jest wpięrow kontrola poznawania (informacji), aby panować nad sobą w dziedzinie seksualnej. Stąd też w tym przypadku należy mówić o „wychowaniu seksualnym”, a nie o „edukacji seksualnej”.

Nie należy zatem się zgodzić, aby wychowanie seksualne nazwać „edukacją seksualną”, bo to zupełnie różne sposoby działania, wyznaczone przez różne cele. Sfera seksualna, silnie spontanicznie dynamizująca człowieka, nie wymaga wpięrow informacji (edukacji), ale formacji, uporządkowania, po-uczenia, czyli wychowania. Wychowanie seksualne to właśnie formacja cnót moralnych, w ich funkcji kierowania sferą seksualną.

Konieczne jest zatem odpowiednie usprawnienie rozumu praktycznego do kierowania postępowaniem (cnota roztropności), wolnej woli (cnota sprawiedliwości), władz uczuciowych „bojowych” (cnota męstwa, chroniąca przed nierozumnym uleganiem zwłaszcza lękowi) oraz władz uczuciowych „pożądliwych”, które usprawnia cnota umiarkowania¹⁸ (chroniąca przed nierozumnym uleganiem sile przyjemności), będąca w dziedzinie seksualnej cnotą czystości (umiarkowaniem w dziedzinie seksualnej). To stara, zadomowiona począwszy od Platona koncepcja cnót kardynalnych, usprawniających władze człowieka (biorące udział w działaniu moralnym) do wyboru dobra moralnego, ale zapomniana i odrzucona w nowożytności. Do tej klasycznej koncepcji cnót kardynalnych K. Wojtyła dodał jednak istotny element, zwłaszcza odnośnie do cnoty czystości: pokazał jej zadanie nie tylko dla zachowania ludzkiego (rozumnego i wolnego) poziomu w dziedzinie seksualnej, ale także zadanie ochrony miłości małżeńskiej – i godności adresata działania – przed instrumentalnym traktowaniem¹⁹.

W kontekście naszych analiz ta cnota kardynalna interesuje nas pierwszoplanowo, ale pamiętać należy, że w dziedzinie moralnej nie ma mowy o jakiejś specjalizacji, czyli praktykowaniu tylko jednej z cnót kardynalnych, ponieważ są one ze sobą rozmaicie powiązane. Niedomagania np. cnoty męstwa mają u swych podstaw zaniedbania cnoty czystości.

¹⁸ Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II-II, q. 141–170.

¹⁹ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* (rozd. „Opanowanie i obiektywizacja”).

Cnota czystości dotyczy wprawdzie kierowania subiektywnymi przeżyciami erotycznymi, które mają dwie odmiany²⁰. I tak przeżycie pożądania seksualnego („zmysłowość”, bohaterem literackim jest Don Juan) ukierunkowuje tylko ku odmienności i atrakcyjności ciała osoby (także każdej innej osoby odmiennej płci, o ile wzbudzi pożądanie), traktując ją tylko jako środek do swojego zaspokojenia. Zaspokojenie pożądania prowadzi do utraty zainteresowania konkretną osobą. Dlatego cnota czystości musi chronić wprawdzie przed sprowadzenia drugiego człowieka tylko do roli środka do celu, którym jest zaspokojenie pożądania. Aby zatem wykluczyć takie instrumentalne odniesienie do drugiej osoby z racji jej atrakcyjności seksualnej, konieczne jest wyrobienie siły panowania nad budzącym się pożądaniem (siły zwanej „czystością”), aby nie zmajoryzowało ono całego odniesienia do osoby ludzkiej. Jest to zadanie integracji pożądania seksualnego w dojrzałą miłość osobową.

Oprócz tego, jak akcentował Arystoteles i Tomasz z Akwinu, cnota czystości chroni przed samozdegradowaniem podmiotu na poziom poniżej osobowy, bo na poziom kierowania nie przez rozum, ale przez poznanie zmysłowe i na poziom „bycia kierowanym” przez pożądanie seksualne (zamiast wolności jako samostanowienia). Tutaj też znajdujemy powody, z uwagi na które tę szczególną cnotę określamy jako „czystość”. Jej zadaniem jest „oczyszczanie” rozumienia, postaw i działania z poniżej osobowego traktowania człowieka w aspekcie jego płciowości²¹. Ponieważ sensem każdego „oczyszczenia” jest docieranie do dobra, również zadaniem cnoty czystości jest „oczyszczenie” ukierunkowane na pełnowartościowe odniesienie do drugiego człowieka i samego siebie. Cnota czystości nie implikuje zatem negatywnej wartości ludzkiej płciowości, ale właśnie pozytywne. O powadze tego „oczyszczenia” – zatem o konieczności posiadania cnoty czystości – świadczy również fakt, że owocem aktywności sfery seksualnej może być nowa osoba ludzka, stąd wyłania się kolejny powód dbałości o cnotę czystości. Poczęcie własnego dziecka, nowej

²⁰ Zob. tamże (rozdz.: „Analiza zmysłowości” oraz „Uczuciowość i miłość uczuciowa”).

²¹ Zob. tamże. „Słowo »czystość« mówi o uwolnieniu od tego wszystkiego, co »brudzi«. Miłość musi być niejako przeźroczysta; przez wszystkie przeżycia, przez wszystkie uczynki, które w niej mają swoje źródło, zawsze musi być dostrzegalne takie odniesienie do osoby drugiej płci, które płynie z rzetelnej afirmacji jej wartości. Skoro zaś z podłoża zmysłów oraz związanych z nimi uczuć wyrastają takie przeżycia i uczynki, które odbierają miłości tę przeźroczystość, potrzeba osobnej cnoty, aby od tej strony zabezpieczała jej prawdziwy charakter i obiektywny profil. To właśnie czystość, która najściślej jest sprzymierzona z miłością osób y i x” (tamże, s. 95).

osoby ludzkiej, powinno być na poziomie „miłowania”, a nie używania, czyli tylko instrumentalnego traktowania. Świadomość tej powagi sfery seksualnej jest elementem służącym rozumieniu potrzeby cnoty czystości.

To „oczyszczanie” sfery płciowości w sposób szczególny dotyczy wpiętej działalności rozumu, bo brak panowania nad sobą w dziedzinie seksualnej (wada moralna rozwiązłości) w sposób szczególny paraliżuje władzę poznania umysłowego (rozum), jak zauważał już Arystoteles.

Ale również przeżycie zakochania – druga postać subiektywnych przeżyć erotycznych, które ilustruje Tristan i Izolda – nie jest jeszcze pełnowartościowym odniesieniem do drugiej osoby. Zakochanie („uczuciość”, zwana przez starożytnych Greków „erosem” w odróżnieniu od „wenus”, czyli pożądania) to szczególne, spontaniczne zainteresowanie całym człowiekiem przeciwnej płci (a nie tylko jego ciałem). Chociaż dotyczy ono całego człowieka innej płci, to pozostaje subiektywne i egoistyczne, zwraca się do własnej osoby, a drugi realny człowiek to tylko okazja do pojawienia się przeżycia zakochania.

Cnota czystości polega zatem na sprawności włączenia subiektywnych przeżyć erotycznych – będących tworzywem dojrzałej miłości małżeńskiej – w dojrzały, bo obiektywny, w pełni osobowy, życiodajny dar osoby dla osoby, czyli miłość małżeńską.

Tak jak w każdej innej dziedzinie podstawą praktykowania czystości jest rozumienie sensu zmagania się z siłą narzucających się przeżyć emocjonalnych (pożądania seksualnego i zakochania). Stąd podstawowe znaczenie w posiadaniu cnoty czystości przysługuje dobrze funkcjonującemu poznaniu praktycznemu, usprawnianemu przez cnotę roztropności (ten element cnoty czystości Wojtyła nazywał „obiektywizacją” sfery seksualnej, czyli jej zrozumieniem). Elementem tego rozumienia jest posłużenie się odpowiednio wychowanym wstydem seksualnym, który jest spontaniczną reakcją emocjonalno-intelektualną w sytuacji możliwego zagrożenia osoby ludzkiej przez jakieś tylko użycie seksualne (instrumentalne potraktowanie seksualności)²². Reakcja chroniąca osobę przed tym poniżej osobowym traktowaniem.

Konieczne jest także zasygnalizowanie odróżnienia odmiennych dróg kształtowania czystości męskiej i kobiecej, z racji odmienności płciowej mężczyzny i kobiety i z tym związanej odmienności przeżyć seksualnych. Stąd wypływają różnice w wychowaniu wstydlivosti męskiej i kobiecej:

²² Zob. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* (rozdz. „Metafizyka wstydu”).

„Dla urobienia wstydlivosti kobiecej potrzeba dopiero wczucia się w psychikę męską. Naturalny rozwój wstydlivosti chłopca i mężczyzny idzie na ogół innymi drogami. Mężczyzna nie musi się tak bardzo lękać zmysłowości kobiecej, jak kobieta męskiej. Przeżywa natomiast mocno swoją własną zmysłowość i to jest dla niego źródłem wstydu”²³.

Oprócz tego dla cnoty czystości konieczne jest również wyrobienie siły powściągliwości wobec spontanicznie pojawiających się silnych przeżyć (zwłaszcza pożądania seksualnego). Także tutaj posługujemy się odpowiednim kierowaniem poznaniem (m.in. zmianą uwagi), ponieważ pożądania zmysłowe zależne są od uświadomienia sobie przedmiotu, do którego się kierują. Konieczne jest tu również dbanie o właściwie funkcjonujące ciało, m.in. jego odpowiednie odżywienie, co praktykowano – wyjaśnia św. Tomasz z Akwinu – na drodze rezygnacji z pobudzających seksualnie pokarmów odzwierzęcych²⁴.

Cnota czystości niezbędna jest zatem każdemu człowiekowi do w pełni ludzkiego życia i pełnowartościowego odnoszenia się do innych osób (także do Boga jako Stwórcy osoby ludzkiej, co dokonuje się za pośrednictwem sfery seksualnej). Konieczna jest także małżonkom, a formacja tej cnoty jest elementem współżycia małżeńskiego (stąd niekiedy mówiono o małżeństwie jako „lekarstwie na pożądliwość”, czyli pomocy współmałżonkowi w zdobyciu tej cnoty). Tutaj współżycie małżeńskie jest usprawiedliwione (następuje „absorpcja wstydu przez miłość”), a nawet jest podstawowym obowiązkiem (z racji wyrażania specyfiki związku małżeńskiego). Miłość małżeńska to dar siebie dla drugiej osoby, stąd w pierw wykluczone zostaje jakiegokolwiek „wymuszanie” tego daru lub kierowanie się własnymi kaprysami, chęciami czy interesami (stąd pojęcie „obowiązku małżeńskiego”). Oprócz tego elementarnym wymaganie czystości małżeńskiej jest respektowanie obiektywnej prokreacyjnej możliwości współmałżonka i własnej, co wyklucza jakąkolwiek manipulację tą możliwością, włącznie z manipulacją homoseksualną.

Są to elementarne ustalenia klasycznej etyki seksualnej i klasycznej pedagogiki, zajmującej się także wychowaniem sfery seksualnej, a nawet dostrzegającej prymat tego zadania w rozwoju człowieka. Nie widać żadnego powodu, aby niektórych ludzi – przeżywających homoseksualne pragnienia – wyłączać z obrębu elementarnych wymagań moralnych

²³ Tamże, s. 118.

²⁴ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II-II, q. 147, art. 8.

dotyczących sfery seksualnej. Czy nie byłaby to prawdziwa dyskryminacja człowieka w jego człowieczeństwie?

Klasyczna etyka i pedagogika lokowały przyczynę homoseksualizmu właśnie w zaniedbaniach poprawnej formacji cnót kardynalnych. Tak twierdził Platon, który w homoseksualizmie widział konsumpcyjne traktowanie sfery seksualnej (poszukiwanie subiektywnej przyjemności, a nie obiektywnego dobra; „nieopanowanie w przyjemnościach”)²⁵, w wyniku czego pojawia się lęk wobec tego wszystkiego, co może przeszkodzić tej konsumpcji²⁶. Lęk ten dotyczy także obiektu konsumpcji, bo odmienność płciowa rodzi poczucie zagrożenia²⁷. Ukierunkowanie na własną subiektywną przyjemność – jak wyjaśnia klasyczna koncepcja uczuć – z konieczności wyzwala lęk wobec tego wszystkiego, co przeszkadza czy nawet uniemożliwia osiągnięcie tej przyjemności, czyli – w sferze przyjemności seksualnych – m.in. lęk przed ojcowskimi zobowiązaniami, lęk przed tzw. konkurencją, lęk przed negatywną oceną i odrzuceniem. Lęki te są w stanie skutecznie odciągnąć zainteresowanie osobami przeciwnej płci, a zwrócić je ku tej samej płci, jako pozbawionymi elementu tajemnicy²⁸. Stąd i współcześni nam myśliciele (np. Z. Freud, E. Fromm, A. Kępiński²⁹) identyfikują istotę homoseksualizmu w heterofobii, czyli lęku przed drugą płcią³⁰.

Czy jednak naszą współczesność – ponowoczesną epokę konsumpcji – rzeczywiście trapi w dziedzinie seksualnej jakiś paraliżujący lęk? Zapytani wprost, z pewnością zaprzeczyliby przeżywaniu jakiś seksualnych fobii. Raczej dopatrują się ich u „homofobów”, czy u osób niechcących uczestniczyć w światowym wyścigu kobiet – nazywanych „odważnymi” – w publicznym zrzucaniu z siebie ubrania.

Przejawy tej fobii wobec drugiej płci (zwłaszcza wobec kobiet) można w ludzkich dziejach dostrzec wielokrotnie, począwszy od starożytności,

²⁵ Zob. Platon, *Prawa*, przeł. i oprac. M. Maykowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1960, 636 C. Kontekst wskazuje, że chodzi o przyjemności płciowe.

²⁶ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 22–48 („Dlatego bowiem, że ktoś kocha jakieś dobro, to wszystko, co go pozbawia tego dobra, wydaje się mu złem i budzi bojaźń” – tamże, q. 43 art. 1).

²⁷ Męski lęk przed kobietą analizuje K. Horney, *Psychologia kobiety*, przeł. J. Majewski, wyd. 2, Gdańsk: Dom Wydawniczy „Rebis”, 2001.

²⁸ Por. R. Scruton, *Pożądanie*, przeł. T. Kuniński, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2009, s. 330.

²⁹ A. Kępiński, *Z psychopatologii życia seksualnego*, Kraków: „Sagittarius”, 1992.

³⁰ Zob. Czachorowski, *Heterofobia?*

co niejednokrotnie ujawniało się jako pogarda czy lekceważenie kobiety. Widać to doskonale w literaturze starożytnej Grecji. Dość przywołać opinię Arystofanesa, który w platońskiej *Uczcie* – broniąc homoseksualizmu, wedle życzenia Agatona, gospodarza spotkania – twierdzi, że najwartościowsi mężczyźni nie interesują się kobietami, ale „ściskają na posłaniach męskie kupony”, jak nam to elegancko przełożył Władysław Witwicki. Również Plutarch w *Dialogu o miłości*³¹ zauważa, że konsekwencją „ocierania się o młodzieńców” jest „lżenie i szkalowanie Erosa małżeńskiego”, co przejawiało się w zawartej w tym dziele wypowiedzi jednego z rozmówców, iż „Eros zniewiesiały i nieprawy przebywa w komnatach kobiecych”, a „wasze uczucia do kobiet czy dziewcząt nie są ogóle miłością”, bowiem na poziomie miłości jest jakoby dopiero pederastia. Już Herodot w *Dziejach* wyraził zdziwienie łatwością rozprzestrzeniania się epidemii pederastii wśród Persów, skutkiem ich ogólnozyciowej postawy poszukiwania przyjemności. Chociaż ta infekcja nie objęła wszystkich, to jednak już Arystoteles odnotował z ubolewaniem fakt – porównując postawę Persów do szacunku w podejściu do kobiet przez Greków – iż tamtejsi mężczyźni traktowali kobiety jakby nie różniły się od niewolników, bo w sposób wyłącznie instrumentalny. Wedle Herodota i Arystotelesa homoseksualizm i „niewolnictwo” kobiet byłyby tylko dwoma obliczami tego samego świata nie-greckiego, świata nie posługującego się rozumem, lecz zmysłami, świata poddanego różnym „apetytom”.

Nie pytajmy jednak „współczesnego mężczyzny” o samoświadomość lęku wobec kobiet, ale spójrzmy pytająco na jego czyny: czy w nich nie przejawia się jakiś lęk paraliżujący sferę seksualną? Co musi przeżywać człowiek, który w dziedzinie seksualnej nastawia się – zgodnie z postulatami rewolucji seksualnej – na poszukiwanie zaspokojenia swoich seksualnych pragnień?

Pierwszą ofiarą takiego programu jest ludzki rozum w jego funkcji kierowania ludzkim działaniem. Skoro w tej dziedzinie ukierunkować się należy na poszukiwanie zaspokojenia własnych pragnień, a nie na respektowanie obiektywnej rzeczywistości, to rozum (praktyczny) z jego nakazami i zakazami moralnymi – strzegącymi respektowania obiektywnej prawdy o dobru – przestaje być potrzebny. Rozumowi przypisuje się tylko funkcję służebną w określaniu skuteczności jakiegoś działania

³¹ Plutarch z Cheronei, *Dialog o miłości*, przeł. Z. Abramowiczówna, wstęp i oprac. K. Korus, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997.

wobec celu wyznaczonego już przez pożądanie seksualne. Jeśli człowiek jest jednak istotą rozumną, to program rezygnacji z kierowniczej funkcji rozumu w dziedzinie seksualnej musi czynić podatnym podmiot na przekonanie o niemożliwości przewyciężenia każdego zła, które w tej dziedzinie może się pojawić. Jakże można przewyciężyć jakiegokolwiek zło, nie posługując się rozumem? Programowa rezygnacja z usprawnienia rozumu praktycznego w dziedzinie seksualnej – na gruncie programu poddania się atrakcji pożądania seksualnego – musi zatem kończyć się bezradnością podmiotu wobec żywiołu tego pożądania.

Drugą ofiarą konsumpcyjnego traktowania sfery seksualnej jest ludzka wola, czyli moc kierowania sobą w dziedzinie seksualnej. Skoro należy poddać się spontanicznym przeżyciom erotycznych, to oparte na nich relacje muszą się rozwijać niczym w związku Tristana i Izoldy, czyli żelazną mocą spożytego napoju erotycznego, znoszącego z zewnątrz rozumność i wolność podmiotów. Czy jednak na gruncie założenia determinującej mocy, której podlega sfera seksualna, jest możliwość przewyciężenia mogącego się tu pojawić jakiegoś zagrożenia czy zła? Starożytni Grecy (i Rzymianie) nieprzypadkowo wyobrażali sobie Erosa (Amora) jako wyposażonego w łuk i kołczan ze strzałami, czyli broń najbardziej niebezpieczną dla starożytnego człowieka. Nie sposób się było przed śmiertelną raną obronić nawet najlepszemu rycerzowi, a rany od strzały goiły się bardzo trudno. Trudno się zatem temu wyobrażeniu Erosa dziwić, kiedy tylko pamiętamy, że sfera seksualna może także zaowocować samotnym macierzyństwem, odrzuceniem, zwiedzeniem, a zatem arcyważnymi wydarzeniami, dotyczącymi każdorazowo samego rdzenia ludzkiego „ja”. Będąc miotany przez siły, nad którymi się nie panuje i których obiektywnego sensu się nie rozpoznaje, wyklucza się także możliwość jakiegokolwiek życzliwości wobec drugiej osoby. Realna dobroczynność wymaga przecież każdorazowo rozpoznania konkretnej sytuacji działania oraz kierowania własnym działaniem. To zaś zostaje wykluczone na gruncie omawianego programu postępowania w dziedzinie seksualnej.

W konsekwencji tej współczesnej – zaprogramowanej i praktykowanej – bezradności podmiotu, musi w warstwie emocjonalnej pojawić się paraliżujące przeżycie lęku. Uczucie to jest reakcją wobec świadomości zagrażającego zła. Dla istoty rozumnej i wolnej – a taką jest człowiek – każda świadomość zagrożenia w jakiejś sytuacji własnej rozumności i wolności już musi wyzwalać lęk. W przypadku sfery seksualnej ów lęk musi wzbierać w siłę z racji ogromnej dynamiki popędu seksualnego, uważanego

zgodnie przez starożytnych filozofów za najsilniejszy znany człowiekowi żywioł. Tego lęku nie należy się jednak pozbywać, ponieważ służy on rozwojowi osoby ludzkiej oraz ustawieniu relacji erotycznych na poziomie osobowym. Lęk ten stanowi składowy element przeżycia wstydu, strzegącego godności osoby w sferze seksualnej. Program „rewolucji seksualnej” postulujący poddanie się sile pożądania seksualnego (i sile zakochania) musi jednak przekształcać ten naturalny osobowotwórczy lęk w siłę irracjonalną, wrogą człowiekowi, paraliżującą sposób przeżywania sfery seksualnej i wypływające stąd działanie.

Tak oto widzimy, że zaniedbania w praktykowaniu cnót kardynalnych – ich wyłączenie z programów wychowawczych – musi się odbić na obyczajach seksualnych. Czy nowożytna i współczesna etyka oraz pedagogika jeszcze przyjmują klasyczną koncepcję usprawniania działania człowieka w jego człowieczeństwie? Czy przyjmują koncepcję cnót kardynalnych, w tym koncepcję cnoty czystości, bez której życie seksualne nie może być na ludzkim poziomie?

SPÓR „ESENSJALISTÓW” Z „ANTYESENSJALISTAMI”

Wpierw jednak zwróćmy uwagę, że rzecznicy „równości” wobec homoseksualistów nie zawsze się zgodzą na tę obiektywistyczną płaszczyznę rozważań, bo prowadzą ze sobą spór, który zwykło się określać mianem: „esencjalizm kontra antyesencjalizm”³². „Esencjaliści” jeszcze posługują się w argumentacji pojęciem obiektywnej i niezmiennej istoty człowieka, w tym także jakiejś jej m.in. „heteroseksualnej”, „homoseksualnej”, „biseksualnej” odmiany. Twierdzą także, że heteroseksualiści są traktowani bezpodstawnie jako uprzywilejowani, co nazywa się „heteronormatywizacją” sfery seksualnej. Postuluje się zatem „niedyskryminację” homoseksualistów, równe ich traktowanie wobec heteroseksualistów, bo „miłość nie wyklucza”, a homoseksualizm to jakoby jedna z opcji ludzkiej natury, co rzekomo dowodzą badania naukowe. Na jakich jednak drogach rozeznaje się obiektywny sens sfery seksualnej?

³² Na temat tej kontrowersji zob. *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, ed. E. Stein, New York: Garland, 1990, s. 133–173; por. D. R. Ortiz, *Creating Controversy: Essentialism, Constructivism and the Politics of Gay Identity*, „Virginia Law Review” 79 (1993), s. 1833–1857.

Za kompetentną dla rozeznania tego elementu ludzkiej natury niektórzy uważają – jak już wspomniałem – psychiatrię, skoro jedni uznają werdykt Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, wykreślającego homoseksualizm z listy chorób i zaburzeń psychicznych, a drudzy ten krok krytykują jako przejaw dyktatury politycznej poprawności, gdyż ludzi trzeba „leczyć” z homoseksualizmu. Jedni i drudzy wspólnie zatem ulegają zjawisku, które socjologia nazywa „medykalizacją”, czyli sprowadzaniem kwestii moralnych do problemów zdrowotnych (w tym także zdrowia psychicznego), czym osobno już się zajęliśmy. Tymczasem pierwszorzędne jest traktowanie homoseksualizmu jako zjawiska podlegającego ocenie moralnej, a nie higienicznej. Traktowanie homoseksualizmu jako „choroby” wyklucza jego moralną ocenę, tak samo jak przyjęcie istnienia jakiejś rzekomej „homoseksualnej” natury człowieka, rozpoznawalnej przy pomocy nauk biologicznych (psychiatrii).

Pod wpływem współczesnej atmosfery intelektualnej, a zwłaszcza panującego w humanistyce postmodernizmu, przeciwnego wszelakim „esencjalizmom”, część środowisk LGBT+ utrzymuje, że nie ma jakiejś wspólnej wszystkim ludzkiej istoty, możliwej do intelektualnego uchwycenia, w tym także nie ma jakiejś odrębnej homoseksualnej (czy biseksualnej) istoty człowieka³³. Wszyscy jesteśmy takimi samymi ludźmi, ale mamy tylko różne seksualne pragnienia, które należy zaspokajać, a nie uzgadniać z obiektywną rzeczywistością. Można tylko mówić o rozmaitych „odmieńcach” seksualnych (zwanych z angielska „queers”), mających inne seksualne pragnienia niż społeczna większość. W imię ich „niedyskryminowania” i sprawiedliwego traktowania, także im należy udzielić tych wszystkich swobód, którymi cieszy się heteroseksualna większość. To stanowisko określa się jako „teorię queer”³⁴, będącą

³³ Za czołowych przedstawicieli antyesencjalizmu uważa się: J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990, s. 91–96; D. M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, New York: Oxford University Press, 1995, s. 38–48; L. McWhorter, *Bodies and Pleasures: Foucault and The Politics of Sexual Normalization*, Bloomington: Indiana University Press, 1999, s. 9–33; M. Rahman, *Sexuality and Democracy: Identities and Strategies in Lesbian and Gay Politics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, s. 17–47; J. Weeks, *Against Nature: Essays on History, Sexuality and Identity*, London: Rivers Oram Press, 1991, s. 33–37. Za prekursorską dla antyesencjalizmu uważa się *Historię seksualności* M. Foucaulta.

³⁴ J. Kochanowski, *Od teorii dewiacji do teorii queer*, w: *Homoseksualizm: Perspektywa interdyscyplinarna*, red. K. Slany, B. Kowalska, M. Śmietana, Kraków: Nomos, 2005, s. 104–110; por. *Tabu seksuologii: Wątpliwości, trudne tematy, dylematy w seksuologii i edukacji seksualnej*, red. nauk. A. Jodko, Warszawa: Wydawnictwo

odmianą „teorii gender”, odróżniającą płęć biologiczną od płęć kulturowę (gender), gdzie ta ostatnia to społeczny konstrukt, wymagający identyfikacji i odrzucenia w miarę możliwości (choćby w formie wyśmiania), bo związany z „dyskursem władzy”, czyli podporządkowania jednych wobec drugich³⁵.

Jednak od „esencjalizmu” w myśleniu nie da się uciec nawet „antyesencjalistom”. Wprawdzie zgodzić się należy, że nie ma jakiegś homoseksualnej, biseksualnej, czy aseksualnej ludzkiej natury – bo jesteśmy z natury albo mężczyzną, albo kobietą. Jakże jednak negować powszechną istotę człowieka, równocześnie postulując równe traktowanie wszystkich ludzi? Uzasadnienie tego ogólnie ważnego postulatu odwołuje się właśnie do niezmiennej i powszechnej ludzkiej natury, którą zawsze i wszędzie należy uszanować, m.in. poprzez niedyskryminujące kogokolwiek postępowanie. Jakże inaczej bronić postulat niedyskryminacji?

Normatywnym postulatem „antyesencjalistów” jest denormatywizacja i deheteronormatywizacja sfery seksualnej, czyli zakwestionowanie sensowności jej moralnej oceny przy pomocy obiektywnego kryterium moralnego dobra i zła³⁶. Ma to być sfera „poza dobrem i złem”, kierowana tylko przez subiektywne apetyty. Wszelkie obiektywne moralne normy, dotyczące seksualności uznaje się za społeczny konstrukt i dyktat, co ma obnażać „teoria queer”, która dąży „do destabilizacji tych znaczeń »seksualności« i »płciowości«, które zostały im przypisane kulturowo. Teoria queer zmierza do wykazania wieloznaczności takich pojęć, jak płęć, seksualność, a mówiąc zupełnie szczerze: do wykazania ich bez-znaczności. Teoria queer wskazuje, że wszelkie stabilne »wzorce« »kobiecości«, »męskości« i wszelkie »wzorce« »seksualne« są kulturowym konstruktem, a ich stabilność jest wynikiem określonych procesów przemocy: opisanych przez Foucaulta mechanizmów ujarznienia (czyli wytworzenia w nas »ja« podporządkowanego normie kulturowej, będącego narzędziem autorepresji i samokontroli), blokowania (czyli zacementowania naszego sposobu myślenia w ramach ustalonych pojęć, np. z zakresu tzw. »tożsamości seksualnej« czy »płciowej«, ramach ukazanych i implantowanych

Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, 2008; A. Rejter, *Płęć – język – kultura*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013.

³⁵ Zob. M. Czachorowski, *Gendermania: Spór o godność ciała*, Szczecinek: Fundacja „Nasza Przyszłość”, 2013.

³⁶ Niektórzy uważają, że jedyną zasadą etyki dla homoseksualistów jest zasada wzajemnej zgody. Zob. S. Seidman, *Embattled Eros, Sexual Politics and Ethics in Contemporary America*, New York: Routledge, 1992, s. 172.

jako naturalne) i parcelacji (czyli »rozparcelowania« naszego życia na kawałki i poddania każdego z nich kontroli »eksperta«)³⁷.

Niestety, nie podaje się uzasadnienia tego „antynormatywizmu” w sferze seksualnej, a uzasadnienie w nauce ma pierwszorzędne znaczenie. Zazwyczaj tylko tłumaczy się, że rozmaici „odmieńcy” (w wersji *gay*, *lesb*, *trans*) to jak najbardziej „normalni” ludzie. Miałyby to wykazać wspomniana już decyzja Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, wykreślająca w 1973 roku homoseksualizm z grona „zaburzeń psychicznych”³⁸. Ale powtórzę raz jeszcze: przypisanie psychiatrii kompetencji w sprawie określania istoty człowieka jest poważnym metodologicznym błędem³⁹. Nie tylko medycyna (w tym także biologicznie rozumiana psychiatria), ale wszystkie nauki szczegółowe, posługujące się tylko procedurą uogólniania wyników poznania zmysłowego, nie są w stanie rozstrzygnąć, czy homoseksualizm jest – czy nie jest – praktyką seksualną na ludzkim poziomie.

Wyrażane – także przez niektórych przeciwników postulatów LGBT – oczekiwanie od którejkolwiek z nauk szczegółowych, iż jest w stanie rozstrzygnąć problem moralnej oceny homoseksualizmu, jego źródeł itd., świadczy o zainfekowaniu zideologizowaną koncepcją nauki, która zawładnęła nowożytną i współczesną umysłowością. Problem oceny homoseksualizmu to w pierw zagadnienie etyczne, czyli zagadnienie zgodności ludzkiego działania z obiektywnym człowieczeństwem człowieka. Jest ono czytelne tylko na gruncie klasycznie rozumianej antropologii filozoficznej, której przedmiotem jest istota człowieka i jego konieczne uwarunkowania.

Jeśli zatem także pedagogika ma poprawnie podjąć problem homoseksualizmu, to w pierw sama musi pozostawać w związku z klasyczną filozofią. Tak jest – jak widzieliśmy – nie zawsze, skoro mamy dzisiaj trzy modele pedagogiki, a dwa z nich zrywają ten związek: pedagogika nowożytna i pedagogika postnowoczesna. Ale jest jeszcze *pedagogia perennis*, czyli klasyczna pedagogika, która pozostaje w nierozłącznym związku z klasyczną etyką i antropologią filozoficzną.

³⁷ Kochanowski, *Od teorii dewiacji do teorii queer*.

³⁸ R. Bayer, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, New York: Basic Books, 1981, s. 101–154.

³⁹ Współczesna tzw. seksuologia rozwinęła się w pierw w ramach psychiatrii, ale do dzisiaj jej rzecznicy uważają się za kompetentnych w sprawie istoty sfery seksualnej, a zatem także normatywnych jej wymagań. Zob. B. Grabski, *Psychiatria a seksualność*, w: *Konteksty psychiatrii*, s. 223–234. Por. *Wprowadzenie do psychologii LGB*, pod red. G. Iniewiczza, M. Mijas, B. Grabskiego, Wrocław: Wydawnictwo Continuo, 2012.

Wskażę na jeszcze jeden kontekst intelektualny, w ramach którego postuluje się denormalizację sfery seksualnej. Jest to kontekst teorii gender.

PEDAGOGIKA SEKSUALNA A TEORIA GENDER

Szczególną pedagogikę seksualną promuje się dzisiaj w związku z teorią gender⁴⁰, forsowaną w świecie akademickim, mającą także silne przełożenie polityczne. Interesować mnie tu będą jednak tylko implikowane w niej rozstrzygnięcia filozoficzne z zakresu zwłaszcza antropologii i filozofii moralności, czego przykładu dostarcza wprawdzie książka *Uwikłani w płęć*, amerykańskiej „filozofki” Judith Butler⁴¹.

Określam „teorię gender” jako ideologię – chociaż niejednokrotnie jest ona tworzona przez filozofów (i „filozofki”, np. J. Butler) – z racji sposobu przyjmowania i posługiwania się tą teorią. W ideologiczny sposób można posłużyć się każdą tezą filozoficzną⁴², a także poglądami religijnymi. Wprawdzie niejednokrotnie broni się teorii „gender” przed zarzutem ideologizacji⁴³, to autorzy nią się posługujący niekiedy sami określają ją jako ideologię, twierdząc jednak równocześnie, że każda wiedza ma charakter ideologii, stanowi narzędzie stosowania przemocy wobec innych⁴⁴. Nie

⁴⁰ D. Pankowska, *Wychowanie a role płciowe: Pedagogika gender*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005; taż, *Wychowanie a role płciowe: Program edukacyjny*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005; taż, *Scenariusze godzin wychowawczych: Wychowanie a role płciowe*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2008. Por. taż, *Kwestia płci i rodzaju – „nieobecny dyskurs” w kształceniu nauczycieli*, „Przegląd Badań Edukacyjnych – Educational Studies Review” 19 (2014) nr 2, s. 129–148.

⁴¹ Tytuł oryginału: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990. Polskie wydanie (*Uwikłani w płęć: Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008) w 2008 roku sfinansowało Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz Ministerstwo i Polityki Społecznej. Szczegółowe omówienie i krytykę tej książki – w tym także polskiego przekładu – przeprowadził M. Rosiak (*Gender w oczach (fa)logocentryka*, „Lectiones & Acroases Philosophicae” 9 (2016) nr 5, s. 335–355).

⁴² Benedykt XVI w przemówieniu do Kurii Rzymskiej (2012) określił teorię gender jako „filozofię”. Chodziło bowiem o uwydatnienie twierdzeń filozoficznych tej ideologii.

⁴³ Np. P. Dybel, *Zagadka „Drugiej płci”: Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2006, s. 12–13.

⁴⁴ Zob. J. Kochanowski, *Spektakl i wiedza: Perspektywa społecznej teorii queer*, Łódź: Wydawnictwo „Wschód-Zachód”, 2009, s. 288, 292.

mamy jednak żadnych powodów, aby przyjąć zdeterminowanie człowieka do poszukiwania w każdym swoim działaniu (włącznie ze zdobywaniem wiedzy) własnego interesu. Stąd odróżniać należy przyjęcie jakiejś tezy z racji jej prawdziwości, od przyjęcia jej, bo służy ona zaspokojeniu jakichś własnych pragnień. Bronienie „teorii gender” nie za pomocą argumentacji i dyskusji, ale – jak to dzisiaj widzimy – metodami „kija i marchewki”, upoważnia do przypisywania ideologicznych celów przynajmniej części jej obrońców.

Chociaż początki ewoluującej teorii „gender” lokuje się dopiero w latach siedemdziesiątych lub osiemdziesiątych XX wieku, to ten sposób myślenia wpisany jest w całe dzieje ludzkiego myślenia. Spróbuję pokazać, iż teoria ta wpisuje się w założenia nowożytnego programu filozoficznego.

Heteroseksualny świat?

Główną tezę „teorii gender” jest traktowanie różnicy pomiędzy mężczyzną a kobietą jako element tylko „biologiczny”, a zatem poniżej ludzki, nie konstytuujący człowieka⁴⁵. Jestem człowiekiem, a nie człowiekiem-mężczyzną lub człowiekiem-kobietą⁴⁶. Ewentualne różnice płciowe to jakoby różnice tylko biologiczne. Nie stanowią zatem faktu, z którym należy się liczyć także w życiu erotycznym. Jeśli np. przeżywa się zainteresowanie seksualne osobami tej samej płci, czy czuje się chęć „zmiany płci”, to nie należy tych działań oceniać negatywnie.

Oprócz tego obrońcy „teorii gender” twierdzą, że różnice „biologiczne” pomiędzy mężczyznami i kobietami są szczególnie podatne na społeczną manipulację, ponieważ każde społeczeństwo prowadzi w stosunku do swoich członków korzystną dla siebie „biopolitykę” (M. Foucault), narzucając wszystkim modele życia i działania, jakoby właściwe dla obydwu płci, odpowiadające istocie „męskości” i „kobiecości”. Heteroseksualny świat to zatem społeczny konstrukt, jakoby narzucany w procesie

⁴⁵ Bez poprawnej definicji nie ma możliwości owocnej dyskusji. Krąży w literaturze szereg błędnych definicji teorii gender, które powodują zamieszanie i drwiny „genderologów”. Jan Paweł II także pisał o „somatycznej” różnicy pomiędzy kobietą i mężczyzną, a nie o „biologicznej” różnicy. Zbiologizowanie ludzkiego ciała (somatyki) jest właśnie błędem genderystów. Nie należy tego błędu mimowiednie zakładać, definiując teorię gender.

