

DYLEMATY LUDZKIEJ ODWAGI: CHRZEŚCJAŃSTWO A ZŁO

Ryszard Kozłowski, *Męstwo jako sposób spełniania się osoby. Studium antropologiczne*, Wyd. Akademii Pomorskiej, Słupsk 2011, ss. 304.

Swoją recenzję rozprawy ks. Ryszarda Kozłowskiego skoncentruję na zagadnieniach antropologicznych, badając sposób użycia kategorii „męstwo” i jego główne kontekstualizacje. Odstępuję „od recenzji śledczej”, bo rozprawa jest dobra, miejscami znakomita, napisana świetnym językiem. Szkoda tracić czasu na drobiazgi. Skoro wysoko ceni się tekst i autora, zamiast wypominać mu drobne pomyłki, potknięcia stylistyczne czy semantyczne, warto podjąć rzeczową dyskusję, do której ta książka zachęca.

Jak wiadomo w greckiej koncepcji duszy, zwłaszcza u Platona, słowo „męstwo” jest związane z drugą częścią duszy (*thymos, epithymos*), identyfikowane z pragnieniem, odwagą, zapalczywością itd. Bywa oczywiście identyfikowane też z pierwszą częścią duszy (*nous*) jako intelektualna odwaga, odwaga myślenia, a także z trzecią częścią duszy (*pathos*) jako odwaga cielesna, moc fizyczna. Mamy więc do czynienia z trzema rodzajami odwagi, mocy i doskonałości, zwanymi popularnie cnotami (*aretai*): odwagą myślenia, odwagą przeżywania i odwagą odczuwania.

Arystoteles dokonał całkowitej zmiany „pozycji” męstwa w swoim modelu psychologicznym, etycznym i pedagogicznym, dokonując przy okazji radykalnej reorganizacji teorii duszy swojego mistrza. Umieścił ją wprawdzie na drugim miejscu w drugiej triadzie etycznej: zuchwałość (*orgilotos*), lękliwość (*delia*) męstwo (*andrea*), ale rozszerzył repertuar doskonałości (*aretai*) do 14 triad, przez co zdevaluował kategorię męstwa, jaką jeszcze celebrował jego nauczyciel Platon. Zrobił to prawdopodobnie dlatego, żeby osłabić model wychowania oparty na wojnie, co skłaniało Greków do niepotrzebnej agresji i zaborów. Arystoteles zmelioryzował Platoński model męstwa, odróżniając to pojęcie nie tylko od lękliwości, ale i od zuchwałości. Zbudował psychologiczne i etyczne podstawy pedagogiki opartej na łagodności, umiarkowaniu, sprawiedliwości, hojności, otwartości, przyjaźni, godności, odporności, wielkoduszności, szczerości i rozsądku. Przy okazji włączył do swojego systemu kategorie kultur i religii starożytnego Zachodu i Wschodu.

R. Kozłowski odtwarza listę cnót Arystotelesa i jej teologiczne poszerzenia we współczesnych teoriach egzystencjalizmu, fenomenologii i personalizmu. Zestawia je z triadą najważniejszych doskonałości chrześcijaństwa: wiary, nadziei i miłości. Identyfikacje werbalne „męstwa” komentowane są w perspektywie filozofii duszy Platona, jak również Arystotelesa i – konsekwentnie – Augustyna oraz Tomasza. Jest to próba odważna i chyba udana, mimo wielkiej ostrożności, licznych zmiękczeń i zastrzeżeń wstawionych do naukowej narracji. Ja byłbym tu bardziej odważny w różnicowaniu męstwa od innych cnót (doskonałości).

