

## UWAGI O ONTOLOGII ŻYCIA LUDZKIEGO

Waldemar CZAJKOWSKI

Politechnika Śląska, Gliwice; waldemarczajkowski@wp.pl

**Streszczenie:** Życie ludzkie rozumiane jako kompleks różnorodnych procesów (biologicznych, psychicznych, społecznych itp.) wymaga analizy wykraczającej poza obszar biologii i innych nauk szczegółowych; wymaga – analizy filozoficznej. Ponieważ także dział filozofii zajmujący się człowiekiem (antropologia filozoficzna/filozofia człowieka) stosunkowo niewiele uwagi poświęca indywidualnemu życiu ludzkiemu, uznano za właściwe wprowadzenie terminu „ontologia życia ludzkiego” jako nazwy obszaru zamierzonych analiz. Zasadniczym ich celem (wyznaczającym sposób ich przeprowadzania) jest dostarczenie analitycznych podstaw dla aksjologicznych (w szczególności: etycznych), ale także – empirycznych (np. socjologicznych) badań nad jakością życia.

**Słowa kluczowe:** proces, życie ludzkie, biografia, ontologia.

### SOME REMARKS ON THE ONTOLOGY OF HUMAN LIFE

**Abstract:** Human life construed as a complex of various processes (biological, psychological, social etc.) calls for analysis going beyond domains of biology and other sciences; it calls for philosophical analysis. For the branch of philosophy studying man (philosophical anthropology/philosophy of man) pays little attention to individual human life, the author has decided that it will be proper to introduce the term “ontology of human life” as the name of the domain of the planned here analyses. Their main goal is to deliver analytical foundations for both the axiological (in particular: ethical) and empirical (in particular: sociological) investigations on quality of life.

**Keywords:** process, human life, biography, ontology.

## 1. Wprowadzenie

To, że żyjemy dziś w epoce globalizacji jest raczej powszechnie akceptowanym faktem. Przedmiotem kontrowersji (naukowych, ideologicznych, politycznych... – dyskursy te zwykle

się zresztą splatają) jest ocena różnorodnych – aktualnych i przyszłych – skutków globalizacji. Przedmiotem sporów jest też „istota” tego procesu (tej transformacji), a także – mechanizmy determinujące jego (jej) przebieg. – Nie ulega wątpliwości, że problematyka globalizacji jest nader rozległym, interdyscyplinarnym obszarem badawczym, do którego nie sposób odnieść się w sposób zarazem systematyczny i zwięzły, a tym bardziej – nie sposób swego stanowiska uzasadnić. Ponieważ jednak przyjęta przeze mnie interpretacja globalizacji w istotny sposób określa i cele, które sobie tu stawiam, jak i sposoby, na jakie cele te będę próbował osiągnąć – uważam za właściwe, by wskazać na te składniki zakładanej tu koncepcji globalizacji, które odgrywają szczególnie doniosłą rolę w określaniu celu zamierzonych dociekań jak i sposobu ich przeprowadzenia.

Przyjmuję, po pierwsze, że globalizacja jest złożonym splotem różnorodnych procesów (technologicznych, ekologicznych, kulturowych itd.) w skomplikowany sposób oddziałujących na siebie.

Po drugie, zakładam, że jednym z głównych rezultatów globalizacji (być może nawet: najważniejszym spośród nich) jest kształtowanie się jednolitego systemu: eko-techno-socjofery.

Po trzecie, przyjmuję, że jednym z ważnych procesów „składających się” na globalizację (a z punktu widzenia tego tekstu: bodaj najważniejszym) jest proces kształtowania się globalnego podmiotu; inaczej mówiąc: proces przekształcania się ludzkości w podmiot zbiorowego działania (że proces ten znajduje się – co najwyżej – w swej fazie początkowej, tego dowodzić nie trzeba; że się już rozpoczął – to teza niewątpliwie dyskusyjna, ale moim zdaniem: prawdziwa).

Zakładam, po czwarte, że globalizacja jest procesem zdeterminowanym, ale w sposób „skomplikowany”. Ssensu tego celowo wziętego w cudzysłów przymiotnika nie sposób w tym miejscu doprecyzowywać. Ograniczyć się muszę do wskazania na pewne intuicje, które się za przymiotnikiem tym kryją. Sądzę, że – z jednej strony – dla większości (może dla wszystkich?) procesów „składających się” na globalizację istnieją różne (alternatywne) kontynuacje. Z drugiej wszakże nie wszystkie „dające się pomyśleć” („logicznie możliwe”) kontynuacje są „realnie” („empirycznie”) możliwe. A i wśród tych „realnie” możliwych zapewne są i mniej, i bardziej prawdopodobne.

Po piąte, zakładam, że niektóre z procesów „składowych” są zasadniczo procesami (do pewnego stopnia) sterowalnymi, inne zaś – nie. Inaczej mówiąc, ludzkość może mieć wpływ na to, w jaki sposób będą kontynuowane niektóre procesy „składające się” globalizację, ale – niemal na pewno – nie wszystkie (warto zauważyć, że zależność między sterowalnością a „otwartością” pewnego procesu jest zależnością asymetryczną: by można było sterować pewnym procesem musi on być procesem „otwartym”, tzn. dopuszczającym co najmniej dwie różne kontynuacje; by sterować „otwartym” procesem potrzebne są na ogół pewne narzędzia i umiejętności, a to czy podmiot sterujący nimi dysponuje, czy też nie – jest kwestią odrębną).

Po szóste, przyjmuję, że jednym z warunków wszelkiej podmiotowości zbiorowej (kolektywnej), a więc także – podmiotowości globalnej, jest wiedza (o przedmiocie działania; w szczególności: o działaniach możliwych/działaniach wykonalnych na danym przedmiocie) oraz samowiedza aksjologiczna (inaczej: wiedza podmiotu o akceptowanych przez siebie wartościach pozwalających wyznaczyć w zadanej sytuacji cele działania).

Zakładam, po siódme, że specyfika (hipotetycznego, czy – może lepiej – będącego *in statu nascendi*) podmiotu zbiorowego, jakim jest cała ludzkość, a zwłaszcza specyfika najistotniejszego rodzaju jego/jej działania, którym jest sterowanie eko-techno-socjosferą, powoduje, że niezbędnym dla tego podmiotu rodzajem wiedzy jest taka wiedza, która zasadnie może być nazwana po prostu – filozofią.