⁴⁶ Ideolodzy i „ideolożki” gender często powołują się na głośną tezę S. de Beauvoir „Nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi”.

wychowania, czy raczej tresowania, dla jakichś społecznych korzyści⁴⁷. „Określenie płci jest aktem dominacji i przymusu”, twierdzi francuska przedstawicielka „teorii gender”, M. Wittig⁴⁸.

Właściwe tej ideologii traktowanie odmienności płciowej człowieka jako faktu tylko przyrodniczego (biologicznego) związane jest z tezą, iż „heteroświat” z konieczności prowadzi do „podporządkowania”, czy dyskryminacji kobiet. Role płciowe jakoby narzucane przez społeczeństwo swoim członkom na bazie odmienności biologicznej człowieka, mają być szczególnie odczłowieczające dla kobiet. Stąd też ideologia „gender” wyrosła na bazie nowożytnego i współczesnego feminizmu, postulujące wpięrow „równość” kobiet wobec mężczyzn. Tutaj jednak pojawiło się miejsce na uzupełnienie tej teorii o kolejnych „wykluczonych”, czy „uciemiężonych”, czyli homoseksualistów, lesbijki, transseksualistów, itp. „mniejszości seksualnych”⁴⁹.

Zwróćmy uwagę, że temat sensu i wagi różnicy płciowej obecny jest w filozofii począwszy od Platona. Jednym z powodów postulowania przez niego likwidacji monogamicznego małżeństwa a wprowadzenia na to miejsce „wspólnoty kobiet i dzieci”⁵⁰ było założenie, iż kobieta niczym się nie różni od mężczyzny (co najwyżej może być słabsza). Różnice płciowe nie mają dotyczyć naszego człowieczeństwa, ale są czymś poniżej ludzkim. W celu zagwarantowania „równości” kobietom, jako pierwsi stoicy akceptowali pomysł Platona „wspólnoty kobiet i dzieci”⁵¹. Za Platonem poszło wielu nowożytnych filozofów, którzy zgodnie uważali, że człowieczeństwo nie jest definiowane przez płć. Mamy tutaj oświeceniowych autorów, począwszy od J. Locke’a, który krytykował absolutną władzę męża nad żoną⁵², ale zwłaszcza A. N. Condorceta⁵³. W tej grupie mieści się też I. Kant ze swoim postulatem wyciągnięcia kobiet z „kocia dla niemowląt”⁵⁴, a J. S. Mill z wieloletnim i obszernym zainteresowaniem

⁴⁷ Butler, *Uwikłani w płć*, s. 216.

⁴⁸ Cyt. za: tamże.

⁴⁹ O szczegółach ewolucji „teorii gender” zob. Kochanowski, *Spektakl i wiedza*.

⁵⁰ Por. Platon, *Państwo*, V.

⁵¹ Chodzi o Zenona i Chryzypa (zob. Czachorowski, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, s. 127).

⁵² Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Rau, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.

⁵³ A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, J. Strzelecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1957, s. 236.

⁵⁴ Kant, *Co to jest Oświecenie?*.

zaprowadzenia „równości” kobiet⁵⁵. W szeregu tym mamy także Karola Marksa, traktującego monogamiczne małżeństwa jako pierwsze miejsce przemocy człowieka wobec człowieka, z czego trzeba wyzwolić wprawdzie kobietę, ale także samego oprawcę. Mężczyznę także trzeba wyzwolić do bycia człowiekiem⁵⁶.

Inni nowożytni filozofowie różnią się od Platona i jego kontynuatorów tylko sceptycyzmem wobec tezy, iż można z kobiety uczynić człowieka przy pomocy jakichś społecznych instytucji, np. instytucji rozwodu, dostępności antykoncepcji i aborcji. Kobiecość jakoby musi przekreślać szansę bycia człowiekiem. Z jakiego innego powodu np. Hobbes⁵⁷, Spinoza⁵⁸, Nietzsche twierdzili – posługując się językiem Nietzschego – że „kobieta może być tylko ptakiem, a w najlepszym razie krową”?⁵⁹ Ich zdaniem kobiecość paraliżuje człowieczeństwo w kobiecie. Na gruncie tego ukrytego założenia Kartezjusz twierdził, że związek mężczyzny z kobietą nie może nigdy osiągnąć poziomu przyjaźni, czyli poziomu najwyższego międzyludzkiego związku⁶⁰. Nie może nas łączyć przyjaźń z bytami poniżej ludzkimi, podkreślał już Arystoteles, a zatem wykluczając możliwość przyjaźni z kobietą usuwa się możliwość jej bycia człowiekiem.

Teoria gender wpisuje się zatem w typowo nowożytną koncepcję pojmowania różnicy płciowej jako sfery poniżej ludzkiej. Chcąc podjąć ewentualną dyskusję, trzeba pamiętać, iż jest jeszcze trzecie rozwiązanie, nie mieszające się w ramach dwóch powyższych. Znajdujemy je najpierw u Arystotelesa, który związek małżeński pomiędzy mężczyzną i kobietą – związek ugruntowany na różnicy płciowej – traktował jako związek przyjaźni⁶¹ człowieka z człowiekiem. W odróżnieniu od Platona traktował

⁵⁵ J. S. Mill, S. H. Taylor Mill, *Essays on Sex Equality*, ed., introd. essay A. S. Rossi, Chicago: University of Chicago Press, 1970; J. S. Mill, *Poddaństwo kobiet*, przekł. G. Czernicki, w: tenże: *O rządzie reprezentatywnym, Poddaństwo kobiet*, Kraków: Znak, 1995, s. 283–384; J. S. Mill, *O wolności*, przekł. A. Kurlandzka, Warszawa: Wydawnictwo Akme, 1999.

⁵⁶ Zob. zwłaszcza F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Warszawa: Książka, 1949, s. 159–310 (bliższa analiza tego stanowiska w: Czachorowski, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*).

⁵⁷ T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przekł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1954, s. 330.

⁵⁸ B. Spinoza, *Traktat polityczny*, przekł. I. Halpern, Warszawa: Akme, 1998, s. 127.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Kęty: Antyk, 2004; por. Czachorowski, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, s. 287–288.

⁶⁰ Descartes, *Namiętności duszy*, LXXXII, s. 61.

⁶¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VII, 7.

przyjaźń małżeńską jako opartą na „nierówności” – „nierówności” nie w znaczeniu związku „lepszego” z „gorszym” (gorszą), ale w znaczeniu związku opartego na odmiennym dobru, wprowadzanym przez mężczyznę i kobietę, męża i żonę, wyznaczonym przez odmienne człowieczeństwo mężczyzny i kobiety. Jesteśmy albo człowiekiem-mężczyzną albo człowiekiem-kobietą. Na gruncie tego założenia Tomasz z Akwinu uzasadniał, że zmartwychwstaniemy w naszych albo męskich, albo kobiecych ciałach. Jest to bowiem różnica wpisana w nasze, także cielesne człowieczeństwo.

Właściwe ideologii gender rozstrzygnięcie dotyczące różnicy płciowej jako tylko „kulturowego” produktu, wyrastającego z biologicznych różnic kobiecości i męskości, implikuje jednak bardziej ogólne założenie dotyczące sensu ludzkiej płciowości i sensu ludzkiej cielesności.

Denormatywizacja sfery seksualnej jako sfery tylko konsumpcyjnej

Teoria gender negując osobowy sens odmienności płciowej – przyjmując, iż ludzka płciowość ma sens tylko biologiczny (*sex*), poniżej ludzki, a cała reszta (zwana *gender*) to konstrukt społeczny narzucany wszystkim – tym samym zakłada, że ludzka płciowość nie ma normatywnego sensu, nie wyznacza ogólnie ważnych moralnych obowiązków, jak np. obowiązek respektowania „prokreacyjności”, związanej ze sferą seksualną⁶². Innymi słowy, sfera ta powinna być traktowana jako znajdująca się poza moralnym dobrem i złem. Jedynym jej rysem aksjologicznym ma być dostarczanie przez nią przyjemności. Z racji jednak zagrożeń związanych z jej poszukiwaniem, stawia się tylko rozmaite ograniczenia: np. higieniczne czy prakseologiczne (reguły skutecznego osiągnięcia postawionego celu). Nie są to jednak ograniczenia moralne. Normy moralne traktowane są jako wypaczające czy ograniczające sens sfery seksualnej.

Ta „denormatywizacja” sfery seksualnej – wpisana w samo sedno ideologii gender – koresponduje z rozpowszechnionym dzisiaj sposobem jej rozumienia: konsumpcyjnym, „rekreacyjnym” pojmowaniem seksualności. Zwróćmy uwagę, że eliminacja zakazów moralnych w odnoszeniu się do seksualności człowieka już wskazuje na „dewaluację” tej sfery. Każde dobro – zwłaszcza tzw. dobro wsobne, dobro nie czerpiące swojej

⁶² Por. Kochanowski, *Spektakl i wiedza*.

dobroci z racji bycia środkiem do jakiegoś dobra samego w sobie – chronimy przecież szeregiem zakazów. Ich brak w jakiejś dziedzinie świadczy o tym, że ta dziedzina jest bezwartościowa lub niskiej wartości. Żyjemy w świecie, który takich zakazów nie stawia w odniesieniu do sfery seksualnej, a zatem nie ceni sobie ludzkiej seksualności, nie ceni ludzkiego ciała, którego aspektem jest jego płciowość. Dbą się o zdrowie ciała, atrakcyjny wygląd, sprawne funkcjonowanie itp., z racji uzyskania oczekiwanej tą drogą przyjemności. Tu znajdujemy jeden z powodów, iż ideologia gender jest atrakcyjna dla współczesnego człowieka. Nie trzeba stosować wobec niego przemocy, aby posłusznie wykonywał polecenia zideologizowanych polityków. Współczesny człowiek ulega neomanichejskiej mentalności – pomogli mu w tym nowożytni filozofowie.

Zdaniem Maxa Schelera cała etyka oświeceniowa podobna jest do moralnego myślenia właściwego „dziewce ulicznej”⁶³. Dość przypomnieć sobie etykę Helwecjusza, aby się z tą tezą zgodzić. Helwecjusz w ramach wychowywania mężczyzn do męstwa postulował nagradzanie ich za męzne czyny urodziwymi dziewczętami, w celach konsumpcyjnych⁶⁴. Aby nie stawiały oporu, miały być wychowywane w tym samym kierunku. Z kolei D. Diderot zachwalał Europejczykom rozwiązłe seksualne obyczaje z Tahiti w *Zapiskach z podróży Bougainville’a*⁶⁵. Także Locke nie widział niczego więcej w sferze seksualnej jak tylko „pałacą żądze”, której nie jesteśmy w stanie się przeciwstawić⁶⁶. Kant myślał podobnie, dlatego postulował ramy monogamicznego i względnie nierozzerwalnego małżeństwa, aby seksualna konsumpcja zachowała równość, wypełniając w ten sposób obowiązek nietraktowania człowieka „li tylko jako środka do celu”⁶⁷. To tylko przykłady myślenia nowożytnych filozofów na temat cielesności i sfery seksualnej. Teoria gender konsekwentnie wychodzi z tego samego założenia – sfera seksualna jest to sfera tylko „użycia”,

⁶³ M. Scheler, *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa: Czytelnik, 1977.

⁶⁴ C. A. Helvétius, *O umyśle*, przeł. J. Cierniak, t. 1, Warszawa 1959, s. 310–311, 382.

⁶⁵ D. Diderot, *Przyczynek do podróży Bougainville’a, czyli dialog pomiędzy A. i B. o niewłaściwości wiązania pojęć moralnych z pewnymi czynnościami fizycznymi, które ich nie znoszą*, w: tenże: *To nie bajka*, tłum. T. Żeleński-Boy, Kraków: Książka i Wiedza, 1949.

⁶⁶ Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. 55.

⁶⁷ Zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł., przypisami opatrzyła i przedm. poprzedziła E. Nowak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 108–113.

sfera instrumentalnego traktowania. „Ciało jest nagie”, pisze J. Butler – „nagie” w moralnym sensie.

Pomiędzy materializmem a spirytualizmem

Konsekwencją biologizacji i „denormatywności” ludzkiej płciowości jest deprecjacja wartości człowieka. Skoro nie inną drogą wkraczamy w istnienie, tylko drogą ludzkiego ciała, jego męskości i kobiecości, to ich „dewaluacja” musi oznaczać także dewaluację człowieka. Skoro sfera seksualna swoją wartość czerpie tylko ze służenia przyjemności, to konsekwentnie trzeba przyjąć, że człowiek ma wartość na tym samym poziomie.

Przekładem antropologicznym tej tezy aksjologicznej są dwie, na pozór konkurencyjne⁶⁸, koncepcje człowieka: a) materialistyczna, sprowadzająca człowieka do ciała, b) spirytualistyczna, utożsamiająca człowieka z duchem, a ciało traktująca jako sferę „zewnątrzną” wobec człowieka, jakies „więzienie”, w którym czasowo przebywa ludzki duch. Raz jeszcze potwierdza się słuszność zasady *extrema se tangunt* (przeciwności się zbiegają, łączą). Zarówno sprowadzenie człowieka do ciała, jak i sprowadzenie go do ducha – odrzucenie zatem tezy klasycznej antropologii, iż człowiek jest istotą zarówno duchową, jak i cielesną – prowadzi do etycznej normy, iż wolno człowieka w „sprawach ciała” traktować instrumentalnie, tak jak traktujemy cały świat przyrody.

Negacja Boga jako Stwórcy

Stawką w sporze o sens ludzkiej odmienności płciowej jest również koncepcja Boga. Kardynał J. Ratzinger podkreślał, że banalizacja różnicy płciowej prowadzi do demontażu chrześcijaństwa⁶⁹, włącznie z chrześcijańską koncepcją Boga jako Ojca, Boga jako Komunii Osób. Tylko politeistyczne kultury przyjmowały koncepcję bóstwa jako Matki. Pozostając na płaszczyźnie pozateologicznej, czysto filozoficznej, co najmniej tyle da się powiedzieć, że właściwa ideologii gender deprecjacja różnicy płciowej musi uderzyć w pojmowanie Boga jako Stwórcy. Jeśli

⁶⁸ Zob. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*.

⁶⁹ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary: Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, przekł. Z. Orszyn, weryfikacja i uzupełnienie przekł. J. Chrapek, Kraków: Wydawnictwo Michalineum, 1986, s. 82.

dziedzina, w której dokonuje On stworzenia człowieka, jest sferą tylko instrumentalną, poniżej ludzką, to nie widać możliwości utrzymania filozoficznego wyjaśnienia, iż motywem tej stwórczej interwencji Boga może być miłość, czyli życzliwe pragnienie dobra dla stwarzanego człowieka. Dewaluacja różnicy płciowej musi prowadzić do dewaluacji wartości Boga. Widzimy to już w biblijnym kuszeniu człowieka za pomocą przypisania Bogu ukrytych niecznych motywacji, ustawiających relację do człowieka na poziomie relacji „pan – niewolnik”.

Samotność człowieka i osamotnienie wśród innych

Na gruncie właściwego dla ideologii gender pojmowania ciała jako tylko narzędzia osiągnięcia przyjemności – a nie jako medium miłowania osoby, elementu współkonstituującego człowieka – nie ma możliwości obrony tezy klasycznej filozofii, iż relacje erotyczne pomiędzy mężczyzną i kobietą (relacje małżeńskie) winny być przyjaźnią (miłością), czyli obustronnym życzliwym traktowaniem⁷⁰. Już Arystoteles zauważył, że przyjemność nie może być podstawą dla przyjaźni (czyli związku realizującym istotę przyjaźni). Traktując przyjemność jako cel działania, nie respektuje się bowiem tego, kim w swojej istocie (naturze) jest adresat działania. Precyzyjne uzasadnienie tej tezy znajdujemy u Wojtyły. Przyjemność jest dobrem tylko subiektywnym – a nie obiektywnym czy transsubiektywnym – a zatem dobrem związanym z indywidualnymi, aktualnymi przeżyciami podmiotu⁷¹. Wielu etyków nie widzi programu egoizmu wpisanego w logikę hedonizmu etycznego, dając się zwieść postulatami typowym dla nowożytnej jego postaci, czyli hedonizmu „nieegoistycznego”, postulującego szukanie przyjemności dla każdego człowieka⁷². Konsekwentny hedonizm etyczny może być tylko hedonizmem egoistycznym. Realizacja ideologii gender musi oznaczać budowanie świata wyrachowanego egoizmu, a nie świata życzliwości wobec innych, zwłaszcza tych, z którymi prowadzi się życie seksualne. Życie z innymi przyjmuje formę zainteresowania nimi tylko pod warunkiem – i do czasu – dostarczania nam przyjemności.

⁷⁰ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VIII.

⁷¹ Zob. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* (rozdz. „Krytyka utylitaryzmu”).

⁷² Por. J. S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959. Zakres tej formuły zostaje rozszerzony na każdą istotę czującą.

Nowożytny hedonizm etyczny, nierozłącznie związany z „genderezyzmem”, idzie zatem w parze z zakwestionowaniem tezy klasycznej antropologii, iż człowiek jest istotą „społeczną”⁷³, a wchodzi w relacje społeczne tylko dlatego, że ma z tego jakąś korzyść czy przyjemność. Przypisanie sensu konsumpcyjnego sferze seksualnej i odmienności płciowej człowieka w sposób szczególny oznacza zamach na pojęcie człowieka jako istoty społecznej. Widział to już Arystoteles. Jego zdaniem ze „społecznego” rysu natury ludzkiej wyrasta nade wszystko „przyjaźń małżeńska”; wskazuje on, że człowiek jest istotą stworzoną bardziej do „życia we dwoje” (w małżeństwie), niż do życia w państwie⁷⁴. Ten sposób myślenia o ludzkiej płciowości – jako sferze realizacji komunijnego wymiaru osoby ludzkiej – widzimy także u św. Augustyna, rozpoczynającego swój główny traktat o małżeństwie tezą, iż człowiek jest istotą „przyjazną”, na czym opiera się małżeństwo⁷⁵. Taką koncepcję erotyki mamy także u Wojtyły, który woli mówić o „komunijnej” zamiast „społecznej” naturze człowieka, a małżeństwo ową komuniją osób winno realizować⁷⁶.

Ideologia gender czyni zatem człowieka istotą „samotną” wśród innych. Zgoda na główną tezę „genderezyzmu”, iż odmiennosc płciowa nie ma moralnego znaczenia, a nawet każdorazowo jest produktem społeczno-kulturowej uzurpacji, musi zmieniać również relacje rodzic – dziecko (w dwóch istotowo odmiennych rodzajach: ojcostwa i macierzyństwa) i dziecko – rodzic. Z punktu widzenia rodzica patrząc, rację miałby Demokryt z Abdery, przekonujący, iż „nie jest dobrze mieć dzieci”⁷⁷. Na gruncie hedonistycznej aksjologii Demokryta znaczyło to: „nie jest przyjemnie mieć dziecko”, bo z tym związane są przykrości i kłopoty. Także na gruncie teorii gender nie jest możliwa inna perspektywa aksjologiczna tej relacji. Znaczy to, że bycie rodzicem musi oznaczać tylko instrumentalne odniesienie do własnego dziecka na jego bytowym początku. Własny syn czy córka to tylko środek do celu rodzica i to w dodatku celu, którym jest przyjemność – subiektywne, aktualne i ulotne dobro.

Zastanawiając się nad normatywnymi konsekwencjami tego rozstrzygnięcia skonstatować należy, iż prowadzi ono do obowiązku wycofania

⁷³ Zob. Wojtyła, *Elementarz etyczny* (rozdz. „Kamień węgielny etyki społecznej”).

⁷⁴ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VIII, 1162 a.

⁷⁵ Augustyn, *Wartości małżeństwa*, I, 1.

⁷⁶ Zob. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*.

⁷⁷ Zob. W. F. Asmus, *Demokryt*, tłum. B. Kupis, Warszawa: Książka i Wiedza, 1961.

zainteresowania własnym potomstwem, jeśli przestanie dostarczać oczekiwanych przyjemności. Relacja ojciec – dziecko to relacja trwająca pod warunkiem i tylko do momentu istnienia swojego aksjologicznego fundamentu, czyli przyjemności. Jeśli jej zabraknie, bo np. badania prenatalne wykażą chorobę poczętego dziecka, to za dobrego rodzica uznać należy tego, kto zgłasza się na aborcję. Jakże można pragnąć cierpienia własnego dziecka? Lepiej mu się nie urodzić...

Jeśli własny rodzic to tylko konsument, traktujący swoją moc prokreacyjną jako „materiał przyrodniczy”, który dopiero trzeba „uczłowieczyć” (buntem wobec zastanych wzorów „męskości” i „kobiecości”), to czyż możliwa jest w tym świecie jeszcze *pietas*, cnota sławiona przez starożytnych Greków i Rzymian? Cnota czci wobec własnych rodziców za otrzymane od nich fundamentalne dobro, czyli życie. Jeśli nawet ludzkie poczęcie niekiedy jest owocem „pożądliwości ciała”, czy „woli męża”, to normatywny poziom poczęcia człowieka jest inaczej określony w klasycznej filozofii. Człowiek to ktoś, kto powinien zaistnieć z miłości, a nie z „pożądliwości”, czy „woli męża”. Natomiast w świecie ideologii gender – świecie dowolnego konstruowania sensu własnej płciowości – nie jest możliwe otrzymanie życia na innej niż tylko konsumpcyjnej drodze. Komuż wtedy okazać cześć należną rodzicom?

Jedną z ofiar ideologii gender jest zatem rodzina, instytucja, która rodzi na ludzkim osobowym poziomie. W ideologii tej rodzicielskie powołanie mężczyzny i kobiety jawić się musi jako tylko konformistyczne, na poniżej ludzkim poziomie poddania się przyrodzie, sferze poniżej ludzkiej.

Osamotnienie w obrębie własnej rodziny jest początkiem osamotnienia w społeczeństwie⁷⁸. Hannah Arendt zwraca uwagę, że sukces totali-

⁷⁸ Na takie osamotnienie zwraca uwagę także Z. Bauman, analizując konsekwencje konsumpcyjnego ukierunkowania w sferze seksualnej. Zob. Z. Bauman, *O ponowoczesnych pożytkach z seksu*, „Studia Socjologiczne” (1997) nr 4, s. 101. „Dziś [...] »seksualność dziecięca« staje się narzędziem osłabiania i rozluźniania więzów rodzinnych [...]. Służy ona w szczególności postępującej separacji rodziców i dzieci i uzasadnia rodzicielską strategię nieinterwencji i »trzymania się na odległość«”. Tak samo w życiu społecznym: „Upiór seksualnego zagrożenia [bycie obiektem czyjegoś instrumentalizowania, wpisanego w postawę konsumpcyjną – dop. M. Cz.] straszy dziś w biurach i domach studenckich; czai się w każdym uśmiechu, każdym spojrzeniu, wyciągniętej dłoni. Ogólnym rezultatem jest raptowne »odchudzanie« stosunków, ogalanie ich z intymności i uczuć, uwiad o choty na to, by je zawiązywać i pogłębiać. Nie tylko zresztą w zakładach pracy i korytarzach uniwersyteckich powiało chłodem” (tamże, s. 103). Chłód ten wkrada się do małżeńskiej alkowy, skoro penalizuje się „gwałt małżeński” i rozpowszechniony jest pogląd, że „każdy heteroseksualny stosunek płciowy jest gwałtem na kobiecie” (tamże).

tarnych systemów oparty był na zniszczeniu pozytywnych relacji w rodzinie, zasianiu lęku wobec własnych rodziców⁷⁹. Jakże się ich nie lękać, skoro nie z miłości, ale z egoistycznych powodów obdarzają nas życiem? Seksualna rewolucja prowadzona w ZSRS w latach dwudziestych – z legalną aborcją, swobodą rozwodów, promocją seksualnej swobody, w tym i homoseksualizmu⁸⁰ – to działania, które zasiały zwątpienie i lęk wobec najbliższych (własnych rodziców). Jeśli człowiek musi się lękać rodziców, to czyż nie musi się lękać wszechobecnego państwa? Ta sama atmosfera seksualnej swobody panująca w Republice Weimarskiej doprowadziła do zniszczenia niemieckiej rodziny⁸¹, a zatem zasiała lęk wobec totalitarnej władzy. Dzisiaj amerykańscy demokraci chcą zakazać słów „ojciec”, „matka”⁸²; już ściga się i karze „homofobów” i „wrogów kobiet”; już w mediach jest cenzura prawdy o dobru; już kontroluje się w tym aspekcie podręczniki szkolne itd.

Zobaczymy jednak, w jaki sposób klasyczna pedagogika ustosunkowuje się wobec postulatu denormalizacji i deheteroseksualizacji sfery seksualnej.

PEDAGOGIKA KLASYCZNA A POSTULAT DENORMATYWIZACJI SFERY SEKSUALNEJ

Denormalizacja i deheteroseksualizacja sfery seksualnej są wykluczone w pedagogice klasycznej, istotowo związanej z filozofią moralności (a zatem także z filozofią człowieka), będącą nauką normatywną, oceniającą ludzkie czyny w aspekcie dobra i zła moralnego. Zajmując się wychowaniem człowieka, pedagogika musi opierać się na wiedzy, kim jest człowiek w swojej istocie, a zatem posługiwać się normą rozwoju tego człowieczeństwa, czyli normą moralności. Tylko ona dotyczy człowieka

⁷⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, t. 1, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1993, s. 515.

⁸⁰ Por. W. Reich, *The Sexual Revolution*, London: Vision, 1951; M. Czachorowski, *Wiek rewolucji seksualnej*, Warszawa: „Ad Astra”, 1999. Pojęcie „rewolucji seksualnej” pochodzi z ZSRS – to tytuł broszury Betkina, ministra zdrowia w latach 20.

⁸¹ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, wyd. 4, Warszawa: Czytelnik, 1997, s. 205.

⁸² Zob. *Terminy „ojciec” i „matka” na cenzurowanym: Szalenstwo w USA* [online], 2021, [dostęp: 06.05.2023], dostępny w Internecie: <<https://dorzeczy.pl/swiat/167257/terminy-ojciec-i-matka-na-cenzurowanym-szalenstwo-w-usa.html>>.

w jego istocie, bo dobro i zło moralne są kwalifikacjami człowieka w jego człowieczeństwie.

Klasyczna pedagogika jest zatem ze swojej istoty dyscypliną normatywną etycznie, a zatem określa także normy zachowań seksualnych, w tym również homoseksualnych. Zakłada zatem, że w sferze seksualnej podmiot jest zdolny do samostanowienia (dokonywania wolnych czynów, czyli do kierowania swoim postępowaniem w świetle rozeznawania prawdy o dobru), a zatem podlega także odpowiedzialności moralnej. Stąd wyróżnia się (już omówiona) osobną cnotę moralną (cnotę czystości, jako jeden z gatunków cnoty kardynalnej umiarkowania), będącą stałą sprawnością kierowania dziedziną seksualną w świetle prawdy o dobru tej dziedziny. Nie widać powodów, aby przyjąć, że w tej dziedzinie człowiek przestaje być człowiekiem. Co więcej, ranga ontyczno-aksjologiczna sfery seksualnej wskazuje, że zwłaszcza tutaj wszelkie działania powinny być na osobowym poziomie, czyli na poziomie zaangażowania rozumności i wolności podmiotu. Do istoty tej sfery należy bowiem osobowo-twórczy jej wymiar.

Po pierwsze, dzięki aktywizacji sfery seksualnej może zaistnieć osoba ludzka, a nie egzemplarz jakiegoś gatunku zwierząt. Po drugie, płciowość człowieka stanowi osobowe medium najgłębszych zaangażowań międzyosobowych, bo wpięćw środek komunikacji oddania siebie drugiej osobie. Nie z innego powodu małżonkowie komunikują się przy pomocy medium nagości własnych ciał, ponieważ tylko w ten sposób mogą zakomunikować swoje maksymalne, „graniczne” zaangażowanie. W roli jego znaku nie wystarcza samo np. podanie dłoni, smacznego obiadu czy wymiana życzliwych uśmiechów. Jako istoty cielesno-duchowe przekazujemy innym swoje treści duchowe tylko za pośrednictwem znaków materialnych. Tak też jest z miłością erotyczną, którą także wyrażamy nie tyle za pomocą pięknych kwiatów i wymownych gestów czy uśmiechów, ale za pomocą szczególnego współdziałania, które z tego powodu nazywamy „aktem małżeńskim”. Widać, że dopiero on wyraża specyfikę miłości małżeńskiej. Po trzecie, z racji prokreacyjnego wymiaru sfery seksualnej (służeniu osobowemu istnieniu osoby ludzkiej) ma ona sens także sakralny, gdyż zaistnienie osoby ludzkiej, bytu przygodnego, jest dziełem Absolutu Istnienia. Dlatego klasyczna pedagogika nierespektowanie osobowego sensu sfery seksualnej traktuje jako poważny problem wychowawczy.

To jest obiektywny sens sfery seksualnej, który powinien być uwzględniony w ocenie moralnej rozmaitych zachowań seksualnych (włącznie z moralną oceną homoseksualizmu).

Czyny wbrew naturze

Zachowania homoseksualne zaliczane są w klasycznej etyce do „czynów wbrew naturze”⁸³. Terminologia ta pojawia się już u Sokratesa⁸⁴, Platona⁸⁵ i Arystotelesa⁸⁶, którzy podejmowali temat homoseksualizmu, wskazując na niezgodność tych praktyk wpraw z prokreacyjną naturą (istotą) sfery seksualnej. Ta niezgodność wyklucza zatem możliwość przyjaźni w homoseksualnych związkach, co podkreślał Sokrates⁸⁷, bo każda przyjaźń oparta musi być na respektowaniu obiektywnej rzeczywistości. Jakże być czyimś przyjacielem bez respektowania jego obiektywnego dobra, np. jego życia czy jego płciowości? Ten brak obiektywizmu to wpraw brak respektowania w zachowaniu seksualnym własnej i cudzej możliwości prokreacyjnej, a przez to także własnej i cudzej rozumności, jako zdolności odczytania obiektywnego sensu sfery seksualnej.

Z tego powodu Sokrates – według *Wspomnień* Ksenofonta – „wieprzem” nazwał Kritiasa molestującego jakiegoś chłopca. Dodatkową przesłanką tego rozumowania jest wskazanie, że ulegając homoseksualnemu pragnieniu, uderza się we własną wolność, bo człowiek staje się „zebrakiem na usługach własnego pragnienia i to pragnienia złego”, które to zło rozpoznaje ludzki rozum. Zdaniem ojca etyki, zachowania te schodzą na poniżej ludzki poziom, inny niż poziom istoty rozumnej i wolnej. Tym samym kryterium posłużył się Sokrates również w *Uczcie* Ksenofonta, zdecydowanie negatywnie oceniając pederastyczne praktyki. Jednoznacznie i w ostrych słowach wykluczał w ramach wychowania jakiegokolwiek kontakty płciowe, dowodząc, że u pederasty, który tylko „łgnie do ciała” nie może się zrodzić życzliwe odniesienie do swojej ofiary, ukierunkowane na jej dobro. Chodzić tu może wyłącznie o własny interes: „sobie rozkosz gotuje upragnioną, a chłopcu hańbę niemałą”. Podobne skutki praktyki te mają również dla drugiej strony: „jeśli już ktoś swą piękność młodocianą za pieniądze sprzedaje, to czemuż by miał więcej uczucia żywić dla kupującego niż kramarz czy prze-

⁸³ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II-II, q. 154, art. 11.

⁸⁴ Zob. Ksenofont, *Uczta*, przeł. A. Rapaport, w: tenże, *Wybór pism*, oprac. J. Schnayder, wyd. 2 zmien., Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1966, VIII.

⁸⁵ Zob. Platon, *Prawa*, I, 838 b.

⁸⁶ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1148 b – 1149 a.

⁸⁷ Zob. Ksenofont, *Uczta*, VIII, 13.

kupień jarmarczny [...]. Po głębszym namyśle każdy też może się przekonać, że nic złego nie wynikało z kochania tych, co miłują charakter, a z bezwstydných stosunków niejedna się obraza bogów poczęła. [...] Mnie ten, co na piękność zwraca uwagę, wydaje się podobny do takiego, co sobie kawał pola wynajął i oczywiście nie stara się o to, by było jak najwięcej warte, ale by sam jak najwięcej plonów zebrał”⁸⁸. O żadnej potężnej sile zbrojnej złożonych z takich związków pederastycznych według Sokratesa nie może być mowy, co wprost stanowi krytykę pederastycznej agitacji Pauzaniassa, pojawiającej się w Platońskiej *Uczcie*: „przywykli do lekceważenia, nagany i do bezwstydu” nie będą „przed sobą wzajemnie wstydzic się [...] jakiegoś postępku”⁸⁹. To miał do powiedzenia ojciec etyki i pedagogiki na temat pederastii. Jest to działanie nierozumne i kierowane wyłącznie egoistycznym pragnieniem zmysłowym!

Tę samą ocenę homoseksualizmu znajdujemy u Platona i Arystotelesa⁹⁰. Obydwaj określili te zachowania jako „nienaturalne”, czyli niezgodne z istotą człowieka. Ową „nienaturalność” Platon związał przede wszystkim z nierespektowaniem możliwości prokreacyjnej ludzkiej seksualności, homoseksualizm bowiem to „sianie na skałach i gładzach, gdzie nasienie nie zapaści korzeni i nie rozwinię przyrodzonej siły”⁹¹.

W tradycji etyki klasycznej mianem „występków przeciwko naturze” (*contra naturam*)⁹² określano szczególną klasę moralnie złych ludzkich czynów, wyróżnionych także wśród wszystkich występków w dziedzinie seksualnej (nazwanych „rozpustą”) nie tylko swoją specyfiką, ale także negatywnym ciężarem moralnym. Według Tomasza z Akwinu są to naj-

⁸⁸ Ksenofont, *Uczta*, VIII, 13.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Por. Platon, *Fajdros*, przeł. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty: Antyk, 2002, 251 A; tenże, *Państwo, Prawa*, 838 B–E; por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1148 b – 1149 a; por. M. Czachorowski, *Heterofobia?*. Tomasz z Akwinu zauważał, że Arystoteles zaliczał czyny „przeciwne naturze” do czynów „bestialskich” (*Summa theologiae*, II–II, q. 154, art. 11, arg. 2). Nie kwestionował takiego określenia niektórych czynów (zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1148 b), ale utrzymywał, że „czyny bestialskie” mają tę samą materię, co moralne występki (*Summa theologiae*, II–II, q. 11, ad 2).

⁹¹ Platon, *Prawa*, 838 B.

⁹² S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II–II, q. 154, art. 11. Ale tę terminologię spotykamy także w etyce nowożytnej, bo np. Kant się nią posługiwał. Zob. Kant, *Metafizyka moralności*.

cięższe wykroczenia seksualne⁹³, grzech w swojej negatywnej wartości ustępujący tylko zabójstwu człowieka⁹⁴.

Akwinata określa „czyny wbrew naturze” nieco odmiennie w różnych kontekstach. I tak, w *Summa contra gentiles* – jako czyny „przeszkadzające zrodzeniu natury ludzkiej”⁹⁵, a w *Sumie teologii* jako „niezgodne z samym porządkiem przyrodzonym aktu płciowego właściwego ludziom”⁹⁶, lub „gwałcące sam porządek natury”⁹⁷, czy też – najbardziej szczegółowo – „wykluczające cel aktu płciowego”, którym jest „zrodzenie potomstwa”⁹⁸. Do tej grupy czynów Tomasz z Akwinu zalicza także masturbację, bestialstwo, homoseksualizm („sodomski grzech”), i wszystkie inne działania seksualne dokonywane „w sposób nienaturalny, drogą użycia niewłaściwych narządów, albo innymi potwornymi i bydlęcymi sposobami”⁹⁹.

Ta terminologia obecna jest już u Sokratesa, Platona i Arystotelesa, którzy homoseksualny występki określali jako „nienaturalny”, co wymaga jednak odpowiedniej etycznej interpretacji. Uczynił to Akwinata, precyzując sens wyróżniania przez św. Augustyna „czynów wbrew naturze”¹⁰⁰. Tomasz wyjaśniał, że każdy czyn moralnie zły jest „wbrew naturze” (naturze gatunkowej człowieka), ponieważ do natury człowieka należy posiadanie rozumu¹⁰¹. To nierespektowanie rozumności człowie-

⁹³ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II–II, q. 154, art. 12, resp.

⁹⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles: Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, t. 2, Poznań 2007, ks. III, 122: „po grzechu zabójstwa, który niszczy naturę ludzką już istniejącą, drugie miejsce zajmuje ten rodzaj grzechu, który przeszkadza zrodzeniu natury ludzkiej”.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II–II, q. 154, art. 11, resp.

⁹⁷ Tamże, art. 12, ad 1.

⁹⁸ Tamże, art. 1, resp.

⁹⁹ Tamże, art. 11, resp.

¹⁰⁰ Dochodzi dzisiaj do manipulacji tym stanowiskiem Akwinaty. Pokazuje to A. Andrzejuk, *Tomistyczna „La révolution sexuelle” o. Adriano Oliva OP*, „Studia Theologica Varsaviensia” 54 (2016) nr 1, s. 223–247. Jest to krytyka książki A. Oliva, *Amours: L’Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels* (Paris: Éditions du Cerf, 2015). Jej autor jest urzędowo odpowiedzialny za edycję dzieł Tomasza z Akwinu, będąc szefem Komisji Leonińskiej. Por. *Aquinas & Homosexuality: Five Dominicans Respond to Adriano Oliva*, [online], 2015, [dostęp: 06.05.2023], dostępny w Internecie: <<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/12/aquinas-homosexuality>>.