Uważam, że zbyt dużą część tekstu autor poświęcił porównywaniu wynajdywanych kategorii należących do chrześcijańskiego wzorca etycznego. To dobre ćwiczenie dydaktyczne. Ale nie wszystko, co się ćwiczy, trzeba publikować. Rozumiem to też jako zabieg zaangażowanego intelektualnie teologa, który chce przenieść kluczowe pojęcie męstwa Platona i starożytnych Greków na grunt polskiej teologii filozoficznej. Może się to przydać zwłaszcza w czasach zbiorowej hysterii wywołanej przez zmianę systemu politycznego, wyuczony bezradności, postaw roszczeniowych, rozwoju mentalności żebraczo-złodziejskiej itd. Taka refleksja jest potrzebna dla dodania odwagi ludziom, którzy boją się podejmować decyzje, którym brak odwagi do stanowienia o sobie itp. Jest to też próba detotalizacji myślenia, zmiany postaw i obudzenia dusz ludzi zanurzonych w ideologiach szczęścia (czy nieszczęścia) i dobrobytu obiecywanego za cenę rezygnacji z własnych postulatów i wiernopoddańcze posłuszeństwo politycznym uzurpatorom.

Oto w jakich kontekstach znajdujemy pojęcie męstwa w rozdziale I pt. *Egzystencjalne i personalne kryteria męstwa*. Jako jedyny negatywny i niechrześcijański punkt odniesienia do męstwa: 1) przytłaczająca oczywistość istnienia, 2) trwoga wobec przeszłości, 3) przekraczanie faktyczności istnienia (J.P. Sartre). Dalej przekazywane są chrześcijańskie konteksty męstwa: 1) osobowe uwarunkowania, 2) osobowa aktywność, 3) autonomia i autonomizacja (G. Marcel); 1) wewnętrzny czynnik formowania, 2) zewnętrzny czynnik formowania (E. Stein); 1) *actus personae*, 2) czyn jako spełnianie się osoby (K. Wojtyła). To jest *hardware* tej rozprawy, tory intelektualne wykorzystane do podróży w głąb problematyki osoby rozumianej monadycznie i diadycznie, triadycznie, pluralistycznie (wspólnotowo). Filozoficzne założenia Sartre’a, Marcela, Stein i Wojtyły oraz ich koncepcje osoby (i antyosoby) są dla autora punktem wyjścia do dalszego opisu zagadnienia męstwa. Ponadto, ukrytymi współnarratorami rozprawy, patrząc na liczbę cytowań, są św. Tomasz z Akwinu, Cz. Bartnik, M. Heidegger, P. Tilich i J. Tischner.

Dla równowagi przydałby się Viktor Frankl i jego logoterapia, którą odkrywał, przebywając w obozie oświęcimskim i zastanawiając się, jak żyć, gdy mordowana była tam cała jego rodzina (por. w Polsce K. Popielski). Podczas gdy np. M. Heidegger w okresie II wojny cały czas pracował dla nazistowskiego pań-

stwa i jego morderczej aktywności. Filozof w służbie zła, który pięknie mówi o człowieku. To chyba wielki problem psychopatologii, filozofii i etyki filozoficznej. Piękne słowa o człowieku i niepiękne czyny filozoficznego słowotwórcy. Co tu jest ważne, co ważniejsze? Co tu jest męstwem? I jakie to męstwo? Warto by dać parę linijek temu rodzajowi męstwa, które nadal nie jest właściwie opisane. Chrześcijanin w „projekcie oświecimskim” to nie tylko bohaterski i święty O. Kolbe, to także chrześcijanie, którzy ten projekt planowali i realizowali jako ludzie mężni swojego narodu. Być może trzeba i w teologii, i w filozofii mówić o „męstwie” haniebnym, a nie tylko o męstwie pięknym.

W rozdziale II, zatytułowanym *Męstwo bycia sobą i osobą*, ks. dr R. Kozłowski zarysowuje pole problemowe wolności jako warunku podejmowania decyzji osobistych, do których potrzebna jest odwaga. Sam zapewne jako nauczyciel akademicki czy przełożony zakonny widzi skłonność ludzi do ucieczki od wolności wywalczonej, wycierpianej czy wymodlonej, zadanej i nierealizowanej. Ten paradoks wolności nierealizowanej musi budzić zastanowienie. To nie jest tylko kwestia edukacyjna czy psychologiczna, to także kwestia etyczna, egzystencjalna, prakseologiczna. Co robić, aby realizować swoją wolność i nie zanurzać się w rejony dobrze znanej niewoli, zależności, uzależnienia, w anty-ja itd.? R. Kozłowski dobrze wyczuwa, że nie wystarcza tu tylko zachęta do wolności, że potrzebna jest jakaś nowa metafizyka wolności oparta na metafizyce męstwa, którą trzeba na nowo opisać, aby ludzie wolni mogli żyć jak wolni, a nie jak niewolnicy.