Czy współczesna (akademicka) filozofia jest w stanie sprostać wyzwaniu (wyzwaniom), które przynosi ze sobą globalizacja? – By nie wchodzić w debatę, na którą nie ma tu miejsca, a zarazem, by nie wypowiadać ocen pozbawionych uzasadnienia, odpowiem ostrożnie: mam wątpliwości. W każdym bądź razie uważam, że niemało pozostało do zrobienia (czy zostanie zrobione to pytanie odrębne).

Przejsz teraz pragnę do zarysowania sytuacji problemowej, której (częstkowa) analiza jest celem tego artykułu. Zaczniemy od wskazania na pewne, skądinąd dobrze znane, fakty historyczne: W roku kończącym wiek XX – a zarazem drugie tysiąclecie naszej ery – Organizacja Narodów Zjednoczonych przyjęła Milenijne Cele Rozwoju (ang. *Millenium Development Goals*). – Z pewnością nie ostatni taki program. I nie pierwszy. Jego sformułowanie wpisuje się w dość długą i skomplikowaną historię (polityczną, intelektualną...), której ostatni – bardzo obszerny – rozdział rozpoczyna się wraz z końcem II wojny światowej: powstaniem ONZ, utworzeniem Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Walutowego, planem Marshalla... – Nie miejsce tu po temu, by historię tę szczegółowo analizować. Chodzi mi o wskazanie na pewną możliwą interpretację historiozoficzną tej historii: Sądzę, że globalny proces historyczny przestaje być (wbrew zaleceniom Hayeka czy Poppera) procesem „czysto żywiołowym” – podejmowane były, są i (jak sądzą) będą – próby (mniej czy bardziej udane, to inna kwestia) sterowania tym procesem. A mówiąc precyzyjniej – niektórymi parametrami tego procesu (że całym procesem, wszystkimi parametrami, sterować się nie da – to, powtórzmy, zdaje się nie ulegać wątpliwości). Sądzę też, że trend ten jest nie tylko nieunikniony, ale także – w jakiejś mierze (z pewnego aksjologicznego punktu widzenia) – pożądany.

Jest rzeczą oczywistą, że każde sterowanie (czy to systemem technicznym, biologicznym czy społecznym) zakłada istnienie pewnego kryterium (układu kryteriów) jakości sterowania. Każde sterowanie zakłada więc – mówiąc językiem właściwym humanistyce – pewne wartości (pewną aksjologię). W przypadku systemów technicznych (a także – choć już chyba w mniejszym stopniu – biologicznych) określenie kryteriów sterowania jest względnie (!) proste, a głównym problemem jest znalezienie metod pozwalających ich spełnienie. W przypadku systemów społecznych do (co najmniej równie wielkich – jak w przypadku techniki) trudności ze

znalezieniem metod sterowania dochodzą nie mniej (a prawdopodobnie: bardziej jeszcze) poważne problemy ze zdefiniowaniem kryteriów.

Problemy te mają różnorodną naturę. Nie próbując tu w systematyczny i całościowy sposób zbadać tej różnorodności, chciałbym wskazać jedynie na dwie trudności. Pierwsza związana jest ze zróżnicowaniem ludzi – zróżnicowaniem kultur i zróżnicowaniem osobowości (przyjmuję tu, że aksjologia/hierarchia wartości jest „rdzeniem” tak kultur jak i osobowości). Tę trudność wskazuję tu wyłącznie tytułem ilustracji; nie zamierzam jej (w tym tekście) dyskutować. Druga natomiast będzie punktem wyjścia dla rozważań, które zamierzam podjąć w głównej części tego eseju.

Zacznijmy od kilku słów nt. wartości. Nie lekceważąc bynajmniej wielkiej tradycji metafizyki wartości zaczynającej się – co najmniej od Platona (w szczególności: jego koncepcji idei Dobra) – w tym tekście zakładam znacznie skromniejsze, bardziej – by tak rzec – „prozaiczne”, rozumienie wartości. Dla jego charakterystyki garść ilustracji powinna wystarczyć. Weźmy dla przykładu stany organizmu (ludzkiego) dające się ulokować na skali „głód – sytość”. Możemy przyjąć (upraszczająco – nawet dietetyka nie jest całkiem prosta, ale w jej dość oczywiste skądinąd subtelności wchodzić tu nie musimy), że dla każdego z nas istnieje jakiś stan optymalny, „poniżej” którego zaczyna się (z początku: nieznacznym) głód, a „powyżej” – (z początku: nieznacznym) przejedzenie. Drugi przykład: wysyłamy (np. w kierunku Księżyca) jakiś obiekt, który ma się znaleźć w pewnym punkcie (obszarze), jeśli obiekt znajdzie się zbyt daleko od wybranego punktu (obszaru) – nie osiągniemy zamierzonego przez nas celu. – Tego typu ilustracji można by mnożyć niemal w nieskończoność. Nie ma wszakże takiej potrzeby. Chodzi bowiem o wskazanie na jedną tylko (choć istotną) sprawę, a tu powyższe przykłady powinny być wystarczające. Chodzi mi tu o to, że każde (praktyczne, realizowane w życiu codziennym) wartościowanie jest pewnym (mniej czy bardziej systematycznym, spójnym itd. – o to, w tej chwili, mniejsza) porządkowaniem (hierarchizowaniem) możliwych stanów świata (pewnego jego fragmentu). – Tak to można ująć w wielkim skrócie. A mówiąc nieco precyzyjniej (w pełni precyzyjne ujęcie wymagałoby użycia matematycznej teorii zbiorów uporządkowanych – nie jest to w tym miejscu ani możliwe, ani celowe), każdy możliwy stan świata można utożsamić z pewnym układem wartości parametrów (wielkości, atrybutów...) charakteryzujących świat, czy też – pewien jego fragment. Otóż niektóre obiekty i niektóre ich charakterystyki są na tyle proste, że ich definicja nie budzi wątpliwości. Np. wątpliwości takich – w kontekście świata obiektów makroskopowych – nie budzi pojęcie miejsca zajmowanego przez ciało w przestrzeni. W konsekwencji nie budzi też (poważniejszych) wątpliwości pojęcie „właściwego” („dobrego” itd.) ulokowania jakiegoś obiektu na pewnym obszarze (na pewnej orbicie itd.). Już z głodem/sytością jest trudniej, ale mimo to w życiu codziennym (o ile nie zastanawiamy się nazbyt uważnie nad tym, by „zdrowo się odżywiać”) jakoś dajemy sobie radę z oceną stanu, w którym się znajdujemy. Niestety, kiedy zaczynamy zastanawiać się nad tym, jak ocenić czyjeś (a choćby i własne) życie, jak ocenić czyjeś małżeństwo, relacje z własnymi rodzicami,