¹⁰¹ Również w zagadnieniach prawa naturalnego Akwinata wprowadza to odróżnienie. Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 94, art. 3, ad 2. Tomasz odróżnia dwa znaczenia natury: naturę gatunkową, czyli to, co specyfikuje człowieka, naturalne przyjemności to te idące za rozumem oraz naturę jako to, „co jest

ka ma miejsce zatem także w „występkach przeciwko naturze”¹⁰², tak zresztą jak we wszystkich innych niegodziwych aktach płciowych. W przypadku „grzechów przeciwko naturze” dochodzi dodatkowo „spaczenie”, bo „oprócz niezgodności z rozumem” jest tutaj „niezgodność z samym porządkiem przyrodzonym aktu płciowego właściwego ludziom”¹⁰³. Wyjaśniając największy ciężar moralnego występku tej „niezgodności z porządkiem aktu płciowego”, nie tylko wskazuje, że tu chodzi o akt „właściwy ludziom” – czyli akt na ludzkim poziomie – ale także z tego powodu jest to najcięższe wykroczenie seksualne, ponieważ najbardziej uderza w ludzką rozumność: „czymś najgorszym jest zawsze zepsucie podstaw, na których wszystko się opiera. Dla rozumu podstawą jest zgodność z naturą. Rozum bowiem, opierając się na tym, co natura określiła jako niewzruszone, zarządza stosownie do tego, co z tym jest zgodne. Zachodzi to zarówno w czystym myśleniu, jak i w działaniach. Dlatego, jak w dziedzinie czystego myślenia najcięższym i najbrzydszym jest błąd w tym, co człowiek zna z przyrodzenia, tak w dziedzinie działań najgorszymi, najwstrętniejszymi są czyny sprzeczne z tym, co natura określiła jako niewzruszone”¹⁰⁴.

Widzimy zatem, co jest ostateczną zasadą normatywną także w etyce seksualnej Tomasza z Akwinu, a co wzbudza wciąż od nowa problemy interpretacyjne. Zwrócił na nie uwagę Wojtyła w *Wykładach lubelskich*¹⁰⁵, bo pojawiają się wątpliwości, czy tą normą u Akwinaty jest *ratio*, czy też „ludzka natura”¹⁰⁶. Zdaniem Wojtyły, normotwórczą funkcję rozumu Doktor Anielski zapośrednicza w odczytaniu moralnego sensu ludzkiej natury: „to elementarne i habitualne zarazem związanie rozumu z celami bytu ludzkiego, z dobrem odpowiadającym naturze człowieka, wnosi w całą normatywną działalność roztropności i sumienia pierwiastek dobra godziwego”¹⁰⁷, czyli pierwiastek dobra moralnego.

wspólne człowiekowi i innym [istotom żywym], głównie zaś tego, co nie podlega rozumowi” (tamże, q. 27, 1 c).

¹⁰² Tomasz twierdził, iż praktyki „przeciwko naturze” któregoś z małżonków (np. homoseksualizm czy inne postacie „grzechów przeciwko naturze”) upoważniają do separacji, a nie tylko cudzołóstwo. Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 3, Torino: Marietti, 1962, Supplementum, q. 62, art. 1.

¹⁰³ Tamże, vol. 2, II–II, q. 154, art. 11, resp.

¹⁰⁴ Tamże, art. 12, resp.

¹⁰⁵ Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 201–204.

¹⁰⁶ Szostek, *Natura, rozum, wolność*, s. 28–38.

¹⁰⁷ Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 204. Por. też: M. Rhonheimer, *Natural Law and Moral Reasoning: At the Roots of Aquinas's Moral Epistemology*, „Josephinum: Journal of Theology” 17 (2010), s. 341–381.

Zauważmy też, że Tomasz z Akwinu widzi rację niegodziwości „występków wbrew naturze” również w krzywdzie wyrządzonej Bogu, bo w „gwałceniu porządku natury” jest też „krzywda samemu Bogu, tego porządku Twórcy”¹⁰⁸.

Podsumowując, „występki przeciw naturze” są czynami wbrew naturze rozumnej człowieka – i mocy jej ujęcia, czyli rozumowi człowieka – z tych powodów nie mogą szanować osoby ludzkiej. Zdaniem Wojtyły, w Tomaszowej argumentacji brakuje jednak uwydatnienia (choć w wątek ten jest obecny) pełnego personalistycznego sensu ludzkiej „prokreacji”, jako elementu ludzkiej natury¹⁰⁹.

W formowaniu cnoty czystości istotne znaczenie ma także odpowiednie środowisko społeczne, pomagające lub przeszkadzające tej formacji. Takim środowiskiem jest także państwo. We współczesnej, zwłaszcza postmodernistycznej pedagogice zazwyczaj neguje się pozytywną funkcję wychowawczą państwa, co najwyżej widząc ją w odblokowaniu zasady realizmu na rzecz zasady przyjemności, dostarczając sposobności do edukacji oraz spełniając usługową funkcję wobec wyrabiania sprawności do samodzielnego i bezkonfliktowego funkcjonowania człowieka-konsumenta w państwie. Natomiast klasyczna pedagogika traktuje państwo jako instytucję pedagogiczną¹¹⁰. Taką bowiem funkcję przypisuje się władzy państwa, kierującego obywatelami za pomocą prawa. Skoro tworzone jest ono przez istoty rozumne dla istot rozumnych, to w pierw traktowane jest jako nakaz rozumu¹¹¹, odczytującego treść tego nakazu w ontyczno-aksjologicznej strukturze rzeczywistości. Stąd głównym

¹⁰⁸ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II–II, q. 154, art. 11, ad 1.

¹⁰⁹ Zob. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 52: małżonkowie „służą [...] istnieniu innej konkretnej osoby, która jest ich własnym dzieckiem, krwią z ich krwi i ciałem z ich ciała”; por. tenże, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, w: tenże, *Aby Chrystus nami się postugiwał*, Kraków: Znak, 1979, s. 36–50: Uwydatnienie w prokreacji tylko „dobra gatunku” – co widzimy u Tomasza – „może nam się wydać czymś abstrakcyjnym” i nie jest tą treścią, którą przeżywają małżonkowie. Przeżywają oni „odpowiedzialność za osobę, za własne dziecko” (tamże, s. 39).

¹¹⁰ Zob. W. Jaeger, *Paideia: Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001; *Wychowanie rodzinne a wychowawcza postęga państwa*, w: *Pedagogika rodziny*, red. M. Marczewski [i in.], t. 2, Gdańsk 2017, s. 629–660.

¹¹¹ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 90, art. 1–4.

zadaniem państwa jest formacja moralna obywateli, istot rozumnych, czyli ich współwychowanie, a więc informowanie o dobru i złu moralnym oraz zachęcanie do wyboru dobra, a nie zła¹¹². Prawo tworzone jest bowiem tylko przez szczególny podmiot (władzę), któremu powierzona została troska o dobro wszystkich obywateli, a zatem także o to dobro, którym jest każdy obywatel. Stąd regulacje prawne stanowią niezastępowalne źródło wychowawcze, czyli takie, które nie wyklucza innych źródeł (w tym własnej aktywności samowychowawczej), ale je uzupełnia.

Natomiast postmodernistyczna pedagogika twierdzi, że państwo ma określoną biopolitykę (M. Foucault), dla własnego interesu narzucając wszystkim m.in. „stereotypy płciowe”¹¹³. Z racji jednak możliwości „dekonstrukcji” przejawów tej polityki urzędnicy państwa mogą przysłużyć się postmodernistycznej ideologii. Koniecznie należy jeszcze pamiętać, że wszystkie systemy totalitarne niezwykle interesują się kontrolą rodziny i sfery seksualnej jako jej tworzywa.

Istota tyranii

Totalitarne państwo należy odróżnić od klasycznej tyranii, będącej wypaczeniem monarchii, gdzie rządzący stara się o dobro poddanych, zaś tyran troszczy się tylko o własne dobro, a raczej tylko o własny interes. Za najistotniejszy element totalitaryzmu uznać należy natomiast podporządkowanie wszystkich całkowitej kontroli instytucji państwa dla jakiejś idei powszechnego dobra, narzuconej odgórnie wszystkim. Jeśli w tyranii rządzeni byli poddani kontroli i instrumentalnemu traktowaniu przez tyrana i służącej mu instytucji państwa, to w systemie totalitarnym rządzeni zmuszeni są także do samopoświęcenia dla jakiegoś powszechnego dobra. Po drugie, totalitarnemu państwu nie wystarcza tylko kontrola ekonomiczna rządzonych (ewentualnie także kontrola stopnia ich poddania władzy), na czym zazwyczaj poprzestają tyranii. Totalitarna przemoc dotyczy rozumienia i realizacji samego człowieczeństwa przez wszystkich. Tyrani nie mieli takich ambicji władztwa nad duszami, a państwo totalitarne takie ambicje usprawiedliwia.

¹¹² Zob. tamże, q. 92, art. 1, q. 95, art. 1.

¹¹³ Zob. Butler, *Gender Trouble*. Autorka uważana jest za czołową przedstawicielkę teorii gender (jak już wspomniano, polskie wydanie w 2008 r. sfinansowało Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz Ministerstwo Polityki Społecznej). „Określenie płci jest aktem dominacji i przymusu”, twierdzi też francuska przedstawicielka teorii gender, M. Wittig (zob. też, *Ucieklam w płeć*, s. 216).

Z samej definicji totalitaryzmu wynika, że państwo przejmuje całkowitą kontrolę także nad relacjami erotycznymi i rodziną, jako „miejscami”, w których nasze człowieczeństwo pojawia się w swoim konkretnym wcieleniu i gdzie podlega ono rozwojowi. W zależności jednak od rodzaju totalitarnej ideologii – czyli sposobu rozumienia powszechnego dobra, któremu państwo powinno służyć – mogą zmieniać się formy totalitarne go zainteresowania rodziną: lokujące się pomiędzy marksistowskim postulatem „zniesienia” małżeństwa i rodziny a nazistowskim kultem aryjskiej rodziny, gdzie obywatele mieliby tylko biernie realizować postawiony im odgórnie ideał życia rodzinnego, a nie kształtować go na poziomie istoty rozumnej i wolnej, czyli w sposób osobowy. Bliższy wgląd w dotychczas wypróbowane formy totalitarnego ustroju wskazuje, że kontrolowano tam małżeństwo i rodzinę w sposób szczególny, a nawet pierwszoplanowy. Po klęsce Armii Czerwonej pod Warszawą – czyli klęsce europejskiej rewolucji komunistycznej w 1920 roku – zachodni marksiści zwrócili uwagę na zaniedbanie w „pracy klasowej” nad polskim proletariatem właśnie dotyczące propagowania idei „zniesienia rodziny”. Według klasyków marksizmu rewolucji tej mogą dokonać tylko ci, którzy nie skrępowali się więzami monogamicznego małżeństwa. Zaś według ideologii „rasy” naczelnym obowiązkiem jest maksymalne rozmnożenie „rasy panów”, a powstrzymanie płodności „gorszych rasowo”. Tak więc państwo winno nade wszystko kontrolować relacje erotyczne i ludzką płodność. Możliwe są jednak – o czym się zapomina, zwłaszcza z powodu wysiłku nadażania za „nowoczesnością” – i inne formy totalitaryzmu, inaczej określające naczelny cel, jakiemu winno służyć państwo, dla urzeczywistnienia którego jakoby usprawiedliwione byłoby tylko instrumentalne – czyli poniżej ludzkie – traktowanie obywateli państwa. Starać się jednak będą wpierv odpowiedzieć na pytanie, czy totalitarne zainteresowanie rodziną wynika z samej istoty totalitarnego państwa? A jeśli tak, to dlaczego? Skoro jednak jesteśmy niczym „karły na grzbietach olbrzymów”, zapytajmy się klasyków etyki o ich stanowisko w tej sprawie. Już na początku filozoficznego myślenia otrzymaliśmy w tej kwestii dobrą lekcję. Oto bowiem główny polityczny spór pomiędzy Arystotelesem i Platonem dotyczył właśnie rodziny. Jeśli ten ostatni zaproponował budować ją na przywoływanej tutaj „wspólnocie kobiet i dzieci” – bo to jest warunek konieczny, a zarazem najważniejszy, aby zrealizować idealne państwo – to jego najwybitniejszy uczeń zauważył w tym największe zagrożenie dla państwa – państwa, które dbałoby o „przyjaźń” obywateli względem siebie. Skoro, według Arystotelesa, owa przyjaźń (we

„właściwym sensie tego słowa”) respektuje „naturę” człowieka, czyli jego człowieczeństwo, to państwo gwałcące ową przyjaźń byłoby państwem „odczłowieczającym” człowieka. Dlaczego jednak nie np. stosunek do poetów w platońskim idealnym państwie, ale akurat stosunek do małżeństwa i rodziny miałby, według Arystotelesa, najbardziej uderzać w respektowanie w państwie człowieczeństwa obywateli? Odpowiedź na to pytanie pozwoli na trafne rozeznanie konsekwencji nowożytnych i współczesnych nam postulatów zorganizowania państwa według raczej platońskiego niż arystotelesowego modelu. Czy są to totalitarne konsekwencje?

Arystotelesa ostrzeżenie przed tyranią

Zdaniem Arystotelesa skutecznym środkiem realizacji władzy tyrańskiej (czyli władzy uniemożliwiającej obywatelom osiągnięcie ich własnego dobra¹¹⁴) w państwie jest zorganizowanie platońskiego modelu małżeństwa, czyli „wspólnoty kobiet i dzieci”. To rozwiązanie musi doprowadzić do wzajemnej wrogości obywateli, czyli do zaniku „przyjaźni”, o którą rządzący nade wszystko winni dbać¹¹⁵.

Wprawdzie począwszy od Karla Poppera dosyć często wskazuje się właśnie na Platona jako na prekursora totalitarnego państwa¹¹⁶, to jednak zazwyczaj nie zauważa się tego totalitarnego elementu w propozycji rozrywanego, a ze swojej istoty nietrwałego związku małżeńskiego, z „wymienialnością” współmałżonka i z tym związanej nieznanomości własnego potomstwa i własnych rodziców oraz rodzeństwa. Przeciwnie, we współczesnej filozofii feministycznej dosyć często uważa się akurat ten pomysł

¹¹⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka*, IV, 8, 3. Pomijam tutaj pewne elementy tyranii, bo za najważniejsze uznać należy, iż takie sprawowanie władzy (przez jednostkę dla „swej jedynie korzyści, a nie ku pożytkowi podwładnych”) „nie ma oparcia w ich zgodzie, bo żaden wolny człowiek nie znosi dobrowolnie takiej władzy”. W tyranii zatem mamy nieuczestniczenie istoty wolnej we właściwej jej wolności. Jeśli jednak tę wolność człowieka należy zakorzenić w jego rozumności, zdolności rozpoznania prawdy, to w tym ustroju politycznym gwałci się również rozumność człowieka.

¹¹⁵ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1155 a, 1160 a; zob. Platon, *Prawa*, V, 739 („podstawowym zaś założeniem i celem naszych praw jest to, żeby obywatele byli [...] zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią”).

¹¹⁶ Zob. K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. M. Krachelska, wyd. 2, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993; por. C. Murley, *Plato's Republic, Totalitarian or Democratic?*, „The Classical Journal” 36 (1941) nr 7, s. 413–420.

Platona za zawierający godną uznania ideę zrównania kobiet z mężczyznami, a autora tego pomysłu za prekursora współczesnego feminizmu¹¹⁷.

Arystoteles natomiast dostrzegł, iż w Platona „wspólnocie kobiet i dzieci” wykluczona musi być zarówno przyjaźń rodzicielska i synowska (potomstwa do rodziców), jak i przyjaźń małżeńska.

Te dwie pierwsze przyjaźnie wykluczone muszą być przez nieznaną własność własnego potomstwa i nieznaną własnych rodziców¹¹⁸. Przyjaźń rodzicielska bowiem to relacja tylko do tego człowieka (dziecka), którego jestem rodzicem. Rodzic to przecież ktoś, kto obdarowuje istnieniem (ewentualnie współuczestniczy w tym obdarowaniu), a zatem jego relacja do własnego dziecka różni się ze swojej istoty od relacji do wszystkich innych ludzi, których nie obdarowało się istnieniem. Respektowanie w działaniu tej różnicy pomiędzy dzieckiem „własnym” a dzieckiem innych rodziców („niewłasnym”) stanowi istotę relacji (przyjaźni) ojcowskiej (rodzicielskiej). Nieznajomość własnego rodzica wyklucza z kolei możliwość relacji (przyjaźni) synowskiej. Należna jest ona przecież tylko temu, kto obdarował nas istnieniem, a polega na „dziękczynieniu” czynami za otrzymane istnienie¹¹⁹. Przypomnę, że znaczenie tej wiedzy akcentował grecki mit o Edypie, który nie zabiłby własnego ojca, gdyby tylko wiedział, kto był jego ojcem. Nie poślubiłby też własnej matki, gdyby tylko wiedział, iż jest nią Jokasta.

Zwróćmy uwagę, że nieznaną tego, kogo obdarza się istnieniem i od kogo się je otrzymuje, nie dotyczy jakiegoś drugorzędnego aksjologicznie wydarzenia, skoro życie ma szczególną rangę ontyczną i aksjologiczną w obrębie naszej bytowości. Otrzymanie życia to początek naszej egzystencji, fakt istotnie różny i ważniejszy od wszystkich innych faktów naszej indywidualnej biografii, jak np. otrzymania pierwszego rowerka czy pióra.

Równie ważna jest wiedza o tym, kogo obdarowuje się istnieniem. Kolejne pokolenia filozofów nieraz zastanawiały się nad znaczeniem pewności ojcostwa, poszukiwanej przez wszystkich ojców. Inaczej fakt ten wyjaśniał Arystoteles i Tomasz z Akwinu, a inaczej Hume i klasycy mark-

¹¹⁷ Por. A. Saxonhouse, *The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato*, „Political Theory” 4 (1976) nr 2, s. 195–212.

¹¹⁸ Zob. Arystoteles, *Polityka*, II, 1.

¹¹⁹ Zob. T. Styczeń, *Życie to dziękować*, w: tenże, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993, s. 3–24.

sizmu. Według tych dwóch ostatnich klasyków nowożytności ojcowie mają pragnąć potomstwa i pewności własnego potomstwa dla własnej korzyści, a w szczególności dla zaspokojenia własnego pragnienia posiadania dóbr ekonomicznych¹²⁰. Pozostawienie zgromadzonych dóbr ekonomicznych w momencie śmierci własnemu potomstwu – czyli niejako „części” siebie – pozwala na spokojne pożegnanie się z życiem przez człowieka napędzanego przez nadrzędne pragnienie, aby coraz więcej „mieć”. Natomiast dla Tomasza z Akwinu ta pewność własnego ojcostwa stanowi warunek konieczny spełniania przez ojca istotnej dla niego funkcji wychowawczej wobec własnego dziecka. Funkcję tę spełniają obydwój rodzice i to pozostając ze sobą razem aż do śmierci¹²¹. Tomasz zakłada w ten sposób, iż specyfika rodzicielskiego wychowania potomstwa polega wprawdzie na świadczeniu o dobroci samego jego zaistnienia, skoro w tym wydarzeniu wzięli udział – i są za nie odpowiedzialni – tylko rodzice. Brak pewności własnego ojcostwa uniemożliwia owo świadczenie.

Nie mniej ważne aksjologicznie jest identyfikowanie własnych rodziców. Czy możemy w pełni rozpoznawać siebie, jeśli nie możemy w pełni identyfikować pierwszego – zarówno w sensie czasowym, jak i logicznym – faktu naszej biografii, którym jest otrzymanie istnienia? Czy taka niewiedza nie będzie przeszkadzać w świadomościowym ukonstytuowaniu swojego osobowego „ja”, skoro może napełniać lękiem wobec rzeczywistości? Może z powodu tej niewiedzy już poślubiliśmy swojego ojca lub brata, córkę lub siostrę, o co w dzisiejszym permissywnym świecie jest nieraz łatwo. W każdym jednak wypadku w „świecie bez ojców” – postulowanym wprost np. przez B. Russella¹²² – z powodu niewiedzy podmiotów musi być ograniczony zarówno ich sposób działania – którego nie sposób uzgodnić z realną rzeczywistością – jak i świadomościowa konstytucja tych podmiotów.

Do tych wszystkich ograniczeń musi prowadzić postulowana przez Platona instytucja „wspólnoty kobiet”, mająca zastąpić związek jednego mężczyzny z jedną kobietą. Według Arystotelesa w takich ramach nie ma mowy o „własnym” mężu i „własnej” żonie. Po następnym „losowaniu” zorganizowanym przez władzę ona będzie związana z innym mężczyzną,

¹²⁰ Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, t. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963; por. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*.

¹²¹ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Supplementum, q. 67, art. 1, resp.

¹²² Por. B. Russell, *Małżeństwo i moralność*, tłum. H. Bołoz-Antoniewiczowa, Warszawa: Rój, 1931, s. 239.

a zatem już teraz nie jest naprawdę „własną” żoną, ale żoną wielu innych mężczyzn. Zwrócenie uwagi przez Arystotelesa na ten fakt świadczy, że według niego dla relacji (przyjaźni) małżeńskiej istotne znaczenie ma owa szczególna „własność” współmałżonka, bo przecież w innych relacjach ten element nie jest konstytutywny. Wchodząc np. w relację „współpasażerów samolotu”, nie angażuje się w ten sposób własnej osoby, jak w małżeństwie. Na następnym lotnisku wymienia się skład pasażerów i wszystko pozostaje w porządku dla tej właśnie relacji. Angażujemy tutaj tylko część siebie, a nie siebie w sposób całkowity. Podobnie jest z relacją „nauczyciel-uczeń”, która również dopuszcza wymianę składu grup studenckich i dzisiejszy „własny” student staje się w następnym semestrze studentem innego wykładowcy.

W swojej krytyce propozycji Platona przyjmuje Arystoteles, iż dla związku małżeńskiego istotna jest „niewymienialność” (ewentualnie „własność”) współpodmiotów tego związku. Równie istotne w tej relacji jest jej ukonstytuowanie na poziomie rozumności i wolności człowieka, czyli mocą własnego rozpoznania sytuacji i wolnego wyboru, a nie drogą odgórnego, państwowego przydziału czy na skutek działania jakichś sił zewnętrznych wobec małżonków. Sam Arystoteles już nie poprowadził głębiej sięgającej analizy, która odsłoniłaby ostateczne powody, z uwagi na które relacja małżeńska przestaje być sobą, jeżeli brakuje jej szczególnej wyłączonej („własności”) małżonków¹²³. Jeśli jednak taka jest istota małżeństwa i rodziny, to promowanie przez instytucję państwa nieobecności „własnej” żony i „własnego” dziecka utrudnia czy nawet uniemożliwia pojawienie się przyjaźni małżeńskiej i przyjaźni rodzicielskiej oraz synowskiej. Z tego też powodu Arystoteles twierdzi, iż w platońskim państwie przyjaźń wypadnie jakby „rozwodniona”¹²⁴, czyli właściwie będzie nieobecna. Skoro przeciwieństwem przyjaźni jest brak życzliwości i instrumentalne traktowanie innych, to na gruncie platońskiej koncepcji „wspólnoty kobiet i dzieci” obywatele muszą czuć się względem siebie wrogo ustosunkowani, a z tego powodu i załęknieni. Tą oto drogą muszą stać się łatwym łupem tyra¹²⁵, poszukującego własnej korzyści, albo – z racji tej wzajemnej wrogości – w sposób spontaniczny wyłaniać Lewiatana, kojącego przeżywany lęk przed wszystkimi innymi.

¹²³ Można by taką analizę przeprowadzić i nieraz w dziejach filozofii temat ten podejmowano. Zob. Czachorowski, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, s. 112–122.

¹²⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1262 b.

¹²⁵ Klasycznym dziełem na temat osamotnienia tyra¹²⁵ jest *Hieron* Ksenofonta.

Nowożytna i współczesna promocja platońskiego rozwiązania

Ostrzeżenie Arystotelesa nie zostało poważnie potraktowane przez nowożytnych i współczesnych filozofów, którzy bezpośrednio lub pośrednio postulują budowanie – zgodnie z modelem Platona – „świata bez ojców” i poddanie relacji małżeńskiej władzy państwa¹²⁶. W *Rozprawie o nierówności* Rousseau przekonywał, że w „stanie natury” mężczyzna żył poza ramami monogamicznej wspólnoty, ale w strukturach podobnych do „wspólnoty kobiet i dzieci”¹²⁷, czyli monogamia i nierozzerwalne małżeństwo nie wynika z istoty człowieka. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta mieli się łączyć na zasadzie aktualnego pożądania, a z racji braku ograniczeń w zdobyciu dóbr potrzebnych do utrzymania przy życiu opieka nad dziećmi nie zaprzętała uwagi obojga. Ale także w Diderota *Przyczynku do podróży Bougainville’a* widzimy, że Taitańczycy ze swoją swobodą seksualną prezentowani są jako wzór dla Europejczyków, przejmujących się rozdziałem własnej żony od niewłasnej. Taitańczycy mają żyć we wspólnocie kobiet: „żony i córki są im wspólne”¹²⁸. Na wszelki wypadek Diderot zastrzegł się, że będzie co prawda krytykował europejskie obyczaje, ale je uszanuje.

Pod wpływem badań zwłaszcza Bachofena i Morgana często uznawano „małżeństwo grupowe” za pierwszą w historii formę relacji erotycznych¹²⁹. Tak uważali np. klasycy marksizmu, którzy oprócz tego twierdzili, że pojawiająca się później instytucja monogamicznego małżeństwa to faktycznie „małżeństwo grupowe” dla mężczyzn, którym „nigdy, aż po dzień dzisiejszy, nie przychodzi [...] na myśl zrzec się wygód faktycznego

¹²⁶ Zob. Czachorowski, *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, s. 126–134.

¹²⁷ Zob. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności pomiędzy ludźmi*. Rousseau twierdzi, że „w stanie pierwotnym, nie mając ani domów, ani szalaśców, ani żadnej jakiegokolwiek własności, każdy sobie pomieszczenie obierał, jak się trafiło i nieraz na jedną tylko noc, a samiczki i samce łączyli się przypadkowo, zależnie od spotkania, sposobności i chęci, przy czym w rzeczach, które mieli sobie do powiedzenia, słowo, jak się zdaje nie było pośrednikiem tak znów bardzo niezbędnym; rozstawali się z taką samą łatwością. Matka z początku karmiła dla zaspokojenia własnej potrzeby, później, gdy dzięki przyzwyczajeniu dzieci stawały się jej drogim, żywiła je w dalszym ciągu dla ich już dobra; one jednak, skoro tylko nabrały dość sił, by iść żywić się same, natychmiast opuszczały matkę [...] dochodziło wkrótce do tego, że członkowie jednej rodziny nawet się wzajemnie nie poznawali” (tamże, s. 162).

¹²⁸ Diderot, *Przyczynek do podróży Bougainville’a*, s. 41.

¹²⁹ Por. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*.

małżeństwa grupowego”¹³⁰ Dla mężczyzn „faktycznie po dziś dzień istnieje nadal małżeństwo grupowe”¹³¹. Będąc w małżeństwie monogamicznym, mężczyźni zawsze mieliby utrzymywać związki pozamałżeńskie. Marks i Engels z jednej strony postulowali wyeliminowanie niewierności mężczyzn, ale z drugiej krytykowali plany „prymitywnych komunistów” co do zaprowadzenia „wspólnoty kobiet”¹³². Kierunek tej krytyki i kierunek własnego rozwiązania wytycza uwaga Engelsa, iż refleksja nad związkami płciowymi zwierząt wskazuje, że „powstające poczucie wspólnoty stada nie może mieć większego wroga niż poczucie wspólnoty rodzinnej”¹³³, a „małżeństwo grupowe” „pozostawia mało miejsca do zazdrości, a wielomęstwo tym bardziej wyłącza wszelkie uczucia zazdrości”¹³⁴.

Także zdaniem Fryderyka Nietzschego pierwotnie w ludzkich dziejach istniała „wspólnota kobiet”, a „małżeństwo [monogamiczne – dop. M. Cz.] uchodziło przez długi czas za grzech przeciwko prawu wspólnoty; kto był tak nieskromny, że przywłaszczał sobie kobietę, niegdyś płacił za to karę (do tej kategorii należy, na przykład, *ius primae noctis*, które jeszcze dziś w Kambodży jest przywilejem (obowiązkiem) kapłanów, jako strażników »starych, dobrych obyczajów«)”¹³⁵. Również Freud był przekonany, że pierwotną formą rodziny były „kolektywne związki o charakterze seksualnym (małżeństwa grupowe)”¹³⁶.

Wprawdzie zazwyczaj w nowożytności nie postuluje się powrotu do owego jakoby „stanu natury” z właściwą mu „wspólnotą kobiet” i niezajomością własnego potomstwa, to jednak skoro propozycja „wspólnoty kobiet” obejmuje ze swej istoty wielożeństwo i wielomęstwo, to z tego

¹³⁰ Tamże, s. 201. W *Manifeście komunistycznym* jego autorzy również twierdzą, że „małżeństwo burżuazyjne jest w rzeczywistości wspólnością żon. Komunistom można by zarzucić co najwyżej, że na miejsce obłudnie zamaskowanej wspólności żon chcieliby wprowadzić oficjalną, otwartą. Rozumie się zresztą samo przez się, że ze zniesieniem obecnych stosunków produkcji zniknie również wynikająca z nich wspólność kobiet, tj. prostytutka oficjalna i nieoficjalna”. Zob. K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza, 1981, s. 42.

¹³¹ Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, s. 220.

¹³² Zob. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: Marks, Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 575–576.

¹³³ Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, s. 185.

¹³⁴ Tamże, s. 187. Z drugiej jednak strony klasycy marksizmu proponują wprowadzenie prawdziwej monogamii.

¹³⁵ Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 120–121.

¹³⁶ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopowicz, wyd. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1976, s. 352.

punktu widzenia każda pozytywna ocena wielokrotnego zawierania małżeństwa – ocena wielokrotnie formułowana przez nowożytnych filozofów – może być potraktowana jako odmiana platońskiego rozwiązania. Droga do totalitarnej manipulacji została w ten sposób intelektualnie otwarta.

„ŚWIAT BEZ RODZINY”

W TOTALITARYZMIE KOMUNISTYCZNYM I NAZISTOWSKIM

Nic zatem dziwnego, że budowanie totalitarnego komunizmu i totalitarnego nazizmu rozpoczęto od przemodelowania instytucji małżeństwa i rodziny¹³⁷. W ZSRR od razu po rewolucji październikowej zalegalizowano i ogromnie ułatwiono otrzymywanie rozwodów mocą dekretów: *O rozwiązaniu małżeństwa* i *O cywilnym małżeństwie, dzieciach i rejestracji małżeństwa*, z racji czego pojawiła się szybko armia sierot społecznych. Do tego dołożono legalną aborcję i promocję swobody seksualnej („skrzydlatego Erosa”), i szybko zobaczono – mówił Lenin – iż radziecka młodzież „dostaje wścieklizny”¹³⁸. Nic zatem dziwnego, że bohaterowie *Nowego wspaniałego świata* – nowego systemu totalitarnego pozbawionego małżeństwa i rodziny – noszą imiona twórców Kraju Rad: Lenina, Marksa, Engelsa, Trockiego, Bakunina.

Także III Rzeszę zbudowano na gruzach niemieckiej rodziny, pozostawionych po Republice Weimarskiej¹³⁹, sławiącej w mediach swobodę seksualną. Ale i po zwycięstwie „rewolucji nihilizmu”¹⁴⁰, aż do 1940 roku, organizowano młodzieży corocznie „Noc Amazonek” z półnagimi niemieckimi dziewczętami odgrywającymi mitologiczne sceny. O kontrolę rasową rodziny w nazistowskich Niemczech dbały ustawy norymberskie (15 IX 1933), m.in. zabraniające małżeństw Aryjczyków z nie-Aryjczykami, mających wykluczyć „hańbienie rasy”.

Niezależnie od odmian polityki dotyczącej rodziny, realizowanej w totalitarnych państwach, wspólnym jej mianownikiem jest promowanie relacji erotycznych (ewentualnie małżeńskich) kształtowanych nie mocą

¹³⁷ Zob. Czachorowski, *Wiek rewolucji seksualnej*.

¹³⁸ Zob. A. Kollontai, *Sexual Relations and the Class Struggle*, transl. and introduced A. Holt, Bristol: Falling Wall Press, 1972.

¹³⁹ Zob. Fromm, *Ucieczka od wolności*, s. 205.

¹⁴⁰ Por. H. Rauschnig, *Rewolucja nihilizmu*, przeł. S. Łukomski, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1996.

własnych decyzji zainteresowanych podmiotów, ale mocą „zewnętrznych” wobec nich sił: logiki pożądania i/lub zakochania albo też interesu demograficznego (rasowego) państwa. Na „przyjaźń” w sensie Arystotelesowym – czyli relację sprawczo kształtowaną przez mężczyznę i kobietę – nie pozostawiano miejsca. Poczynane drogą takiego wewnętrznego lub zewnętrznego „przymusu” potomstwo to w istocie nie w pełni własne potomstwo, skoro u podstaw jego zaistnienia znajduje się albo siła samorzutnego pożądania seksualnego (potomstwo jako uboczny produkt pożądania) lub nakazy prokreacyjne władzy, prowadzącej politykę ludnościową. O pełnej życzliwości wobec obiektu własnego pożądania też nie można mówić, bo pożądanie seksualne ze swojej istoty jest tylko instrumentalnym traktowaniem drugiej osoby. W takim świecie instrumentalnego traktowania siebie wzajemnie przez członków rodziny możliwe jest tylko osamotnienie i wzajemna wrogość, skoro siebie wzajemnie tutaj należy się lękać. Takie jest podłoże totalitarnych systemów: lęk wobec najbliższych musi napełniać lękiem wobec wszystkich innych, w tym i wobec wszechobecnego państwa¹⁴¹.

Tak oto widzimy, dlaczego totalitarne państwo z konieczności musi kontrolować wpieryw instytucję rodziny, jako miejsca, w którym rodzi się każdy człowiek oraz sferę seksualną jako tworzywo rodziny. Swoją moc państwo to czerpie z przeżywanego przez obywateli „osamotnienia” – i generowanego stąd lęku – najpierw we własnej rodzinie. Współczesne nam demokracje również stają w obliczu totalitarnej pokusy, a nawet – jak się wydaje – w znaczącej mierze już tej pokusie uległy. Pierwszym, który to w nowożytności dostrzegł był Alexis de Tocqueville, który przeprowadził głęboką analizę rodzącej się demokracji Stanów Zjednoczonych. Przyglądając się z bliska temu państwu, tworzonemu od samego początku, wprawdzie zachwycał się zaletami tej demokracji, jednak ostrzegał, że ułatwia ona powstanie nowego despotyzmu, różniącego się istotnie od wszystkich dotychczasowych jego form. Nowożytna demokracja wyłania bowiem opiekuńczą formę władzy, „która chce sama zaspokoić ludzkie potrzeby i czuwać nad losem obywateli. Ta władza jest absolutna, drobiazgową, pedantyczną, przewidująca i łagodna. [...] Ona jednak stara się nieodwołalnie uwięzić ludzi w stanie dzieciństwa. [...] Chętnie przyczynia

¹⁴¹ Por. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 515.

się do ich szczęścia, lecz chce dostarczać je i oceniać samodzielnie. Otacza ludzi opieką, uprzedza i zaspokaja ich potrzeby, ułatwia im rozrywki, prowadzi ważniejsze interesy, kieruje przemyśłem, zarządza spadkami, rozdziela dziedzictwo. Że też nie może oszczędzić im całkowicie trudu myślenia i wszelkich trosk ich żywota¹⁴². Owo państwo „opiekuńcze” oparte jest nie tylko – dodam za Tocqueville’em – na sierocych kompleksach tych, którzy akurat zostali wyniesieni do sprawowania władzy w imieniu wszystkich, ale także na tendencji, która „zżera nam współczesnych [...], aby ktoś prowadził ich za rękę”¹⁴³. Skąd to poczucie bezsiły, niesamodzielności? Czy nie z powodu powszechnego doświadczenia współczesnych rodzin w ich własnym obrębie, iż *homo homini lupus est*? Skoro jakoby usprawiedliwione jest bycie porzuconą przez własnego męża (ewentualnie żonę), to już od samego początku związku należy się go lękać. Skoro rozwiązłość seksualna (tylko instrumentalne traktowanie sfery seksualnej) to jakoby ideał erotyki, to nie można być pewnym własnego ojcostwa (pewność rozpoznawalna fizycznym podobieństwem może być tylko przypadkowa). Podważone zostaje także zaufanie do rodziców, powołujących do istnienia jakoby tylko na drodze obustronnego „użycia”, a nie miłości. Bezpodstawne jest zatem rozpowszechnione dzisiaj przekonanie, że świat totalitarny należy do przeszłości, a przed wszystkimi roztacza mirażę szczęśliwa demokratyczna przyszłość, „koniec historii”. Rozpowszechnione dzisiaj przekonania np. w sprawie zapłodnienia *in vitro* wskazują, że wielu uważa, iż nasz bytowy „początek” może być owocem manipulacji technicznej. Skoro taka manipulacja jest usprawiedliwiona w stosunku do rzeczy, to znaczy, że zwolennicy metody *in vitro* uwierzyli, że jesteśmy tyle samo warci, co one. Czyż to przekonanie – o wyłącznie instrumentalnej wartości własnego życia – nie musi napełniać człowieka potężnym lękiem, generującym poczucie osamotnienia, podłoże totalitarnego systemu?

SEKSUALNA DEPRAWACJA

Powróćmy jednak do wybranego przykładu z zakresu pedagogiki seksualnej. Czy aktualne szerzenie się zjawiska homoseksualizmu nie jest

¹⁴² A. Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przekł. B. Janicka, M. Król, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2005, s. 665.