Autor dysertacji zarysowuje najpierw problem wolności jako problem czynu, dowartościowuje czynnik wykonawczy, a nie tylko czynnik projekcyjny typu „chciałbym” lub „chcę, ale nie mogę”, a więc bada motywy bycia, warunki wolności i wybór siebie poprzez czyn. Następnie znajdujemy w tekście problem wolności i bycia w sytuacji, która tworzy ramy bycia. Powstaje pytanie, w jakim stopniu ludzkie „ja” jest zdolne do rozporządzania sobą, jakie są granice rozporządzalności i jak można przekraczać siebie i sytuacje, aby nie utknąć w schematach niewoli sytuacyjnej czy personalnej. R. Kozłowski mówi tu o „pragnieniu przekraczania siebie”, o „pragnieniu bycia” jako wyrazie męstwa. Ale mało tu jest o niewoli, która skłania lub nie do takiego przekroczenia. Samo pragnienie wolności to za mało.

Teoria wolności to jeszcze nie wolność. Bycie ku wolności to jeszcze nie wolność. Wielu ludzi ucieka od wolności, choć o niej teoretyzuje lub do niej namawia, a nawet się o nią bije. Staje się ona wtedy nie wolnością realną, ale korelatem niewoli i lęku. A wtedy odwaga i męstwo zastępują wolność, jak to często miało miejsce w historii Polski i jest wdrukowane do charakteru wielu Polaków. Bić się to wolność, nie bić się to niewola – na tym schemacie bazują politycy różnych orientacji, którzy mobilizują ludzi do obrony własnych interesów, nazywając je „wolnością” (por. E. Fromm).

Autor rozprawy stara się znaleźć charakterologiczne przyczyny tego stanu rzeczy na poziomie pragnienia. Tu – jak sędzę – są trzy problemy, a nie tylko dwa, które wyodrębnia R. Kozłowski: pragnienie przekraczanie siebie i pragnienie bycia. Istotniejszy wydaje się problem „pragnienia samego siebie”, który autor przenosi w inne miejsce. Nie ma wolności bez pragnienia bycia, bycia sobą jako podmiotem nakierowanym na realizację wolności w życiu codziennym, a więc samorealizację, a nie tylko w sytuacjach granicznych, nadzwyczajnych czy katastrofalnych. Pragnienie siebie z poziomu zwykłej egzystencji ma się realizować także w chorobie i zdrowiu, w biedzie i bogactwie, w poniżeniu i wyniesieniu, w oscylacji i fluktuacji życia, które rodzi się i ginie.

Żeby pragnąć przekraczania siebie, trzeba najpierw być, ale jeszcze ważniejsze – być sobą i to nie tylko przez swoje ciało i duszę, ale przez swoje chcenie, swoją decyzję. Obiektywnie w sposób naturalny człowiek jest, skoro się narodził, ale jednocześnie nie jest, bo nie rodzi się woliwnie, nie chce żyć, nie podobają mu się, że jest itd. Zwracał na to uwagę np. Henryk Elzenberg. Wielu ludzi nie chce być sobą, woła siebie widzieć jako projekt innych ludzi i zrzucić na nich odpowiedzialność za swoje bycie, dodajmy: negatywne bycie, bycie nie-swoje itd. Jaka tu jest odwaga w byciu nie sobą? Może, ale nie musi być ona usprawiedliwiona w nadzwyczajnych sytuacjach (choroby psychicznej, więzienia, misji specjalnej itp.). Życie nastawione tylko na obronę samego siebie, a nie na bycie w wolności tworzyć może rodzaj odwagi, która staje się zabójczą, bo brak jej pozytywnego celu.