„klimat” w miejscu pracy, stan swego kraju... – napotykamy już na poważne trudności. Jeśli abstrahować (w tym miejscu!) od tego, że co bardzo ważne dla jednego, może być nieistotne dla drugiego, to można rzec iż wynikają one z pewnych (strukturalnych, ontologicznych) cech świata ludzkiego. Po pierwsze, parametry charakteryzujące ten świat są na ogół dużo silniej splecione ze sobą niż parametry charakteryzujące „świat pozaludzki”. Po drugie, parametry te – w odróżnieniu od fizycznych – nie są na ogół mierzalne, a często są w ogóle trudno definiowalne.

Do napisania tego artykułu skłoniło mnie zajęcie się problematyką jakości życia (problematyką mającą istotne znaczenie m.in z punktu widzenia rozmaitych programów rozwojowych, o których była mowa wyżej). Zastanawiając się nad sposobem jej ujęcia, doszedłem do wniosku, że dociekania aksjologiczne dotyczące jakości życia muszą być poprzedzone możliwie systematyczną analizą tego osobliwego obiektu, jakim jest – ludzkie życie. Z powodów, o których będzie mowa w następnym punkcie, zdecydowałem się nadać temu obszarowi analiz miano „ontologii życia ludzkiego” (do określenia tego nie jestem szczególnie przywiązany; jeśli Czytelnikowi słowo „ontologia” użyte w tym kontekście nie będzie odpowiadać, zechce zastąpić je jakimś innym).

## 2. O pojęciu „ontologia życia ludzkiego”

Nie jestem, jak już wspomniałem, szczególnie przywiązany do nazwy „ontologia życia ludzkiego”; jej użycie nie jest jednak przypadkowe, a powiedzenie kilku słów o motywach, którymi się kierowałem decydując się na nią, może służyć wstępnej charakterystyce problemów, które zamierzam tu poruszyć. Zaczniemy od frazy „życie ludzkie”. Dodanie przydawki „ludzkie” pełni funkcję dwojaką: Po pierwsze, służy odróżnieniu tego rodzaju obiektów, którymi zamierzam się tu zajmować od „prawie wszystkiego”, co jest przedmiotem biologii. Po drugie, ma sygnalizować także (radykałną?) odmienną zagadnień, które planuję tu podjąć, od (niewątpliwie interesującej) problematyki badanej m.in. przez W. Diltheya czy F. Nietzschego, których koncepcje bywają określane mianem filozofii życia.

Teraz słów kilka o terminie „ontologia”. Ma ono sygnalizować filozoficzny (a więc, w szczególności, maksymalnie „całościowy” sposób podejścia do badanego przedmiotu). Wydawałoby się, iż w tej roli mogłoby zostać zastąpione przez nazwę „antropologia filozoficzna”. Wszelako przedmiot dociekań np. Maxa Schelera, Arnolda Gehlena czy Helmutha Plessnera – wszak klasyków tej dyscypliny – w nieznacznym stopniu pokrywa się z tym obszarem refleksji, który oznaczyłem etykietką „ontologia życia ludzkiego”. Mówiąc najogólniej, antropologia filozoficzna skupia się na „naturze ludzkiej”. Na tym, czy jest „dobra” czy „zła”, czy jest zdeterminowana raczej biologicznie czy raczej kulturowo itd. Inaczej (i zapewne upraszczająco) mówiąc, jest skupiona na tym, co trwale wspólne wszystkim

ludziom. – Moja uwaga skierowana jest, można by rzec, we wręcz przeciwnym kierunku: ku zmianom (niekiedy fundamentalnym, jak choćby w przypadku Szawła/Pawła czy św. Augustyna, niekiedy relatywnie „niewielkim”, jak w przypadku niektórych osób kończących pracę zawodową i przechodzących na emeryturę) zachodzącym w życiu jednostek, a także – ku różnorodności tych zmian w życiu różnych ludzi (niekiedy rzadkich, niekiedy częstych; przy czym i rzadkość, i częstość rozmaicie łączy się z fundamentalnością czy też – przeciwnie – „powierzchnowością” zmian).

(Będzie może nie od rzeczy będzie odnotować też, że wprowadzona przeze mnie etykieta – o ile mi wiadomo, dotąd nie używana – całkiem niezłe, jak mi się zdaje, sytuuje się obok takich – często spotykanych – nazw jak „ontologia dzieła literackiego”, „ontologia momentu idealnego” „ontologia matematyki”, „ontologia umysłu” itp.)

Tyle o filozofii. Naukami szczegółowymi, dla których indywidualne życie ludzkie mogłoby być naturalnym przedmiotem badań, są – psychologia i socjologia. Niestety, nie udało mi się też odnaleźć subdyscyplin psychologii i socjologii, które w systematyczny sposób zajmowałyby się problematyką, którą mam tu na uwadze.

W obrębie psychologii obszar zainteresowań psychologii rozwojowej leży może najbliżej interesującej mnie problematyki, ale nie sposób – moim zdaniem – mówić o ich znaczącym „przecinaniu się”. Pewne zagadnienia, które mieszczą się w obszarze dociekań ontologii życia ludzkiego, poruszali przedstawiciele psychologii humanistycznej, ale żaden z nich – o ile mi wiadomo – nie podjął próby jego bardziej systematycznej eksploracji (może najbliższy moim poszukiwaniom jest fragment poświęcony „analizie faz i stanów przebiegu życia” w książce Williama McKinleya Runyana (McKinley Runyan, 1992)).

W socjologii natknąłem się na pracę poświęconą socjologii jednostki (Kaufmann, 2004); powiedziałbym, że jest to pewien („usocjologiczniony”) wariant antropologii filozoficznej – a więc (z powodów wyłuszczonych w jednym z poprzednich akapitów) nie to, czego tu poszukuję. Także książka Anthony Giddensa (Giddens, 2010), która niewątpliwie mogłaby być wykorzystana w obszerniejszej rozprawie dot. ontologii życia jednostki (zwłaszcza fragmenty poświęcone tożsamości jednostki) nie zawiera takiej konstrukcji teoretycznej, którą mógłbym – z uwagi na przyjęty cel tych dociekań – uznać za satysfakcjonującą.