¹⁴³ Tamże, s. 666.

efektem także jakiejś społecznej deprawacji? Co w tej kwestii mówi nam „nauczycielka życia”?

Po bohaterskim odparciu najazdu cywilizacji perskiej (i kartagińskiej, czyli fenickiej) – nie liczebnością armii greckiej ale siłą wpierw moralnych charakterów – dostrzegamy u Greków postępującą cywilizacyjną zapaść, której świadome były najwybitniejsze ówczesne umysły. Przyczyną tej zapaści są moralne słabości następnego pokolenia, w tym szerzenie się wcześniej nieznanego homoseksualizmu. W czasach Platona przypisywano w Atenach tę infekcję wpływom doryckiej Sparty. Brzmi to może zagadkowo, jeśli orientujemy się w szczegółach dziejów Sparty. Jej prawodawcą był Likurg, a do naszych dni (dzięki Plutarchowi) zachowana została jego konstytucja. Zaraz na początku tych praw postawiono zadanie wychowanie młodzieży, zastrzegając karę śmierci dla homoseksualnych deprawatorów. Co zatem zawiodło?

To pytanie postawił sobie już Platon¹⁴⁴. Jego zdaniem zawiodł inny element prawa Likurga, a mianowicie wprowadzony przezeń obowiązek ćwiczeń gimnastycznych nago. Historycy tej epoki nie mają pewności, że ten obowiązek nie obejmował także dziewcząt. Być może zatem nie tylko młodzieńcy, ale cała spartańska młodzież spotykała się z tym, co można nazwać banalizacją lub nawet karykaturyzacją ludzkiej nagości. To – zdaniem Platona – prowadziło do pojawienia się zjawiska homoseksualizmu. Ludzka nagość – nagość osoby – wymaga poważnego traktowania i z tego powodu wpierw zakrycia, kiedy może zostać w jakikolwiek sposób poniżona. Bo to przecież sfera arcyważna. Sfera przekazywania życia osobie ludzkiej i sfera nawiązywania najgłębszych relacji z drugim człowiekiem. Z tych powodów wszystkie nieludzkie systemy polityczne posługują się niszczeniem wrażliwości na godność ludzkiej płciowości. Dość tu przypomnieć niemiecki totalitaryzm nazistowski. Rzekomi „nadludzie” karmili i siebie, i swoje ofiary taką właśnie banalizacją płciowości. W swoich wspomnieniach z Auschwitz-Birkenau Zofia Kossak pokazuje obóz koncentracyjny jako laboratorium, w którym testowano metody odczłowieczania człowieka¹⁴⁵. Posługiwano się nie tylko lękiem przed śmiercią i głodem, ale także codzienną ekspozycją poniżonej ludzkiej nagości. Zdaniem pisarki i wybitnego pedagoga naszego narodu, ta codzienna odsłona kobiecej nagości zmierzała do odczłowieczenia więźniów. Nieraz skutecznie.

¹⁴⁴ Zob. Platon, *Prawa*, ks. I.

¹⁴⁵ Zob. Z. Kossak, *Z otchłani: Wspomnienia z lagru*, Częstochowa: Księgarnia Wł. Nagłowskiego, 1946.

Klasyczna pedagogika jest wpisana w kontekst greckiej (attyckiej) cywilizacji, przejętej przez Rzymian i stanowiącej jeden z filarów późniejszej cywilizacji łacińskiej. Obcość cywilizacyjną zjawiska homoseksualizmu wyrażał grecki mit, przypisując „wynałazek” homoseksualizmu królowi Lajosowi, ojcu Edypa¹⁴⁶. Za ten występki ciążyła na nim klątwa. Dzieła Homera nie znają problemu homoseksualizmu, a pojawił się on – jak świadczy chociażby staroattycka komedia Arystofanesa *Chmury* – po wojnach z Persami, na skutek wpływu doryckiej Sparty. Skoszarowanie wszystkich mężczyzn i rozwiązłość ich kobiet (na co zwrócił uwagę Arystoteles¹⁴⁷) były przyczyną obecności homoseksualizmu wśród Spartan, chociaż, jak już wspomniałem, w prawach Likurga mamy wyraźny zakaz – z sankcją kary śmierci – podejmowania kontaktów homoseksualnych w ramach obowiązującej wszystkich dorosłych mężczyzn działalności pedagogicznej.

Sens takiego prawnego zakazu wyjaśnił Platon, bo jego zdaniem rozwój człowieka w jego człowieczeństwie dokonuje się albo na drodze małżeństwa jako płodnego związku mężczyzny i kobiety, albo całkowicie poza seksualnym związkiem wychowawczym dorosłego i młodzieńca dopiero wkraczającego w dorosłość¹⁴⁸. Takie rozwiązanie obecne było w ateńskim prawie, którego interesujący tu fragment zachowany został w mowie sądowej Ajschinesa przeciwko Timarchosowi: karano śmiercią za homoseksualną deprawację nieletnich¹⁴⁹. Nic zatem dziwnego, że Pauzaniusz – komentujący wyjątkowo ogólnie w *Uczcie* Platona to prawo – przypisuje mu niejasność, a nawet sprzeczność, a w każdym razie poważne konsekwencje dla pederasty.

Zwróćmy uwagę, że pierwszą ofiarą niszczenia cywilizacji attyckiej był Sokrates. W obliczu homoseksualnej deprawacji nieletnich zabierał głos,

¹⁴⁶ Taka też była opinia Platona, wyrażona w *Prawach*. Tego mitu dotyczy tragedia Eurypidesa *Chryzyppos* (zachowana tylko częściowo), przedstawiająca zbrodniczy czyn Lajosa, „wynałazcy” homoseksualizmu, którego Chryzyppos był ofiarą, i z powodu tego pohańbienia popełnił samobójstwo. Eurypides przedstawił też Cyklopa w jednym ze swoich dzieł (dramacie satyrowym *Cyklop*) jako tego, kogo „bardziej ciągną chłopcy niżeli dziewczęta”, a nawet starym Sylenem nie pogardził. Świat prymitywnych Cyklopów – jak to nam wyjaśnia Homer w *Odysei* – nie zna bowiem żadnych praw i „nawzajem się o siebie nie troszczą”, stąd też nie dbają o żadne obiektywne różnice i strzegące je prawa. Dla Cyklopów wszystkie pragnienia są „równe”, a poddawać się należy aktualnie największym z nich.

¹⁴⁷ Arystoteles, *Polityka*, 1269 b – 1270 a.

¹⁴⁸ Mamy to wprost powiedziane w platońskiej *Uczcie* (mowie Diotymy/Sokratesa).

¹⁴⁹ Zob. Ajschines, *Mowy*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył W. Lengauer, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004 (zwłaszcza mowa *Przeciw Timarchosowi*).

jak to widzimy w przekazie Ksenofonta. W surowych słowach upomniał za to swojego ucznia, Kritiasa, za co później ten przywódca Trzydziestu Tyranów próbował zamordować swojego nauczyciela¹⁵⁰. Plan Kritiasza dokończyli w sądzie Likon i Anytos: Likon zajmował się sutenerstwem, handlując nie tylko swoją żoną (Rodią), ale także synem – Autolikosem. Ksenofontowa *Uczta* opowiada o subtelnym, ale jednoznacznym upomnieniu Likona przez Sokratesa podczas przyjęcia u Kaliasza (znanego ateńskiego pederasty). Z kolei Anytos był znanym pederastą, żywiącym do Sokratesa śmiertelną nienawiść za odrzucenie przez Alkibiadesa homoseksualnej oferty¹⁵¹. Wbrew tym faktom do dzisiaj spotwarza się twórcę etyki, co rozpoczął już w starożytności Arystoksenos z Aten, mszcząc się na Arystotelesie, swoim nauczycielu.

Oblicze greckiej cywilizacji było wielokrotnie zniekształcane, czemu w XX wieku drogę otworzyli K. Dover i M. Foucault¹⁵². Twierdzi się zatem coraz powszechniej, że wybitne postacie greckiej cywilizacji nie tylko praktykowały homoseksualizm, ale także pozytywnie go oceniały, stawiając co najwyżej zakazy o charakterze ambicjonalnym, związane z ówczesną rycerską obyczajowością.

Jak widać, terenem walki o „zrównanie” homoseksualistów są dzisiaj nie tylko parlamenty, ulice i media, bo w przedsięwzięcie to włączył się także świat nauki. Tym się ma różnić grecka kultura od naszej — pisze Kenneth J. Dover, współczesny pionier zideologizowanych badań nad homoseksualizmem w starożytnej Grecji – że „bez oporów akceptowała przemienność nastawień seksualnych człowieka, zaprzeczając *implicite*, jakoby takowa przemienność czy dwoistość stwarzała jakiegokolwiek problemy jednostce czy społeczeństwu; życzliwie reagowała na słowne bądź pozasłowne przejawy pragnienia homoseksualnego i znajdowała upodobanie w nieskrępowanym poruszaniu tematów homoseksualnych w lite-

¹⁵⁰ Ksenofont, *Pisma sokratyczne: Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta*, przeł. i wstępem poprzedził L. Joachimowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967, s. 34.

¹⁵¹ Zob. Plutarch z Cheronei, *Dialog o miłości*, s. 71. Zob. tenże, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. i komentarzem opatrzył M. Brożek, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1996.

¹⁵² K. Dover, *Homoseksualizm grecki*, przeł. J. Margoński, Kraków: Homini, 2004 (wyd. ang. *Greek Homosexuality*, London: Duckworth, 1978). Por. Foucault, *Historia seksualności*. Krytyka ich stanowiska zob. Czachorowski, *Heterofobia?*; tenże, *Współczesne uwarunkowania ludzkiego życia: Życiodajna funkcja rodziny a współczesna promocja homoseksualizmu*, „Studia nad Rodziną” 10 (2006) nr 1–2, s. 83–92.

raturze i sztuce”¹⁵³. Dzisiaj helleniści wzywani są nawet na sale sądowe w roli ekspertów przekonujących ławę przysięgłych, iż w klasycznych Atenach nie kompromitowano się „homofobią”, jak to dzisiaj jakoby ma miejsce m.in. w USA¹⁵⁴. Warto przypomnieć, że już w XIX wieku angielski wymiar sprawiedliwości był obiektem podobnej edukacyjnej aktywności. Oskarżony o „sodomie” Oskar Wilde bronił się w sądzie, żałując, iż los nie umieścił go w Atenach Peryklesa, gdzie jego związek z Lordem Alfredem Douglaem byłby nagrodzony, a nie karany, o czym miano ponoć uczyć na angielskich uniwersytetach, z czcią odnoszących się do Platona.

Czytelnicy znający główny zrab literatury starożytnej Grecji z samodzielnej lektury jednak nie posiadli takich oczywistości, które deklarują niektórzy eksperci od tej epoki¹⁵⁵. Co więcej, okazuje się, nie bez wysiłku poszukiwania, że tych opinii nie podziela inna grupa ekspertów,

¹⁵³ Dover, *Homoseksualizm grecki*, s. 13. Już na początku XX stulecia takim studiom otworzył drogę Paul Brandt, piszący pod pseudonimem Hans Licht (*Sittengeschichte Griechenlands*, Bd. 1–2, Dresden: Aretz, 1925–1926; angielski przekład: *Sexual Life in Ancient Greece*, transl. J. H. Freese, London: Panther Books, 1969). Biografię wcześniejszych pozycji na ten temat podaje Henri I. Marrou (*Historia wychowania w starożytności*, przekł. S. Łoś, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1969).

¹⁵⁴ Chodzi tu o sprawę Evans vs. Romer w 1993 r. Ekspertem była Martha C. Nussbaum, która twierdziła, że czołowa monografia na temat homoseksualizmu greckiego, napisana przez Dovera, tak właśnie charakteryzuje stanowisko Greków. Powołany na świadka John Finnis zakwestionował tę opinię przed amerykańskim sądem. Por. J. Heath, *Self-Promotion and the “Crisis” in Classics*, „Classical World” 89 (1995) nr 1, s. 3–24; por. B. Thornton, *Idolon Theatri: Foucault and the Classicists*, „Classical and Modern Literature” 12 (1991) nr 1, s. 81–100. Zob. J. Finnis, „Shameless Acts” in *Colorado: Abuse of Scholarship in Constitutional Cases*, „Academic Questions” 7 (1994) nr 4, s. 10–41.

¹⁵⁵ Na temat ideologicznego charakteru tych mniemań pisał więcej Bruce S. Thornton w książce pt. *Greek Ways: How the Greeks Created Western Civilization*, San Francisco: Encounter Books, 2000 (zwł. w rozdziale pt. *Eros the Killer*), a także w: *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Boulder: Westview Press, 1997. W poprzednich epokach ta ideologizacja była także obecna, ale kierowała się nieraz w drugą stronę: starano się temat homoseksualizmu greckiego pominąć milczeniem, albo nawet go heteroseksualnie racjonalizować, jak np. u Ulricha von Wilamowitza-Moellendorfa, który fragment z wiersza Safony interpretuje jako heteroseksualną pieśń weselną (por. Thornton, *Greek Ways*, s. 19). Zob. Czachorowski, *Heterofobia?*. Ale już Voltaire w swoim *Dictionnaire philosophique* (*Słownik filozoficzny*, przekł., wstępem i przypisami opatrzył M. Skrzypek, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2015, rozdz. „Sokratejska miłość”) negatywnie ocenił imputowanie starożytnym Grekom pozytywnej oceny homoseksualizmu – ów słynny libertyn dodał, że gdyby było inaczej, to trzeba byłoby wstydić się za Greków. W polskim tygodniku „Polityka” pisano, iż Augustyn w czasach swojej przedchrześcijańskiej burzliwej młodości prowadził biseksualne życie.

jakby jednak mniej słyszalna, mniej eksponowana. Jak zatem było naprawdę? Czy rzeczywiście starożytne Ateny, jeden z trzech filarów Europy, swoją potęgę kulturową stworzyły pomimo równoczesnej jakoby promocji homoseksualizmu w życiu społecznym? Traktowanie twórców potęgi kulturowej starożytnej Grecji jako praktykujących homoseksualizm lub/i całkowicie go akceptujących przenosi się także na inne epoki. Dzisiaj twierdzi się nieraz, że właściwie wszystkie wybitne postacie ludzkiej historii to homoseksualiści – św. Augustyna określa się jako ich chrześcijańskiego patrona, z racji odnotowanej w *Wyznaniach* przyjaźni, a Jeremiasz Bentham przekonywał, że św. Paweł odmiennie niż Jezus oceniał homoseksualizm¹⁵⁶.

Powraca zatem pytanie: jaki jest ostateczny cel tego poważnego wysiłku ze strony dzisiejszego „rozpolitykowanego homoseksualizmu”, aby historię mieć po własnej stronie? Obecnie dosyć często badania nad stosunkiem Greków do homoseksualizmu są traktowane jako użyteczne narzędzie dystansowania nas wobec dziedzictwa chrześcijańskiego, stanowiącego drugi filar Europy¹⁵⁷. Przełomowa praca K. J. Dovera *Homoseksualizm grecki* kończy się uwagą, że rozpowszechniony pogląd, iż „nie sposób pojąć, dlaczego Grecy tolerowali homoseksualizm” (czyli jest to pogląd negatywnie oceniający homoseksualizm) – jest konsekwencją „kultury, która odziedziczyła religijny zakaz homoseksualizmu i mocą tego testamentu nie przejawiała [...] zdrowego zaciekawienia bogactwem bodźców seksualnych mogących pobudzić daną osobę”. Natomiast Grecy „ani nie otrzymali w spadku, ani nie rozwinęli w sobie przekonania, że boska moc objawiła rodzajowi ludzkiemu kodeks praw regulujących zachowania seksualne”¹⁵⁸. To twierdzenie uderza w sedno chrześcijaństwa, któremu błędnie imputuje się pogląd, iż moralne zakazy, w tym również odnoszące się do homoseksualizmu, są dostępne wyłącznie

¹⁵⁶ J. Bentham, *Not Paul, but Jesus*, London: Project Gutenberg, 2013 (pierwszy tom wydany za życia Benthama pod pseudonimem w 1823 r.). Zob. *The Collected Works of Jeremy Bentham*, vol. 12: *Of Sexual Irregularities and Other Writings on Sexual Morality*, ed. P. Schofield, C. Pease-Watkin, M. Quinn, Oxford: Clarendon Press, 2014.

¹⁵⁷ Widać to w pracach np. J. Boswella (*Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago: University of Chicago Press, 1980) i M. Foucaulta (*Historia seksualności*).

¹⁵⁸ Dover, *Homoseksualizm grecki*, s. 246. Zdaniem C. Hindleya (*Debate: Law, Society and Homosexuality in Classical Athens*, „Past and Present” (1991) nr 133, s. 173) przypuszczenie, iż homoseksualne stosunki są niezgodne z dążeniem do cnoty jest importowaniem judeochrześcijańskiej moralności w obcy kontekst.

w oparciu o przekaz Objawienia, a chrześcijaństwo w swym wymiarze moralnym nie byłoby ugruntowane w ogólnoludzkim rozpoznaniu dobra i zła moralnego. Na gruncie tego błędnego założenia należałoby więc Grekom tylko zazdrościć, iż ominęły ich te jakoby kajdany chrześcijańskie w najlepszych kulturowo czasach!

NOWOŻYTNA PEDAGOGIKA A HOMOSEKSUALIZM

Z racji epistemologicznych, antropologicznych i etycznych zmian, jakie wprowadzono w nowożytności, inaczej ustawia się w jej pedagogice zagadnienie homoseksualizmu, podejmowane zazwyczaj przy okazji innych problemów¹⁵⁹. Jego istotę określa się jako wypaczenie prawidłowości biologicznej (nazywanej „porządkiem natury”) z powodu albo braku możliwości zaspokojenia pożądania seksualnego (Voltaire, Diderot), albo nadmiernego dostępu do takiej konsumpcji seksualnej (w sytuacji poli gamii w krajach muzułmańskich, z tylko instrumentalnym traktowaniem kobiet, jak uważał np. Monteskiusz).

Voltaire twierdził w *Słowniku filozoficznym*¹⁶⁰, że wystarczy zlikwidować katolicki stan duchowny i z nim związany celibat, aby zniknął homoseksualizm, oceniany nawet przez tego słynnego libertyna – warto wiedzieć – jako hańbiący i katastrofalny występki. Nie trzeba jednak zdaniem Voltaire’a karać za sodomie, trzeba tylko zamykać klasztory i seminaria duchowne. Ta retoryka skutecznie stosowana była jako pretekst do kasowania zgromadzeń zakonnych.

Jest to nowe ujęcie homoseksualizmu, bo – przypomnę – w klasycznej pedagogice homoseksualizm to wypaczenie istoty sfery seksualnej z racji konsumpcyjnego nastawienia. W nowożytnej pedagogice problem homoseksualizmu traktowany jest jako dotyczący sytuacji zewnętrznej i niezależnej wobec samego podmiotu. Jeśli powszechnie w dalszym ciągu piętnuje się homoseksualizm, to z powodu ewentualnych szkód demograficznych dla całej ludzkości lub państwa. Ponieważ oświeceniowi

¹⁵⁹ D. A. F. de Sade w *Filozofii w buduarze* (spolszczył M. Fabjanowski, t. 1–2, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1989) przedstawił projekt reformy prawa znoszący kary za sodomie (ale także za kradzież, gwałt, morderstwo, prostytutkę kobiet każdego wieku).

¹⁶⁰ Voltaire, *Słownik filozoficzny* (hasło *Sokratejska miłość*).

władcy dbali bardzo o wzrost liczby swoich poddanych i żołnierzy, jakakolwiek aprobata dla homoseksualizmu w oświeceniowych dziełach była nie do pomyślenia. Stąd np. Diderot w *Przyczynku do podróży Bougainville'a*¹⁶¹ wprawdzie zachwala krainę heteroseksualnej swobody, ale jednocześnie jest to kraina wykluczająca jakąkolwiek formę praktyk antykoncepcyjnych. Z tego samego powodu nie mogła się tu znaleźć pochwała bezpłodnego homoseksualizmu. Także Helwecjusz – czołowy przedstawiciel oświeceniowej etyki – negatywnie go oceniał, ale przypisywał bezpodstawnie te praktyki starożytnym Grekom, bo jakoby wiemy o „upodobaniu Greków do chłopców. Było ono tak powszechne, że Arystydes, zwany Sprawiedliwym [...] kochał się w Temistoklesie. [...] Platon był rozpustny, sam Sokrates ogłoszony przez wyrocznie Apollina za najmądrzejszego z ludzi, kochał Alkibiadesa i Archalaosa, miał dwie żony i żył ze wszystkimi kurtyzanami”¹⁶².

W zależności od przyjętych założeń epistemologicznych nowożytna pedagogika stawia zagadnienie praktyk homoseksualnych w perspektywie albo hedonistycznych albo autonomicznych założeń. Dla pierwszego rozwiązania właściwa jest kalkulacja przyjemności i przykrości, w tym także związanych z oczekiwaniami społecznymi. Kalkulacja ta wypadła zazwyczaj negatywnie. Wyjątkiem byli w tym względzie M. de Montaigne¹⁶³ oraz J. Bentham¹⁶⁴.

Natomiast na gruncie nowożytnego autonomizmu etycznego, którego czołowym przedstawicielem jest I. Kant, negatywna ocena homoseksualizmu ma inne powody niż w etyce klasycznej. Wprawdzie Kant nie rozważał wprost tego zagadnienia, ale jego analiza występków seksualnych, które nazywał „przeciwko naturze”¹⁶⁵, obejmuje i tę kwestię. Przez „naturę” rozumiał jednak porządek przyrodniczy, ukierunkowany na pod-

¹⁶¹ Diderot, *Przyczynek do podróży Bougainville'a*.

¹⁶² C.-A. Helvétius, *O umyśle*, przeł. J. Cierniak, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959, s. 133 (Helwecjusz wyraźnie korzysta tu z informacji Diogenesa Laertiosa, opierającego się znów na wspomnianym Arystoksenosie, całkowicie nierzetelnym perypatetyku, żywiącym nienawiść do Platona i Sokratesa).

¹⁶³ M. de Montaigne, *Próby: Wybór*, przekł. i oprac. T. Boy-Zeleński, Warszawa: De Agostini, 2002 (ks. I, rozdz. XXII).

¹⁶⁴ J. Bentham, *Offences Against One's Self*, „Journal of Homosexuality” (1978) nr 3–4, s. 383–387. To pierwsze wydanie pracy Benthama, bo on sam nie zechciał się podzielić nią ze współczesnymi. Zdaniem Benthama, negatywnie oceniający homoseksualizm błędnie taką kalkulację przeprowadzili, bo rachunek przyjemności i przykrości wcale nie prowadzi do bezwarunkowo negatywnej oceny homoseksualizmu.

¹⁶⁵ Kant, *Metafizyka moralności*.

trzymanie istnienia gatunku. Sferze seksualnej przypisywał sens służenia „zachowaniu gatunku”¹⁶⁶, czyli porządkowi biologicznemu, gatunkowi ludzkiemu, ludzkości. Ale sfera seksualna dla Kanta to także egoistyczne dążenie do własnej przyjemności, a małżeństwo to instytucja, która ma wyrównywać wzajemne instrumentalne poszukiwanie przyjemności¹⁶⁷. Stąd też „nienaturalne pożądanie” definiuje jako „niezgodne z celem natury”, czyli poszukiwanie własnej przyjemności bez uwzględniania dobra całego gatunku ludzkiego. Uleganie takiemu „ubezplodnionemu” pożądanemu byłoby zatem „czynieniem z siebie przez to rzeczy, z której można czerpać rozkosz [...] i w rezultacie pozbawia się wszelkiego szacunku dla samego siebie”¹⁶⁸. Te przesłanki muszą zatem prowadzić do negatywnej oceny homoseksualizmu jako także czynu „wbrew naturze”.

Ale istotowy cel sfery seksualnej to służeniu istnieniu konkretnej osoby ludzkiej, a nie tylko gatunku ludzkiego¹⁶⁹, co jest możliwe dopiero w obrębie szczególnego związku międzyosobowego, czyli związku mężczyzny i kobiety. Związku, który ma służyć nie gatunkowi ludzkiemu i wyrównanej obustronnej konsumpcji, ale obiektywnemu dobru wszystkich konkretnych osób tutaj zaangażowanych. „Czyny wbrew naturze” uderzają w ten międzyosobowy wymiar sfery seksualnej. Małżeństwo to zatem – wbrew Kantowi – nie jakieś legalne, obustronne instrumentalne „używanie się” przez małżonków, usprawiedliwione ponadindywidualnym, gatunkowym dobrem ludzkości, ale instytucja służąca realizacji szczególnej miłości mężczyzny i kobiety.

Znawców etyki Kanta zaskakuje jego etyka seksualna, która zdaje się naruszać same fundamenty „krytycznej” etyki¹⁷⁰. Z jakiego powodu osoba ludzka miałaby się liczyć bezwarunkowo z porządkiem prokreacyjnym, skoro Kant traktuje go jako mający sens tylko przyrodniczy? Tego on sam nie wyjaśnił, a nawet nie da się wyjaśnić na gruncie jego etyki, programowo odrzucającej zasadę realizmu (obowiązek uzgadniania działania z obiektywną rzeczywistością), a postulującej poszukiwanie poczucia autonomii. Próba zabezpieczenia przed subiektywizmem przy

¹⁶⁶ Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. i wstępem poprzedził W. Galewicz, Kęty: Antyk, 2005, s. 95 (jest to fragment *Metafizyki moralności*).

¹⁶⁷ Tenże, *Metafizyka moralności*, s. 108–109.

¹⁶⁸ Tenże, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, s. 97.

¹⁶⁹ Zob. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 52.

¹⁷⁰ Por. A. Soble, *Kant and Sexual Perversions*, „The Monist” 86 (2003) nr 1, s. 55–89.

pomocy tzw. zasady uniwersalizacji jest daremna, jak zwracano uwagę wielokrotnie, począwszy od Hegla. „Zuniwersalizować” da się każdą własną zbrodnię i występki, jeśli tylko nie brakuje nam wyobraźni¹⁷¹.

Chociaż zatem Kant negatywnie ocenia „lubieżne samopohańbienie” (zarówno w *Metafizyce moralności*, jak i w *Wykładach z etyki*), czyli każde instrumentalne traktowanie siebie jako środka do osiągnięcia przyjemności, to naczelną zasadą jego autonomicznej etyki wyklucza konsekwentnie negatywną ocenę takich czynów.

Pokazaliśmy w odpowiednim miejscu, że klasyczna etyka dokonuje nie tylko moralnej oceny zachowań seksualnych, ale również w ramach rozważań aretologicznych pokazuje, jak wyrobić w sobie pozytywne moralne sprawności (cnoty moralne), dzięki którym w dziedzinie seksualnej będzie można zawsze bez wahań i smutku wybrać prawdziwe dobro, nie ulegając atrakcji przyjemności i nie uciekając pod wpływem lęku. Taką cnotą jest w pierwszym rzędzie cnota czystości.

Ale u schyłku średniowiecza pojęcie sprawności moralnych ulega zapomnieniu, także od początku nowożytności, a w XIX wieku sprowadzone zostaje do zjawiska nawyku¹⁷². Dopiero Max Scheler – zwraca uwagę Wojtyła – postulował „rehabilitację cnoty”¹⁷³, do którego to hasła powrócono w etyce anglosaskiej¹⁷⁴. Zdaniem Wojtyły, szczególnie rehabilitacji wymaga wprawdzie cnota czystości, bo jej właśnie odebrano prawo obywatelstwa w życiu moralnym człowieka, a zwłaszcza w ramach erotyki¹⁷⁵. Wspominałem już o poglądzie Hume’a, który „czystość” traktował jako cnotę „sztuczną”, właściwą tylko kobietom, z racji oczekiwań pewności ojcostwa.

¹⁷¹ Zob. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, przekł., wprowadzenie i przypisy A. Chmielewski, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.

¹⁷² Zob. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 333–335.

¹⁷³ M. Scheler, *O rehabilitacji cnoty*, tłum. R. Ingarden, S. Kołaczkowski, Warszawa: Instytut Literacki, 1937. Zob. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 92.

¹⁷⁴ Zob. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 33 (1958), s. 1–19. Por. W. Frankena, *The Ethics of Love Conceived as an Ethics of Virtue*, „Journal of Religious Ethics” 1 (1973), s. 21–36; A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981 (wyd. pol. *Dziedzictwo cnoty*). Wedle MacIntyre’a w tradycji oświeceniowej pojęcie cnoty zostało wyparte przez pojęcie obowiązku, a w tradycji liberalistycznej – przez pojęcie wolności.

¹⁷⁵ „Zdaje się, że jeśli którejś cnoty, to przede wszystkim czystości odebrano na drodze resentmentu wiele praw w duszy ludzkiej, w woli i sercu człowieka. Stworzono przeciw niej całą argumentację, starając się wykazać, że nie jest ona użyteczna dla człowieka, lecz szkodliwa. Wystarczy przypomnieć bodaj pobieżnie te różnorodne zastrzeżenia natury rzekomo higienicznej i lekarskiej, skierowane przeciw

W ponowoczesnej etyce – etyce ambiwalentnej pogoni za przyjemnością i autokreacją – na pojęcie „cnoty”, w tym cnoty czystości oczywiście także nie ma miejsca.

POSTMODERNISTYCZNA EROTYKA

Zdaniem niektórych badaczy, także postmodernistyczna polska pedagogika unika zagadnienia homoseksualizmu¹⁷⁶, chociaż żądania LGBT wpisują się w logikę myślową postmodernizmu i postmodernistycznej pedagogiki, wprawdzie denormalizując sferę seksualną, czyli traktując ją poza obiektywnym dobrem i złem moralnym. Pedagogika postmodernistyczna jest zbieżna z subiektywizacją normy moralności na gruncie etyki i pedagogiki nowożytnej¹⁷⁷. Nie przyjmuje zatem jakiegoś obiektywnego rozwoju lub niedorozwoju człowieka, postulując tylko konsekwencję wobec własnych chęci i ewentualnie „dekonstrukcję” własnych i cudzych chęci. Sfera seksualna miałaby być uwolniona od wszelakich, w tym i heteroseksualnych ograniczeń, co najwyżej pozostawiając tylko prakseologiczne zakazy i nakazy (np. służące ochronie zdrowia).

Postmodernizm postuluje jednak zinstytucjonalizowanie denormalizacji i deheteroseksualizacji sfery seksualnej, gdy nowożytność zazwy-

czystości i opanowaniu seksualnemu. Argument: »Przesadna czystość (trudno nb. ustalić, co to znaczy) jest szkodliwa dla zdrowia; młody człowiek powinien się wyżyć seksualnie« wciąż jest w obiegu. Przede wszystkim jednak widzi się w czystości i wstrzemięźliwości seksualnej groźnego przeciwnika ludzkiej miłości, i z tego tytułu odmawia się im uznania i prawa obywatelstwa w duszy ludzkiej. Czystość, według tych poglądów, ma rację bytu poza miłością mężczyzny i kobiety, w miłości musi ustąpić. Od tej przede wszystkim strony narasta resentyment, który nie jest zresztą jakąś szczególną właściwością naszej epoki [...]. Jeżeli przeto mamy uwolnić się od resentymentu, a w szczególności od jego następstw w poglądzie na to ważne zagadnienie, trzeba nam dokonać pewnej rehabilitacji czystości. W tym celu należy usunąć przede wszystkim ogromne nawarstwienie subiektywizmu w pojmowaniu miłości oraz w pojmowaniu tego szczęścia, jakiego może ona dostarczyć mężczyźnie i kobiecie” (Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 93).

¹⁷⁶ Twierdzi P. Skuza: „Zastanawiające jest, dlaczego pedagodzy powtarzają formuły pluralizmu kulturowego przyswojone z anglojęzycznej humanistyki, ale nie odważą się problematyzować trudności praktykowania owego pluralizmu w obrębie polskiej akademii” (P. Skuza, *O pedagogikę odmienności seksualnej teoria queer*, „Kultura i Edukacja” (2006) nr 2–3, s. 44).

¹⁷⁷ Sam Lyotard uważał postmodernizm za ciąg dalszy modernizmu. Zob. J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, tłum. M. P. Markowski, w: *Postmodernizm: Antologia przekładów*, wybrał, oprac. i przedmową opatrzył R. Nycz, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński, 1998, s. 60.

czaj radziła respektować istniejący układ sił społecznych, dopuszczając co najwyżej homoseksualizm nie manifestowany społecznie. Natomiast postmoderniści nie podejmują „dekonstrukcji” żądań instytucjonalizacji homoseksualizmu, w tym i tworzenia np. instytucji małżeństwa homoseksualnego, czy penalizacji „homofobii” i „mowy nienawiści”. Wygląda to na sprzeczność z wyjściowym postulatem dekonstrukcji wszystkich ukrytych interesów podmiotów, mających władzę (siłę), a nawet jeszcze umacnia się takie konstrukcje, wykluczając ich krytykę. Zamiast „logocentryzmu” czy „heterocentryzmu” za bezdyskusyjny uważa się „homocentryzm”. W postmodernistycznym dyskursie niekiedy traktuje się go jako „lepszy” z racji jego większej niezależności od jakichkolwiek obiektywnych ram, a zatem jakoby odczłowieczających człowieka. „Heteroświat” liczy się z prokreacyjnym, obiektywnym ukierunkowaniem sfery seksualnej, a „homoświat” – już nie¹⁷⁸.

Wyróżniające miejsce w debacie na temat homoseksualizmu ma z pewnością M. Foucault. W swoich „genealogicznych” badaniach dekonstruował on najgłębsze założenia przewijającego się w dziejach dyskursu na temat sfery seksualnej, czego dotyczy jego ostatnia, niedokończona książka *Historia seksualności*¹⁷⁹. Zdażył przebadać tylko starożytność grecko-rzymską i całkiem trafnie odkrywa w świecie przedchrześcijańskim dokładnie ten sam szereg zakazów dotyczących sfery seksualnej, w tym także odnośnie do homoseksualizmu. Jego zdaniem te prawne, etyczne i medyczne zakazy mają jednak znaczenie kodeksów honorowych i higienicznych, podporządkowanych rycerskiemu etosowi, wykluczającemu jakiegokolwiek podporządkowanie drugiemu człowiekowi. Łatwo się jednak przekonać – samodzielnie wczytując się w dzieła Platona i Arystotelesa – że rację mają raczej ci helleniści, którzy krytycznie oceniają trafność interpretacji przeprowadzonych przez Foucaulta, bo przecież Sokrates, Platon i Arystoteles formułując treściowo określone normy moralne dotyczące zachowań seksualnych, uzasadniali je podstawowym wymogiem moralnym: wymogiem przyjaznego odnoszenia się do każdego

¹⁷⁸ Zdaniem A. Giddensa (antropologa kulturowego o orientacji postmodernistycznej) heteroseksualiści muszą więc brać przykład z homoseksualistów, przejmować ich zachowania i w oparciu o ich doświadczenia tworzyć własną tożsamość seksualną. To właśnie homoseksualiści od lat zmagają się z negatywnymi konsekwencjami posiadania tożsamości „otwartej”, którą heteroseksualiści dopiero poznają (zob. A. Giddens, *Przemiany intymności: Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Sulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006).

¹⁷⁹ Foucault, *Historia seksualności*.

człowieka, wyznaczonego realną strukturą ontycznego uposażenia człowieka.

Foucault jednak wskazywał trafnie na szczególne zjawisko medykalizacji sfery seksualnej, z którym mamy do czynienia począwszy od XIX wieku, które jego zdaniem wygenerowało traktowanie homoseksualistów jako chorych. Analizując procesy medykalizacji zjawiska perwersji, Foucault szczególną uwagę poświęca homoseksualizmowi, pisząc, iż dyskwalifikowano homoseksualizm przy użyciu terminów medycyny: „Otóż pojawienie się w XIX wieku – w psychiatrii, prawodawstwie, a także w literaturze – całej serii wywodów o rodzajach i podrodzajach homoseksualizmu, inwersji seksualnej, pederastii, »psychicznego hermafrodytyzmu« sprzyjało bez wątpienia bardzo silnemu wzrostowi społecznej kontroli nad tym obszarem »perwersyjności«”¹⁸⁰.

Szczególną uwagę poświęcił sferze seksualnej także Z. Bauman¹⁸¹, który określa etykę ponowoczesną – w kontekście jednak etyki seksualnej – jako „etykę pieśzcoty”, czyli etykę, która – jak w pieśzcocie, kiedy „dłoń pozostaje otwarta” – wyklucza „posiadanie” drugiego człowieka¹⁸². To określenie właściwego profilu wymagań moralnych nawiązuje do wczesnego Levinasa, u którego pierwotną epistemologicznie sytuacją jest miłość erotyczna, bo postawa moralna jest „metaforą miłości erotycznej”¹⁸³ czy „paradygmatem stosunku moralnego”¹⁸⁴. Pieśzcota „nie zmierza ku temu, by »posiąść, zagarnąć, poznać«, bo wiodłaby „ku unicestwieniu odrębności Innego”. To zaś uszanowanie „odrębności”, czyli „osobności” (osobowości) Drugiego, jest – wedle Baumana – podstawowym zadaniem moralnym, istotą moralnego obowiązku, ale doświadczanego przez ambiwalencję, bo „miłość istnieć może tylko nękana przez ambiwalencję”¹⁸⁵, w erotyce przyjmującej graniczną postać, nieznaną poprzednim epokom¹⁸⁶.

¹⁸⁰ Foucault, *Historia seksualności*, s. 91.

¹⁸¹ Bauman, *O ponowoczesnych pożytkach z seksu*, s. 87–106; por. S. Best, *Liquid Love: Zygmunt Bauman's Thesis on Sex Revisited*, „Sexualities” 22 (2018) nr 7–8, s. 1094–1109.