R. Kozłowski idzie dalej i zakłada, zgodnie z doktryną chrześcijańską, że pragnienie bycia spełnia się w „Miłości”, a następnie w skupieniu i kontemplacji. Nagle działanie i czyn zostaje tu zredukowane do strefy wewnętrznej człowieka. Potem już do końca rozdziału autor obraca się wokół tych dwóch kwestii – ducha i duchowości oraz wszechmocnej miłości. Powiedziałbym, że te fragmenty refleksji są ekskluzywne, piękne, ale czy nie zbyt szybko i nie zbyt łatwo proponują lekarstwo na brak odwagi w życiu człowieka? Autor uderza w wątpliwych argumentem – „z miłości”. Nagle okazuje się, że to miłość lub działanie „Miłości” ma zastąpić męstwo czynu w życiu codziennym człowieka. Ta „Miłość” to Bóg, który jest mocą całości lub wieczności, ale czy jest nią na co dzień?

Jakiej miłości i wolności doświadcza człowiek, który żyje w nędzy lub jest zabijany przez AIDS, lub po prostu nie ma o niczym pojęcia? Jak pisze w swojej książce *Kruchy Absolut* (2009) Slavoj Žižek (a wcześniej F. Nietzsche, Z. Freud i J. Lacan), Bóg może być słaby, słabiutki, a nawet zabity. Wszechmoc Boga udziela się człowiekowi, ale może być przez niego samego zawłaszczana lub kwestionowana. Jest kwestionowana nawet przez samego Boga, który godzi się na śmierć. Jest słaby. I czy przypadkiem ten obraz słabości i kruchości Boga nie jest wykorzystywany jako model męstwa, które ginie w niezrozumieniu,

w fałszywych nadziejach, z powodu nienawiści, z przypadku czy z powodu możliwości przeciwieństwa identyfikacji Boga z Nicością?

Identyfikacja „Miłość – Bóg” ma wielowiekową tradycję. Przypomnijmy, że w koncepcji duszy Platona serce (*thymos*) nie było siedzibą miłości, jak to ma miejsce dziś. Miłość w ogóle nie była doskonałością (*arete*) człowieka. Serce (*thymos*) było sterowane przez męstwo, nastawione na odwagę. A miłość przysługiwała tylko Bogu (*theos*), jakiegokolwiek imiona i wcielenia miałby ten Bóg. Przypomnijmy, duszą sterowały mądrość, odwaga i wstrzemięźliwość, nimi sterowała sprawiedliwość, a wszystkimi kierowała miłość (*filia*), która odnosiła wszystkie doskonałości do Boga. Człowiek miał być rozważny, odważny i wstrzemięźliwy w stosunku do siebie i do innych ludzi. Miłość była zarezerwowana tylko dla Boga. I nagle miłość zajmuje miejsce odwagi (*thymos*), to co boskie czy bosko-ludzkie staje się ludzkie i ludzko-ludzkie.

Następuje zatem deteizacja miłości, którą chrześcijaństwo zreteizuje, nie depersonalizując jej. I odtąd człowiek ma problem z rozróżnianiem miłości jako cechy boskiej i miłości jako cechy człowieka. Dość łatwo jest napisać „Miłość” z dużej litery i jesteśmy już w relacji miłości Boga. A co z miłością człowieka, który miesza te dwa porządki, staje się paranoidalny, zazdrosny o „boską miłość” dla siebie, zabija z miłości itd.? Czy przypadkiem męstwo nie miesza się tu z szaleństwem? Wolałbym, aby w tekście te dwa porządki były wyraźniej zaznaczone, wyodrębnione i skomentowane. Wtedy silniej ujawniłby się problem odwagi miłości w życiu człowieka, nie tylko w stosunku do „Miłości” Boga, ale i w stosunku „miłości” człowieka do człowieka, który nie jest Bogiem, itd.

