

DRAMAT LUDZKIEJ OSOBY

Madeleine Barthélemy-Madaule, *La Personne et la drame humain chez Teilhard de Chardin*, Éditions du Seuil, Paris 1967, ss. 330.

Piotr Teilhard de Chardin, twórca chrześcijańskiego ewolucjonizmu doczekał się wielu publikacji traktujących o jego wizji świata. Opracowania monograficzne, apologetyczne, krytyczne oraz referujące poglądy uczonego jezuitę francuskiego ukazują się niekiedy w wielkich nakładach na całym niemal świecie i popularyzują w różnym stopniu co dzieła samego Teilharda tę nową koncepcję, która zbulwersowała świat chrześcijański. Wśród teilhardianów napotkać można niezliczoną w tej chwili liczbę drobnych opracowań i broszur na bardzo popularnym poziomie, ale także poważne prace naukowe, w których zawarto głęboką niekiedy analizę głównych problemów filozoficznych i naukowych poruszonych przez Teilharda de Chardin.

Wśród autorów piszących o Teilhardzie wybijają się szczególnie kilka postaci, z których każda ambitnie traktuje pewne szczególne aspekty Teilhardowskiej wizji. Do tych czołowych teilhardystów zaliczyć wypada przede wszystkim jezuitę H. de Lubaca, belgijskiego zakonnika Wildiersa, oraz dwie osoby świeckie, Madeleine Barthélemy-Madaule i Claude Cuénota. M. Barthélemy-Madaule jest aktualnie profesorem uniwersytetu w Nanterre pod Paryżem. M. Barthélemy-Madaule jest autorką całego szeregu mniejszych opracowań dotyczących głównie Teilhardowskiego personalizmu, ale weszła ona w krąg naukowców zajmujących się filozofią Teilharda obszerną pracą pt. *Bergson et Teilhard de Chardin*, która stanowiła jej tezę doktorską broniąną na Sorbonie.

Problem człowieka usytuowanego w gigantycznej wizji świata Teilharda de Chardin obejmującej miliony lat wstecz, teraźniejszość i miliony lat w przyszłość zawiera w sobie trudność, którą można sprowadzić do następującego schematu. Człowiek jest dla Teilharda kategorią ogólną obejmującą cały rodzaj ludzki, przez który, jak powiada autor *Fenomeny ludzkiego*, przebiega główna oś kosmogenezy. Słowem, mamy do czynienia z człowiekiem jako zbiorowością wtopioną bez reszty, podobnie jak inne gatunki zwierzęce, w gigantyczny proces ewolucji wszechświata. W tej sytuacji sprawy jednostkowego bytu ludzkiego zająć muszą z natury rzeczy na daleki plan niemalże niedostrzegalny dla powierzchniowego obserwatora i interpretatora. Procesy socjalizacji i totalizacji, inaczej mówiąc wzrastającego społecznienia gatunku ludzkiego, zdają się wchłaniać całkowicie poszczególne indywidualia ludzkie nie pozostawiając dla nich znaczącej sfery wolnego indywidualnego działania. Determinizm Teilhardowski zdaje się być nieublagany i pedantyczny, albowiem popiera go, poza racjami czysto naukowymi i filozoficznymi, także bezpośredni udział Boga w procesie kosmogenezy, który jest nie tylko procesem tego inicjatorem i siłą motoryczną (jako punkt Alfa), ale także celem, ku któremu proces ten zmierza (punkt Omega).

Wielu interpretatorów, między innymi J. Charboneau, wyciągają stąd wniosek, iż Teilhard stał się przez swą koncepcję prorokiem wieku totalitarnego. Argumenty przemawiające za słusznością tego poglądu narzucają się same przez się. Teilhard sądzi bowiem, iż poszczególne elementy tzw. noosfery, czyli sfery myślącej, którymi są jednostkowe ludzkie świadomości, zachowują wprawdzie swą autonomię i wzrastającą oryginalność w ramach pogłębiającej się socjalizacji i totalizacji, jednakże tak się rzecz ma jedynie we wstępnym niejako okresie tej nowej epoki rozwoju kosmogenezy, jaką jest właśnie noosfera. W perspektywie wielu milio-

nów lat, a nawet wcześniejszej, ludzkość będzie się coraz bardziej zbliżała do „dynamicznego momentu”, w którym poszczególne świadomości upodobniają się do siebie w ramach „świadomości noosferycznej”, kolektywnej. Nad tą zbiorową świadomością dominować ma całkowicie jedna idea, mianowicie Chrystusowa; jedna w pełni scalona struktura myślowa; jeden rząd światowy i światowy parlament. Jakie wobec tego miejsce pozostanie jednostkowej świadomości indywidualnej?