¹⁸² Zob. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 140.

¹⁸³ Por. tamże.

¹⁸⁴ Tamże, s. 124. Właściwy model etyki wedle Baumana to „etyka miłości”, bo „miłość jest prototypem, wedle którego kształtuje się i mierzy wszelki stosunek moralny, także i »etykę skierowaną na Innego«” (tamże, s. 127).

¹⁸⁵ Tamże, s. 146.

¹⁸⁶ Zdaniem Baumana „późnonowoczesna czy ponowoczesna wersja erotyki wydaje się nowością iście przełomową i pozbawioną precedensu. Obchodzi się ona po raz

Erotyczna relacja jest przez Baumaną zredukowana do przebiegu subiektywnych erotycznych przeżyć, a zatem należy „założyć z góry, że nie będzie ona trwała, »aż śmierć nas rozdzieli«, a więc „brać od pierwszej chwili pod uwagę, że kres stosunku, choćby i odległy, jest nieuchronny”¹⁸⁷. Ponowoczesna erotyka staje się poszukiwaniem rozkoszy dla niej samej, w oderwaniu od prokreacji i miłości. Ta zmiana ma być konsekwencją postępu technicznego, w wyniku której ludzkie zachowania zostały uwolnione od kontrolowanego przez państwo pożytku społecznego, a rolę kontroli przejął „wszędobylski trening do roli poszukiwaczy i kolekcjonerów doznań”. Ponowoczesna erotyka to zatem świat ponowoczesnego człowieka-konsumenta („poszukiwacza/zbieracza wrażeń”), poszukującego coraz nowych i coraz silniejszych doznań¹⁸⁸. Ideałem staje się nie zdrowie ciała – jego sprawność w znoszeniu trudów pracy i służby wojskowej, ale jego „sprawność” w poszukiwaniu wrażeń¹⁸⁹. Erotyka uwolniona od związku z prokreacją i miłością przyjmować może dowolną postać, byleby tylko oferowała wzmocnienie lub nowość doznań¹⁹⁰.

pierwszy bez sojuszków; proklamuje swą niezależność od obu sąsiadów [prokreacji i miłości – dop. M. Cz.] – nie żąda od nich wsparcia i odmawia odpowiedzialności za wpływy, jakie może mimochodem wyrzucić na ich losy. Zuchwale i z dumą oznajmia, że uzasadnień nie potrzebuje, że sama jest swym celem i sama sobie służy. Dziś samostanność i suwerenność erotyki – poszukiwanie rozkoszy samej wzniesiono do rangi normy kulturowej” (tamże).

¹⁸⁷ Tamże, s. 144.

¹⁸⁸ „Wrażliwość na nowe emocje i wrażenia i ciągły głód nowych przeżyć, za każdym razem silniejszych i bardziej dojmujących niż przeżycia poprzednie, są niezbędnymi warunkami chłonności i podatności na pokusy i uwodzenie” (tamże, s. 92).

¹⁸⁹ „Jego wyłącznym i nie znoszącym konkurencji celem jest dostarczenie coraz to silniejszych, a co ważniejsze jeszcze urozmaiconych, w miarę możliwości nowych i dotąd nieprzeżywanych, rozkoszy zmysłowych” (tamże, s. 94).

¹⁹⁰ „Ponowoczesna erotyka jest »nieumocowana«, nie uwiązana i niezakotwiczona. Może ona zawinąć do każdego portu, przycumować do dowolnie wybranego mola i nabierać paliwa w każdej przystani; może, innymi słowy, żywić się każdym ludzkim uczuciem i mością w każdym z ludzkich poczyną. Przeistoczyła się erotyka w znak gotowy do skojarzenia z najrozmaitszymi znaczeniami – ale też i w sens, jaki nadać można każdemu niemal z kulturowych znaków. Tylko w takiej niezawisłej postaci może erotyka żeglować swobodnie pod flagą poszukiwania rozkoszy, nie zbита z tropu i nie zawracana z drogi przez jakiegokolwiek względy inne niż czysto estetyczne, czyli na przeżycia zorientowane. Może ona teraz sama wybierać trasy i ustalać i zmieniać reguły nawigacyjne w toku podróży” (tamże, s. 97). Inaczej mówiąc: „Erotyka stała się, [...] majsterkiem od wszystkiego, gotowym podjąć się każdej roboty; takim nawykłym do niezawisłości majsterkiem, co to szuka rozpaczliwie stałego i bezpiecznego zatrudnienia, ale którego napawa strachem myśl, że je może znaleźć” (tamże). W wyniku tego „Sytuacja niedookreślenia pozwala upajać się wolnością wyboru, ale jest też przyczyną dławiącej niepewności i ciągłego niepokoju” (tamże).

Bauman wskazuje jednak, że ten ideał ponowoczesnej erotyki rodzi trzy dręczące konsumistę konsekwencje, a w pierw nieustanne zgrzyoty niemożliwości osiągnięcia tego ideału: „Sprawność skazana jest na to, by majaczyć zawsze na widnokręgu, odsuwać się wraz z horyzontem przy każdym kroku do przodu; mieć swą bliskością i wprawiać w furję swą nieosiągalnością. Sprawność jest zawsze celem, nigdy osiągnięciem; pozostać musi na wieki wieków w przyszłości. Jako cel zabiegów żąda wysiłków nieustających i coraz bardziej wyczerpujących, jako że żaden z wysiłków dotychczasowych nie mógł przynieść całkowitego zaspokojenia i być uznany za kres starań. Bez względu na pojedyncze, zawsze krótkotrwałe triumfy, jakie przynieść może, pogoń za sprawnością rodzi więc ciągły a nieuleczalny niepokój; jest niewyczerpalnym źródłem niezadowolonia z siebie i samopotępienia”¹⁹¹. Owocem tej pogoni – i niemożliwości zmierzenia własnego działania jakąś obiektywną miarą – jest „samotność poszukiwacza wrażeń”¹⁹².

Trzecią konsekwencją konsumpcyjnego wyzwolenia sfery seksualnej jest ambiwalencja traktowania własnego ciała, bo jako źródło własnej przyjemności wymaga ono „zatonienia się» w doznaniach, rozluźnienia wszelkiej kontroli, zawieszenia intelektualnej refleksji”, ale jako obiekt takiego samego dążenia innych wymaga „dystansu, baczego śledzenia reakcji i trzeźwego sądu”, co „skazuje poszukiwacza sprawności na cierpienia, o jakich jego przodkowie, zaprzątńięci troską o zdrowie, nie mieli wyobrażenia”¹⁹³. Wszystkie trzy elementy ponowoczesnego konsumpcjonizmu w dziedzinie seksualnej rodzą „nieustającą niepewność i trwogi”, na które „nie ma lekarstwa”¹⁹⁴.

Ponowoczesny ideał erotyki zostaje spotęgowany w swojej wewnętrznej sprzeczności z powodu współistnienia w sferze seksualnej indywidu-

¹⁹¹ Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 93. Por. tamże, s. 94 („ostateczne» czy »krajcowe» przeżycie seksualne pozostanie na zawsze marzeniem niespełnionym; co gorsza, w świetle marzenia o »szczytowym» przeżyciu żaden odbyty już akt płciowy nie zdaje się w pełni zadośćuczynić oczekiwaniom i niezbadanym jeszcze, ale przeczuwanym możliwościom; żadne – najsilniejsze nawet – przeżycie seksualne nie czyni dalszego treningu, pouczeń, porad, wskazówek, recept, specyfików i przyrządów zbędnymi”).

¹⁹² Nic nie „zdola zaradzić nieubłaganemu osamotnieniu »kolekcjonera wrażeń«. [...] Tak czy owak – zważywszy, że pewność może być tylko międzyosobowym, społecznym osiągnięciem – »poszukiwacze sprawności« nie mogą być nigdy pewni, jak daleko zaszli i jak daleko jeszcze wędrować im wypadnie” (tamże, s. 93).

¹⁹³ Tamże, s. 94.

¹⁹⁴ Tamże.

alnej śmiertelności z nieśmiertelnością gatunku ludzkiego¹⁹⁵, w wyniku czego: „Kocha się śmiertelną osobę tak, jakby była nieśmiertelna; a kocha ją inna śmiertelna osoba w sposób skrojony na miarę istot nieśmiertelnych”¹⁹⁶.

Konsekwencją ponowoczesnego odkotwiczenia erotyki od prokreacji i miłości jest skazanie jej na pełnienie usługowych ról społecznych¹⁹⁷, a w pierw dla budowania własnej tożsamości. Jeśli epoka „nowoczesności” przyjmuje, że ta tożsamość jest własnym autoprojektem człowieka, a zadaniem staje się jego uporczywa realizacja, to ponowoczesność odrzuca trwałość skonstruowanej tożsamości. Stąd „najbardziej cenioną cnotą tożsamości ponowoczesnej jest jej giętkość (*flexibility*), łatwość przystosowania się [...]. Solidność, trwałość, stałość nie są pożądane, są teraz, przeciwnie, znamieniem nieprzystosowania do szybko i bez uprzedzenia zmieniającego się świata”¹⁹⁸.

Na gruncie takich ponowoczesnych założeń erotyka uwolniona od związku z prokreacją i miłością otwarta zostaje na wszelkie możliwe eksperymenty, włącznie z homoseksualizmem, bo „płeć nie jest po prostu »dana«, a już tym bardziej dana raz na zawsze. Płeć można wybierać, trzeba się płciowo »samookreślić« – a można i to samookreślenie wymienić na inne, jeśli poprzedni wybór przyniósł zawód lub jego emocjogenne możliwości zostały wyczerpane”¹⁹⁹. Jako składnik tożsamości płeć jest „»niedookreślona« i niekompletna, podatna na manipulację”²⁰⁰, a z tego powodu napełnia ciągłym lękiem, „że przez ignorancję, nieuwagę lub ospałość upuści się szansę przeżyć jeszcze nie doznanych”²⁰¹.

Ponowoczesna erotyka otwarta jest jednak nie tylko na homoseksualizm, ale także wszelkie inne doświadczenia seksualne, a zatem także –

¹⁹⁵ „[...] zagadka owego najwspanialszego i najbardziej tajemniczego z kulturowych dokonań [»wyczarowywania nieśmiertelności z beznadziejnie śmiertelnego, kruchego tworzywa«], przepaja każdy akt seksualny: zespolenie dwu istot śmiertelnych jest momentem poczęcia (czy zmartwychwstania) nieśmiertelności” (tamże).

¹⁹⁶ Miłość to „wymóg wiecznego i niepodzielnego, wyłącznego miłosnego oddania” (tamże, s. 96).

¹⁹⁷ „W tej sytuacji erotykę można zaangażować do najróżnorodniejszych prac społecznych całkiem innych niż te, jakie wykonywała w zaraniu ery nowoczesnej” (tamże, s. 97).

¹⁹⁸ Tamże, s. 48.

¹⁹⁹ Tamże, s. 99.

²⁰⁰ Tamże.

²⁰¹ Tamże.

trzeba dodać za Baumana – np. na pedofilię²⁰². Żadnych granic nie może sobie stawiać konsumista seksualny, w wyniku czego wpada w pułapkę sprzeczności i „niedookreślenia”, bo z jednej strony „kultura ponowoczesna wychwala rozkosze seksu i zachęca do nasycenia sensem erotycznym każdego zakątka »świata przeżyć«”, ale z drugiej „ta sama kultura zakazuje traktowania innego kolekcjonera wrażeń jako seksualnego obiektu – a co ważniejsze jeszcze, każe bronić ze wszelkich sił integralności własnego ciała i sprzeciwiać się przyjmowaniu go za obiekt seksualny”²⁰³.

Ponowoczesna seksualność zamiast zatem otwierać na innych, ostrzega przed innymi i zamyka na innych²⁰⁴, w wyniku czego „powstaje sytuacja brzemienna nerwicami i dolegliwościami psychicznymi – o tyle groźniejszymi od dawniej doświadczanych, że tym razem nie jest jasne, co jest ową »normą«, jakiej człowiek nerwicą dotknięty miałby się podporządkować, by się z rozterek rozdziwienia jaźni wyleczyć”²⁰⁵.

Opis Baumana odpowiada rzeczywistości erotyki, ale erotyki poza prawdą i fałszem, erotyki skupionej na swoim subiektywnym doznawaniu, napełniającej wciąż nowymi lękami wobec siebie i innych. Także tymi, o których wspominał Platon, ostrzegając przed lękiem człowieka-konsumenta w sferze seksualnej. Czy to ostatnie zdanie współczesnej pedagogiki seksualnej? Z pewnością nie ma powodu, aby za postmodernistami zwątpić w człowieka jako istotę rozumną i wolną, zdolną zatem do rozpoznania prawdy oraz zdolną do kierowania sobą w świetle poznanej prawdy, także w dziedzinie seksualnej. Do tego trzeba jednak pracy wychowawczej, pracy nad formacją pozytywnych sprawności moralnych, do czego obligowała klasyczna etyka i klasyczna *paedagogia perennis*.

²⁰² „W czasach przewartościowania wszystkich wartości [...] żadnej normy ludzkiego zachowania nie można przyjmować jako aksjomat i żadnej nie uda się na dłuższą metę wymykać krytyce i uniknąć potępienia” (Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 104).

²⁰³ Tamże.

²⁰⁴ „Wątplenie więzów społecznych jest ważnym warunkiem powodzenia społecznej produkcji »zbieraczy wrażeń«” (tamże).

²⁰⁵ Tamże, s. 105.

Zapytaliśmy pedagogikę o odpowiedzialność za współczesny kryzys cywilizacyjny, bo pytać o Auschwitz, Holocaust i Gułagi należy nie tylko polityków, prawników, medyków i filozofów, jak zwykle się czynić, ale także teorie wychowania. Ludzie nie psują się samorzutnie, ale wpierw zawodzi teoria i praktyka pedagogiczna. Skupiliśmy się tylko na jednym problemie pedagogicznym współczesności: kryzysie formacji seksualnej, przejawiającym się w kryzysie współczesnej rodziny i szerzących się problemach z własną tożsamością płciową. Pokazano, w jaki sposób zjawiska te mają swoją przyczynę także w sytuacji naukowego ujęcia tej dziedziny, czyli sytuacji pedagogiki seksualnej, subdyscypliny pedagogiki.

Okazało się, że do kryzysu wychowania prowadzi nowożytne i współczesne rozerwanie związku pedagogiki z klasyczną etyką, jedną z dziedzin klasycznie rozumianej filozofii. W wyniku tego rozerwania pojawiają się problemy m.in. z uchwyceniem obiektywnego sensu sfery seksualnej, czyli wskazaniem jej ludzkiego poziomu. Ten ludzki i nieludzki poziom naszego życia określa tylko klasyczna etyka, nauka o dobru moralnym, dobru człowieka jako człowieka. Ma ona także profil pedagogiczny, określając ramy formacji pozytywnych sprawności (cnót) moralnych, na których fundamencie musi oprzeć się pedagogika jako teoria wychowania człowieka, zawsze jednak w konkretnych zmieniających się okolicznościach.

Widzieliśmy, że nowożytna pedagogika odrzuca fundament klasycznej pedagogiki, z racji wpierw przemian w koncepcji nauki, uznających za wiedzę wartościową tylko tę, która dostarcza wymiernego pożytku.

W wyniku tej zmiany celu, przedmiotu i metody wiedzy naukowej, zawężeniu ulega zakres wartości, które mogą być „naukowo” zidentyfikowane, a są to tylko: indywidualna i społeczna przyjemność i korzyść oraz poczucie autonomii z robienia tego, co się chce robić. Tylko w tym aksjologicznym polu mieści się nowożytne ujęcie sensu sfery seksualnej. Mamy jednak dwa nurty nowożytnej pedagogiki, na gruncie których znika etyczno-pedagogiczny postulat uzgadniania działania z realną rzeczywistością, w tym także z realnym sensem sfery seksualnej. Znika zatem także problematyka szczegółowej formacji sprawności (cnót) moralnych, dzięki którym jest praktycznie możliwe uzgadnianie się z odczytanym przez rozum obiektywnym światem. Zamiast tego nowożytna etyka i pedagogika postulują uzgadnianie postępowania – i formację charakteru – z subiektywnymi przeżyciami podmiotu, uwzględniając także ich kontekst społeczny. Obiektywny sens sfery seksualnej przestaje być widoczny, ulega ona subiektywizacji.

Dla rozpoznania sytuacji i kalkulacji z oczekiwanymi przeżyciami korzysta się w nowożytnych teoriach i praktykach wychowawczych z rozmaitego typu nauk szczegółowych, zajmujących się bezpośrednio lub pośrednio człowiekiem. Interesowała nas zwłaszcza medycyna i psychiatria, jako dyscypliny pomocnicze pedagogiki, w nowożytności i współcześnie podlegające swoistemu aksjologicznemu przeformułowaniu wobec klasycznego programu medycyny: medycyny ludzkiej, bezwarunkowo szanującej człowieka w jego człowieczeństwie, różnej zatem od medycyny usługowej wobec potrzeb indywidualnych i społecznych, włącznie z transhumanistyczną potrzebą przemiany człowieka w boga¹.

Współczesna pedagogika – czyli posthumanistyczna pedagogika ponowoczesności – kontynuuje i radykalizuje projekt nowożytny, dopiero dzisiaj możliwy do realizacji, skutkiem gwałtownych przemian ekonomicznych, wyzwających *homo consumens* od jakoby nieludzkiej ręki „zasady realizmu”, czyli od wszelakich obiektywnych, ogólnie ważnych norm moralnych. Takie też „wyzwolenie” oferuje się wszelakim pragnieniom seksualnym. Dla skutecznego nimi kierowania (zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych) chętnie sięga ponowoczesność także do oferty współczesnej medycyny i psychiatrii, przyjmujących dzisiaj postmodernistyczne oblicze, medykalizując wszystkie problemy ludzkiego życia, w tym także problemy seksualne.

¹ Zob. Y. N. Harari, *Homo deus: Krótka historia jutra*, przeł. M. Romanek, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.

Biotechnologia, w tym psychofarmakologia oferują dzisiaj anihilację trapiących człowieka-konsumenta lęków i smutków, zwłaszcza kurację przeżycia moralnej winy, „gryzącej” o świecie nad-ludzi. Trzeba też pamiętać o ich możliwych konfliktach na kosmiczną skalę, nieznaną nawet olimpijskim bogom. Już się dla *homo-deus* waży somę w światowych laboratoriach, a dzieciom z brakiem koncentracji uwagi (tzw. ADHD) aplikuje się „lecniczą” amfetaminę (np. Ritalin)², wszystkim legalizując „rekreacyjne” narkotyki, a w pierw marihuanę. Oczekuje się, że w ten sposób przekazujemy miecze na lemieszce, ale pierwszym skutkiem jest – jak widzieliśmy – zaprzepaszczenie możliwości realizacji własnego człowieczeństwa. Uczucia nie są jakimś drugorzędnym, czy instrumentalnym wyposażeniem człowieka, którym można w dowolny sposób manipulować, ale istotnym elementem ludzkiego bytu, który podlega wychowaniu, aby służyć rozumności i wolności.

Postmodernizm ma też – zamiast ogólnie ważnych zasad – swoją etykę, czyli „etykę wrażliwości” i „kreowania siebie jako dzieła sztuki”, etykę bez stałości i wierności, kalkulującej wciąż nowe możliwości konsumpcyjne i wzbudzane przezeń lęki. Oparta na tym fundamencie ponowoczesna pedagogika ma zadanie nade wszystko wykluczać wszystkie ogólnie ważne programy wychowawcze i ostrzegać przed wszelakimi uzurpatorami do posiadania obiektywnej prawdy, z wyjątkiem jakoby bezwarunkowej i oczywistej prawdziwości postmodernistycznej tezy, iż prawdy nie ma.

Dla unaocznienia diagnozy sytuacji współczesnej filozofii wychowania skupiłem się tylko na jednym problemie wychowawczym: problemie wychowania seksualnego, a zwłaszcza odnośnie do homoseksualizmu, zjawiska dzisiaj rozszerzającego się, stanowiącego też przedmiot żywej medialnej, społecznej i politycznej debaty. Nauka nie może nie nadać za tym zjawiskiem, ale okazało się, że dzisiaj zazwyczaj chcą nadać filozofie wychowania i pedagogii tylko w roli kibiców, pozostawiających ten problem samorzutnemu biegowi wydarzeń, spontanicznym wyborom oraz kompetencji medycyny (także psychiatrii) oraz neuronauki, zamiast spokojnego rozważenia wszystkich argumentów, bez posługiwania się jakąkolwiek ideologizacją.

² Zob. tamże, s. 54 (w 2011 roku dotyczyło to 3,5 miliona amerykańskich dzieci; zdaniem Harari, „Trudno powiedzieć, czy to dobrze, czy źle, ale rosnący odsetek populacji regularnie przyjmuje leki psychotropowe, nie tylko w celu leczenia dręczących nas chorób psychicznych, lecz również po to, aby lepiej radzić sobie z bardziej prozaicznym przygnębieniem i sporadyczną chandrą”).

Pokazałem, w jaki sposób klasyczna etyka – klasyczna filozofia wychowania – ten problem poważnie podjęła u samych początków etyczno-pedagogicznego myślenia. Sięgnęliśmy zatem do poglądów Sokratesa, Platona i Arystotelesa, którzy główną przyczynę homoseksualizmu wskazywali w deformacji charakteru, polegającej na subiektywizacji dziedziny seksualnej, czyli ukierunkowaniu działania na subiektywną przyjemność seksualną. Postawa konsumpcyjna zawsze jednak napęła lękiem wobec tego wszystkiego, co tej konsumpcji przeszkodzi, a tym jest wprawdzie realny obiekt, od wielu stron niebezpieczny dla bezproblemowej konsumpcji. Drugą przyczyną zjawiska homoseksualizmu widziano w seksualnej deprawacji. Zalecano zatem formację wszystkich cnót kardynalnych (pozytywnych sprawności moralnych), na czele z roztropnością, sprawiedliwością i męstwem, ale także formację cnoty czystości, będącej gatunkiem cnoty umiarkowania. Żadnego człowieka nie można wykluczyć z zadania takiej formacji charakteru, bo oznaczałoby to podstawową jego dyskryminację. Jeśli dzisiaj tyle słyszymy o dyskryminacji homoseksualistów, trzeba pamiętać o tym podstawowym wymaganiu wobec każdego człowieka: trzeba go traktować poważnie, czyli jako człowieka.

Inaczej temat homoseksualizmu podejmuje nowożytność, traktując go nie jako problem pedagogiczny, tylko jako problem polityczny, wypływający z braku dostępu do konsumpcyjnie nastawionych kobiet, oraz stanowiący zagrożenie demograficzne dla państw absolutnych. Cnotę czystości (panowanie nad sobą w dziedzinie seksualnej) uważa się tylko za „sztuczną” (np. D. Hume), będącą wymogiem wobec kobiet, z racji trapiącego ich mężów pragnienia pewności własnego ojcostwa. Oświeceniowi pedagodzy postulowali jednak także wyzwolenie kobiet do bycia zabawką mężczyzny (Helvetius), ale z wzajemnością (Rousseau), bądź też wyzwolenie „z kojca dla niemowląt” (I. Kant), czyli wyzwolenie od obowiązków macierzyńskich.

Ale – jak dzisiaj widzimy – znaczne poszerzenie dostępu do publicznych kobiet (jako bardziej sprawnych konsumpcyjnie) nie spowodowało zniknięcia homoseksualizmu, tylko wręcz przeciwnie – sprawiło jego gwałtowne ożywienie. Widocznie przyczyny homoseksualizmu są inne, niż mniemali oświeceniowi reformatorzy, zakładający, że sfera seksualna ma nade wszystko sens konsumpcyjny, a drugi człowiek to tylko obiekt konsumpcji.

Ponowoczesność już nie proponuje wyzwolenia z homoseksualizmu, uznając za równowartościowe zaspokajanie każdego pragnienia seksualnych (płeć nie ma znaczenia), byleby tylko nie przysporzyć sobie nad-

miernych przykrości i wziąć pod uwagę postulaty demoliberalnego państwa. Pojęcie moralnych cnót i wad trafiło znów do lamusa, włącznie z cnotą czystości. W tej postmodernistycznej etyce i pedagogice trafnie jednak zauważa się trapiący konsumentów lęk i niepewność, wzbudzane przez ambiwalencję pogoni za ulotną przyjemnością oraz zawodność „drugiego”, traktowanego jako obiekt konsumpcji, ale w ten sam sposób uprzedmiotowiającego nas. Oto sedno „ponowoczesnych pożytków z seksu”³.

Całkiem uzasadnione zatem są pytania kierowane do współczesnej pedagogiki seksualnej i współczesnej filozofii wychowania: dlaczego problem homoseksualizmu jest tam „wielkim nieobecny”⁴ albo problemem nierozwiązanym? Bolesne zawirowania naszej współczesności z subiektywizacją sfery seksualnej i tożsamości płciowej mają u swych podstaw metodologiczną sytuację współczesnej pedagogiki.

Pytając o korzenie straszliwych totalitarnych państw, o korzenie ich zbrodni, H. Arendt zwróciła uwagę na trapiące obywateli poczucie osamotnienia⁵. Pokazaliśmy, że drogę temu poczuciu toruje wpięty osamotnienie w dziedzinie seksualnej: poczucie bycia tylko ubocznym produktem pożądania rodziców, a nie ich miłości, oraz poczucie niemożliwości realizacji miłości w sferze seksualnej. To osamotnienie zostało wpisane w program wychowania seksualnego nowożytnej i współczesnej pedagogiki.

Jeśli warto jeszcze powrócić do mówienia o „końcu historii” (F. Fukuyama), to nie w znaczeniu optymistycznym i naiwnym, ale w znaczeniu przestrogi.

³ Bauman, *O ponowoczesnych pożytkach z seksu*.

⁴ Skuza, *O jednym nieobecnym dyskursie – homoseksualizm w pedagogice*, s. 14–28.

⁵ Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*.

SEXUAL PEDAGOGY AND ETHICS: A STUDY IN THE PHILOSOPHY OF MORAL FORMATION OF SEXUALITY

This monograph is a philosophical and metaphilosophical study in ethics (philosophy of morality). Furthermore, the issues raised herein have a significant pedagogical profile, because the field of morality in one of aspects is upbringing and improving the human being through specific moral proficiencies (virtues).

The author (following Aristotle, Thomas Aquinas and Karol Wojtyła) confronts the classical model of pedagogy as the science of educating a person to the fullness of humanity with the modern and contemporary understanding of it. In particular, the author analyzes the relationship between different models of pedagogy and ethics. However, modern ethics is understood differently on the one hand as the ethical and pedagogical hedonism (e.g. J. Locke or J.-J. Rousseau), and on the other the thought of I. Kant (and J. F. Herbart), both excluding the principle of realism from ethics and pedagogy. In addition to this, the author reconstructs the postmodern pedagogical and ethical conception, especially of R. Rorty and Z. Bauman, but also J. Habermas's discursive ethics and the so-called neuroethics.

If modern ethical hedonism reducing moral good to pleasurable good, modern ethical autonomism (e.g. ethics of I. Kant) reducing moral good to pressure from "creative reason," defining arbitrarily the boundary between moral good and evil. The two trends have come into contact with each other in postmodern ethics and pedagogy justifying the instrumentalisation of the human person in all areas of life, including in the field of sexuality. This instrumentalization is inscribed in the modern program for science, which treats knowledge about human beings and

knowledge of moral requirements (ethics) as grounded in the results of the particular sciences, and especially in medicine and biology. Hence, the author analyzes common phenomenon today of the medicalization of moral and pedagogical issues, especially their psychiatricization, and author shows with concrete examples the consequences of this process, which are the disruption or prevention of human moral development.

The matter-object of the monograph is part of the current of classical philosophy and ethics developed at the Lublin Philosophical School, emphasising the necessary connection between pedagogy and ethics, and ethics and philosophical anthropology. The author is aware that ethics as a theory of moral action, as well as pedagogy as a theory and practice of upbringing, depends on the integral truth about man as a person. The author applies this thesis to the issues of contemporary pedagogy, indicating a classical solution to the problem of sexual identity. Thanks to this approach, the monograph is a valuable scientific contribution to the problematic of the application of the classical ethics to the solution of contemporary social and cultural problems.

The monograph consists of an introduction, five chapters, a conclusion, indexes and bibliography. The first three chapters present three competing models of pedagogy, specifically from the perspective of its perceived relationship with ethics. The fourth chapter, in turn, shows the relationship of educational theory to medicine and psychiatry, the latter, however, variously understood in different models of pedagogy. The final chapter focuses on the range of issues pertaining to pedagogy of sexuality, interpreted differently by each of the three models of the pedagogy, focusing on the currently topical issue of sexual identity.

The book presents a shift in the understanding of pedagogy as a science of educating the human person to the fullness of humanity, looking also for the roots of this shift, lying first in the modern conception of science, rejecting its classical purpose, that is, the search for truth for its own sake. In the modern program of science there is no place for an objective measure of the morality of human acts, i.e. the moral requirement that they be reconciled with actual reality, which is the guiding principle of classical ethics, called the principle of realism. Thus, the first part of the book is devoted to classical ethics and its pedagogical profile, while the second part shows two varieties of modern ethics, open on the one hand to the ethical and pedagogical hedonism of Rousseau, and on the other to the thought of Kant and Herbart, ruling out the principle of realism. The third part reconstructs the postmodern ethical and peda-

gogical conception (especially that of Rorty and Bauman, but also J. Habermas's convergent approach to discursive ethics and the so-called neuroethics). The fourth chapter deals with the now widespread reduction of ethical-pedagogical issues in modern and postmodern pedagogy to medical ones (medicalization of ethics).

Thus, the first research objective of the monograph was to reconstruct the conflicting concepts of pedagogy in their relation to ethics. This task has not yet been accomplished in the Polish literature on the subject, although its need was already signaled by J. Woroniecki, one of the forerunners of the Lublin school of classical ethics and the second rector of the University of Lublin (later called the Catholic University of Lublin, and today bearing the name of John Paul II Catholic University of Lublin). For this purpose, it was necessary, among other things, to reconstruct the classical model of ethics, developed in the Lublin School of Philosophy, but disputed by its leading representatives. Therefore, the aim of the study was also to determine whether these supposedly contrasting positions of representatives of classical ethics do not, in fact, constitute complementary and possibly complementary approaches. Thus, the monograph takes up the goal set by the Lublin School of Philosophy and the modern version of classical ethics developed there by the precursors and creators of this school, including J. Woroniecki, S. Swieżawski, M. A. Krapiec and K. Wojtyła, but left by them in a state of some sort of theoretical hiatus. It was necessary to establish the ultimate correspondences and possible incompatibilities of their positions, so that on this foundation it would be possible to go further in doing classical general ethics and correctly posing the problems of particular ethics. Such a reconstruction of the conception of classical ethics made it possible to show that pedagogy must be inseparable from ethics and that it is not irrelevant which ethics pedagogy is based on.

The next stage of analysis in the monograph was the reconstruction of the multiplicity of pedagogical-ethical positions of modernity and postmodernity. The monograph presents a systematizing, and not just historical, account of this reconstruction. To date, such a systematizing substantive presentation, and at the same time a critique of modern and postmodern ethical concepts, searching for the deepest roots of their departure from the findings of classical ethics, has been lacking in the Polish scientific literature. Since modern and contemporary pedagogy rejects the connection with classical ethics, and merges with modern and contemporary concepts of ethics, it was also necessary to present them

in detail. The author shows that their epistemological and methodological assumptions must reduce the specific moral good and evil to some extra-moral good and evil.

Thus, two main currents of modern ethics that are the foundation of modern pedagogy are presented: a pedagogy based on modern ethical hedonism, reducing moral good to pleasurable good, and a pedagogy of modern ethical autonomism, reducing moral good to irrational pressure from “creative reason,” defining arbitrarily the boundary between moral good and evil. The two trends have come into contact with each other in postmodern ethics and pedagogy, according to the principle that *extrema iunguntur*. They end up leading to the justification of the instrumentalization of the human person in all areas of his or her life, with sexuality being the most prominent one. This instrumentalization is first inscribed in the modern program for science, which treats knowledge about human beings and knowledge of moral requirements (ethics) as grounded in the results of the particular sciences, and especially in medicine. Hence, the widespread phenomenon of the medicalization of moral issues today, especially their psychiatricization, is analyzed in detail. The author shows with concrete examples the consequences of such medicalization and psychiatricization, which are the disruption or even prevention of human moral development.

This book also has a practical purpose, an objective that is inherent to the essence of ethics as a practical science, intended to help guide human action. The book deals with one of the pressing problems of modern times, which is the widespread custom—manifested especially in the media, but also in some scientific works—of treating the sexual and erotic sphere only instrumentally, “recreationally,” with very severe consequences for both individuals and the community as a whole. The conviction of being merely the effect of sexual play must fill the individual with doubt, and, first of all, doubt about his or her own non-instrumental value, because good fruit is not picked from a bad tree. It fills a person with doubt about the value of the sexual sphere, by virtue of which he or she comes into existence, and therefore also with doubt about his or her own parents, who differ from all other people in that they have endowed him or her with life. It is a doubt about the people who are objectively closest and most important, undermining the very foundation of the institution of the family. The shortcoming, consisting in such an approach to the sexual sphere, explained by the author in terms of viewing it as a sphere of mere consumption or recreation (overindulgence),

aimed at subjectively experienced sensations, results in the conviction that there is no need for educational (upbringing-related) efforts in this area. This is also how the widespread issue of “LGBTQ” is often approached today, regarding which the requirement for “political correctness” has even prevailed in scientific circles—which constitutes a serious failure to carry out the tasks of science as a method of truth-seeking.

Consumerism in every sphere of human life also fills one with fear and aggression towards all that hinders incessant consumption. The author wonders, is it not for this reason that we can see a surge of homosexuality rising in the 21st century? Is it not first a negation of love between a man and a woman, a love about which questions arise: Is it even possible? Or is it too difficult or not worth the effort, since, it is supposed to be only a matter of irrational, fleeting and subjective desires? Pedagogy takes up various specific educational issues in addition to general ones, and this monograph focuses on one of them that has currently given rise to a powerful controversy, namely the pedagogical and ethical problem of homosexuality. The author addresses this issue in response to the accusation repeatedly made against pedagogy today, that it runs away from this topic, leaving people with this problem without adequate scientific help or even harms them by suggesting ideologized solutions. Hence, one of the research objectives of this monograph was also to show how the three models of ethics in their relationship to pedagogy confront the problem of homosexuality, which undoubtedly advances the non-ideologized history of this not only practical but also theoretical issue. The significant difference in the approach to this topic on the grounds of classical pedagogy, substantially related to ethics, and the modern and postmodern view of homosexuality is shown. The author justifies the choice of the perspective of classical ethics as the one that appeals to the truth of objective human nature of a person.

Classical pedagogy and ethics asks first about the objective state of affairs, about respecting or not respecting the objective reality of the human person, the subject and object of eroticism, and not about subjective experiences, desires and expectations. The latter, on the other hand, become the norm of conduct in modern and postmodern ethics and pedagogy, thus evaluating homosexual practices in a different way than classical pedagogy and ethics did, starting with Socrates, Plato and Aristotle. Modern and postmodern eroticism is a land of satisfying all kinds of one's own wants and desires, instrumentalizing others and one-

SUMMARY

self to satisfy those desires, limited only by certain social conventions (e.g., regarding pedophilia). Quite correctly, however, some currents of postmodernity point out that such consumptive eroticism is a land of ambivalence, perpetual insatiability and consumptive loneliness. But eroticism, which is the foundation of marital and family love, need not be such, nor should it be such, as the long tradition of classical ethics and pedagogy attests, and the positive fruits of which are confirmed by the equally long pedagogical practice based on this foundation.

Since mores do not spoil on their own, but by the power of human negligence and human actions, the book asks about the responsibility of pedagogy for the state of modern consumerist eroticism, generating a sense of loneliness rather than closeness to the other. The analyses carried out in the monograph show that modern and contemporary pedagogy since it distances itself from classical pedagogy, substantially related to classical ethics, thereby abandoning the imposition of objective moral requirements on eroticism, i.e., requirements to maintain a supra-consumptive level. Classical ethics first requires that, since we are human, all human acts are fully human. Either our acts are at the human level, in which case we define them as “morally good,” or they are below this level, i.e., they are “morally bad.” Thus, if pedagogy—including the pedagogy of sexuality—abandons defining this human level of human acts, then the justification of merely consuming the other, as well as oneself, creeps into “human education” programs. Thus, it turns out that models of pedagogy that break the connection with classical ethics are co-responsible for the spread of consumerist attitudes in the sexual sphere today, which in the social sphere translates into the scourge of sex addiction, serial rape, pedophilia and human trafficking (of women in particular) on a gigantic scale.

On the basis of the clarification of the concept of classical ethics and the development of a research field concerning sexual ethics the author, organizes this issue in theoretical terms, and makes it possible to distinguish a philosophical approach from an ideologized one. In this way, the issue of the ethics of the sexual sphere becomes the subject of research and rationally based solutions, moving the issue from colloquial or media discourse to the level of academic one, which is an important voice in the contemporary discussion of ethics of sexuality. Moreover, it is necessary to point out the value of educational reflection on the human sexual sphere, which, in the view of contemporary cultural trends, is an expression of a personalistic approach to man and his dig-

nity. The issues reflected upon in this monograph also have a practical dimension as an aid to educators for holding discussions in ethics classes or homeroom hours.

The monograph *Sexual Pedagogy and Ethics: A Study in the Philosophy of Moral Formation of Sexuality* is a valuable academic contribution to the issue of the application of the solutions of classical ethics in addressing contemporary social and cultural challenges.