W rozdziale III *Męstwo współistnienia z drugim* R. Kozłowski w dużej mierze odpowiada na zgłoszone wcześniej przeze mnie wątpliwości. Ukazuje relacje, które w pewnym stopniu różnicują odwagę i miłość człowieka do człowieka od miłości i odwagi człowieka wobec Boga. Przede wszystkim rekonstruuje problem „ja” jako bycie sobą. Problem „ja” jest podejmowany wielokrotnie w całym tekście rozprawy. Tu zaś mowa o odwadze spojrzenia na własne i cudze „ja”. W gruncie rzeczy omawiana jest możliwość zatracenia siebie w swoim „ja” i w cudzym „ja” oraz odnajdywanie siebie w swoim „ja” i w cudzym „ja”.

Dalej autor rozprawy podejmuje problemy prawne (bycie świadkiem) i komunikacyjne (nadzieja, odwaga, wierność) bycia w relacji „ja” wobec innego „ja” (Drugiego). Są to nie tyle stany, akty czy relacje behawioralne, co postulaty etyczne, które mają wytworzyć w człowieku odwagę widzenia drugiego człowieka. Jest to o tyle ważne, że na co dzień wielokrotnie brakuje takiej odwagi, żeby dostrzec Drugiego. Behawioralne podstawy takiego widzenia R. Kozłowski wzoruje na afirmacji ojcostwa i synostwa. Jest to męski model relacji, w której istotne jest odgraniczenie siebie w dynamicznych relacjach i utrzymywanie własnej tożsamości synowskiej, ojcowskiej, męskiej. Ten fragment rozprawy jest niezwykle interesujący, bo różnicuje i analizuje męstwo i męskość. Następnie

prezentowana jest kobieca ścieżka kształtowania odwagi, czyli droga empatii (wzucia). To nadaje pewną równowagę wywodom wcześniejszym. Wkrótce jednak znów autor ucieka w mistykę, w której czuje się jak ryba w wodzie – pojawia się problem wiary i *kenosis* jako sposobu praktykowania męstwa. Niestety, praktyki i metody projekcyjne kształtowania postaw, w tym także męstwa, ich prakseologiczny czy behawioralny walor nie są dogłębnie analizowane.

Refleksja obraca się w sferze postulatów i stwierdzeń dziś już oczywistych. To, że wiara dodaje odwagi, to chyba powszechnie wiadomo, ale jaki to jest rodzaj odwagi – już mniej albo w ogóle milczy się na ten temat. A warto byłoby w przyszłości takie rodzaje odwagi, które pojawiają się w „sytuacjach granicznych”, dzięki wierze, opisywać i analizować. Żeby nie okazało się, jak chcą krytycy tego sposobu wzmacniania własnego „ja”, że jest to odwaga narcystyczna, higieniczna, która utyka wewnątrz człowieka i nie znajduje pozytywnych ekspresji w relacjach z innymi ludźmi.

Odwaga wiary ekskluzywnej – czemu nie, ale odwaga wiary inkluzywnej i otwartej, wybaczącej i miłosnej, pomagającej, tragicznej, nieszczęśliwej, zniszczonej i odrodzonej – oto problem odwagi praktycznej, który warto byłoby opisywać i badać. Na szczęście jako kontrapunkt dla projekcyjnej koncepcji odwagi pojawia się rozmieszczony i komentowany w całym tekście problem odwagi egzystencjalnej w wydaniu J.P. Sartre’a, który pobudza do walki i obrony wybranej przez autora rozprawy chrześcijańskiej wizji męstwa.

W ostatnim fragmencie rozdziału III mowa jest o spełnianiu się człowieka: „z Drugim”, „we wspólnocie osób”, „współ z innymi”. Został tu poruszony interpersonalny aspekt męstwa, ale to skromny fragment refleksji. Widać, co innego „personalne”, a co innego „interpersonalne”, monadologiczne zacięcie autora – zawęża ono perspektywę interpersonalną. Zresztą jak w większości rozpraw polskich filozofów. Lęk przed wspólnotą, lęk teoretyczny, merytoryczny, systemowy – skąd się to bierze? Solipsyzm, potrzeba solistyczna, narcyzm, niska samoocena, lęk przed konfrontacją z innym? A może nakaz miłości (nie mówić źle o bliźnim), rytualny optymizm, empatyzacja grupowa, deifikacja lub demonizacja?