M. Barthélemy-Madaule od początku, to znaczy od lat pięćdziesiątych, sprzeciwiała się stanowczo takiemu jednostronnemu traktowaniu spraw jednostkowego człowieka w Teilhardowskiej wizji świata. Twierdziła ona uporczywie, iż w filozofii Teilharda de Chardin istnieje miejsce na jemu właściwy personalizm, doskonalszy od wszelkich innych dotychczasowych chrześcijańskich i niechrześcijańskich personalizmów. Jednakże nie wystarczały słowne zapewnienia ani też odpowiednia interpretacja Teilhardowskich tekstów, która obracałaby się mimo wszystko w kręgu globalnie ujmowanej wizji świata. Trzeba było z konieczności dostrzec w myśli Teilharda te fragmenty refleksji, które dotyczą bezpośrednio i wyłącznie jednostkowego człowieka. Nie była to sprawa łatwa, albowiem olbrzymia większość prac Teilharda, jak np. *Fenomen ludzki*, *Człowiek*, *La vision du passé* i inne publikowane jego prace, a ponadto materiał myślowy zawarty w wielu tekstach dotąd nie wydanych przyjmuje uniwersalistyczny punkt widzenia i z rzadka tylko dopuszcza rozważania dotyczące jednostkowego bytu. Przypomnijmy, iż Teilhard de Chardin jest przyrodnikiem, dla którego człowiek to gatunek *homo sapiens*, a nie indywidualny jego egzemplarz.

M. Barthélemy-Madaule sięgnęła jednak do tych prac Teilharda, w których autor stara się nie tylko opisać zewnętrznym jednostkowego człowieka, ale wniknąć także w jego „wnętrze”. Wydawać się może dziwne, gdyż niezrozumiałe, że uniwersalista, jakim niewątpliwie jest Teilhard, zdobyć się może również na tego typu introspekcję filozoficzną. Okazuje się jednak, właśnie na przykładzie Teilharda (podobnie jak ongiś okazało się na przykładzie Hegla, który w I tomie *Fenomenologii ducha* poświęcił wiele miejsca analizie „świadomości rozdwojonej”, „świadomości nieszczęśliwej”), że w tej dwutorowości myślenia nie ma nic niezwykłego ani też niemożliwego.

Oto istnieją teksty Teilharda de Chardin zawarte w tomie *Écrits du temps de la guerre* oraz w *Srodowisku bożym*, które stanowią mogą podstawę do twierdzenia, iż w uniwersalnej wizji Teilharda odnaleźć można również pewne aspekty egzystencjalne. Tego właśnie zadania podjęła się M. Barthélemy-Madaule i ono w głównej mierze zostały zaprezentowane w recenzowanej pracy.

Poza celem ściśle naukowym, który przyświecał autorce, istnieją również inne względy, które skłoniły ją do zajęcia się wskazanym w tytule pracy problemem. Oto współczesna lewica katolicka, zwłaszcza we Francji, składa się m. in. z dwóch środowisk intelektualnych, Teilhardowskiego i Mounierowskiego. Oba są ze sobą „skłócone”. Zwłaszcza spadkobiercy personalizmu Mouniera zgromadzeni w dalszym ciągu wokół redakcji „Esprit” nie chcą uznać Teilhardowskiej koncepcji osoby i mają poważne opory przeciw przyjęciu całej wizji Teilharda, sądząc, iż zawiera ona zbyt wiele elementów totalności (niektórzy pomawiają ją nawet o sprzyjanie totalitaryzmem). Ze swej strony zwolennicy Teilharda starają się wykazać, iż pogląd ten nie jest uzasadniony. M. Barthélemy-Madaule jako teilhardystka stara się pełnić funkcje mediacyjne utrzymując możliwie dobre stosunki ze środowiskiem „Esprit”, w kolejnych publikacjach wykazując analogie pomiędzy myśleniem Mouniera i Teilharda.

Teilhard de Chardin skłonny był przyznawać rację spirytualistom, gdy bronią oni pewnej transcendencji człowieka wobec reszty natury; ale także materialistom, gdy utrzymują oni, że człowiek jest tylko jeszcze jednym rodzajem serii form wierzących. Zdaniem Teilharda, te dwie przeciwstawne koncepcje łączą się w ruch, w którym dokonuje się znaczna część naturalnego fenomenu zmiany stanu.