A

Abraham A., 76
 Abramowiczówna Z., 145
 Abriszewski K., 95
 Adamski F., 28, 135
 Adler A., 85, 97
 Adorno T., 56
 Agar N., 90
 Ajdukiewicz M., 86
 Ajschines, 180
 Alkibiades (Alcybiades), 181, 185
 Andrzejuk A., 50, 165
 Angell M., 106, 107
 Anscombe M., 187
 Anytos, 181
 Archalaos, 185
 Arciszewska D., 10
 Arendt H., 160, 161, 177, 199
 Ariti C., 112
 Arouet F.-M. (Voltaire, Wolter), 134, 182, 184
 Arystofanes, 145, 180
 Arystoksenos z Aten, 181, 185
 Arystoteles (Stagiryta), 8, 15–23, 26, 53, 81, 83, 84, 115–117,

123–128, 133, 135–137, 139, 141, 142, 145, 154, 158, 159, 163–165, 169–174, 180, 181, 189, 198

Asmus W. F., 159

Aurelius Augustinus (Augustyn z Hippony), św., 23, 159, 165, 182, 183

Autolikos (syn Anytosa), 181

B

Bachofen J. J., 174

Baczko B., 36

Bakunin M., 176

Banasiak B., 134

Baran B., 56

Barański J., 76, 113

Barbaro B. de, 77, 90, 96, 100–106, 109, 111, 112

Bardsley M., 112

Bauman Z., 49, 51–54, 57, 58, 60–64, 67–70, 89–91, 111, 114, 160, 190–192, 194, 199

Bayer R., 150

Beauvoir S. de, 125, 152

INDEKS OSOBOWY

- Beck A., 129
 Bednarczyk A., 84
 Bednarski F., 14
 Beisert M., 132
 Bejze B., 16, 126
 Bentham J., 183, 185
 Berent W., 154
 Bessarion, kard., 134
 Best S., 190
 Betkins, 161
 Bieńko M., 139
 Biesaga T., 16, 22
 Bilikiewicz A., 92
 Bińczyk E., 77
 Błasiak A., 17
 Blazer D. G., 93, 110
 Bołoz-Antoniewiczowa H., 172
 Bortolotti L., 95
 Bostrom N., 90
 Boswell J., 183
 Bougainville L.-A. de, 156, 174, 185
 Boy-Żeleński T., 31, 37, 156, 185
 Bracken P., 100
 Brandt P. (ps. Hans Licht), 182
 Bromley D. B., 122
 Bronk A., 7, 51, 101
 Broome M., 95
 Brożek M., 181
 Brzeziński D., 57
 Butler J., 70, 148, 151, 153, 157, 168
 Buyx A. M., 91
- C**
- Caramello P., 20, 23, 166
 Ceynowa A., 68
 Chadwick R., 90
 Chańska W., 95, 106
 Chemicz D., 75
 Chłodna I., 24
 Chmaj L., 30
 Chmielewski A., 16, 72, 187
 Chomczyńska-Miliszkievicz M., 139
 Chrapek J., 157
 Chrapkowska-Zielińska A., 122
 Chryzyp, 153
 Chrzastowski S., 90, 100–103, 105
 Chudy W., 24, 27
 Churchland P. S., 73
 Chyrowicz B., 73
 Cichosz W., 49
 Ciechaniewicz W., 75
 Cierniak J., 156, 185
 Cierniakowa Z., 123
 Cieszkowski A., 28, 182
 Comte A., 32
 Condorcet A. N., 153
 Conrad P., 77, 78
 Cudak H., 27
 Cudak S., 27
 Czachorowski M., 18, 28, 34, 36,
 53, 76, 90, 137, 144, 149, 153,
 154, 173, 174, 176, 182
 Czakowska H., 53
 Czernicki G., 154
- D**
- Darwin Ch., 53, 72, 73, 89
 Dawson M., 60
 Dąbkowska-Kujko J., 85
 Dehnel P., 14
 Deitch J., 59
 Demokryt z Abdery, 159
 Derrida J., 54, 60, 70, 100
 Descartes R. (Kartezjusz), 30, 31,
 33, 81, 85, 86, 88, 115, 130,
 138, 154
 Dewey J., 14, 36
 Diderot D., 134, 156, 174, 184, 185

Domański J., 85
 Dora M., 139
 Doroszowa Z., 14
 Douglas A., 182
 Dover K. J., 181–183
 Drzewiecki K., 88
 Duch W., 73
 Dudek D., 129
 Dudzikowa M., 15
 Durkheim E., 60
 Dybel P., 151
 Dyczewski L., 122
 Dymek J., 70

E

Eborowicz W., 23
 Eckmann A., 23
 Ecks S., 112
 Eigeldinger F., 40
 Einarson T. R., 112
 Elliott C., 108, 109
 Elzenberg H., 37, 39
 Engels F., 154, 172, 174–176
 Epiktet, 123
 Erasmus Roterodamus (Erazm
 z Rotterdamu), 85
 Eurypides, 180
 Evans, 182

F

Fabjanowski M., 184
 Ficino M., 134
 Filipczuk M., 138
 Finnis J., 182
 Flaherty P., 100
 Foucault M., 5, 52, 54, 55, 58, 65,
 67, 70, 76, 77, 89, 100, 101,
 103, 134, 148, 149, 152, 168,
 181–183, 189, 190

Francuz P., 73
 Frankena W., 187
 Freedman C., 109
 Freese J. H., 182
 Freitas L. E., 34
 Freud S., 52, 54, 67, 89, 90, 94–97,
 108, 144, 175
 Fromm E., 36, 97, 144, 161, 176
 Fukuyama F., 59, 80, 81, 108, 109

G

Gabe J., 76
 Galen, 84, 92
 Galewicz W., 186
 Gałkowski S., 10
 Gałuszka M., 70
 Garewicz J., 156
 Giddens A., 189
 Giebułtowski J., 68
 Gilson É., 44
 Gizbert-Studnicki T., 6
 Glasenapp M., 42
 Góralczyk P., 130
 Gordijn B., 90
 Grabski B., 150
 Gray J. A., 90
 Grinberg D., 161
 Grodzicki T., 129
 Gromska D., 8, 83
 Gutowski P., 14

H

Habermas J., 53–56, 70–72
 Halperin D. M., 148
 Halpern I., 154
 Harari Y. N., 196, 197
 Haremska K., 29
 Hartleb E., 153
 Healy D., 107, 109, 110

INDEKS OSOBOWY

Heath J., 182
 Heavy D., 110
 Hegel G. W. F., 187
 Heidegger M., 5, 6, 44, 56, 57, 86
 Heitzman M., 29
 Hejnicka-Bezwińska T., 7, 9–11
 Helvétius C.-A. (Helwecjusz), 32, 37, 156, 185, 198
 Hemels M. E., 112
 Henckmann W., 45
 Herbart J. F., 9, 10, 30, 45–47
 Herbrechter S., 58
 Herer M., 77
 Herodot z Halikarnasu, 145
 Hessen S., 30
 Hindley C., 183
 Hipokrates, 131
 Hobbes T., 32, 38, 70, 101, 154
 Hohol M., 73
 Holbach H., 5, 32, 37
 Hölderlin F., 6
 Holt A., 176
 Hołub G., 51, 57, 63, 90
 Homer, 72, 180
 Horkheimer M., 56
 Horney K., 97, 144
 Horowski J., 10
 Horwitz A., 109, 115
 Hudzik J. P., 15
 Hume D., 25, 30, 32, 37, 55, 138, 171, 172, 187, 198
 Hurley R., 55
 Husarski W., 29
 Husserl E., 59

I

Iliopoulos J., 100
 Illich I., 76
 Ingarden R., 187

Ingleby D., 100
 Iniewicz G., 150
 Izdebski Z., 133, 139

J

Jaeger W., 167
 Janicka B., 178
 Janik B., 95
 Janke A. W., 27
 Jankowski K., 97, 100
 Januszewicz P., 90
 Jaracz J., 129
 Jaroszyński P., 15, 24, 55, 56, 93
 Jasiński K., 73
 Jedynak B., 15
 Jedynak S., 15
 Jerzy z Trapezuntu, 134
 Joachimowicz L., 181
 Jodko A., 148
 Jodłowska B., 8
 Józefik B., 101
 Jung K., 97

K

Kałwa P., bp., 14
 Kandel E., 73, 95, 96
 Kant I., 5, 28, 30, 31, 41, 43–46, 53, 55, 56, 71, 72, 89, 116, 130, 133, 153, 156, 164, 185–187, 198
 Kapusta A., 77, 94, 95, 100
 Kass L. R., 91, 109
 Katolo A., 88
 Katon (cenzor), 123
 Kępiński A., 94, 96, 97, 106, 115, 129, 144
 Keppel Hesselink J. M., 92
 Kieliszek Z., 73
 Kiereś B., 17, 24, 27

- Kocemba J., 129
 Kochanowski J., 7, 148, 150, 151, 153, 155
 Kola A. F., 95
 Kołaczkowski S., 187
 Kollontai A., 176
 Komendant T., 54, 100, 134
 Komensky A., 30
 Konstańczak S., 88
 Kopania J., 33
 Koren G., 112
 Kornatowski W., 123
 Korus K., 145
 Kossak Z., 6, 179
 Kostkiewicz J., 10
 Kot S., 29
 Kotarbiński T., 43
 Kowalczyk J., 57
 Kowalewski J., 95
 Kowalska B., 148
 Kowalska M., 52
 Kozakiewicz M., 11
 Kozielski J., 98
 Krachelska M., 170
 Krajewski J., 42
 Kramer P. D., 107–109, 118
 Krapiec M. A., 13, 15, 21, 99
 Krasuska K., 151
 Kritias, 163, 181
 Król M., 178
 Kroński T., 5
 Krusiński L., 15
 Krzemiński I., 7
 Ksenofont, 20, 22, 163, 164, 173, 181
 Kuciński M., 53
 Kukołowicz T., 11
 Kunat N., 16
 Kuniński T., 144
 Kunowski S., 14, 16, 36
 Kunz T., 52, 111
 Kupis B., 159
 Kurlandzka A., 154
 Kwiatkowska H., 6, 15
 Kwieciński Z., 9–11, 24
 Kydryński J., 85
- L**
- Landman A., 5
 Lane C., 110
 Lawler P., 60
 Ledwoch M., 130
 Legowicz J., 29, 36
 Lehmann H. E., 108
 Lengauer W., 180
 Lenin W. I., 176
 Leppert L., 10
 Leszczyński D., 52
 Leszto S., 75
 Lew Starowicz Z., 132
 Lewis B. E., 109
 Lewowicki T., 6
 Likon, 181
 Likurg, 179, 180
 Locke J., 29, 30, 32, 33, 37, 103, 133, 153, 156
 Londoño D. E., 108
 Long Th. A., 86
 López-Ibor J. J., 95
 Lyotard J.-F., 52, 188
- Ł**
- Ładyżyński A., 28
 Łoś S., 182
 Łukasiewicz J., 30
 Łukasiewicz M., 30, 56
 Łukomski S., 176

M

Machinek M., 73
 MacIntyre A., 16, 72, 187
 Magier P., 13, 28
 Mahut D. A., 85
 Majeran R., 123
 Majewski J., 144
 Majkowska M., 144
 Majkrzak H., 123
 Makowska M., 76
 Manning G., 85
 Marcus Tullius Cicero (Cyceron),
 123, 124
 Marczevska K., 123
 Marczewski M., 14, 27, 167
 Marek N., 73
 Margański J., 52, 60, 65
 Maritain J., 21, 37
 Markowski M. P., 188
 Marks K., 52, 54, 89, 154, 175, 176
 Marlowe Ch., 85
 Marrou H. I., 182
 Marshall J., 31
 Martin P., 76
 Maryniarczyk A., 16, 56, 98, 99,
 117
 Marzec P. K. (Liroy), 92
 Maślanka T., 71
 Matuszewski K., 54
 Maykowska M., 117
 McWhorter L., 148
 Melosik Z., 50, 51, 69, 108,
 112-114
 Merecki J., 21, 36
 Messori V., 157
 Michalski C., 51
 Michalski K., 6, 37
 Migasiński J., 52
 Mijas M., 150

Mikołaj Rej, 131
 Mill J. S., 29, 30, 32, 153, 154, 158
 Mill T. S. H., 154
 Minois G., 123
 Mitchell C., 91
 Mizera J., 56
 Moncrieff J., 100
 Montaigne M. de, 185
 Montessori M., 36
 Morgan L., 174
 Morzycka-Markowska M., 100
 Murawiec S., 96
 Murley C., 170
 Murzyn A., 45

N

Nadler S., 85
 Napoleon Bonaparte, 134
 Nasierowski T., 93, 97
 Newton I., 52
 Nicolosi J., 131, 132
 Niebrój L. T., 73
 Nietzsche F., 53, 54, 56, 58, 65, 82,
 86-89, 154, 175
 Nowacka M., 85
 Nowak E., 156
 Nowak M., 7, 10, 15, 17, 24, 27, 44,
 75,
 Nowakowski M., 76-80, 94, 99,
 106, 107, 110
 Nowicki M., 51
 Nowroczyński B., 45
 Nussbaum M. C., 182
 Nycz R., 56, 188

O

Oliva A., 165
 Oniszczyk J., 70
 Opozda D., 17, 27

Ortiz D. R., 147
 Oryszyn Z., 157
 Ossowska M., 48, 158
 Ożóg T., 7

P

Palak Z., 75
 Pankowska D., 151
 Pańpuch Z., 16
 Parens E., 109
 Pauzaniasz, 164, 180
 Paweł, św., 183
 Pawlak A., 75
 Pease-Watkin C., 183
 Pellegrino E., 91
 Perykles, 182
 Pestalozzi H., 36
 Piątkowski W., 77
 Pieniążek P., 76
 Pietras T., 75
 Pietrzyk B., 59, 80
 Pilch T., 133
 Piotrowicz L., 137
 Piskurewicz J., 45
 Platon, 34, 81–83, 117, 121, 123,
 124, 127, 128, 133, 136, 137,
 140, 144, 153, 154, 163–165,
 169–174, 179, 180, 182, 185,
 189, 194, 198
 Plezia M., 167
 Plutarch z Cheronei, 123, 145, 179,
 181
 Podbielski H., 123
 Pomykało W., 139
 Popper K., 170
 Prokopiuk J., 90
 Prokopowicz J., 175
 Przybyła J., 96
 Pużyński S., 94, 111, 129

Q

Quinn M., 183

R

Rabinow P., 55
 Radbruch G., 6
 Radden J., 93, 115
 Radziwiłłowa E., 67
 Rahman M., 148
 Rancew-Sikora D., 110, 113, 131
 Rank O., 97
 Rapaport A., 22, 163
 Rasiński L., 52
 Ratzinger J. (Benedykt XVI (papież),
 122, 151, 157
 Rau Z., 153
 Rauschning H., 176
 Regner L., 83
 Reich W., 161
 Rejter A., 149
 Reus-Smit Ch., 60
 Rhonheimer M., 166
 Rich B. A., 90
 Roache R., 109
 Roberts A., 112
 Rodia (żona Likona), 181
 Romanek M., 196
 Romer, 182
 Rorty R., 10, 42, 51, 52, 54–56, 60,
 61, 64–67, 73, 86, 89
 Rose N., 100
 Rosiak M., 151
 Ross S., 105
 Rossi A. S., 154
 Rousseau J. J., 9, 29, 30, 32,
 36–40, 102, 133, 174, 198
 Różyńska J., 95, 106
 Russell B., 172
 Rybakowski J., 129

INDEKS OSOBOWY

Rynio A., 7, 14

S

Saciuk R., 36

Sade D. A. F. de, 184

Saling M., 95

Sareło Z., 60

Sartre J.-P., 31, 41, 42, 47, 58

Sawczuk W., 16

Saxonhouse A., 171

Schaler J. A., 100

Schatman M. E., 92

Scheler M., 25, 156, 187

Schmaltz T. M., 85

Schnayder J., 163

Schneider J. W., 78

Schofield P., 183

Schönebeck H., 49

Schulz R., 7

Scruton R., 144

Secondat Ch. L. de (Monteskiusz),
134, 184

Seidman S., 149

Seneka, 123

Shapin S., 85

Sidgwick H., 31

Sieradzka-Baziur B., 28

Siwek M., 129

Siwek P., 34

Siwek-Kobayashi M., 94

Skalska A., 129

Skalski M., 118

Skrzypek M., 182

Skuza P., 7, 133, 188, 199

Slany K., 148

Snidal D., 60

Soble A., 186

Sofokles, 121

Sokołowski K., 131

Sokrates, 8, 20, 22, 34, 123, 127,
133, 136, 163–165, 180, 181,
185, 189, 198

Solms M., 95

Soniewicka M., 81

Sowiński G., 86

Spence R., 112

Spinoza B., 154

Staff L., 53

Stańkowski B., 51

Stein E., 147

Stelmach J., 6

Stępień A. B., 15, 32, 101, 123

Stępkowski D., 45–47

Stera T., 45

Strzelecki J., 153

Styczeń T., 16–18, 20, 23, 26, 34,
41–44, 47, 58, 63, 74, 171

Styszyńska Z., 125

Suchodolski B., 9, 32, 44, 75, 139

Sulikowski A., 58

Sullivan M. J., 97

Sulżycka A., 189

Swieżawski S., 85

Szahaj A., 55, 65–67, 101

Szarmach M., 84

Szasz T., 78, 99, 100

Szawarski Z., 106, 108

Szawiel M., 161

Szczepański J., 136

Szczęsny W., 30

Szelenberger W., 109

Szewczyk K., 76

Szkudlarek T., 49, 50

Szostek A., 42, 47, 58, 166

Szpringer M., 51

Sztobryn D., 28

Sztobryn S., 15

Szudra A., 24

Szwed-Szelenberger M., 107
Szymańska N., 49

Ś

Ślipko T., 122
Śliwerski B., 9, 11, 24, 32, 49
Śmietana M., 148
Święcicki Ł., 129

T

Tarasiewicz P., 24
Tatarkiewicz W., 34
Tchorzewski A. M. de, 10, 14, 122
Temistokles, 185
Teofrast Paracelsus, 85
Teszna T., 138
Thomae Aquinatis S. (Tomasz z Akwinu, Akwinata), 9, 13, 14, 16–18, 20, 21, 23, 24, 35, 55, 56, 84, 115–118, 126, 128, 130, 131, 133, 137, 140, 141, 143, 144, 155, 163–167, 171, 172
Thomas P., 100
Thornton B. S., 182
Timarchos, 180
Tischner J., 6
Tocqueville A. de, 177, 178
Tokarska-Bakir J., 51
Trocki L., 176
Tuross L., 16
Twardecki A., 123
Twardoń A., 118
Twardowski J., 30
Tyszka Z., 28

U

Ukleja M., 135

V

Veatch R. M., 81
Vetulani J., 108

W

Wachowiak A., 28
Wacquant L., 70
Wakefield J., 108
Walczewska S., 59
Walker M., 107
Wartenberg M., 30
Watts R., 105
Waż K., 139
Wciórka J., 129
Weeks J., 148
Whitaker R., 109
Wieczorkowska M., 76, 78
Wilamowitz-Moellendorf U. von, 182
Wilde O., 182
Wilk J., 17, 27
Williams S. J., 76
Witruwiusz, 8
Wittig M., 153, 168
Witusik A., 75
Witwicki W., 34, 82, 145, 164
Włodek Z., 165
Wojciechowska W., 85
Wojtyła K. (Jan Paweł II, papież), 16, 18–27, 34–36, 41, 43, 44, 53, 55, 58, 71–73, 99, 122, 126, 129, 135, 137, 140, 142, 152, 158, 159, 166, 167, 186–188
Wolfe C., 59
Wolska U., 50
Wonicki R., 71
Wootton B., 78
Woroniecki J., 9, 10, 13, 18, 29, 47, 139, 157, 187

INDEKS OSOBOWY

Wróbel A., 129

Wróbel J., 83

Wróblewski M., 95

Wróblewski W., 83

Wrońska K., 30

Wrzeszcz Z., 44

Z

Zajadło J., 6

Zakrzewska Z., 122

Zamkowska A., 75

Zega W., 165

Zeidler-Janiszewska A., 67

Zenon z Elei, 153

Zięba A., 129

Zieliński E., 29

Zieliński P., 30

Zieliński W., 57, 64

Ziemilscy O. i A., 161

Znamierowski Cz., 154, 172

Zon J., 77

Ż

Żechowski C., 96

Żeleński (Boy) T., 31, 37, 156, 185

A

aborcja, 76, 110, 154, 160, 161, 176
 absolut, 61, 162
 ADHD, 95, 197
 afirmacja wartości osoby, 24, 26, 141
 agostycyzm poznawczy, 50
 aksjologia, 13, 35, 96, 159
 akt małżeński, 162
 altruizm, 34
 ambiwalencja
 – moralności [Bauman], 64, 190
 – zasady przyjemności, 192, 199
 amfetamina, 108, 197
 antydepresanty, 92, 107–113, 116, 118, 130, 131
 antyesecjalizm, 58, 63, 147, 148
 antykoncepcja [J. J. Rousseau], 76, 79, 154
 antypsychiatria, 93, 99, 106
 aporetyczność moralności, 62–64
appetitus sensitivus, 35, 53, 116, 128, 130
 architektura, 8

aretologia etyczna, 15, 27

asercja prawdy, 63

B

banalizacja płciowości, 157, 179
 bezinteresowność czynu moralnie dobrego, 17
 bezwarunkowość powinności moralnej, 17, 25, 43, 102, 105
 biokonserwatyzm, 83
 biologizmu błąd, 21
 biopolityka, 76, 77, 152, 168
 biotechnologia, 197
 biotyrania, 5, 88, 119
 biznesowa działalność, 8
bonum honestum (dobro wsobne), 17, 18, 84, 155
bonum morale (dobro moralne), 8, 17–22, 32, 34, 35, 41, 44, 46, 52, 54, 57, 70, 72, 85, 106, 114, 115, 118–120, 126, 161, 162, 166, 168, 184, 188, 195
bonum utile, 18, 83, 84
 Bóg, 23, 42, 44, 53, 54, 58, 85, 89, 103, 112, 143, 157, 158, 167

Byt Absolutny, 21

C

choroba psychiczna/choroba umysłowa, 78–80, 93–97, 100, 110, 197

choroby walizkowe, 95

chory, 43, 48, 56, 78, 83, 87, 88, 100, 102, 105, 112, 190

chrześcijaństwo, 86, 114, 122, 128, 157, 183, 184

ciało, 24, 68, 69, 82, 83, 86, 89–91, 97, 116, 118, 128, 141–143, 149, 152, 155–158, 160, 162, 163, 167, 191, 192, 194

cierpienia ponowoczesności, 68

cnota

– czystości, 26, 138, 140–143, 147, 162, 167, 187, 188, 198, 199

– sztuczna (czystość), 138, 187, 198

cnoty

– kardynalne, 140, 144, 147, 162, 198

– moralne, 139, 187

communio personarum, 135

cywilizacja miłości, 23

człowiek

– autokreatorem, 51, 65, 67

– bytem cielesnym, 24

– bytem kommunijsnym (społecznym), 24, 259

– bytem rozumnym, 24

– istotą konsumpcyjną (konsument), 51, 68, 90, 108, 160, 167, 191, 194, 197, 199

– kolekcjonerem wrażeń (Z. Bauman), 192, 194

czyny wbrew naturze (występki przeciwko naturze), 163–167, 185, 186

D

dar osoby dla osoby (obdarowanie osobą) (miłość małżeńska), 24, 28, 40, 121, 137–140, 142, 143, 162

darwinizm, 53, 72, 73, 89

decyzjonizm (autonomizm) etyczny, 32, 41, 44, 45, 47, 185

dekonstrukcja, 50, 69, 104, 105, 188, 189

demokracja liberalna, 64

denormatywizacja sfery seksualnej, 149, 151, 155, 161, 188

depresja, 91, 95, 105–113, 115, 118–120, 129–131

despotyzm, 177

diagnostyka psychiatryczna, 94, 111

dobra

– ekonomiczne, 14, 172

– estetyczne, 14

dobro

– moralne, 8, 17–22, 32, 34, 35, 41, 44, 46, 52, 54, 57, 70, 72, 85, 106, 114, 115, 118–120, 126, 161, 162, 166, 168, 184, 188, 195

– przyjemne (*bonum delectabile*), 32, 41, 136, 138

– subiektywne i aktualne (przyjemność jako dobro subiektywne i aktualne), 34–36, 138, 158, 159

– transsubiektywne, 35, 36, 158

doświadczenie moralności, 22, 30, 42, 43

DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), 110, 111

dzielnosc etyczna, 18, 19

E

edukacja, 7, 10, 15, 24, 49, 50, 139, 140, 148, 167, 188

egoizm, 34, 40, 126, 158

eksterminacja chorych, 88, 105

empiryzm w teorii poznania, 46

erotyka, 69, 139, 159, 178, 188, 190–194

esencjalizm, 58, 114, 148, 149

– a antysencjalizm, 58, 68, 147–149

etologia, 32

etyka

– cnót, 16

– deontologiczna, 16

– dyskursywna, 53, 70

– eudajmonistyczna (eudajmonizm etyczny), 33

– Habermasa/dyskursywna

etyka, 53–55, 70, 72

– jako nauka praktyczna, 8, 15, 27, 50

– K. Wojtyły, 18–26, 34, 43, 53, 55, 58, 159, 166

– klasyczna, 10, 13, 15–21, 23–26, 29–32, 46, 53–55, 58, 62, 119–121, 126, 144, 150, 163, 164, 185, 187, 194, 195, 198

– nikomachejska, 8, 15, 17–20, 23, 83, 89, 117, 126, 135, 139, 154, 158, 159, 163, 164, 170

– nowożytna, 10, 19, 22, 30–33, 37, 41, 147, 164, 196

– R. Rorty'ego, 10, 51, 52, 54, 55, 60, 64–67, 73

– teleologiczna, 16, 18, 19

– tomistyczna, 17, 18, 21, 35, 84, 166

– wrażliwości, 10, 51, 54, 64–66, 197

– Z. Baumana, 53, 54, 57, 58–60, 61–64, 67–70, 89, 190, 192, 199

– zasad, 10, 16, 51, 54, 65, 66

etyki dedukcyjny model, 22

eudajmonizm etyczny, 33

eutanazja, 88, 102, 110, 121

F

farmaceutyzacja (farmakologizacja), 76

farmakologiczna kosmetyka, 113, 121

filozofia

– człowieka (antropologia filozoficzna), 35, 50, 51, 54, 58, 63, 73, 84, 104, 116, 119, 120, 136, 150, 151, 159, 161

– klasyczna, 13–15, 36, 84, 92, 99, 135, 136, 150, 158, 160, 195, 198

– moralności/etyka, 7–11, 13–38, 41–47, 50–58, 60–67, 69–75, 79, 83, 84, 89, 94, 98, 102, 103, 106, 108, 113, 117, 119–121, 126–128, 133, 135, 139, 143, 144, 147, 149, 150, 154, 156–160, 163, 164, 166, 169, 170, 181, 185–188, 190, 192, 194–199

– oświeceniowa, 5

– postoświeceniowa, 5

– świadomości, 138

firmy farmaceutyczne, 91, 92, 100, 105–108, 110

G

gender teoria, 148, 149, 151–160, 168

genealogiczne badania (M. Foucault), 189

giętkość jako cnota ponowoczesności (Z. Bauman), 193

godność człowieka, 6, 24, 65–67, 140, 147, 179

H

hedonizm etyczny, 32–36, 41, 53, 158, 159

heterofobia, 34, 144, 164, 181, 182

heteronormatywizacja, 147

Holokaust, 6

homo

– *consumens*, 91, 113, 196

– *ethicus*, 109, 115, 119, 126

– *moralis*, 60, 64, 81, 85, 91

homocentryzm, 189

homofobia, 182, 189

homoseksualizm, 7, 45, 75, 131–134, 144, 145, 147, 148, 150, 161–166, 178–186, 188–190, 193, 197–199

humanizm, 6, 42, 44, 54–59, 65, 66, 93, 96, 120

I

ICD-10, 110, 132

ideologia, 11, 112, 134, 151, 153, 155–160, 168, 169

in vitro, 76, 79, 178

Informacja seksualna/edukacja seksualna, 140

Inny (dobro Innego), 20, 23, 24, 31, 33, 38, 39, 62, 64–69, 72, 82, 102, 104, 143, 158, 173

instrumentalne traktowanie, 24, 140, 142, 157, 168, 169, 173, 177, 178, 184, 187

intelektualizm moralny, 47

irracjonalizacja moralności, 61

K

Karta Praw Podstawowych, 91

klonowanie terapeutyczne, 91

kobiet wyzwolenie, 198

kobieta, 5, 39, 111, 121, 126, 135–138, 142–145, 149, 152–155, 158, 160, 169–175, 177, 180, 184, 186–188, 198

kodeks etyczny, 60, 63

konformizm, 33, 72

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, 11

konsumpcja, 51, 68, 69, 144, 156, 184, 186, 198, 199

konsumpcjonizm, 67, 76, 192

kryteria higieniczne (ocena higieniczna), 79, 148

L

lecnicza marihuana, 92

lekarstwo na pożądliwość, 143

lęki ponowoczesności, 58, 68, 90, 110, 112, 113

LGBT, 7, 139, 148, 150, 188

litość [J. J. Rousseau], 39, 125

logika norm, 32, 41

logocentryzm, 189

M

macierzyństwo, 28, 79, 146, 159

macierzyste komórki zarodkowe, 81, 91

małżeństwo, 23, 24, 36, 40, 88,

- 134–138, 143, 153, 154, 156, 159, 167, 169, 170, 172–176, 180, 186, 189
 – grupowe, 174, 175
 marksizm (marksieści), 47, 169, 174, 175
 matematyka, 30
 materialistyczna koncepcja człowieka, 116, 157
 matka, 157, 161, 171, 174
 medycyna
 – nowożytna, 75, 85
 – poprawiająca, 80, 81, 90, 91
 – posthumanistyczna, 88
 – terapeutyczna, 81, 90, 91
 medykalizacja, 75–81, 88, 92, 93, 102–104, 106–110, 112, 113, 119, 131, 148, 190
 – alkoholizmu, 79, 80
 – starości, 79, 81
 melancholia, 90, 106, 110, 115, 129
 męstwo, 140, 156, 198
 męzczyzna, 5, 39, 40, 111, 121, 135–138, 142, 143, 145, 149, 152–156, 158, 160, 172–175, 177, 180, 186, 188, 198
 miłość
 – erotyczna, 40, 41, 162, 190
 – małżeńska, 28, 40, 121, 137–140, 142, 143, 162
 – małżeńska jako dar osoby dla osoby, 142, 143
 – własna a miłość samego siebie [J. J. Rousseau], 38–40, 102
 monogamia, 174, 175
 moralność, 13, 14, 16–22, 24–28, 30–34, 37, 40–46, 53, 55, 60–65, 67, 71–73, 79, 86, 87, 105, 126, 127, 132, 138, 151, 156, 161, 164, 172, 175, 183, 185–188
 – arystokratyczna, 86
 – mózgu, 73
 – niewolnicza, 86, 87
 – tymczasowa Kartezjusza, 31, 33
 mowa nienawiści, 189
 mózg, 73, 93, 94, 96, 110, 116, 120
- N**
 nad-człowiek, 6, 57, 109, 179
 natura, 20, 21, 23, 25–27, 36–40, 42, 44, 54, 67, 72, 81, 82, 86, 89, 138, 149, 158, 163–167, 174, 175, 184–187
 natura człowieka, 21, 23, 25, 26, 30, 40, 53–56, 58, 66, 79–81, 114, 147–149, 159, 165–167, 170, 172
 nauka
 – o państwie, 84
 – o wychowaniu, 9, 29, 32, 49
 – klasyczne rozumienie, 15, 50, 71, 120, 150, 195
 – nowożytna koncepcja, 9, 15, 28, 31
 nauki empiryczne, 45, 74
 nauki pedagogiczne, 10, 13, 14, 17, 28, 44
 neomanichejska mentalność, 156
 nerwice, 194
 neuroetyka, 72, 73, 107
 norma moralności, 14, 16, 19–22, 24–27, 32, 33, 35, 37, 57, 62, 70, 114, 149, 155, 161, 189, 196
 normy moralne negatywne, 62
 nowożytna etyka, 10, 19, 22, 30–33, 37, 41, 147, 164, 196

O

obyczaje, 30, 31, 33, 39, 40, 72, 103, 134, 147, 156, 174, 175
 ogólnie ważne prawdy moralnie (ogólnie ważne normy moralne), 57, 102, 196
 ojciec/ojcostwo, 8, 28, 30, 33, 45, 115, 157, 159–162, 164, 171, 172, 174, 178, 180, 187, 198
 opiekuńcze państwo (władza), 5, 177, 178
 Oświecenie, 5, 37, 52, 55, 59, 89, 134, 153

P

państwo, 5, 6, 65, 70, 71, 82–84, 103, 105, 121, 123, 124, 127, 128, 131, 137, 153, 154, 159, 161, 164, 167–170, 172–178, 184, 191, 198, 199
pedagogia perennis, 9, 10, 13, 150, 194
 pedagogika
 – a dydaktyka, 30
 – a filozofia, 13–15, 45–47, 75, 123, 135, 136, 150, 161, 195, 197–199
 – a nauki szczegółowe, 9, 16, 75, 121, 122, 136, 196
 – akognitywistyczna, 9
 – chrześcijańska, 9
 – J. F. Herbarta, 9, 10, 30, 45–47
 – I. Kanta, 28, 30, 31, 133, 198
 – J. J. Rousseau, 9, 29, 30, 36–38, 40, 133, 198
 – katolicka, 9, 10, 14
 – klasyczna, 8, 9, 13, 14, 16, 27, 28, 75, 133, 139, 143, 144, 150, 161, 162, 180, 184, 194, 195

– nowożytna, 9, 13, 29, 32, 41, 45, 47, 121, 136, 139, 147, 150, 184, 185, 188, 195, 196, 199
 – personalistyczna, 9, 24, 27
 – postmodernistyczna, 9, 13, 49–62, 70, 167, 168, 188, 199
 – R. Rorty’ego, 10
 – rodziny, 9, 11, 14, 16, 17, 27, 29, 133, 136, 167
 pederastia, 145, 164, 190
 perfekcyjorystyczne ujęcie cnoty czystości, 26
 perfekcjonizm, 26
 personalistyczne uzasadnienie oceny moralnej, 27
 perwersja, 190
 pewność ojcostwa, 171, 172, 187
pietas, 18, 28, 160
 płynna nowoczesność (ponowoczesność), 6, 49, 51–54, 58, 60, 61, 67–70, 76, 82, 89–91, 110, 112–114, 193, 196, 198
 pometafizyczna etyka, 71
 poprawianie człowieka (*enhancement*), 80, 90, 91, 109
 postdarwinistyczna etyka, 72
 postęp moralny, 52, 53, 58, 64, 66
 posthumanistyczna etyka, 52, 53, 55, 62, 64, 72
 posthumanizm, 52, 56, 58, 59
 postmodernizm, 9, 10, 49–51, 55, 56, 61, 69, 70, 89, 90, 100–102, 113, 120, 130, 148, 188, 197
 postpedagogika, 49
 postpsychiatria, 93, 99–106, 120
 poststrukturalizm, 100
 potomstwo (dziecko), 5, 11, 14, 28, 39, 40, 65, 79, 107, 108, 112, 124, 134, 136–138, 141, 153,

- 159, 160, 165, 167, 169–177, 197
- powinność moralna, 17, 43
- powszechnie obowiązujące zasady etyczne (normy absolutnie ważne), 54, 61
- poznanie, 15, 24, 27, 32, 41, 46, 50, 55, 72, 96, 101, 102, 113, 114, 117, 122, 131, 136, 141–143, 150
- poznanie naukowe (nauka), 31
- pozytywistyczna koncepcja filozofii, 93, 96
- pozytywistyczna koncepcja nauki, 32, 59
- pozytywizm prawniczy, 6
- pożądanie seksualne, 39, 40, 137, 140–143, 146, 147, 177, 184
- pożytek, 20, 32, 138, 160, 170, 190, 191, 195, 199
- pragmatyzm, 9, 56, 89
- pragnienia zbrodnicze, 104
- prakseologia a etyka, 17
- prakseologiczne normy, 155, 188
- prawa człowieka, 6, 61
- prawda, 15, 20, 24, 31, 32, 35, 42–45, 49–52, 57, 59, 60, 62–65, 67–69, 80, 89–91, 93, 101–104, 106, 107, 111, 113, 116, 120, 122–124, 130, 134, 145, 161, 162, 165, 170, 174, 194, 197
- prawdziwość a adekwatność poznania, 101
- prawo naturalne, 165
- prawo-naturalne uzasadnienie oceny moralnej, 25, 26
- Prozac* (pigułka szczęścia), 107–109, 111, 112, 114, 118, 131
- przeżycia erotyczne, 138, 141, 142, 146
- przyjaźń, 17, 20, 22–24, 39, 41, 137, 138, 154, 155, 158, 159, 163, 169–171, 173, 177, 183
- przyjemność (rozkosz), 20, 23, 32–42, 51–53, 57, 58, 67–70, 90, 104, 115–117, 121, 125, 131, 138, 140, 144, 145, 155–160, 163, 165, 167, 175, 185–187, 191, 192, 194, 196, 198, 199
- psychiatria, 11, 16, 75, 77, 90, 92–100, 103, 106–111, 114–116, 119, 120, 129, 131, 134, 148, 150, 190, 196, 197
- a antypsychiatria, 93, 99, 100, 106
- biologiczna, 93–100, 114–116, 119, 120, 148, 150
- humanistyczna, 92, 93, 96–100, 115, 120
- krytyczna, 93, 98, 100
- psychiatryczne problemy, 93, 101, 106
- psychiatryzacja, 75–78, 92, 102–106, 109, 110, 112, 119–121, 131
- psychoanaliza, 95–97, 151
- psychofarmakologia, 95, 100, 105, 108, 114, 197
- psychologia, 7, 9, 13, 16, 27, 36, 45, 54, 93–99, 122, 134, 136, 144, 149, 150
- psylocybina, 105, 108
- Q**
- queer*, 7, 133, 148–151, 188