W rozważaniach powyższych próbowałem scharakteryzować ontologię życia ludzkiego „negatywnie”: poprzez wskazanie na różne dyscypliny, z którymi łączy ją niewątpliwie bliskie związki, a z których żadna nie badała dotąd (przynajmniej: wystarczająco systematycznie) interesującej mnie tu problematyki. Przejdę teraz do charakterystyki „pozytywnej”. Zacznę od wskazania na istniejący już (ilościowo niezwykle obfity, choć co do wartości nader zróżnicowany) materiał empiryczny. Stanowią go – biografie. (Nawiązuję tu do – niezwykle, moim zdaniem, trafnej – opinii Lucien Seve’a: „podstawowym materiałem wszelkiego obiektywnego, naukowego badania osobowości ludzkiej jest *biografia*” (Seve, 1975). Ot, choćby – wymieniam „pierwsze z brzegu” – biografia Karola Wojtyły pióra G. Weigla czy Józefa Piłsudskiego autorstwa A. Garlickiego... – Biografie bywały przedmiotem badań

historycznoliterackich i teoretycznoliterackich. A czy były przedmiotem badań filozoficznych? To przecież frapujący temat dla epistemologii... – Wszelako i tę kwestię wypadnie pominąć. Pragnę natomiast wykorzystać biografie, jako narzędzie pozwalające wstępnie, ale jednak – „pozytywnie”, scharakteryzować ten szczególny obiekt jakim jest „życie ludzkie”. Nie wszystkie równie dobrze się do tego celu nadają. Niemal wzorcową z tego (także, acz nie wyłącznie!) punktu widzenia jest biografia Chopina pióra Jarosława Iwaszkiewicza (Iwaszkiewicz, 1987). – Jest to książka o Polsce, o Mazowszu i Warszawie, a także o Paryżu i Majorce. O rodzicach, siostrach, kolegach i nauczycielach – Fryderyka. O zdrowiu (i chorobach) Chopina i o wydarzeniach historycznych, w których (choćby nie- bezpośrednio) uczestniczył (Powstanie Listopadowe, Wiosna Ludów). O rozmaitych środowiskach, w których się obracał. No i o samej muzyce (liczne fragmenty nutowe), o jej zrozumieniu i – niezrozumieniu – przez ówczesną publiczność, a także – o jej związkach ze współczesną mu muzyką europejską. O podróżach i koncertach. O romantyzmie i demokracji... – I właśnie w tej postaci jest książką przedstawiającą wszechstronnie ów szczególny obiekt jakim jest – „życie Fryderyka Chopina”. Nie sądzę, by potrzeba było mnożyć przykłady. Analiza tego jednego obiektu powinna wystarczyć dla stworzenia zarysu ontologii życia ludzkiego.

### 3. Zarys ontologii życia ludzkiego

„Życie Fryderyka Chopina” (a także Karola Wojtyły, Edmunda Husserla... Jana Kowalskiego, Johna Smitha...) – w pojęciu tym zawarte jest wskazanie na pewną jednostkę ludzką, która jest swego rodzaju „rdzeniem” („centrum”, „nośnikiem”... – wybór określenia pozbawionego cudzysłowu wymagałby wcześniejszego wejścia na obszar ontologii ogólnej badającej takie kategorie jak przedmiot, proces, całość/część... – nie jest to tu z oczywistych powodów możliwe, trzeba zatem pozostać przy pojęciach, których intuicyjną zrozumiałość zakładam) obiektu, jakim jest jej życie. Jednostka ludzka (indywiduum) jest więc częścią (dla porządku dodajmy: właściwą) pewnej całości jaką jest jej życie. (Mówiąc o fundamentalnej roli jaką odgrywa w rozwoju dziecka opanowywanie własnej motoryki, Ludwig Landgrebe powiada: „Zakorzenione jest w tym zrozumienie samego siebie jako centrum, z którego bierze początek ruch spontaniczny... To wczesne odkrycie, którego każde ludzkie indywiduum musi wciąż na nowo dokonywać w historii swego ... życia ... jest ... godziną narodzin człowieczeństwa człowieka” (Landgrebe, 1978)). Jak zauważa Władysław Tatarkiewicz, termin „życie”, choć „każdemu wydaje się zrozumiały... wymaga wyjaśnienia.” (Tatarkiewicz, 1962) Słowo „życie” można oznaczać, po pierwsze - proces biologiczny, jak i, po drugie – proces psychologiczny. Natomiast „Życie” w trzecim znaczeniu to tyle, co „zespół wszystkich procesów, w których (dany człowiek – W.Cz.) brał udział i na które reagował od urodzenia do śmierci. (...) Życie tak rozumiane jest zespołem zdarzeń dokonujących się nie tylko wewnątrz

jego osoby psychofizycznej, ale także na zewnątrz niej” (Tatarkiewicz, 1962). – To trzecie rozumienie pojęcia „życie” jest najbliższe temu, które rozwijam w tym tekście. Pragnę wszakże nadać jemu taki sens, by w pewien sposób obejmowało także dwa pierwsze wyróżnione przez Tatarkiewicza znaczenia tego słowa.