Nietrudno dopatrzeć się w tym Teilhardowskim poglądzie związków z analogiczną myślą Mouniera, który dążył do pogodzenia spirytualizmu i materializmu, Kierkegarda i Marksa. Mounier postulował taką syntezę, lecz jej nie urzeczywistnił. Dokonał tego natomiast Teilhard, przejmując jednocześnie znaczny ładunek Mounierowskiego dramatyzmu.

Powszechnie niemal podkreśla się szczególnie optymizm Teilharda, który zdaniem wielu interpretatorów, polega m. in. na przekonaniu o prostoliniowym, skierowanym ku punktowi Omega wzroście osobowości. Autorka omawianej pracy twierdzi natomiast, iż Teilhardowska dialektyka nie jest „pokojowym wznoszeniem się” ku punktowi Omega, lecz głębokim dramatem. Dialektyka „transformacji twórczej”, jak sądzi M. Barthélemy-Madaule integruje negatywność i przeciwieństwa, lecz jej ruch ma charakter pozytywny dzięki energii twórczej, która wyraża się w niej i poprzez nią. Zjawisko to ma charakter dramatyczny: każde działanie jest dramatem, powiada M. Barthélemy-Madaule, każdy dramat jest działaniem. Na dramat ten składać się ma nasza nadzieja, wysiłki, cierpienia i grzech. Koncentrujemy się zatem coraz wyraźniej na jednostkowym przeżyciu ludzkim. Zdaniem autorki, jest bardzo możliwe, iż duchowość judeochrześcijańska pierwsza dostarczyła przykładu myśli egzystencjalnej. Nauczyła ona wierzących, że są uczestnikami dramatu, oraz ateistów, że dramatem jest życie bez Boga. Sam Bóg, jak sądzi M. Barthélemy-Madaule, jest dramatycznie wcielony po to, by umrzeć i zmartwychwstać. Wędrowka ludzka, ludzkie uczestnictwo w kosmogenezie odbywa się w „mrokach Kalwarii”. Dramatyczne napięcie istnieje ponadto pomiędzy indywidualnymi rewindykacjami jednostki dążącej do maksymalnej autonomii oraz procesem personalizacji, której warunkiem jest pełny kontakt międzypersonalny.

Teilhard pisze, iż życie osobowe rozpoczyna się wówczas, gdy w procesie kosmogenezы nagromadzone zostają wystarczające kwanta energii psychicznej. Osoba raz powstała nie ginie, lecz utrwała się i wznosi w coraz to bardziej zacieśniającym się zjednoczeniu osób wokół chrystologicznego centrum Osoby.

Owo wznoszenie się życia osobowego następuje, jak sądzi Teilhard, w drodze „pokojoyej syntezy” elementów, które się nań składają. Interpretacja M. Barthélemy-Madaule zmierza do wykazania dramatyzmu tego procesu. Teilhard, jej zdaniem, podlega dwojakiemu kuszeniu: panteizmu oraz indywidualizmowi. Oba te przeciwieństwa musi on jednak dialektycznie przekroczyć — a dla osób ludzkich oznacza to dialektyczne ścieranie się przeciwieństw rodzących cierpienie. W tym świetle powołaniem osoby okazuje się właśnie cierpienie. Dramat pojedynczego człowieka jest jedynie uczestnictwem w dramacie wcielenia i śmierci Boga. Egzystencjalny dramat ludzki rozgrywający się w każdym człowieku to cząstka dramatu powszechnego.

Teilhard nawet w tej interpretacji nie pozostawia nas przecież w sytuacji bez wyjścia. Powszechny dramat osób ludzkich wtopionych w proces kosmogenezы znaleźć ma ukojenie dzięki licznym mediacjom, które Teilhard obficie i wszechstronnie stosuje, z mediacją absolutną na czele, która ma się dokonać w punkcie Omega — ostatecznym centrum zjednoczenia i pojednania. Zachodzi tu żywa analogia pomiędzy myśleniem Teilhardowskim i Heglowskim: Hegel wieńczy swą pantragiczną wizję świata powszechną mediacją i pojednaniem przeciwieństw w duchu

absolutnym. Jednakże Teilhardowski punkt Omega różni się w sposób istotny od Heglowskiego absolutu. Omega jest immanentny, ale też transcendentny w stosunku do świata, podczas gdy Heglowski absolut tkwi bez reszty w immanencji. Można by dopatrzeć się podobieństw pomiędzy Teilhardowskim i Pascalowskim rozumieniem Boga, albowiem w jednym i drugim przypadku Bóg jest częściowo tylko „widoczny” i poznawalny, w części zaś ukryty. Oto Teilhard rozróżnia między Omegą, który jest punktem „kresu ześrodkowania” ewoluującego wszechświata i który jest procesem ewolucji immanentny jako jego uwieńczenie, oraz „jedynym prawdziwym Omegą” przed nami ukrytym w nieprzeniknionej głębi nadczłowieczeństwa poza czasem i przestrzenią.