R

redukcja ejdetyczna, 59
 rehabilitacja cnoty (Scheler), 187
 rewolucja seksualna, 145, 147, 161, 176
 rodzice, 5, 6, 11, 18, 28, 136–138, 159–161, 170–172, 178, 199
 rodzina, 5–7, 9, 11, 14, 16, 17, 27, 28, 65, 79, 87, 122, 133–136, 138, 154, 160, 161, 167–170, 172–178, 181, 195
 roztropność (cnota moralna), 140, 142, 166, 198
 rozum, 19, 21, 24, 26, 27, 30, 33, 35, 37–39, 41–44, 49, 53, 54, 58, 59, 63–65, 69–73, 86, 102, 113, 115, 116, 118, 119, 124, 126–130, 137, 139–142, 145, 146, 163, 165–167, 185, 196
 – komunikacyjny, 70, 71
 rozumność, 24, 43, 115, 116, 122, 127, 146, 162, 163, 165, 166, 170, 173, 197
 rozwód, 154, 161, 176

S

sceptycyzm poznawczy, 50, 101
 sfera seksualna, 11, 121, 135, 136, 138–147, 149–151, 155–157, 159–163, 168, 177, 178, 184–186, 188–190, 192, 194–196, 198, 199
 smak etyczny [Herbart], 46, 47
 smutek, 76, 79, 81, 106, 108–113, 115–119, 128–131, 187, 197
 socjologia moralności (socjologiczne badania moralności), 60
 spirytualistyczna koncepcja człowieka, 116, 136, 157

społeczna kontrola (represja), 103, 106, 112
 sprawczość człowieka (osoby), 73
 sprawiedliwość, 37, 44, 71, 84, 140, 198
 sprawności intelektualne, 19, 139
 stan natury, 37–39, 174, 175
 starość, 121–129, 131
 sterylizacja chorych, 88
 stoicy, 23, 81, 130, 153
 stres pourazowy, 80
 subiektywizacja
 – dobra, 21, 138
 – relacji małżeńskiej, 138
 sumienie, 34, 37, 42, 62–64, 76, 88, 112, 124, 166
 sylogizm moralny (sylogizm praktyczny), 21, 22
 szacunek wobec człowieka (Innego), 50, 52, 56, 62, 64, 67, 72
 szczęście, 16–19, 33, 34, 38, 40, 53, 107, 108, 112–114, 119, 131, 178, 188
 szkoła frankfurcka, 9

Ś

śmierć kultury, 90

T

teologiczna argumentacja, 26
 teoria gender (gender), 148, 149, 151–160, 168
 teoria moralności, 16, 18, 19, 22, 126
 teoria wychowania, 10, 11, 14, 15, 29, 35, 49, 195
 terapia reparatywna, 131
 totalitaryzm, 88, 161, 167–169, 176, 177, 179, 199

transhumanizm, 81, 90
 tyrania, 119, 168, 170

U

uczenie, 82, 139
 uczucia, 33, 35, 37–39, 46, 53,
 108–110, 115–119, 125, 128–
 –131, 140, 141, 144–146, 160,
 163, 175, 191, 197
 umiarkowanie, 140, 162, 198
 Ustawy norymberskie, 176
 utylitaryzm etyczny, 34, 35, 53

W

wartość ponadinstrumentalna, 22
 WHO, 111, 122
 wielomęstwo, 175
 wina moralna, 76, 81, 82, 87, 105,
 106, 110, 112–114, 116, 118,
 119, 124–128, 130, 197
 wola, 35, 43, 46, 47, 64, 71–73, 86,
 97, 116–119, 124, 128, 129,
 137, 139, 140, 146, 160, 187
 wolność
 – człowieka, 51, 61, 62, 74, 115,
 116, 163, 170, 173
 – osoby ludzkiej, 24
 wspólnota kobiet i dzieci [Platon],
 136, 137, 153, 170, 173, 174
 wstydlivość męska a kobieca, 142,
 143
 wychowanie
 – a socjalizacja, 10
 – aksjologiczne, 13, 196
 – estetyczne, 13

– fizyczne, 8, 28
 – moralne, 13, 28
 – seksualne a edukacja seksual-
 na, 11, 39, 139, 140, 199
 – zdrowotne, 8, 13
 wychowawcza funkcja państwa, 167
 wyobrażenia [Rorty], 50–52, 65, 72,
 187
 wytwórczość (twórczość), 22, 46

Z

zakochanie, 137, 138, 142, 147,
 177
 zasada
 – [dobro należy czynić, zła uni-
 kać] (*bonum faciendum, malum*
vitandum), 21, 22
 – personalizmu, 19
 – przyjemności, 53, 57, 67, 68,
 90, 167, 175
 – realizmu, 31, 33, 41, 46, 53–
 –55, 57, 58, 67, 90, 167, 186,
 196
 – uniwersalizacji, 71, 187
 zazdrość, 175
 zdrowie, 8, 13, 43, 76–84, 86, 88,
 90, 92, 94, 95, 108, 110, 119,
 122, 129, 131, 132, 148, 156,
 161, 188, 191, 192
 – reprodukcyjne, 76

Ż

życzliwość, 17, 20, 23, 39, 53, 73,
 102, 125, 127, 137, 138, 146,
 158, 173, 177

- Abraham A., *Pharmaceuticalisation of Society in Context: Theoretical, Empirical and Health Dimensions*, „Sociology” 44 (2010) nr 4, s. 603–662.
- Abriszewski K., *Nauka w walizce*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 207 (2016) nr 1, s. 87–111.
- Adamski F., *Rodzina: Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2002.
- Agar N., *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defence of Limits*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2014.
- Ajschines, *Mowy*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył W. Lengauer, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004.
- Andrzejuk A., *Personalizm tomistyczny wobec nowoczesnej i ponowoczesnej antropologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 55 (2017) nr 1, s. 19–57.
- Andrzejuk A., *Tomistyczna „La révolution sexuelle” o. Adriano Olivy OP*, „Studia Theologica Varsaviensia” 54 (2016) nr 1, s. 223–247.
- Angell M., *Prawda o firmach farmaceutycznych: Jak nas oszukują i co z tym robić*, Suplement do „Aptekarza” 13 (2005), s. 1–96.
- Anscombe M., *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 33 (1958), s. 1–19.
- Aquinas & Homosexuality: Five Dominicans Respond to Adriano Oliva*, [online], 2015, [dostęp: 06.05.2023], dostępny w Internecie: <<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/12/aquinas-homosexuality>>.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, t. 1, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1993.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum., wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2000.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Polityka*, przeł., słowem wstępnym i komentarzem opatrzył L. Piotrowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.
- Arystoteles, *Retoryka*, w: tenże, *Retoryka, Poetyka*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.
- Asmus W. F., *Demokryt*, tłum. B. Kupis, Warszawa: Książka i Wiedza, 1961.
- Augustyn, *Wartości małżeństwa (De bono coniugali)*, tłum. W. Eborowicz, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie: Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2003, s. 73–116.
- Baczko B., *Rousseau: Samotność i wspólnota*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964.
- Barański J., *Medykalizacja zachowań społecznych, czyli o utopii szczęśliwej duszy*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 46 (2010) nr 2, s. 151–164.
- Barbaro B. de, Chrzastowski S., *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.
- Barbaro B. de, *Dylemat psychiatrii: „Zły czy szalony”*, „*Psychiatra*” (2015) nr 7, s. 14–15.
- Barbaro B. de, *Medykalizacja i psychiatryzacja życia codziennego*, w: *Konteksty psychiatrii*, pod red. tegoż, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004, s. 235–254.
- Barbaro B. de, *Po co psychiatrii postmodernizm*, „*Psychoterapia*” 142 (2007) nr 3, s. 5–14.
- Barbaro B. de, *Poczucie winy: Perspektywa psychiatrii i psychoterapeuty*, „*Teologia i Moralność*” 10 (2015) nr 2 (18), s. 25–33.
- Barbaro B. de, *Postpsychiatria: Surowy krytyk nowoczesnej psychiatrii*, „*Psychiatria po Dyplomie*” 6 (2007), s. 17–23.
- Barbaro B. de, *Tożsamość psychiatrii*, „*Postępy Psychiatrii i Neurologii*” 19 (2010) nr 4, s. 343–344.
- Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1995.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury, 1994.
- Bauman Z., *O ponowoczesnych pożytkach z seksu*, „*Studia Socjologiczne*” (1997) nr 4, s. 87–106.
- Bauman Z., *O sposobach bycia razem*, w: *Trudna ponowoczesność: Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, cz. 1, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1995, s. 13–40.

- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przekł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
- Bauman Z., *Płynne życie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2007.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Sic!, 2000.
- Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1998.
- Bauman Z., *Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity*, „Telos: Critical Theory of the Contemporary” (1988) nr 78, s. 7–42.
- Bauman Z., *Wolność*, przekł. J. Tokarska-Bakir, Kraków: Znak, 1995.
- Bauman Z., *Wszystko co stałe, wyparowało*, w: *Idee z pierwszej ręki: Antologia najważniejszych tekstów „Europy” – sobotniego dodatku do „Dziennika”*, wybór tekstów C. Michalski, M. Nowicki, Warszawa: Axel Springer Polska, 2008.
- Bauman Z., *Żyjąc w czasie pożyczonym: Rozmowy z Citlali Roviroso-Madrado*, przekł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2000.
- Bayer R., *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, New York: Basic Books, 1981.
- Beauvoir S. de, *Starość*, przekł. Z. Styszyńska, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2011.
- Bednarczyk A., *Galen: Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski. Wydział Filozofii i Socjologii, 1995.
- Bednarczyk A., *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski. Wydział Filozofii i Socjologii, 1999.
- Bednarski F., *Postulaty nowoczesnej pedagogiki w świetle zasad św. Tomasa z Akwinu*, w: *Pedagogika katolicka: Zagadnienia wybrane*, pod red. A. Rynio, Stalowa Wola: Wydział Nauk Społecznych KUL, 1999, s. 91–107.
- Benedykt XVI, *Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny: Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny* (5.04.2008), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 29 (2008) nr 5, s. 28–30.
- Bentham J., *Not Paul, but Jesus*, London: Project Gutenberg, 2013.
- Bentham J., *Offences Against One's Self*, „Journal of Homosexuality” (1978) nr 3–4, s. 383–387.
- Best S., *Liquid Love: Zygmunt Bauman's Thesis on Sex Revisited*, „Sexualities” 22 (2018) nr 7–8, s. 1094–1109.
- Bielawski Z., *Odrębność pedagogiki jako nauki: (Z powodu artykułu O. J. Woronieckiego: Pedagogia perennis)*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” (1924) z. 11–12, s. 207–216.

BIBLIOGRAFIA

- Bieńko M., Izdebski Z., Waż K., *Edukacja seksualna w polskiej szkole: Perspektywa uczniów i dyrektorów*, Warszawa: Difin, 2016.
- Biesaga T., *Bonum est faciendum czy persona est affirmanda*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 10 (2002–2003), s. 130–137.
- Biesaga T., *Współczesny renesans Arystotelesa etyki cnót*, w: *O metafizyce Arystotelesa*, red. nauk. A. Maryniarczyk, N. Kunat, Z. Pańpuch, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017, s. 479–498.
- Bińczyc E., *Nieklasyczna socjologia medycyny: Praktyki medykalizacji jako praktyki władzy w ujęciu Michela Foucaulta*, w: *W stronę socjologii zdrowia*, red. W. Piątkowski, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2002, s. 181–193.
- Blazer D. G., *The Age of Melancholy: Major Depression and Its Social Origins*, London: Routledge, 2005.
- Błasiak A., *Pedagogika rodziny w kręgu nauk o rodzinie i nauk pedagogicznych*, w: *Wybrane zagadnienia pedagogiki rodziny*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, s. 15–23.
- Bostrom N., *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, ed. B. Gordijn, R. Chadwick, Dordrecht: Springer, 2008, s. 107–137.
- Boswella J., *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Bracken P., Thomas P., *Postpsychiatry: A New Direction for Mental Health*, „British Medical Journal” (2001) nr 322, s. 724–727.
- Bracken P., Thomas P., *Postpsychiatry: Mental Health in a Postmodern World*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Bromley D. B., *Psychologia starzenia się*, tłum. Z. Zakrzewska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969.
- Broome M., Bortolotti L., *Psychiatry as Cognitive Neuroscience: Philosophical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Bronk A., *Czy pedagogika jest nauką autonomiczną?*, w: *W trosce o integralne wychowanie*, red. M. Nowak, T. Ożóg, A. Rynio, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003, s. 47–76.
- Bronk A., *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” (1996) nr 1, s. 79–100.
- Brzeziński D., *Dwie dekady etyki ponowoczesnej*, „Studia Socjologiczne” (2008) nr 3, s. 7–41.
- Butler J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.

- Buyx A. M., *Be Careful what You Wish for? Theoretical and Ethical Aspects of Wish-Fulfilling Medicine*, „Medicine Health Care and Philosophy” 11 (2008), s. 133–143.
- Chomczyńska-Miliszkiwicz M., *Edukacja seksualna w społeczeństwie współczesnym: Konteksty pedagogiczne i psychospołeczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2002.
- Chudy W., *Istota pedagogiki personalistycznej*, „Ethos” 19 (2006) nr 3, s. 52–74.
- Chudy W., *Pedagogia godności: Elementy etyki pedagogicznej*, red. A. Szudra, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.
- Chudy W., *Personalistyczne określenie wychowania*, w: *Filozofia i edukacja: Materiały z sympozjum z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu” zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL*, komitet red. P. Jaro-szyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Lublin: Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, 2005, s. 87–95.
- Churchland P. S., *Moralność mózgu*, tłum. i przedmowa M. Hohol, N. Marek, Kraków: Copernicus Center Press, 2013.
- Chyrowicz B., *Mózg z moralnego punktu widzenia: Postulat neurobiologicznej rekalkibracji etyki*, „Diametros” 17 (2020) nr 63, s. 1–33.
- Chyrowicz B., *Neuroetyka – wyzwanie XXI wieku*, w: *Mózg, umysł, dusza: Spór o adekwatną antropologię*, pod red. K. Jasińskiego, Z. Kieliszka, M. Machinka, Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2014, s. 93–103.
- Cichosz W., *Postmodernistyczny dyskurs o wolności we współczesnej edukacji*, w: *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 1999, s. 119–143.
- Ciechaniewicz W. [i in.], *Pedagogika: Podręcznik dla szkół medycznych*, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 2000.
- Condorcet A. N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przekł. E. Hartleb, J. Strzelecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1957.
- Conrad P., Schneider J. W., *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*, expanded ed., Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- Critical Psychiatry: Politics of Mental Health*, ed. D. Ingleby, New York: Palgrave Macmillan, 1980.
- Cudak H., *Pedagogika rodziny jako dyscyplina naukowa*, w: *Pedagogika rodziny: Wybrane zagadnienia*, red. S. Cudak, Kielce: Instytut Pedagogiki i Psychologii Akademii Świętokrzyskiej, 2007, s. 7–14.

BIBLIOGRAFIA

- Cyceron, *O starości*, przeł. Z. Cierniakowa, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 4, przeł. Z. Cierniakowa, W. Kornatowski, Warszawa, 1963, s. 11–58.
- Czachorowski M., *Gendermania. Spór o godność ciała*, Szczecinek: Fundacja „Nasza Przyszłość”, 2013.
- Czachorowski M., *Heterofobia? Homoseksualizm a greckie korzenie Europy*, Tychy: Maternus Media, 2004.
- Czachorowski M., *Norma personalistyczna, przyjaźń a dar osoby dla osoby w Karola Wojtyły filozofii małżeństwa*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 41 (2020) nr 1, s. 39–48.
- Czachorowski M., *Pietas: Spór o filozoficzne podstawy moralnych obowiązków wobec rodziców*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Czachorowski M., *Ponowoczesność jako moralny rozwój?*, w: *Spoleczno-humanistyczna wizja współczesnego świata*, pod red. nauk. H. Czarkowskiej, M. Kucińskiego, Bydgoszcz: Wydawnictwo KPSW, 2020, s. 11–25.
- Czachorowski M., *Psychofarmakotyrania? Psychiatryzacja ponowoczesności jako ucieczka od wolności*, „Studia z Zakresu Nauk Prawnoustrojowych: Miscellanea” 9 (2019), s. 19–51.
- Czachorowski M., *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Czachorowski M., *Wiek rewolucji seksualnej*, Warszawa: „Ad Astra”, 1999.
- Czachorowski M., *Współczesne uwarunkowania ludzkiego życia: Życiodajna funkcja rodziny a współczesna promocja homoseksualizmu*, „Studia nad Rodziną” 10 (2006) nr 1–2, s. 83–92.
- Czachorowski M., *Spisek przeciwko starości?*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (661) (2019) t. 172 (661), s. 499–513.
- Czachorowski M., *Filozoficzny spór o koncepcję medycyny: personalistyczna czy nieludzka medycyna?*, „Rocznik Naukowy KPSW w Bydgoszczy: Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji” (2020) nr 15, s. 31–41.
- Dawson M., *Morality as Rebellion: Towards a Partial Reconciliation of Bauman and Durkheim*, „Distinction Journal of Social Theory” 18 (2017) nr 3, s. 1–19.
- Dąbkowska-Kujko J., *Officina medici philosophi schola est: Terapia słowami (casus Erazma z Rotterdamu)*, „Roczniki Humanistyczne” 67 (2019) z. 3, s. 7–22.
- De Sade D. A. F., *Filozofia w buduarze*, spolszczył M. Fabjanowski, t. 1–2, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1989.
- Deitch J., *Post Human*, New York: [Idea Books], 1992.

- Derrida J., *Cogito i historia szaleństwa*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” (1988) nr 6, s. 154–195.
- Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Kopania, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewicz, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył L. Chmaj, Warszawa: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, przeł., opatrzyła słowem od tłumacza i przypisami W. Wojciechowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa: Sternik, 1996.
- Dewey J., *Demokracja i wychowanie: Wprowadzenie do filozofii wychowania*, tłum. Z. Doroszowa, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972.
- Diderot D., *Przyczynek do podróży Bougainville’a, czyli dialog pomiędzy A. i B. o niewłaściwości wiązania pojęć moralnych z pewnymi czynnościami fizycznymi, które ich nie znoszą*, w: tenże, *To nie bajka*, tłum. T. Żeleński-Boy, Kraków: Książka i Wiedza, 1949.
- Domańska U., *Medykalizacja i demedykalizacja macierzyństwa*, w: *Zdrowie i choroba: Perspektywa socjologiczna*, red. W. Piątkowski, W. A. Brodniak, Tyczyn: WSSG, 2015.
- Dora M., *Lepiej nie mówić: O edukacji seksualnej w Polsce*, „Przegląd Pedagogiczny” (2013) nr 2, s. 101–107.
- Double D., *Critical Psychiatry: The Limits of Madness*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
- Dover K., *Homoseksualizm grecki*, przeł. J. Margoński, Kraków: Homini, 2004 (wyd. ang. *Greek Homosexuality*, London: Duckworth, 1978).
- Duch W., *Czy jesteśmy automatami? Mózgi, wolna wola i odpowiedzialność*, w: *Na ścieżkach neuronauki*, red. P. Francuz, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010, s. 219–264.
- Dudek D., Zięba A., Siwek M., Wróbel A., *Depresja*, w: *Geriatrya z elementami gerontologii ogólnej: Podręcznik dla lekarzy i studentów*, pod red. T. Grodzickiego, J. Kocemby, A. Skalskiej, Gdańsk: Via Medica, 2006, s. 108–109.
- Dybel P., *Zagadka „drugiej płci”: Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2006.

BIBLIOGRAFIA

- Dyczewski L., *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.
- Dymek J., *Zemsta postmodernizmu* [online], 2022, [dostęp: 06.05.2023], dostępny w Internecie: <<http://krytykapolityczna.pl/kraj/dymek-zemsta-postmodernizmu>>.
- Ecks S., *Pharmaceutical Citizenship: Antidepressant Marketing and the Promise of Demarginalization in India*, „Anthropology & Medicine” 12 (2005) nr 3, s. 239–254.
- Elliott C., *The Tyranny of Happiness: Ethics and Cosmetic Psychopharmacology*, w: *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, ed. E. Parens, Washington D.C.: Georgetown University Press, 1998, s. 177–188.
- Engels F., *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Warszawa: Książka, 1949.
- Epiktet, *Diatryby*, przeł. i oprac. L. Joachimowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961.
- Erasmus Roterodamus, *Enchiridium medicinae*, ed. J. Domański, w: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: Cognita et adnotatione critica instructa notisque illustratae*, ordinis I, t. 4, Amsterdam: Elsevier, 1973, s. 144–186.
- Ewolucja tożsamości pedagogiki*, red. nauk. H. Kwiatkowska, Warszawa: Instytut Historii, Nauki, Oświaty i Techniki, 1994.
- Filozofia a pedagogika*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 67 (2017) nr 1 (243) – numer specjalny.
- Filozofia a pedagogika: Studia i szkice*, red. P. Dehnel, P. Gutowski, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2005.
- Filozofia pedagogice, pedagogika filozofii*, pod red. M. Dudzikowej, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2003.
- Finnis J., „Shameless Acts” in Colorado: Abuse of Scholarship in Constitutional Cases, „Academic Questions” 7 (1994) nr 4, s. 10–41.
- Flaherty P., (Con)textual Contest: Derrida and Foucault on Madness and the Cartesian Subject, „Philosophy of Social Sciences” 16 (1986) nr 2, s. 157–175.
- Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, ed. E. Stein, New York: Garland, 1990.
- Foucault M., *Czym jest Oświecenie?*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka: Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 276–293.

- Foucault M., *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” (1988) nr 6, s. 308–320.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przekł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik, 1995.
- Foucault M., *Narodziny biopolityki: Wykłady w College de France 1978/1979*, przeł. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2012.
- Foucault M., *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- Foucault M., *Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” (1988) nr 6, s. 252–262.
- Foucault M., *Nietzsche, genealogia, historia*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka: Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Foucault M., *Powrót do moralności: Ostatni wywiad z Michelelem Foucaultem (1926–1984)*, przeł. E. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” (1985) nr 10, s. 325–335.
- Foucault M., *Słowa i rzecz: Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2006.
- Foucault M., *The Essential Works of Foucault 1954–1984*, vol. 1: *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. P. Rabinow, transl. R. Hurley [i in.], New York: New Press, 1997.
- Frankena W., *The Ethics of Love Conceived as an Ethics of Virtue*, „Journal of Religious Ethics” 1 (1973), s. 21–36.
- Freedman C., *Aspirin for the Mind? Some Ethical Worries about Psychopharmacology*, w: *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, ed. E. Parens, Washington D.C.: Georgetown University Press, 1998, s. 135–150.
- Freitas L. E., *The Image of Kinaidos in Plato’s Gorgias*, „Archai Journal” (2018) nr 23, s. 77–107.
- Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2013.
- Freud Z., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopowicz, wyd. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1976.
- Fromm E., *Niech się stanie człowiek: Z psychologii etyki*, tłum. R. Saciuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, wyd. 4, Warszawa: Czytelnik, 1997.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka: Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków: Znak, 2004.

BIBLIOGRAFIA

- Fukuyama F., *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002 (*Koniec człowieka: Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków: Znak, 2004).
- Galen, *Dobry lekarz jest jednocześnie filozofem*, tłum. M. Szarmach, „*Filomata*” 400 (1990), s. 449–458.
- Galen, *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, „*Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin*” 3 (1933) nr 4, s. 170–175.
- Gałkowski S., *Ku dobru: Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1998.
- Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990 (*Uwikłani w płęć: Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008).
- Gibbons M. T., *The Ethics of Postmodernism*, „*Political Theory*” 19 (1991) nr 1, s. 96–102 .
- Giddens A., *Przemiany intymności: Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Sulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.
- Gilson É., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa: De Agostini, 2001.
- Góralczyk P., *Rozpacz, obawa, depresja... choroba czy grzechy?*, „*Communio*” 17 (1997) nr 4 (100), s. 106–109.
- Grabski B., *Psychiatria a seksualność*, w: *Konteksty psychiatrii*, pod. red. B. de Barbaro, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014, s. 223–234.
- Gray J. A., *Postmodern Medicine*, „*Lancet*” (1999), s. 1550–1553.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przekł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas, 2000.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej: Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Scholar, 2003.
- Halperin D. M., *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, New York: Oxford University Press, 1995.
- Harari Y. N., *Homo deus: Krótka historia jutra*, przeł. M. Romanek, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.
- Haremska K., *Po pierwsze przeżyć: Studia z filozofii liberalizmu*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2011.

- Healy D., *A Dance to the Music of the Century*, „Psychiatric Bulletin” (2000) nr 24, s. 1–3.
- Healy D., *Let Them Eat Prozac: The Unhealthy Relationship Between the Pharmaceutical Industry and Depression*, New York: New York University Press, 2004.
- Healy D., *The Antidepressant Era*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Heath J., *Self-Promotion and the “Crisis” in Classics*, „Classical World” 89 (1995) nr 1, s. 3–24.
- Heavy D., *An Epidemic of Depression or the Medicalization of Distress?*, „Perspectives in Biological Medicine” 51 (2008) nr 2, s. 238–250.
- Heavy D., *Pharmageddon*, Berkeley: University of California Press, 2012.
- Heidegger M., *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski [i in.], Warszawa: Czytelnik, 1977, s. 76–128.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996.
- Hejnicka-Bezwińska T., *Problemy marginalizowane i zapoznane w dyskursie o tożsamości pedagogiki*, „Paedagogia Christiana” (2013) nr 1, s. 11–24.
- Hejnicka-Bezwińska T., *W poszukiwaniu tożsamości pedagogiki: Świadomość teoretyczno-metodologiczna współczesnej pedagogiki polskiej (geneza i stan)*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP, 1989.
- Helvétius C. A., *O umyśle*, przeł. J. Cierniak, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959.
- Hemels M. E., Koren G., Einarson T. R., *Increased Use of Antidepressants in Canada: 1981–2000*, „Annals of Pharmacotherapy” 36 (2002) nr 9, s. 1375–1379.
- Herbart J. F., *Dwa wykłady o pedagogice*, tłum. D. Stępkowski, „Przegląd Pedagogiczny” (2009) nr 1, s. 17–26.
- Herbart J. F., *Estetyczne przedstawienie świata jako główne zajęcie wychowania*, tłum. D. Stępkowski, „Pedagogika Kultury” (2008) z. 4, s. 13–27.
- Herbart J. F., *Ogólna filozofia praktyczna*, tłum. D. Stępkowski, „Studia Philosophica Wratislaviensia” (2008) nr 3, s. 121–148.
- Herbart J. F., *Pädagogische Schriften*, 3. Ausg., Osterwieck: Zickfeldt, 1913.
- Herbart J. F., *Pedagogika ogólna wywiedziona z celu wychowania*, tłum. T. Stera, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2007.
- Herbart J. F., *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, Textkritisch rev. Ausg., hrsg. W. Henckmann, Hamburg: Meiner, 1993.

BIBLIOGRAFIA

- Herbart J. F., *Wychowanie przy publicznym współudziale*, tłum. D. Stępkowski, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” (2008) z. 3–4, s. 151–155.
- Herbart znany i nieznan: W dwusetną rocznicę wydania „Pedagogiki ogólnej”*, pod red. nauk. J. Piskurewicza, D. Stępkowskiego, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2006.
- Herbrechter S., *Posthumanism: A Critical Analysis*, London: Bloomsbury Publishing House, 2013.
- Hessen S., *O sprzecznościach i jedności wychowania: Zagadnienia pedagogiki personalistycznej*, Lwów-Warszawa: Książnica-Atlas, 1939.
- Hindley C., *Debate: Law, Society and Homosexuality in Classical Athens*, „Past and Present” (1991) nr 133, s. 170–194.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1954.
- Hołub G., *Od antropologii do etyki postmodernistycznej: W stronę autentyczności czy dowolności?*, w: *W labiryncie wychowania: Wyzwania edukacyjne w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. B. Stańkowski, M. Szpringer, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013, s. 29–44.
- Hołub G., *Projekt człowieka przyszłości: Transhumanizm – szanse i zagrożenia*, w: *Kim jest człowiek? Współczesne debaty antropologiczne*, red. nauk. A. Maryniarczyk, N. Gondek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020, s. 283–298.
- Hołub G., *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” 28 (2015) nr 3, s. 83–94.
- Horney K., *Psychologia kobiety*, przeł. J. Majewski, wyd. 2, Gdańsk: Dom Wydawniczy „Rebis”, 2001.
- Horowski J., *Paedagogia perennis w dobie postmodernizmu: Wychowawcze koncepcje o Jacka Woronieckiego a kultura przełomu XX i XXI wieku*, Toruń: Europejskie Centrum Edukacyjne, 2007.
- Horwitz A., Wakefield J., *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow Into Depressive Disorder*, New York: Oxford University Press, 2007.
- Hudzik J. P., *Filozofia a pedagogika, czyli o relacjach między kulturą i wychowaniem w warunkach współczesności*, „Edukacja Filozoficzna” 28 (1999), s. 144–159.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, J. Twardowski, Warszawa: De Agostini, 2001, s. 60–61.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. M. Filipczuk, T. Teshnar, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2005.

- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, t. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentalna*, przekł. S. Walczewska, Toruń: Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, 1999.
- Iliopoulos J., *Foucault's Notion of Power and Current Psychiatric Practice*, „Philosophy, Psychiatry & Psychology” 19 (2012) nr 1, s. 49–58.
- Illich I., *The Medicalization of Life*, „Journal of Medical Ethics” (1975) nr 1, s. 73–77.
- Izdebski Z., *Pedagogika seksualna*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. nauk. T. Pilch, t. 4, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2005, s. 251–257.
- Jacyno M., *Medykalizacja dzieciństwa i możliwość jego powtórnego zaczerpnięcia*, w: *Wychowanie*, red. M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak, t. 1: *Pojęcia – procesy – konteksty*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, 2007, s. 155–172.
- Jaeger W., *Paideia: Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jan Paweł II, *Jak pomagać ludziom cierpiącym na depresję? Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 25 (2004) nr 3, s. 28–29.
- Jan Paweł II, *List do osób w podeszłym wieku (1.10.1999)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 20 (1999) nr 12, s. 4–11 (nr 9, s. 7–8).
- Jan Paweł II, *O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku: Do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (31.10.1998)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 20 (1999) nr 3, s. 18–19 (nr 4).
- Janik B., *Program Erica Kandela a materializm nieredukcjonistyczny*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 51 (2012), s. 76–95.
- Janke A. W., *Pedagogika rodziny i wychowanie rodzinne*, w: *Pedagogika rodziny: Obszary i panorama problematyki*, red. S. Kawula, J. Bragieli, A. W. Janke, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2007.
- Jankowski K., *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1976.
- Jankowski K., *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej. Dwadzieścia lat później*, Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, 1994.
- Januszewicz P., *Postmodernizm w medycynie*, „Przegląd Powszechny” 124 (2007) nr 4, s. 103–111.

BIBLIOGRAFIA

- Jaroszyński P., *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011.
- Jaroszyński P., *Nauka w kulturze*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2002.
- Jaroszyński P., *Wokół nowożytnej koncepcji nauki*, „Człowiek w Kulturze” (1995) nr 4–5, s. 91–101.
- Jedynak B., Jedynak S., Krusiński L., *Filozofia i wychowanie*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010.
- Jodłowska B., *Pedagogika Sokratejska*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2012.
- Jodłowska B., *Wokół początków pedagogiki: W trosce o powrót do „Pedagogiki Sokratejskiej”*, „Polska Myśl Pedagogiczna” 2 (2016) nr 2, s. 83–99.
- Józefik B., *Psychoterapia jako dyskurs kulturowy*, „Psychiatria Polska” 45 (2011) nr 5, s. 737–748.
- Kandel E., *A New Intellectual Framework for Psychiatry*, „American Journal of Psychiatry” 155 (1998) nr 4, s. 457–469.
- Kandel E., *Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited*, „American Journal of Psychiatry” 156 (1999) nr 4, s. 505–524.
- Kandel E., *Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind*, Washington, D.C.: American Psychiatric Publications, 2005.
- Kant I., *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1966, s. 164–170.
- Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. i wstępem poprzedził W. Galewicz, Kęty: Antyk, 2005.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, przeł., przypisami opatrzyła i przedm. poprzedziła E. Nowak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Kant I., *O pedagogice*, tłum. D. Sztobryn, Łódź: Dajas, 1999, s. 54–55.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971.
- Kapusta A., *Michela Foucaulta krytyka psychiatrii*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” (1999) z. 3–4, s. 415–436.
- Kapusta A., *O roli myślenia technologicznego w psychiatrii współczesnej*, „Diametros” (2015) nr 44, s. 45–55.
- Kapusta A., *Spór o pojęcie choroby psychicznej*, w: *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa: Wolters Kluwer, 2003, s. 165–176.
- Kapusta A., *Szaleństwo i metoda: Spór o naukowość we współczesnej psychiatrii*, w: *Pogranicza nauki. Protonauka – paranauka – pseudonauka*, red. J. Zon, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009, s. 227–240.

- Kapusta A., *Szaleństwo i władza: Myśl krytyczna Michela Foucaulta*, Lublin: UMCS, 1999 (rozprawa doktorska).
- Kass L. R., *Regarding the End of Medicine and the Pursuit of Health*, „Public Interest” 40 (1975), s. 11–42.
- Katolo A., *Eugenika i eutanazja w medycynie hitlerowskiej*, Warszawa: Fundacja Instytut Globalizacji, 2012.
- Keppel Hesselink J. M., Schatman M. E., „*But that Is Your Opinion*”: *The Dark Side of Postmodern Pain Medicine Creating a Postmodern Patient Autonomy*, „Journal of Pain Research Journal of Pain Research” 11 (2018), s. 2847–2851.
- Kepiński A., *Melancholia*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001.
- Kepiński A., *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003.
- Kepiński A., *Z psychopatologii życia seksualnego*, Kraków: „Sagittarius”, 1992.
- Kieręś B., *U podstaw pedagogiki personalistycznej: Filozoficzny kontekst sporu o wychowanie*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, 2015.
- Kochanowski J., *Od teorii dewiacji do teorii queer*, w: *Homoseksualizm: Perspektywa interdyscyplinarna*, red. K. Słany, B. Kowalska, M. Śmietańska, Kraków: Nomos, 2005.
- Kochanowski J., *Problem (nie)obecności lesbijek i gejów w Polsce z perspektywy socjologicznych studiów queer*, w: *Socjologia a przemiany współczesnego świata*, pod red. I. Krzemińskiego, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.
- Kochanowski J., *Spektakl i wiedza: Perspektywa społecznej teorii queer*, Łódź: Wydawnictwo „Wschód-Zachód”, 2009.
- Kollontai A., *Sexual Relations and the Class Struggle*, transl. and introduced A. Holt, Bristol: Falling Wall Press, 1972.
- Konstańczak S., *Intelekt na usługach totalitaryzmu: O próbach „naukowego uzasadnienia” idei higieny rasy*, „Acta Medicorum Polonorum” 7 (2017) nr 1, s. 5–36.
- Kossak Z., *Z otchłani: Wspomnienia z lagru*, Częstochowa: Księgarnia Wł. Nagłowskiego, 1946.
(*Z otchłani*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2019)
- Kostkiewicz J., *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce 1918–1939*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2013, s. 238–245.
- Kot S., *Historia wychowania*, t. 2: *Wychowanie nowoczesne: Od połowy XVIII wieku do współczesnej doby*, wyd. 3, Warszawa: Wydawnictwo „Żak”, 1996.

BIBLIOGRAFIA

- Kowalczyk J., *Etyka postmodernizmu*, „Idō – Ruch dla Kultury: Rocznik Naukowy” 4 (2004), s. 333–339.
- Kozakiewicz M., *Miejsce rodziny w ogólnospołecznym systemie wychowania*, „Ideologia i Polityka: Miesięcznik poświęcony problemom szkolenia partyjnego” (1976) nr 12, s. 78–84.
- Kozielecki J., *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977.
- Kramer P. D., *Listening to Prozac: a Psychiatrist Explores Antidepressant Drugs and the Remaking of the Self*, New York: Viking, 1993 (*Wysłuchując się w Prozac: Przełom w psychoterapii depresji*, przekł. M. Szwed-Szelenberger, W. Szelenberger, Warszawa: Jacek Santorski & CO, 1995).
- Krapiec M. A., *Czym jest filozofia klasyczna?*, „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997) z. 1, s. 156–165.
- Krapiec M. A., *Ja – człowiek*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1974.
- Krapiec M. A., *Koncepcje nauki i filozofia*, w: tenże [i in.], *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003, s. 17–32.
- Krapiec M. A., *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 17 (1956) nr 135, s. 1129–1146.
- Ksenofont, *Biesiada*, tłum. A. Rapaport, w: tenże, *Wybór pism*, oprac. J. Schnayder, wyd. 2 zmien., Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1966, s. 70–118.
- Ksenofont, *Pisma sokratyczne: Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta*, przeł. i wstępem poprzedził L. Joachimowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967, s. 34.
- Ksenofont, *Uczta*, przeł. A. Rapaport, w: tenże, *Wybór pism*, oprac. J. Schnayder, wyd. 2 zmien., Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1966.
- Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź: Wydawnictwo Salejańskie, 1981; wyd. 2, Warszawa, 1993.
- Kunowski S., *Tomistyczne studia w dziedzinie pedagogiki*, w: *Pastori et Magistro: Praca zbiorowa dla uczczenia 20-lecia kapłaństwa Bpa P. Kałwy*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1966, s. 469–488.
- Lane C., *Shyness: How Normal Behavior Became a Sickness*, New Haven: Yale University Press, 2007.
- Lawler P., *The Ethics of Postmodernism*, w: *The Oxford Handbook of International Relations*, ed. by Ch. Reus-Smit, D. Snidal, Oxford 2008, s. 378–390.
- Ledwoch M., *Egzystencjalne aspekty depresji*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005.