Podkreślmy, że w odniesieniu do wielu kwestii, które w innym kontekście teoretycznym/problemowym (zwłaszcza „czysto”/klasycznie filozoficznym) wymagałyby wnikliwej dyskusji, przyjmę w tym miejscu, że zostały w określony sposób rozstrzygnięte. Przyjmę więc, po pierwsze, że odróżnienie ludzkich indywiduów od wszelkich innych obiektów (a w tym: neandertalczyków, „Marsjan”, robotów itd.) nie budzi żadnych wątpliwości. Po drugie, zakładam, że indywiduum ludzkie jest obiektem istniejącym (w sposób ciągły) w (rzeczywistym/fizycznym) czasie: od narodzin do śmierci (abstrahuję tu więc od problemów utraty pamięci, wymiany części ciała – transplantacji itp.; problemów skądinąd nader istotnych i trudnych). Po trzecie, przyjmuję, że indywiduum jest obiektem psychofizycznym, a więc zarówno dającym się zlokalizować w fizycznej przestrzeni, jak i – zdolnym do myślenia, odczuwania, planowania itd. (można rozmaicie opisywać czy wyjaśniać relacje między tym „składnikiem” indywiduum jakim jest bycie pewną bryłą fizyczną, opisywalną – choćby w dokumentacji medycznej – za pomocą takich parametrów jak wzrost, waga itd., a tym „składnikiem” jakim jest pamięć, zyczliwość dla bliźnich itd.; w każdym bądź razie, chcąc budować ontologię życia ludzkiego, ani od jednego, ani od drugiego – abstrahować nie sposób). Po czwarte, abstrahuję tu od dramatycznej (i doniosłej dla etyki) kwestii granic między („prawdziwym”) ludzkim życiem a „czysto biologiczną” wegetacją. (Zarysowany tu obraz jednostki ludzkiej nawiązuje do analiz Petera F. Strawsona (Strawson, 1980). Wykorzystuję też analizy Maurice’a Merleau-Ponty’ego – korzystając z ich niezwykle przejrzystego omówienia w książce Mary Warnock (Warnock, 2000)).

Zaakceptowawszy powyższe założenia, można przyjąć, że pojęcie indywiduum ludzkiego zostało „wystarczająco dobrze” scharakteryzowane. (W tym sensie, że potrafimy „na ogół” wskazać poprawnie jednostki ludzkie nie myląc ich z jakimikolwiek innymi obiektami. Innymi słowy: potrafimy „na ogół” zdefiniować człowieka ostensywnie). Przejdźmy teraz do nieco dokładniejszej charakterystyki jednostek ludzkich.

Biorąc pod uwagę zarówno bezpośredni cel tych rozważań (ontologiczny opis życia ludzkiego), jak zwłaszcza cele dalsze (wykorzystanie ontologii życia ludzkiego w etyce/aksjologii i filozofii politycznej), właściwe będzie przyjęcie, iż jednostkę ludzką należy opisywać jako obiekt działający (podmiot działań). Nie od rzeczy będzie zauważyć tu, iż dalsze rozważania są próbą rozwinięcia (a po części: skorygowania) pewnej myśli Georga W.F. Hegla, który w I tomie „Fenomenologii ducha” pisał: „Jednostka jest tym, czym jest *jej* świat jako *jej* własny świat. Ona sama jest sferą swojego działania, w której ukazała siebie samą jako rzeczywistość; jest bezwzględnie tylko jednością *bytu zastanego* i *bytu wytworzonego*, jednością, której obie strony nie stają się, jak w wyobrażeniu prawa psychologicznego: z jednej strony świat *sam w sobie* istniejący i zastany, a z drugiej dla siebie istniejąca indywidualność;

rozpatrywane zaś każda oddzielnie dla siebie nie wykazują w swych stosunkach żadnej konieczności ani żadnego prawa” (Hegel, 1965) (podobne idee można odnaleźć w tekście Maxa Schelera (Scheler, 1966)).

Czymkolwiek jeszcze byłoby działanie, jest ono pewnym oddziaływaniem (czyli – ujmując rzecz bardziej ogólnie – pewną relacją) między indywiduum a jakimś innym obiektem (czy to „prostym”, czy – „złożonym”), a więc – pewnym fragmentem światem, czyli (koniec końców): światem „po prostu”. Nie sposób więc opisać czyjegoś działania, nie opisując pewnego fragmentu świata. Inaczej mówiąc: „działanie” jest kategorią podmiotowo-przedmiotową, kategorią holistyczną (czy, jak kto woli, dialektyczną) – kategorią w pewnym sensie „poprzedzającą” kategorie zarówno podmiotu jak i przedmiotu działania.

Z drugiej strony, nie ulega wątpliwości, że działanie ludzkie jest bardzo osobliwym rodzajem oddziaływania, w którym „strona podmiotowa” („moment subiektywny”) odgrywa rolę szczególnie (w porównaniu z działaniami/„działaniami” zwierząt czy robotów) doniosłą.

Nie trzeba – w tym miejscu – rozstrzygać, czy owa szczególna doniosłość ma charakter jakościowy, czy „tylko” ilościowy; zgoda, że mamy z nią do czynienia, w zupełności w tym miejscu wystarczy.) Spróbujmy tę szczególną doniosłość możliwie zwięźle scharakteryzować. Po pierwsze: zakres (zasięg) i sposób oddziaływania w istotny sposób zależy od podmiotowej interpretacji przedmiotu działania (np. sarna – w oczach myśliwego, malarza czy zoologa). Po drugie: zdolność do samo-refleksji – do traktowania siebie samego jako przedmiotu oddziaływania (najprostszy przykład: znane od tysiącleci estetycznie motywowane modyfikowanie własnego ciała; na drugim krańcu: np. praktyki medytacyjne). Po trzecie: zdolność postrzegania nie tylko tego, co „rzeczywiste”, ale także tego, co (na razie...) tylko „możliwe”. Napotykamy tu niezwykle doniosły aspekt/fragment świadomości jakim jest wyobraźnia – podmiotowa podstawa twórczości/wynalazczości (nawiązuję tu – podążając za M. Warnock – do analiz Jean-Paul Sartre’a (Warnock, 2000)). – Oczywiście, opis natury ludzkich działań mógłby być jeszcze długo kontynuowany. Sądzę jednak, że już ta krótka, trzypunktowa charakterystyka dostarcza dostatecznych podstaw dla wstępnej charakterystyki obiektu jakim jest – życie ludzkie.

Proponuję przyjąć, że życie ludzkie, czy inaczej: życie X-a, to tyle, co zbiór wszystkich (zrealizowanych do pewnego momentu, a w szczególności: do momentu śmierci) jego/jej działań. W dalszym ciągu tych rozważań trzeba będzie skorygować to określenie, biorąc pod uwagę konieczność uwzględnienia w pojęciu życia ludzkiego rozmaitych struktur „nadbudowanych” nad tym zbiorem (działania prostsze mogą np. być elementami działań bardziej złożonych – systematyczna analiza tych relacji wymagałaby zastosowania narzędzi teoriomnogościowych; nie jest to – podobnie jak w przypadku ogólnych rozważań nad wartościami – ani możliwe, ani celowe); posługiwać się będę na razie prostszym określeniem. – Już z niego wyprowadzić można szereg istotnych wniosków.