Okazuje się, że Bóg-Omega rozpatrywany kosmicznie jest czymś innym niż Bóg-Omega rozpatrywany egzystencjalnie. Próba jednoczenia obu tych pojęć prowadzić musi do konfliktu immanencji i transcendencji: Boga przewidywanego jako cel ewolucji i Boga ukrytego. M. Barthélemy-Madaule nie dostrzega tego bardzo ważnego aspektu Teilhardowskiego dramatyizmu, który zdaje się rzutować bezpośrednio na osobisty dramat jednostkowego człowieka uczestniczącego w procesie kosmogenezy. Jest to naturalna niejako niekonsekwencja autorki, która nie dopuszcza myśli o sprzecznym wewnątrznie i paradoksalnym Bogu Teilharda, albowiem nie byłby to już Bóg ortodoksalnie katolicki.

„Pantragizm” Teilhardowskiej kosmogenezy rozpatrywany w uniwersalnym wymiarze nie wyczerpuje jednak zagadnienia. Musimy zejść razem z Teilhardem, w ślad za M. Barthélemy-Madaule w głąb ludzkiej jaźni. „Spróbujmy przeniknąć w głąb naszej jaźni, pisze Teilhard, rozpatrzmy całe nasze istnienie. [...] Opuściłem jasną na pozór sferę codziennych zajęć i stosunków i ze światłem w ręku zstąpiłem w głąb mej jaźni, w przepaścistą otchłań, z której — jak to niejasno odczuwam — wypływa moc mego działania”¹.

Teilhard pochyla się nad światem wewnętrznym, w którym odkrywa przepaść i doznaje oszołomienia wobec niej, wobec nieskończonej głębi ludzkiego wnętrza. Odkrywa on samotność ludzką, wznoszenie się w człowieku kogoś drugiego, który nfe jest jeszcze „najintymniejszym ludzkiej intymności”, lecz kimś straszliwie obcym, który przekracza człowieka i owłada nim, pasożytując na substancji, którą człowiek uznaje za własną. „Przez całe dzieło Teilharda przebiega podmuch wewnętrznego osamotnienia, a bliższa znajomość jego pism potwierdza tę oczywistość”².

Dla Teilharda zejście w głąb ludzkiej jaźni okazuje się zanurzeniem w niepokojącą rozterkę, z której rodzi się lęk. W ostatecznym rachunku głębia życia i jego źródło wymykają się nam całkowicie — i to jest przyczyną nieustannej bojaźni. Teilhard de Chardin twierdzi, iż nie ma w tym poglądzie nic nowego: „Krzyż był zawsze symbolem przeciwieństw”³. Tu dotykamy ponownie koncepcji Pascala: „w głąb jaźni”, „przepaścista otchłań”, lęk wobec niemożności uchwycenia głębi i przyczyn życia — to wszystko znamionuje świat wewnętrzny Pascala. Jego Bóg jest poniżony aż do śmierci na krzyżu: jest Mesjaszem triumfującym nad śmiercią przez swą śmierć. Dwie strony natury człowieka objawiają się w dwóch naturach Chrystusa: boskiej, doskonałej, nieskończonej i ludzkiej, skończonej i niedoskonałej.

Pod powierzchnią płytkiej refleksji i relacji międzyludzkich Teilhard odnajduje „nieznajomego zaledwie odróżniającego się od nieświadomości, na pół śpiącego

¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Środowisko boże*, Pax, Warszawa 1964, s. 45.

² Madeleine Barthélemy-Madaule, op. cit.

³ P. Teilhard de Chardin, op. cit., s. 76.

jeszcze [...], którego rysy zdają się w mroku przypominać twarz świata”⁴. A zatem i u Theilharda odnajdujemy świadomość rozdwojoną na naszą świadomość, z którą identyfikowaliśmy się dotychczas, oraz świadomość nie w pełni dojrzałą uczestnictwa wszechświata w nas samych. Teilhardowska świadomość rozdwoja się na dwie świadomości obce sobie i przeciwstawne — co stanowi źródło egzystencjalnej udręki. Sam Teilhard mówi o niepokojącej rozterce odkrytej w głębi samego siebie, a M. Barthélemy-Madaule podkreśla, iż „u Teilharda dramat rozgrywa się nie tylko pomiędzy ludźmi, lecz zarazem pomiędzy siłami dzielącymi człowieka w nim samym. [...] Teilhard podkreśla istnienie dwóch biegunów osoby”⁵.