Odpowiedź może być taka, jaką dostajemy w tekście ks. dr. R. Kozłowskiego, tj. umiłowanie wielkich wartości, fascynacja wielkimi ideami. Co małe jest nudne i nieciekawe. Na wspólnotę brak miejsca, za to na Prawdę, Dobro i Piękno miejsca jest wiele. A jeszcze spełnić się w tych Wielkich Literach i w Wielkich Ideach – to dopiero Odwaga! Prawdę mówiąc, wolałbym się dowiedzieć, czy i jak te Wielkie Światy Myśli docierają na poziom człowieka? Czy musi się on na nie wdrapywać, spadając co chwila w unicestwiający go sytuacje, jak pisze o tym Sartre?

W rozdziale IV, zatytułowanym *Męstwo w osobowym spełnianiu się człowieka*, R. Kozłowski wraca do początku i upatruje męstwa w spełnianiu się „ja” w sobie jako osobie dzięki Bogu. Triada: „ja (umysł) – osoba – Bóg” stanowi

warunek samorealizacji i obietnicy życiowej, być może też zbawczej, pod warunkiem, że człowiek użyje swojego intelektu i będzie zmierzał do prawdy i Prawdy. Ale co wtedy, gdy go nie użyje? Gdzie wtedy znajduje się jego prawda? Poza Bogiem? Czy nie jest to zbyt mechanistyczne związanie prawdy z Bogiem? A gdzie wolność?

Duży fragment tekstu dotyczy analizy funkcji umysłu jako organu prawdziwego. Ale jest to stara albo niepełna psychologia umysłu. Wiemy, że umysł zawodzi w poznaniu rzeczy i ludzi, zawodzi, gdy działa świadomie lub nieświadomie. I gdy w ogóle nie działa. Zatem problem prawdy jest rzeczywiście problemem metafizycznym, a nie tylko problemem umysłu, który się myli, zapomina czy nie działa. Autor rozprawy bardziej tu zawiera mistycznej teorii umysłu Platona niż biologicznej teorii umysłu. (np. Antonio Damasio, 2011). Można byłoby na ten temat podyskutować.

R. Kozłowski nadużywa normatywnych formuł językowych. Trudno mi przyjąć takie np. sformułowanie: „Umysł, aby żył, musi żyć w najwłaściwszym dla siebie podłożu – osobie. Osoba, jako najdoskonalszy byt, stanowi dlań podmiot, który nie ograniczając go, nadaje mu właściwą dynamikę i charakter. Jest to charakter osobowy. W ujęciu personalistycznym spełnia on osobę i to nie tylko w aspekcie podmiotowych percepcji, ale obejmuje on »twórczo-poznawczy odciniek tej podmiotowości« [tu odniesienie do dzieła Cz. Bartnika, *Personalizm*, s. 230]”. Cieszy odwoływanie się do mistrzów personalizmu, nie sądzę jednak, żeby ks. prof. Bartnik zdecydował się napisać w podobnym kontekście, że „umysł, aby żył, musi żyć w najwłaściwszym dla siebie podłożu – osobie”. Umysł chyba niczego nie musi. Doskonałość osoby nie wyklucza niedoskonałości umysłu, co więcej, nie wyklucza śmierci umysłu.

Życie umysłowe jest tylko jedną z możliwości, jakie człowiek realizuje w związku z byciem osobą, ale mamy wiele zjawisk depersonalizacji, które nie zależą od umysłu, a także wiele zjawisk dementalizacji, które nie naruszają osobowego podłoża. Świetnie pisał o tym np. Romano Guardini. Niestety entuzjazm, czasem zbyt, dla samej koncepcji osoby przesłania trudności, jakie powstają w procesie spełniania się człowieka i w jego realistycznym opisie. Czasem odnosi się wrażenie, że ks. R. Kozłowski nie opisuje osoby człowieka, ale osobę anioła. Anielizacja obrazu człowieka świadczy o dobrej intencji autora, jego szlachetnym widzeniu świata, ale zacierza dramatyzm realnego istnienia w świecie fizycznym, materialnym, w którym musi, że się tak wyrażę, żyć zwykły człowiek.