Po pierwsze: życie ludzkie – jako sekwencja działań – jest pewnym procesem. Po drugie: jest procesem podmiotowo-przedmiotowym. Inaczej mówiąc, częścią życia jednostki jest jej

„świat” (czyli ten fragment świata, z którym jednostka – działając – wchodzi w rozmaite związki). (Tu warto byłoby sięgnąć w przyszłości do rozważań Martina Heideggera nad „dookólnością otoczenia i ‘przestrzennością’ jestestwa” (Heidegger, 1994). Pojęcie „konstituowania świata” może być także użyteczne: świat jednostki konstituuje się/jest konstituowany poprzez działania jednostki). Po trzecie: Osobliwym, ale z różnych powodów ważnym, fragmentem ludzkiego życia są „działania negatywne” (nie-działania, zaniechania..), czyli takie działania, które jednostka mogła była podjąć, ale ich nie podjęła (mogła komuś pomóc, ale nie pomogła; mogła wstąpić w związek małżeński, ale nie wstąpiła...) Bez ich uwzględnienia, nie sposób na serio mówić o dokonywaniu wolnych wyborów, a bez nich – o ludzkim życiu. Nie ulega z drugiej strony wątpliwości, że zbliżamy się tu do niezwykle rozległego i trudnego obszaru, jakim jest filozoficzna problematyka „tego, co możliwe” (powiązana zresztą z problematyką wolności i konieczności). Pamiętając o związkach z tym obszarem, musimy (przynajmniej na razie) ograniczyć się do raczej opisowej charakterystyki problematyki możliwości „życiowych”. Patrząc z tej perspektywy, moglibyśmy mówić o dwóch podstawowych rodzajach możliwości. Z jednej strony, są to możliwości „podmiotowe”, czyli – można by rzec – zdolności (w szerokim sensie tego słowa: zarówno specyficzne umiejętności, np. gry na flecie piccolo, jak i cechy charakteru, np. wytrzymałość na fizyczne zmęczenie albo odporność na nudę), z drugiej – możliwości „przedmiotowe” w szerokim sensie tego słowa: dostęp do konkretnych przedmiotów (obiektów i narzędzi działań), dostęp do informacji, a także np. dysponowanie czasem niezbędnym dla wykonania danego działania.

Jest to dogodny moment, by podkreślić, że ontologia życia ludzkiego nie powinna mieć charakteru czysto, by tak rzec, fenomenologicznego (hermeneutycznego): zarówno przedmiot działania jak i własne możliwości jednostka rozpoznaje mniej lub bardziej adekwatnie (czy po prostu prawdziwie – w klasycznym sensie tego słowa). Nie sposób tego faktu lekceważyć. Co więcej, jeśli interesuje nas filozofia zorientowana (także) praktycznie, to powinniśmy rozwijać taką ontologię życia ludzkiego, która pozwala stawiać także konkretno-naukowe (empiryczne) pytania o czynniki determinujące stopień adekwatności, z jakim jednostka rozpoznaje swe różnorakie możliwości.

Jak powiedzieliśmy, ontologia życia ludzkiego nie powinna mieć charakteru czysto fenomenologicznego. Ale, z drugiej strony, fenomenologiczna ontologia życia ludzkiego (wykorzystująca m.in. dzieło Martina Heideggera (Heidegger, 1994)) musi być jej istotnym składnikiem. W szczególności, nie sposób (także – co ważne – z powodów etycznych) abstrahować od rozległej problematyki ludzkich uczuć (emocji, nastrojów itd.). Niektóre z nich – np. przyjemność czy ból – nie są chyba specyficzne dla ludzi, ale zdecydowana większość wyłącznie w życiu ludzi występuje. I jednym, i drugim musimy poświęcić teraz nieco uwagi. Zacznijmy od „prostych” przyjemności, ot choćby związanych z jedzeniem. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że nawet one są niezwykle zróżnicowane i (często) mniej czy bardziej wyrafinowane (wygląd, a nie tylko smak potraw, harmonia smaków itd.). Łączą się też

one z przyjemnościami innego typu (np. wynikającymi z miejsca jedzenia czy towarzystwa, w którym biesiadujemy). A jeśli dodamy do tego najróżnorodniejsze przyjemności związane z patrzeniem, słuchaniem, poruszaniem się – okaże się, że już na tym – „hedonistycznym” – poziomie mamy do czynienia z czymś w swej różnorodności (wyrafinowaniu itd.) specyficznym dla człowieka. A to przecież tylko niewielki fragment obrazu. Pozostając na chwilę jeszcze przy przyjemności (i bólu/cierpieniu) odnotujmy tylko rolę słowa, którym można sprawić i przyjemność, i ból.

Przejdźmy teraz do emocji, które wiążą się wyraźniej z innymi aspektami specyficznego ludzkiego sposobu bycia-w-świecie. Zaczniemy od ludzkiej (poznawczej) zdolności przewidywania (powiązanej z wyobraźnią), a także – abstrahowania i generalizacji. Przewidywanie jest fundamentem (czy może raczej: składnikiem?) takich emocji jak strach/lęk czy nadzieja (w bardziej obszernym studium nie sposób byłoby pominąć w tym miejscu heideggerowskich analiz Troski i Trwogi (Heidegger, 1994)). Owo przewidywanie może być mniej lub bardziej konkretne/ogólne; odpowiednio do tego i strach/lęk może być bardziej lub mniej konkretny/ogólny. Osobliwym (bo związanym z całkowitą pewnością) rodzajem przewidywania jest to, które dotyczy własnej śmierci. Nie ulega wątpliwości, że wiedza o własnej śmiertelności wiąże się z emocjami, choć być może nie zawsze takimi, o których mówił Heidegger. Można się też z nim zgodzić, gdy wskazuje na istotną rolę świadomości śmiertelności w kształtowaniu się samoświadomości człowieka, a w szczególności – wartości istnienia/życia „jako takiego”, bez względu na jego konkretny kształt.