- Lehmann H. E., *Before They Called it Psycho-pharmacology*, „Neuropsychopharmacology” (1993) nr 8 (4), s. 291–303.
- Leppert L., *Pedagogika ogólna: Tradycja – terażniejszość – nowe wyzwania (materiały pokonferencyjne)*, red. T. Hejnicka-Bezwińska, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP, 1995.
- Leszto S., Witusik A., Pietras T., *Terapia pedagogiczna dorosłych w psychiatrii i w medycynie somatycznej: Ujęcie psychologiczne, biomedyczne i aksjologiczne*, Piotrków Trybunalski: Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie, 2013.
- Lewis B. E., *Prozac and the Post-Human Politics of Cyborgs*, „Journal of Medical Humanities” 24 (2003) nr 1–2, s. 49–63.
- Lewowicki T., *O kondycji pedagogiki*, „Rocznik Pedagogiczny” (1995) nr 18, s. 9–24.
- Licht H., *Sittengeschichte Griechenlands*, Bd. 1–2, Dresden: Aretz, 1925–1926 (*Sexual Life in Ancient Greece*, transl. J. H. Freese, London: Panther Books, 1969).
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Rau, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- Locke J., *Myśli o wychowaniu*, przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzył M. Heitzman, Warszawa–Lwów: Naukowe Towarzystwo Pedagogiczne, 1931.
- Londoño D. E., *From Freud’s Cocaine to Kramer’s Modern Prozac: A Look at an Epistemic Rupture from a Lacanian Perspective*, „Dans Recherches en Psychanalyse” 1 (2014) nr 17, s. 35–45.
- Long Th. A., *Nietzsche’s Philosophy of Medicine*, „Nietzsche-Studien” 19 (2010) nr 1, s. 112–128.
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna: Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa, 1997.
- Liotard J.-F., *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, tłum. M. P. Markowski, w: *Postmodernizm: Antologia przekładów*, wybrał, oprac. i przedmową opatrzył R. Nycz, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński, 1998, s. 47–61.
- M. Broome, L. Bortolotti, *Psychiatry as Cognitive Neuroscience: Philosophical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MacIntyre A., *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty: Studium z teorii moralności*, przekł., wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.

BIBLIOGRAFIA

- MacIntyre A., *Krótką historią etyki*, przekł., wprowadzenie i przypisy A. Chmielewski, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- MacIntyre A., *Krótką historią etyki: Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przekł., wprowadzenie i przypisy A. Chmielewski, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Magier P., *Koncepcja pedagogiki klasycznej*, „Roczniki Pedagogiczne” 2 (2010), s. 41–52.
- Magier P., *Pedagogika rodziny w kontekście nauk pedagogicznych*, w: *Pedagogika rodziny: Podejście systemowe*, red. M. Marczewski [i in.], t. 1: *Familiologia*, Gdańsk: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, 2016, s. 53–66.
- Majeran R., *Arystoteles o starości*, „Vox Patrum” 31 (2011) t. 56, s. 105–118.
- Majkrzak H., *Starość człowieka jako problem filozoficzny w myśli klasycznej*, „Człowiek w Kulturze” 14 (2002), s. 199–209.
- Makowska M., Nowakowski M., *Socjologia farmaceutyków jako „subpole” socjologii medycyny*, „Przegląd Socjologiczny” 67 (2018) nr 4, s. 97–115.
- Manning G., *Descartes and Medicine*, w: *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, ed. S. Nadler, T. M. Schmaltz, D. A. Mahut, New York: Oxford University Press, 2019, s. 156–177.
- Maritain J., *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, przekł. J. Merecki, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy*, przeł. K. Michalski, wyd. 2, popr., Warszawa: Fronda, 2005.
- Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza, 1981.
- Marlowe Ch., *Tragiczna historia doktora Fausta*, przeł. i posłowiem opatrzył J. Kydryński, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982.
- Marrou H. I., *Historia wychowania w starożytności*, przekł. S. Łoś, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1969.
- Marshall J., *Descartes Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- Maryniarczyk A., *Cóż po filozofii św. Tomasza z Akwinu w czasach postmetafizycznych?*, „Rocznik Tomistyczny” 3 (2014), s. 11–21.
- Maryniarczyk A., *Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia*, „Człowiek w Kulturze” 6–7 (1995), s. 77–99.
- Maślanka T., *Racjonalność i komunikacja: Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011.
- McWhorter L., *Bodies and Pleasures: Foucault and The Politics of Sexual Normalization*, Bloomington: Indiana University Press, 1999.

- Melosik Z., *Pedagogika postmodernizmu*, w: *Pedagogika: Podręcznik akademicki*, red. nauk. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003, s. 459.
- Melosik Z., *Rekonstrukcja szczęścia w społeczeństwie neoliberalnym: Prozak jako sposób na życie*, „Studia Edukacyjne” (2013) nr 28, s. 109–128.
- Melosik Z., *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne: Między socjologią edukacji a pedagogiką postmodernistyczną*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1995.
- Mill J. S., *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa: Wydawnictwo Akme, 1999.
- Mill J. S., *Poddaństwo kobiet*, przekł. G. Czernicki, w: tenże: *O rządzie reprezentatywnym, Poddaństwo kobiet*, Kraków 1995, s. 283–384.
- Mill J. S., Taylor Mill S. H., *Essays on Sex Equality*, ed., introd. essay A. S. Rossi, Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Mill J. S., *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959.
- Minois G., *Historia starości*, przeł. K. Marczewska, Warszawa: Volumen, 1995.
- Moncrieff J., *The Myth of the Chemical Cure: A Critique of Psychiatric Drug Treatment*, London: Palgrave Macmillan, 2008.
- Montaigne M. de, *Próby: Wybór*, przekł. i oprac. T. Boy-Żeleński, Warszawa: De Agostini, 2002.
- Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1996.
- Morzycka-Markowska M., *Antypsychiatria brytyjska 1960–1970*, „Medycyna Nowożytna” 24 (2018) z. 2, s. 37–80.
- Murawiec S., *Neuropsychologia – omówienie podstawowych założeń oraz wybranych aspektów teoretycznych*, „Psychoterapia” 3 (2009) nr 150, s. 21–29.
- Murley C., *Plato’s Republic, Totalitarian or Democratic?*, „The Classical Journal” 36 (1941) nr 7, s. 413–420.
- Murzyn A., *Filozofia nauczania wychowującego J. F. Herbarta*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2010.
- Nasierowski T., *Zarys dziejów psychiatrii: Kierunki w psychiatrii*, w: *Psychiatria: Podręcznik dla studentów medycyny*, red. nauk. A. Bilikiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 2013, s. 23–42.
- Nawroczyński B., *Zasady nauczania*, wyd. 2, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1957.

BIBLIOGRAFIA

- Nicolosi J., *Terapia reparatywna męskiego homoseksualizmu: Nowe podejście kliniczne*, tłum. K. Sokołowski, Warszawa: Fundacja im Mikołaja Reja, 2009.
- Niebrój L. T., *Neuroetyka: Nowa jakość etyki medycznej?*, „Annales Academiae Medica Stetinensis: Roczniki Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie” 59 (2013) nr 1, s. 130–136.
- Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, t. 1, Warszawa: „bis”, 1991.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kęty: Antyk, 2004.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przekł. G. Sowiński, Kraków: Znak, 1997.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Warszawa, 2007.
- Nowacka M., *Filozoficzne konteksty medycyny*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2012.
- Nowak M., *Od filozofii i człowieka do filozofii i wychowania*, w: *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, red. H. Kwiatkowska, Warszawa: Instytut Historii, Nauki, Oświaty i Techniki, 1994, s. 120–135.
- Nowak M., *Pedagogika egzystencjalizmu: Jej założenia, cele i rola w rozwoju nauk pedagogicznych*, „Roczniki Nauk Społecznych” 32 (2004) nr 2, s. 5–29.
- Nowak M., *Pedagogika personalistyczna*, w: *Pedagogika: Podręcznik akademicki*, red. nauk. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003, s. 232–247.
- Nowak M., *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.
- Nowak M., *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- Nowakowski M., *Medykalizacja i demedykalizacja: Zdrowie i choroba w czasach kapitalizmu zdeorganizowanego*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2015.
- Nowakowski M., *Medykalizacja we współczesnych społeczeństwach: Studium literatury przedmiotu*, Lublin: UMCS, 2013 (rozprawa doktorska).
- Nowakowski M., *Zmedykalizowana psychiatria jako przykład „geokultury”?*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia” 40 (2015) nr 2, s. 37–63.
- Nutt D., *Government vs Science over Drug and Alcohol Policy*, „The Lancet” 374 (2009) nr 9703, s. 1731–1733.
- Oliva A., *Amours: L'Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Paris: Éditions du Cerf, 2015.

- Oniszczyk J., *Ponowoczesność: Państwo w ujęciu postnowoczesnym: kilka zagadnień szczegółowych*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Studia i Prace” (2012) nr 1, s. 11–41.
- Opozda D., *Pedagogika rodziny – refleksja nad konceptualizacją przedmiotu poznania*, w: *Pedagogika rodziny: Podejście systemowe*, red. M. Marczewski [i in.], t. 1: *Familiologia*, Gdańsk: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, 2016, s. 41–51.
- Ortiz D. R., *Creating Controversy: Essentialism, Constructivism and the Politics of Gay Identity*, „Virginia Law Review” 79 (1993), s. 1833–1857.
- Pankowska D., *Kwestia płci i rodzaju – „nieobecny dyskurs” w kształceniu nauczycieli*, „Przegląd Badań Edukacyjnych – Educational Studies Review” 19 (2014) nr 2, s. 129–148.
- Pankowska D., *Scenariusze godzin wychowawczych: Wychowanie a role płciowe*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2008.
- Pankowska D., *Wychowanie a role płciowe: Pedagogika gender*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.
- Parens E., *Authenticity and Ambivalence: Toward Understanding the Enhancement Debate*, „Hastings Center Report” 35 (2005) nr 3, s. 34–41.
- Pedagogika rodziny – in statu nascendi czy uznana subdyscyplina?*, pod red. A. Ładyżyńskiego, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut, 2012.
- Pedagogika rodziny na początku XXI wieku w świetle pojęć i terminów*, red. B. Sieradzka-Baziur, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2018.
- Pedagogika rodziny na progu XXI wieku: Rozwój, przedmiot, obszary refleksji i badań*, pod red. A. W. Janke, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”, 2004.
- Pedagogika rodziny: Podejście systemowe*, red. M. Marczewski [i in.], t. 1: *Familiologia*, Gdańsk: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, 2016.
- Pedagogika*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011.
- Pedagogika: Podręcznik akademicki*, red. nauk. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019.
- Pellegrino E., *Biotechnology, Human Enhancement, and the Ends of Medicine*, w: *Biotechnology and the Human Good*, by C. Mitchell [et al.], Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007, s. 110–136.
- Platon, *Fajdros*, przeł. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty: Antyk, 2002.
- Platon, *Gorgias, Menon*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył P. Siwek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991.

BIBLIOGRAFIA

- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Antyk, 2001.
- Platon, *Prawa*, przeł. i oprac. M. Maykowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1960; wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1997.
- Plutarch z Cheronei, *Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?*, tłum. A. Twardecki, Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”, 1996.
- Plutarch z Cheronei, *Dialog o miłości*, przeł. Z. Abramowiczówna, wstęp i oprac. K. Korus, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997.
- Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. i komentarzem opatrzył M. Brożek, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1996.
- Po co etyka pedagogom?*, pod red. nauk. W. Sawczuka, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2007.
- Popper K., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. M. Krachelska, t. 1, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Procesy medykalizacji we współczesnym społeczeństwie*, red. nauk. M. Nowakowski, W. Piątkowski, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017.
- Przybyła J., *Pomiędzy psychoanalizą a neuronauką – kontrowersje wokół neuropsychologii*, „Psychiatria” 14 (2017) nr 1, s. 47–52.
- Psychiatria i etyka*, red. S. Leder, M. Siwiak-Kobayashi, Kraków 1995.
- Psychiatria*, t. 1: *Podstawy psychiatrii*, oprac. J. Rybakowski, S. Pużyński, J. Wciórka, wyd. 2, Wrocław: Elsevier Urban & Partner, 2010.
- Psychiatria: Podręcznik dla studentów medycyny*, red. nauk. A. Bilikiewicz Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 2013.
- Psychiatry as a Neuroscience*, ed. J. J. López-Ibor [i in.], Chichester: John Wiley and Sons, 2002.
- Pużyński S., *Czy kryzys*, „Psychiatra” (2014–2015) nr 7, s. 6–8.
- Pużyński S., *Dylematy współczesnej psychiatrii: Problemy kliniczne, etyczne, prawne*, Warszawa: Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury, 2015.
- Radbruch G., *Ustawa i prawo*, tłum. J. Zajadło, „Ius et Lex” (2002) nr 1, s. 157–163.
- Radbruch G., *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, w: *Współczesna teoria i filozofia prawa na Zachodzie Europy*, przeł. i oprac. T. Gizbert-Studnicki [i in.], Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1985.
- Radden J., *Mental Disorder (Illness)*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], Summer 2019 Edition, [dostęp: 06.05.2023], dostępny w Internecie: <<https://plato.stanford.edu/entries/mental-disorder/>>.
- Radden J., *The Nature of Melancholy from Aristotle to Kristeva*, New York: Oxford University Press, 2000.
- Rahman M., *Sexuality and Democracy: Identities and Strategies in Lesbian and Gay Politics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

- Rancew-Sikora D., *W poszukiwaniu społecznej koncepcji depresji*, „Studia Socjologiczne” (2012) nr 3, s. 81–104.
- Ratzinger J., *Raport o stanie wiary: Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, przekł. Z. Oryszyn, weryfikacja i uzupełnienie przekł. J. Chrapek, Kraków: Wydawnictwo Michalineum, 1986.
- Rauschning H., *Rewolucja nihilizmu*, przeł. S. Łukomski, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1996.
- Reich W., *The Sexual Revolution*, London: Vision, 1951.
- Rejter A., *Płeć – język – kultura*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013.
- Rhonheimer M., *Natural Law and Moral Reasoning: At the Roots of Aquinas’s Moral Epistemology*, „Josephinum: Journal of Theology” 17 (2010), s. 341–381.
- Rich B. A., *Postmodern Medicine: Deconstructing the Hippocratic Oath*, „Forum Appl Res Public Policy” 65 (1993) nr 1, s. 77–136.
- Roache R., *Should we Enhance Self-esteem?*, „Philosophica” (2007) nr 79, s. 71–91.
- Rorty R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty R., *Etyka bez powszechnych powinności*, tłum. M. Glasenapp, „Etyka” 31 (1998), s. 9–25.
- Rorty R., *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, przeł. D. Arbiszewska, „Teksty Drugie” (2002) nr 1–2, s. 51–63.
- Rorty R., *Human Rights*, w: tenże, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 167–185.
- Rorty R., *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: Przypadek Foucaulta*, „Etyka” (1993) nr 26, s. 125–132.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm, prawda: Eseje filozoficzne*, przeł. J. Margański, t. 1, Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1999.
- Rorty R., *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, w: *Postmodernizm: Antologia przekładów*, wybrał, oprac. i przedm. opatrzył R. Nycz, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996, s. 119–127.
- Rose N., *Foucault, Laing et le pouvoir psychiatrique*, „Sociologie et Sociétés” 18 (2007) nr 2, s. 113–131.
- Rosiak M., *Gender w oczach (fal)logocentryka*, „Lectiones & Acroases Philosophicae” 9 (2016) nr 5, s. 335–355.
- Ross S. [i in.], *Rapid and Sustained Symptom Reduction Following Psilocybin Treatment for Anxiety and Depression in Patients with Life-Threatening*

BIBLIOGRAFIA

- Cancer: A Randomized Controlled Trial*, „Journal of Psychopharmacology” 30 (2016) nr 12, s. 1165–1180.
- Rousseau J. J., *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, E. Zieliński, wstępem i komentarzem opatrzył J. Legowicz, t. 1–2, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1955.
- Rousseau J. J., *Emile et Sophie ou Les Solitaires*, éd. crit. F. Eigeldinger, Paris: Champion, 2007.
- Rousseau J. J., *Rozprawa o naukach i sztukach*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przekł., oprac., słowem wstępnym i przypisami opatrzył H. Elzenberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956, s. 3–44.
- Rousseau J. J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przekł., oprac., słowem wstępnym i przypisami opatrzył H. Elzenberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956, s. 107–276.
- Rousseau J. J., *Wyznania*, przeł. i wstępem opatrzył T. Żeleński (Boy), t. 1–2, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978.
- Russell B., *Małżeństwo i moralność*, tłum. H. Bołoz-Antoniewiczowa, Warszawa: Rój, 1931.
- Rybakowski J., Jaracz J., *Depresja*, w: ciż, *Leksykon manii i depresji*, Poznań: Termedia Wydawnictwa Medycznej, 2010, s. 34.
- S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1–3, Torino: Marietti, 1963.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa: Muza, 1998.
- Sartre J.-P., *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1957.
- Saxonhouse A., *The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato*, „Political Theory” 4 (1976) nr 2, s. 195–212.
- Scheler M., *O rehabilitacji cnoty*, tłum. R. Ingarden, S. Kołaczkowski, Warszawa: Instytut Literacki, 1937.
- Scheler M., *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Schoönebeck H., *Antypedagogika – być i wspierać zamiast wychowywać*, przekł. N. Szymańska, Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, 1994.
- Schulz R., *Refleksje o tożsamości pedagogiki*, w: *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, red. nauk. H. Kwiatkowska, Warszawa: Instytut Historii, Nauki, Oświaty i Techniki, 1994, s. 100–105.

- Scruton R., *Pożądanie*, przeł. T. Kuniński, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2009.
- Seidman S., *Embattled Eros, Sexual Politics and Ethics in Contemporary America*, New York: Routledge, 1992.
- Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961.
- Shapin S., *Descartes the Doctor: Rationalism and Its Therapies*, „The British Journal for the History of Science” 33 (2000) nr 2, s. 131–154.
- Skuza P., *O jednym nieobecny dyskursie – homoseksualizm w pedagogice*, „Kultura i Edukacja” (2004) nr 4, s. 14–28.
- Skuza P., *O pedagogikę odmienności seksualnej teoria queer*, „Kultura i Edukacja” (2006) nr 2–3, s. 41–59.
- Skuza P., *Recepcja teorii „queer” a tekstualizacja odmieńców w pedagogice*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja: Kwartalnik myśli społeczno-pedagogicznej” (2009) nr 4 (48), s. 69–86.
- Soble A., *Kant and Sexual Perversions*, „The Monist” 86 (2003) nr 1, s. 55–89.
- Solms M., Saling M., *On Psychoanalysis and Neuroscience: Freud’s Attitude to the Localisationist Tradition*, „International Journal of Psycho-Analysis” 67 (1986) nr 4, s. 397–416.
- Soniewicka M., *Transhumanizm: Kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, „Ethics in Progress” 6 (2015) nr 1, s. 38–55.
- Spaemann R., *Rousseau – człowiek czy obywatel: Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- Spence R., Roberts A., Ariti C., Bardsley M., *Focus On: Antidepressant prescribing. Trends in the Prescribing of Antidepressants in Primary Care*, w: *Quality Watch* [on-line], Nuffield Trust/Health Foundation, 2014.
- Spinoza B., *Traktat polityczny*, przeł. I. Halpern, Warszawa: Akme, 1998.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1976.
- Stępkowski D., *Filozofia praktyczna Johanna F. Herbarta*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 3 (2008) fasc. 3, s. 113–148.
- Stępkowski D., *Herbarta afirmacja codzienności*, „Forum Pedagogiczne” (2014) nr 1, s. 155–169.
- Stępkowski D., *Między pedagogiką a filozofią Herbarta*, „Roczniki Nauk Społecznych” 36 (2008) z. 2, s. 75–97.
- Styczeń T., *Czy etyka jest logiką chcenia?*, „Roczniki Filozoficzne” 25 (1977) z. 2, s. 97–127.

BIBLIOGRAFIA

- Styczeń T., *Etyka niezależna?*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1980.
- Styczeń T., *Etyka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003, s. 269–284.
- Styczeń T., *Prawda o człowieku a etyka*, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982) z. 2, s. 41–95.
- Styczeń T., *Problem ogólnej ważności norm etycznych w aspekcie epistemologiczno-metodologicznym z uwzględnieniem indukcyjnych nauk o człowieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2 (1981) nr 1, s. 39–67.
- Styczeń T., *Sumienie: Źródło wolności czy zniewolenia*, „Zeszyty Naukowe KUL” (1979) nr 1–3, s. 87–98.
- Styczeń T., Szostek A., *Liberalizm po marksistowsku*, w: T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, wyd. 2 popr., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1995, s. 207–226.
- Styczeń T., *Życ to dziękować*, w: tenże, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993, s. 3–24.
- Suchodolski B., *O pedagogikę na miarę naszych czasów*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1959.
- Suchodolski B., *Pedagogika*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa: Fundacja Innowacje, 1997, s. 525–542.
- Suchodolski B., *Trzy pedagogiki*, Warszawa: Nasza Księgarnia, 1970.
- Sulikowski A., *Posthumanizm a prawoznawstwo*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2013.
- Swieżawski S., *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1983.
- Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” (1996) nr 33–34, s. 63–78.
- Szahaj A., *Richarda Rorty’ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, „Etyka” 26 (1993), s. 109–124.
- Szasz T., *Law, Liberty and Psychiatry*, New York: Macmillan, 1963.
- Szasz T., *The Myth of Mental Illness*, „American Psychologist” 15 (1960) nr 2, s. 113–118.
- Szasz Under Fire: The Psychiatric Abolitionist Faces His Critics*, ed. J. A. Schaller, Chicago: Open Court, 2004.
- Szawarski Z., *Etyka i przemysł farmaceutyczny*, w: *Bioetyka*, red. J. Różyńska, W. Chańska, Warszawa: Lex a Wolters Kluwer Business, 2013, s. 524–541.
- Szawarski Z., *Etyka i psychofarmakoterapia*, „Farmakoterapia w Psychiatrii i Neurologii” (2000) nr 2, s. 173–191.

- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970.
- Szczęsny W., *Poglądy pedagogiczne Immanuela Kanta*, Warszawa: „Żak”, 2000.
- Szewczyk K., *Dobro, zło i medycyna: Filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2001.
- Szkudlarek T., *Pedagogika jako dekonstrukcja kultury*, w: *Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński, L. Witkowski, Toruń: Wydawnictwo Edytor, 1994.
- Szkudlarek T., Śliwerski B., *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, wyd. 2 popr. i uzupełn., Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 1992.
- Szkudlarek T., *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 1993.
- Szostek A., *Natura, rozum, wolność*, Rzym: Fundacja Jana Pawła II, 1990.
- Sztobryn S., *Pedagogika i filozofia – wzajemne relacje. Stanowisko pedagogów okresu międzywojennego w świetle literatury czasopiśmienniczej*, w: *Filozofia pedagogice, pedagogika filozofii*, pod red. M. Dudzikowej, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2003, s. 25–39.
- Ślipko T., *Sens życia – sens starości w chrześcijaństwie*, „Ethos” 12 (1999) nr 3, s. 15–28.
- Śliwerski B., *Istota i przedmiot badań teorii wychowania*, w: *Pedagogika: Podręcznik akademicki*, red. nauk. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, t. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003, s. 14–27.
- Śliwerski B., *Kontestacja pedagogiki końca XX wieku*, w: *Nieobecne dyskursy*, red. Z. Kwieciński, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1991.
- Śliwerski B., *Nauki o wychowaniu a pedagogika*, „Nauki o Wychowaniu: Studia interdyscyplinarne” (2015) nr 1, s. 14–41.
- Śliwerski B., *Nauki o wychowaniu wobec wyzwań postmodernizmu*, „Chowanna” (2003) nr 1, s. 9–18.
- Śliwerski B., *Pedagogika jako (nie-)gorsza inna nauka*, „Studia Edukacyjne” (2013) nr 28, s. 57–84.
- Śliwerski B., *Pedagogika ogólna w ponowoczesnym świecie*, „Forum Pedagogiczne” (2018) nr 1, s. 21–41.
- Śliwerski B., *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 1998.
- Święcicki Ł., *Depresje – definicja, klasyfikacja, przyczyny*, „Psychiatria w Praktyce Ogólnolekarskiej” 2 (2002) nr 3, s. 151–159.

BIBLIOGRAFIA

- Tabu seksuologii: Wątpliwości, trudne tematy, dylematy w seksuologii i edukacji seksualnej*, red. nauk. A. Jodko, Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, 2008.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979.
- Tchorzewski A. M. de, *Wstęp do teorii wychowania*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2018.
- Terminy „ojciec” i „matka” na cenzurowanym: Szalenstwo w USA* [online], 2021 [dostęp: 06.05.2023], dostępny w Internecie: <<https://dorzeczy.pl/swiat/167257/terminy-ojciec-i-matka-na-cenzurowanym-szalenstwo-w-usa.html>>.
- The Collected Works of Jeremy Bentham*, vol. 12: *Of Sexual Irregularities and Other Writings on Sexual Morality*, ed. P. Schofield, C. Pease-Watkin, M. Quinn, Oxford: Clarendon Press, 2014.
- Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness: A Report of the President's Council on Bioethics*, foreword by L. R. Kass, Washington D.C.: Dana Press, 2003.
- Thomas P., Bracken P., *Critical Psychiatry in Practice*, „Advances in Psychiatric Treatment” (2004), s. 10361–10370.
- Thornton B. S., *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Boulder: Westview Press, 1997.
- Thornton B. S., *Greek Ways: How the Greeks Created Western Civilization*, San Francisco: Encounter Books, 2000.
- Thornton B., *Idolon Theatri: Foucault and the Classicists*, „Classical and Modern Literature” 12 (1991) nr 1, s. 81–100.
- Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, przekł. B. Janicka, M. Król, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2005.
- Tomasz z Akwinu, *De passionibus – O uczuciach*, red. A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1–35, London: Veritas, 1963–1998.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles: Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, t. 2, Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 2007.
- „Trzeci wiek”: *Szanse – możliwości – ograniczenia*, pod red. A. M. de Tchorzewskiego, A. Chrapkowskiej-Zielińskiej, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, 2000.
- Turos L., *Pedagogika rodziny*, w: *Pedagogika ogólna i subdyscypliny*, red. nauk. L. Turos, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 1999, s. 379–380.

- Tyszka Z., Wachowiak A., *Podstawowe pojęcia i zagadnienia socjologii rodziny*, Poznań: Wydawnictwo Akademii Rolniczej im. Augusta Cieszkowskiego w Poznaniu, 1997.
- Ukleja M., *Rodziny z wyboru: Homoseksualny związek jako współczesna alternatywa rodziny – analiza zjawiska*, „Acta Universitatis Lodzianensis” 51 (2014), s. 117–133.
- Veatch R. M., *The Impossibility of a Morality Internal to Medicine*, „Journal of Medicine and Philosophy” 26 (2001) nr 6, s. 621–642.
- Voltaire, *Słownik filozoficzny*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył M. Skrzypek, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2015.
- Walker M., *Happy-People-Pills and Prosocial Behaviour*, „Philosophica” (2007) nr 79, s. 93–111.
- Walker M., *Happy-People-Pills for All*, „International Journal of Wellbeing” (2011) nr 1, s. 127–148.
- Watts R., *Can Magic Mushrooms Unlock Depression?* [online], 2017, [dostęp: 06.05.2023], dostępny w Internecie: <<https://www.youtube.com/watch?v=8kfGaVAXeMY>>.
- Weeks J., *Against Nature: Essays on History, Sexuality and Identity*, London: Rivers Oram Press, 1991.
- Whitaker R., *Anatomy of an Epidemic: Magic Bullets, Psychiatric Drugs, and the Astonishing Rise of Mental Illness in America*, New York: Broadway Books, 2010.
- Wieczorkowska M., *Czy starość jest chorobą? – medykalizacja starości w Polsce*, „Przegląd Socjologiczny” 62 (2013) nr 4, s. 109–134.
- Wieczorkowska M., *Farmaceutyzacja społeczeństwa – między konsumpcjonizmem a kulturą lęku*, w: *Społeczne, kulturowe i polityczne uwarunkowania ryzyka zdrowotnego*, red. nauk. M. Gałuszka, M. Wieczorkowska, Łódź: Uniwersytet Medyczny, 2012, s. 17–37.
- Wieczorkowska M., *Medicalization of a Woman’s Body – A Case of Breasts*, „Przegląd Socjologiczny” 61 (2012) nr 4, s. 143–172.
- Wieczorkowska M., *Medykalizacja społeczeństwa w socjologii amerykańskiej*, „Przegląd Socjologiczny” 61 (2012) nr 2, s. 31–56.
- Wieczorkowska M., *Teoretyczne i metodologiczne aspekty badań nad procesami medykalizacji: Zarys problematyki*, „Przegląd Socjologiczny” 66 (2017) nr 1, s. 33–52.
- Wilk J., *Pedagogika rodziny*, Lublin: Instytut Pedagogiki KUL, 2002.
- Williams S. J., Martin P., Gabe J., *The Pharmaceuticalisation of Society? A Framework for Analysis*, „Sociology of Health & Illness” 33 (2011) nr 5, s. 710–725.

BIBLIOGRAFIA

- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin: Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II, 1991.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1983.
- Wojtyła K., *Etyka a teologia moralna*, „Znak” 19 (1967) nr 159, s. 1078–1082.
- Wojtyła K., *Instynkt, miłość, małżeństwo*, w: tenże, *Aby Chrystus nami się posługiwał*, Kraków: Znak, 1979, s. 36–50.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń [i in.], Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, wyd. 3, 1982 (2001).
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969.
- Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 2, s. 5–24.
- Wojtyła K., *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pod red. B. Bejze, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek, 1969, s. 217–249.
- Wojtyła K., *Rodzina jako „communio personarum”*: Próba interpretacji teologicznej, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974) z. 3, s. 347–361.
- Wojtyła K., *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń [i in.], Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1991, s. 201–212.
- Wojtyła K., *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń [i in.], Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2006.
- Wojtyła K., *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej: Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) nr 2, s. 5–25.
- Wolfe C., *What Is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- Wolska U., *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 191–214.
- Wonicki R., *Spór o demokratyczne państwo prawa: Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007.
- Woroniecki J., „*Paedagogia perennis*”: (*Św. Tomasz a pedagogika nowożytna*), Lwów: Gebethner i Wolf, 1924 (przedruk: „Przegląd Teologiczny” 5 (1924) nr 3–4, s. 143–160).
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986.
- Woroniecki J., *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” (1947) nr 47, s. 28–36, 165–174, 272–281.

- Woroniecki J., *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, Włocławek: [Drukarnia Diecezjalna], 1947.
- Wprowadzenie do psychologii LGB*, pod red. G. Iniewicza, M. Mijas, B. Grabskiego, Wrocław: Wydawnictwo Continuo, 2012.
- Wrońska K., *Pedagogika klasycznego liberalizmu w dwugłosie John Locke i John Stuart Mill*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Wróbel J., *Człowiek i medycyna*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 1999.
- Wróblewski M., *Choroby walizkowe: O globalizacji zaburzeń psychicznych*, w: *Humanistyka (pół)peryferii*, red. K. Abriszewski, A. F. Kola, J. Kowalewski, Olsztyn: Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2016, s. 23–54.
- Wybrane zagadnienia teorii i praktyki pedagogiki rodziny: Pamięci Księdza Profesora Józefa Wilka (1937–2003)*, pod red. B. Kiereś, M. Nowaka, D. Opozdy, Lublin: Katedra Pedagogiki Rodziny KUL, 2006.
- Wychowanie rodzinne a wychowawcza postępa państwa*, w: *Pedagogika rodziny: podejście systemowe*, red. M. Marczewski [i in.], t. 2: *Wychowanie rodzinne*, Gdańsk: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, 2017, s. 629–660.
- Zamkowska A., *Interdyscyplinarność i multidyscyplinarność w teorii i praktyce pedagogiki specjalnej*, w: *Wielość obszarów we współczesnej pedagogice specjalnej*, red. A. Pawlak, D. Chemicz, Z. Palak, Lublin: Wydawnictwo Naukowe UMCS, 2012, s. 21–36.
- Zieliński P., *Kantowskie inspiracje pedagogiki humanistycznej*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie” 16 (2014), s. 57–79.
- Zieliński W., *Status etyki w kulturze ponowoczesnej: Analiza propozycji Zygmunta Bauman*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2001.
- Żechowski C., *Integrowanie neurobiologii i psychoterapii – czyli o mózgu w umyśle terapeuty*, „Psychiatria” 11 (2014), s. 137–140.

Introduction	5
1. CLASSICAL PHILOSOPHY OF EDUCATION	13
Classical Pedagogy and Ethics within Classical Philosophy	14
Morality and Happiness	17
The Principle of Realism and the Principle of Personalism	19
2. MODERN PEDAGOGY	29
Negation of Classical Ethics	29
The Issue of the Possibility of Ethics on the Basis of Modern Epistemological Assumptions	31
Ethical Hedonism as the Basis of Education?	32
Pedagogy Based on the Assumptions of Ethical Autonomism	41
3. POSTMODERN PEDAGOGY	49
Pedagogy and Ethics Based on Imagination?	50
Post-humanist Ethics	52
Postmodernity as an Era of Liberation of Morality from Universally Valid Norms	60
Irrationalization of Morality	61
Respect for the Other?	64
The Good of All within the Framework of “Discursive” Ethics?	70
Post-Darwinian Ethics	72

CONTENTS

4. MORAL FORMATION AND MEDICINE	75
Medicalization of Moral and Pedagogical Issues	76
Medicine and the Welfare of the Human Being	82
The Birth of Modern Medicine	85
Post-humanist Medicine	88
Psychiatrization and Biological and Humanist Models of Psychiatry	92
Psychiatrization and Anti-psychiatry and Post-psychiatry	99
Psychiatrization of Moral Guilt	106
Psychiatrization of Aging	121
Psychiatrization of Homosexuality	131
5. THE ISSUE OF THE FORMATION OF SEXUALITY	133
The Issue of the Philosophy of Family	134
Protecting the Objective Sense of the Sexual Sphere through Moral Virtues	139
The Dispute between “Essentialists” and “Anti-essentialists”	147
Pedagogy of Sexuality and Gender Theory	151
Classical Pedagogy and the Postulate of Denormativization of the Sexual Sphere	161
Totalitarianism and Family	167
“World without Family” in the Communist and Nazi Totalitarianism	176
Sexual Depravity	178
Modern Pedagogy and Homosexuality	184
Postmodern Eroticism	188
Conclusion	195
Summary	201
Index of names	209
Index of subjects	219
Bibliography	229

Wstęp	5
1. KLASYCZNA FILOZOFIA WYCHOWANIA	13
Klasyczna pedagogika i etyka a filozofia klasyczna	14
Moralność a szczęśliwość czynu	17
Zasada realizmu a zasada personalizmu w wychowaniu	19
2. PEDAGOGIKA NOWOŻYTNA.....	29
Negacja etyki klasycznej	29
Problem możliwości etyki na gruncie nowożytnych założeń epistemologicznych	31
Hedonizm etyczny jako podstawa wychowania?	32
Wychowanie na gruncie założeń autonomizmu etycznego	41
3. PEDAGOGIKA PONOWOCZESNA	49
Pedagogika i etyka oparte na wyobraźni?	50
Posthumanistyczna etyka	52
Ponowoczesność jako epoka wyzwolenia moralności od norm powszechnie ważnych	60
Irracjonalizacja moralności	61
Szacunek dla innego?	64
Dobro wszystkich w „dyskursywnej” etyce?	70
Postdarwinowska etyka	72

4. WYCHOWANIE A MEDYCYNA	75
Medykalizacja problemów moralnych i pedagogicznych	76
Medycyna a dobro człowieka jako człowieka	82
Narodziny nowożytnej medycyny	85
Posthumanistyczna medycyna	88
Psychiatryzacja a biologiczny i humanistyczny model psychiatrii	92
Psychiatryzacja a antypsychiatria i postpsychiatria.....	99
Psychiatryzacja moralnej winy	106
Psychiatryzacja starości	121
Psychiatryzacja homoseksualizmu	131
5. PROBLEM WYCHOWANIA SEKSUALNEGO	133
Zagadnienie filozofii rodziny	134
Ochrona obiektywnego sensu sfery seksualnej przez cnoty moralne	139
Spór „esencjalistów” z „antyesencjalistami”	147
Pedagogika seksualna a teoria gender	151
Pedagogika klasyczna a postulat denormatywizacji sfery seksualnej	161
Totalitaryzm a rodzina	167
„Świat bez rodziny” w totalitaryzmie komunistycznym i nazistowskim	176
Seksualna deprawacja	178
Nowożytna pedagogika a homoseksualizm	184
Postmodernistyczna erotyka	188
Zakończenie	195
Summary	201
Indeks osobowy	209
Indeks rzeczowy	219
Bibliografia	229