Te analizy uciekają od dramatycznej warstwy istnienia, gdy autor rozprawy odwołuje się do wybranych przez siebie fragmentów tekstów personalistów, docierają do niej, gdy odnosi się do egzystencjalizmu. Być może włączenie do dyskursu personalistycznego analizy egzystencjalnej Sartre'a to najlepszy pomysł, jaki znajduję w tej rozprawie. Jest on sprawnie i sensownie przeprowadzony, stanowi narrację korygującą zbyt optymistyczne i życzeniowe konstrukcje zakocha-

nych w „dobrym i pięknym” człowieku personalistów. Kontekst egzystencjalny czyni ten opis problematycznym, zastanawiającym, płynącym z poziomu rzeczywistości ukrytej, bolesnej, niechcianej i wyklętej rzeczywistości człowieka.

Miło jest czytać, że człowiek to *homo esteticus* żyjący według zasady *circulus esteticus*, człowiek, który bytuje „w obrazie piękna”. Kto nie zna tej zasady i tej manii, fascynacji oczu, które każą ludziom poszukiwać „ładnych miejsc” i fotografować się na ich tle, żeby „piękniej wyglądać” (por. *erotikos omma* w *Fajdroście* Platona)? Ale czy to nie jest pasja maskująca nie tylko niedostatek bytu estetycznego i cielesnego człowieka, ale także etycznego lub po prostu poznawczego? Nie jest to w każdym razie pasja prawdy, która nie boi się ujawniać choroby, niedołęstwa i brzydoty, choć to żaden „obraz piękna” (vide Jan Paweł II w fazie choroby, trędowaci w Indiach czy chorzy na AIDS w Afryce). Jak pogodzić zasadę prawdy z zasadą dobra i zasadą piękna np. na płaszczyźnie medycznej (por. P. Lain Entralgo czy J. Wróbel)? Czy nie ta zasada estetyczna, oderwana od zasady dobra i zasady prawdy, legła u podstaw idei eugenicznej (por. F. Galton, 1883), która następnie – właśnie z powodu obsesji estetycznej – kazała mordować dzieci chore psychicznie, cierpiące na epilepsję albo tylko fizycznie uszkodzone, i to nie gdzieś w Europie, ale w Poznaniu, gdzie w Forcie VII od jesieni 1939 do 1941 r. działała pierwsza komora gazowa i zamordowano 15 tys. ludzi w ramach medycznej i sanitarnej współpracy polsko-niemieckiej (por. M. Gawin)? W ten ruch było w Polsce zaangażowanych ok. 10 tys. osób zrzeszonych w Polskim Towarzystwie Eugenicznym założonym w 1922 r. Popierało go wielu wybitnych pisarzy i lekarzy sądowych i psychiatrów. Nawet po II wojnie wielu z nich nie zmieniło swoich poglądów. W 1947 r., mimo haniebnych efektów wojny i masowych „estetycznych zbrodni”, reaktywowano Towarzystwo, które działało jawnie do 1953 r. Całkiem niedawno odtajniono część archiwum Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy i wtedy okazało się, że twórca ruchomych komór gazowych Walter Rauff pracował po wojnie w wywiadzie RFN w Ameryce Łacińskiej (zmarł w 1984 r. w Chile). W USA dopiero w latach 60. XX w. zamieniono tytuł pisma eugenicznego na „*Social Biology*”. Sprawa nadal jest społecznie i etycznie ważna.