Mówiąc o przewidywaniu dotknęliśmy problemu czasowości ludzkiego istnienia, w tym jej aspekcie, w którym mamy do czynienia z orientacją/nastawieniem ku przyszłości. Ale czasowość ma przecież i drugi „zwrot” – ku przeszłości. Pamiętanie czy niekiedy wręcz „rozpamiętywanie” przeszłości nie jest aktywnością czysto poznawczą. Podobnie jak przewidywanie, wiąże się z emocjami. Wśród nich – z przeżyciem szczęścia (w jednym ze znaczeń tego terminu), lub jego braku. Zauważmy też, że – będąc ponad wszelką wątpliwość uwarunkowana biologicznie – pamięć (podobnie jak wyobraźnia) może być mniej lub bardziej aktywnie i świadomie rozwijana, zależnie np. od potrzeb wynikających z rodzaju wykonywanej pracy.

Emocje obu rodzajów (te związane z przyszłością i te związane z przeszłością) są, jak się wydaje, rozmaicie ze sobą powiązane. Rodzaj tych powiązań ma, jak mi się wydaje, charakter indywidualny (możemy mieć do czynienia ze swoistą kompensacją – np. mitologizacją przeszłości stowarzyszoną ze strachem przed przyszłością, ale wzajemne wzmacnianie się pozytywnych lub negatywnych emocji jest także możliwe).

Wróćmy teraz do wspomnianego przed chwilą pojęcia szczęścia. (Pojęcie to rozumiem tu w sposób zbliżony do definicji Tatarkiewicza: „Szczęściem jest trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie z całości życia” (Tatarkiewicz, 1962)). Jest ono elementem szerszej rodziny pojęć, do której chciałbym zaliczyć wstępnie także pojęcie samowiedzy, samooceny, autoportretu/autobiografii, a także – sensu życia. Są to pojęcia różne/nietożsame, ale zarazem

„spokrewnione” ze sobą/pozostające ze sobą w bliskich związkach. Wszystkie one próbują dać – na różny sposób – wyraz jednej z podstawowych cech człowieka jaką jest zdolność do odnoszenia się (i poznawczo-emocjonalnego, i praktycznego) do siebie samego. Pojęcia samowiedzy i samooceny wydają się intuicyjnie względnie jasne, więc pozostawię je tu bez komentarza. Natomiast kilka słów trzeba powiedzieć nt. autoportretu/autobiografii (to ostatnie pojęcie chcę rozumieć szerzej – a może nawet: inaczej – niż to się na ogół czyni: autobiografia tylko niekiedy „materializuje” się w postaci pisanej, a gdy tak się zdarza często przestaje być „autentyczna”; dodać pragnę, że nie chodzi mi tu o „autentyczność” faktograficzną, lecz – subiektywną: o to, jak ktoś interpretuje/przeżywa własną biografię. Przykładowo: można twierdzić, że nie pamięta się o pewnych faktach ze swego życia w istocie doskonale o nich pamiętając, ale i na odwrót: można twierdzić, że się coś z własnego życia pamięta, o czym wie się z opowieści innych). Oba pojęcia odnoszą się do możliwego, ale z pewnością nie zawsze osiąganego wysokiego poziomu „organizacji” (uporządkowania...) samowiedzy/samooceny. Ewentualne osiągnięcie przez jednostkę takiego poziomu jest istotnym czynnikiem zmieniającym sposób przeżywania własnego życia, a może i samo życie. Ciekawą kwestią jest to, jakiego rodzaju związki zachodzą między rzeczywistą złożonością ludzkiego życia (charakteryzowaną np. przez różnorodność wykonywanych przez jednostkę działań), a poziom „organizacji” samowiedzy/samooceny. – Kwestię tę mogę tu jedynie zasygnalizować.

Zakończmy ten fragment uwagą nt. pojęcia sensu życia. Nie jest to, przypuszczam, pojęcie które można stosować do wszystkich jednostek: nie sądzę bowiem, by każda jednostka zadawała pytania typu „Po co (ja) żyję?” czy „Po co człowiek żyje?”. Z pewnością jednak wielu z nas stawia sobie – z mniejszą czy większą częstotliwością – tego typu pytania, choć niektórym z nas łatwiej, innym – trudniej (zaś jeszcze innym: wcale) przychodzi znajdowanie na nie odpowiedzi. Także ewentualny brak zadowalającej odpowiedzi niektórzy przeżywają głęboko, natomiast inni – niewiele się tym przejmując. – Mamy tu z pewnością do czynienia z dużą historyczną i socjologiczną zmiennością, zasługującą na wnikliwą analizę. Niezależnie od tego, jaki byłby jej wynik, warto – uważam – zastanowić się nad tym, o co w pytaniach tych chodzi. W pewnym sensie, chodzi w nich o to samo, co w pytaniu o to, czy jest się szczęśliwym – o doświadczenie (przeżywanie itd.) całości swego życia. Ale są dwie istotne różnice. O ile jest w zasadzie możliwe, by być szczęśliwym – doznając po prostu licznych przyjemności i niewielu cierpień, o tyle dla poczucia sensowności życia (przynajmniej tak, jak w tym miejscu chciałbym to pojęcie rozumieć) to nie wystarcza, a z drugiej strony – nie jest może nawet konieczne. Pojęcie sensu życia zdaje się wiązać z ideą „pozostawienia po sobie śladu”, „zrobienia czegoś dobrego”, „dokonania czegoś” itp.; z niewątpliwie subiektywnym poczuciem przeżycia „obiektywnie dobrego” życia. (Jeśli jestem przekonany, że w tej czy innej dziedzinie – technice, polityce, sztuce... albo choćby w egzystencji swojej rodziny – w trakcie swego życia czegoś ważnego/doniosłego/pożytecznego dokonałem, to mogę mieć poczucie, że moje życie było „obiektywnie dobre”, było – „sensowne”. Jest to oczywiście mniej lub bardziej subiektywne poczucie: mogę się mylić w ocenie swych dokonań, mogę się mylić – i to niekiedy

drastycznie – także w ocenie doniosłości dziedziny aktywności, w której obrębie miałem może nawet i wielkie osiągnięcia (Nawiasem mówiąc, dramat wielu ludzi polega na tym, że w pewnym momencie dochodzą do wniosku, że sprawa, której poświęcili swój trud, zaangażowanie, zdolności... – była sprawą poświęceń tych nie wartą.) – To po pierwsze. Po drugie zaś, pojęcie sensu życia wskazuje na złożoną, ustrukturowaną hierarchicznie (przez relację instrumentalnej nadrzędności/podrzędności) wielość działań jednostki (obejmującej jeśli – co mało prawdopodobne – nie wszystkie jej działania, to w każdym razie ich znaczną część, może nawet większość).

Zbliżając się do końca tych rozważań zasygnalizujmy choć w „telegraficznym skrócie” kilka spraw, które wymagałyby – w tekście bardziej obszernym – rozwinięcia.

Po pierwsze, życie ludzkie jedynie w „dużym przybliżeniu” może być ujęte jako po prostu jeden proces. Dokładniejsza analiza powinna wydobyć jego wewnętrzną strukturę jako wielopoziomowego splotu procesów. Tytułem przykładu jedynie: fragmentem życia większości z nas życie rodzinne, tegoż z kolei – pożycie małżeńskie, w którego obrębie można wyróżnić jeszcze prostsze procesy składowe. Uwzględnienie tego faktu jest istotne choćby z uwagi na analizę związków między dynamiką poszczególnych procesów (np. z uwagi na dociekania nad konsekwencjami zbieżności/rozbieżności w czasie kryzysów w obrębie poszczególnych procesów).

Po drugie, życie poszczególnych jednostek w bardzo różnym stopniu jest fragmentem historii globalnej: w niektórych przypadkach redukuje się do historii jakiegoś niewielkiego społecznego mikroświata, w niektórych jest (na dobre czy na złe) istotnym fragmentem historii świata (narodu, regionu, dziedziny aktywności...). Wśród wielu kwestii szczegółowych, które się tu nasuwają, warto jak sądzę wskazać przynajmniej na dwie z nich. Jedna to – nazwijmy ją tak – problem „poziomu aspiracji”: dla niektórych życie z dala od zgiełku „wielkiej Historii” jest czymś pożądanym, dla innych – wręcz przeciwnie. Różne mogą być konsekwencje zarówno życia w „zbyt dużym” jak i w „zbyt małym” świecie (kwestia „poziomu aspiracji” dotyczy zresztą wszystkich skal, w których można opisywać/analizować ludzkie życie). Druga dotyczy zarówno adekwatności postrzegania przez jednostkę swego miejsca w Historii, jak i konsekwencji – zarówno „przeceniania” jak i „niedocenia” swej roli.

Po trzecie, jednostka jest (jak założyłem) pewnym czasowo ciągłym obiektem psychofizycznym. Nie wynika stąd, by każda jednostka była podmiotem swego życia. Jest (z definicji) podmiotem swych poszczególnych działań, niekiedy – pewnych procesów składający się na jej życie. Bodaj nigdy – podmiotem całego swego życia (choć niektóre jednostki do takiej roli zdają się aspirować). Wolno, jak sądzę twierdzić, że także i w tym przypadku samowiedza jednostki bywa mniej lub bardziej adekwatna: niekiedy jednostka może mieć poczucie znacznego „panowania nad swym życiem”, podczas gdy w rzeczywistości jej życie jest raczej „splotem przypadków”; może też być zgoła przeciwnie. – I tu pojawia się problem „poziomu aspiracji”, który bywa nader różny (ktoś pragnie być „kowalem swego losu” i to najdrobniejszych szczegółach; ktoś inny stara się unikać nieszczęść, „to-co-dobre”

pozostawiając losowi...). Kwestia ta zasługuje na szczególną uwagę, gdyż wiąże się z problemem wolności (zakładam, ujmując rzecz skrótowo, że być podmiotem to być wolnym – względem pewnego fragmentu świata). Nie ulega wątpliwości, że niemal każdy pragnie być wolnym (a więc być podmiotem), gdy w grę wchodzi niewielkie fragmenty świata znaczące dla nas z uwagi na nasze elementarne potrzeby. Gdy jednak w grę wchodzi „duże” fragmenty świata, to zaczyna się pojawiać (z różnym natężeniem, z różną częstotliwością) zjawisko, które za E. Frommem moglibyśmy nazwać „ucieczką od wolności” (a więc i od podmiotowości).

#### 4. Zakończenie

Kończąc ten tekst, spróbujmy odpowiedzieć w pełniejszy sposób na pytanie „Czym – w świetle przeprowadzonych analiz – jest ludzkie życie?” Z przyjętego tu punktu widzenia, zakładającego, iż jednostka ludzka jest podmiotem swych poszczególnych działań, a jej życie jest w każdym bądź razie zbiorem jej działań, możemy powiedzieć, że życie ludzkie, życie pewnej jednostki jest historią (rzeczywistą) pewnego fragmentu świata (pewnego „mikroświata” czy „świata subiektywnego”), w którego „centrum” znajduje się dana jednostka. Znajdując się w centrum owego „mikroświata”, jednostka ludzka jest jego częścią. Z kolei częścią całości, którą jest jednostka ludzka jest – jej „sfera subiektywna” (wiedza, emocje itd.). Tak więc istotną częścią (z jednej strony: istotną częścią, ale z drugiej: tylko częścią) życia ludzkiego jest historia tej właśnie sfery. Jest też, co istotne, procesem przekształcania się (powstawania, zanikania...) różnorodnych relacji między jednostką a jej „światem”.

#### Bibliografia

1. Giddens, A. (2010). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: PWN.
2. Hegel, G.W.F. (1965). *Fenomenologia ducha, t. I*. Warszawa: PWN.
3. Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Warszawa: PWN.
4. Iwaszkiewicz, J. (1987). *Chopin*. Warszawa: PWN.
5. Kaufmann, J.C. (2004). *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
6. Landgrebe, L. (1978). Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i fenomenologii. W M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii* (ss. 82-122). Warszawa: S.W. „Czytelnik”.

7. McKinley, R.W. (1992). *Historie życia a psychobiografie. Badania teorii i metody*. Warszawa: PWN.
8. Niemczyński, A. (1988). Procesy rozwojowe człowieka w pełnym cyklu życia indywidualnego. W M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne* (ss. 222-232). Warszawa: PWN.
9. Scheler, M. (1965). Świat osobowy i świat absolutny. W L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*. Warszawa: PWN.
10. Seve, L.(1975). *Marksizm a teoria osobowości*. Warszawa: KiW.
11. Strawson, P.F. (1980). *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*. Warszawa: I.W. PAX.
12. Tatarkiewicz, W. (1962). *O szczęściu*. Warszawa: PWN.
13. Warnock, M. (2000). *Egzystencjalizm*. Warszawa: Prószyński i S-ka.