Brak refleksji w polskiej filozofii, psychologii i teologii na temat praktyki eugenicznej uważam za wielką lukę w świadomości humanistycznej. W tym samym Poznaniu w latach 30. została obroniona na uniwersytecie rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. Stefana Błachowskiego. Lekarz i psycholog Kazimierz Dąbrowski zaprzeczał w niej eugenicznej zasadzie, tworząc podstawy swojej teorii dezintegracji pozytywnej, która przywracała godność ludziom zaburzonym psychicznie lub psychicznie chorym. (por. K. Dąbrowski 1929, 1934). Ale autor ten w okresie powojennym był zepchnięty poza polskie środowisko psychiatryczne, które w większości optowało za estetycznym, nieludzkim projektem eugenicznym.

Nie wiem, czy R. Kozłowski spodziewał się, że tak ważne zagadnienie podejmuje, że dotyczy ono nie tylko wnętrza jednostki, ale było i jest wykorzystywane do celów inżynierii medycznej i społecznej. Teologia polska mogłaby tu mieć coś do powiedzenia, bo Kościół w Polsce nigdy nie zaakceptował tej idei ani jej nie popierał. Wykazał się wtedy męstwem w obronie ludzi skazywanych pod szyldem nauki na unicestwienie. Refleksja nad estetycznymi i etycznymi podstawami eugeniki mogłaby ostrzegać miłośników doskonałości estetycznej i etycznej przed głoszeniem postulatów wykluczających ludzi pod dowolnym pretekstem, tylko dlatego, że nie pasują do ustalonego rasowego, somatycznego czy psychicznego, antropologicznego lub religijnego wzorca.

Nad całym studium dominuje estetyczne widzenie świata, piękniejszego niż jest. To także opis intelektualnego marzenia o świecie bez lęku, wizja, która ma się spełnić dzięki wewnętrznemu nastawieniu i życzeniu sobie męstwa. Obejmuje ono rozległe przestrzenie intelektualnej analizy – wiary, nadziei i miłości, jakie proponuje dyskurs chrześcijański. Zastrzeżenia, jakie mam do tekstu, nie są natury merytorycznej, pod tym względem jest to analiza kompetentna, niemal podręcznikowa. Jej nowością jest odważna konfrontacja egzystencjalizmu i personalizmu na polu teologii i filozofii człowieka. Choć można pytać, czy dobrze jest w analizie naukowej stosować regułę „trzech (personalistów) na jednego (egzystencjalistę)”, wydaje mi się, że to przesada i nadgorliwość.

Szkoła personalistów polskich jest znakomita, ale obecnie to krąg wąski, elitarny. Dołączył do niego R. Kozłowski z inspirującym tekstem i dorobkiem naukowym, ze swoją pasją i uporem w dowodzeniu, że człowiek, rozumiany jako osoba, może być podniesiony na poziom metafizyczny. I tam może być konfrontowany z Osobą Boga. Zamyka jego książkę refleksja na temat *Homo Religiosus*, obrazu człowieka, który spełnia się jako *Homo Christianus*. Szkoda, że brak tu szerszych odniesień do encykliki Benedykta XVI o nadziei, w której konfrontuje się teologię i współczesną filozofię człowieka w sposób niezwykle przenikliwy, nie uciekając do anielskich wzorców.

Książka R. Kozłowskiego jest napisana z pasją, może za dużo jest w niej wielkich kwantyfikatorów, które nie zmieniają jednak sensu wypowiedzi, chcą go podkreślić, ale tych podkreśleń jest za dużo. Jest tak, jakby autor sam chciał się przekonać, że to, co napisał, jest ważne. Niepotrzebnie, bo to, co się kryje poza tymi podkreśleniami, jest rzeczywiście dla Polaków ważne. Jest oczywiste, że Polakom potrzebne są dalsze studia z filozofii i teologii męstwa, które rozpoczął ks. Ryszard Kozłowski. Nie wystarczy narcystyczna, estetyczna czy zrytualizowana miłość, aby nabrać odwagi życia. Podobnie wolność nie zbawia człowieka od trudów istnienia – ona mu je nakłada. Potrzebny jest jeszcze dialog, odwaga dialogu, która naprawdę zbawia człowieka od głupstwa i od zła!