Znaleźliśmy się w sercu Teilhardowskiego „egzystencjalizmu” pod pewnymi względami żywo przypominającego analogiczne koncepcje nie tylko Pascala, ale także Kierkegaarda. Pascal rysuje obraz człowieka rozdzieranego przeciwstawnymi siłami „ładu serca” i „ładu rozumu”, nieskończonej wielkości i nieskończonej nędzy, ufności i zwątpienia, nadziei i rozpacz. Teilhard sytuuje byt ludzki pomiędzy trzema nieskończonościami, przydając do dwóch nieskończoności Pascalowskich jeszcze trzecią, nieskończoność złożoności, która ma wyprowadzić człowieka z Pascalowskiego impasu. Jednakże owa nieskończona złożoność rozciągnięta w czasie, jako wektor zbliżający nas do Boga nie zaspokaja ludzkiego pragnienia pewności i spokoju, albowiem sam Bóg-Omega, który jest celem naszych działań na korzyść postępu ewolucji okazuje się źródłem rozdarcia i rozterki.

Kierkegaard bez osłonek głosi paradoks i absurdalność Chrystusa, chrześcijaństwa, wiary, bytu ludzkiego, poznania. Kierkegaard jako „egzystencjalista” nie odbiega daleko od tych nastrojów, z tym jednakże, iż lęk egzystencjalny stanowi preludium głębokiej metamorfozy. Człowiek znajdując Boga i zatracając się w nim odnajduje siebie, ale, z drugiej strony, pomiędzy obecnością w Bogu i lękiem egzystencjalnym nie ma żadnego dystansu. Na tym polega właśnie, jak sądzi Teilhard, „szaleństwo chrześcijaństwa”, iż każe ono rezygnować z siebie na rzecz jakiegoś innego świata istniejącego poza światem widzialnym. Co więcej, takie właśnie samounicestwienie stać się ma źródłem sensu ludzkiej egzystencji, człowieczego działania. „Ku niewyraźnie rysującym się przed nami szczytom, do których zdobycia wzywa nas Krzyż, wspinamy się ścieżką będącą jednocześnie drogą postępu powszechnego”⁶.

Trzeba wejść świadomie na drogę Krzyża — ale nie można tego uczynić inaczej, jak tylko poprzez wiarę. „Wierzmy jedynie, wierzmy tym mocniej, tym mocniej i rozpaczliwiej, im groźniejsza i nieprzejednana będzie się nam wydawała rzeczywistość. A wtedy powoli odczujemy, jak zmniejsza się napięcie, a potem nas urzeka i tuli w swych nadludzkich ramionach wielka powszechna groza”⁷. Oto przypomina się Kierkegaard we własnej osobie, który podpisałby się pod tą apostrofą. Oto Hegel z fragmentów *Fenomenologii ducha*, które traktują o rozdwojonej i nieszczęśliwej świadomości: dwa klasyczne źródła wszelkiej filozofii egzystencji.

Autorka *La Personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin* zapowiada w tytule analizę dramatu człowieka kosmogenezę — i dotrzymuje słowa. Można by iść jeszcze dalej w drażeniu Teilhardowskich tekstów traktujących o tragizmie człowieka indywidualnego oraz całego procesu kosmogenezę. Ale nie trzeba mieć

4 P. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre*, Paris 1965, s. 17.

5 M. Barthélemy-Madaule, op. cit., s. 215.

6 P. Teilhard de Chardin, *Środowisko boże*, s. 76.

7 *Ibidem*.

pretensji do M. Barthélemy-Madaule, że nie posunęła swej interpretacji pism Teilharda aż tak daleko. To co zawiera jej książka jest w dostatecznym stopniu rewelacyjne w całej literaturze Teilhardowskiej i ukazuje niedostrzegany dotąd aspekt uniwersalistycznej przecież filozofii Teilharda, która zawiera w swym wnętrzu ukryte niejako napięcia i sprzeczności dostrzegane zazwyczaj przez tak zwanych filozofów egzystencji.

Tadeusz Płużański

PRÓBA SYSTEMATYZACJI MYŚLI FILOZOFICZNEJ ALBERTA CAMUSA

Peter Kampits, *Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus Albert Camus*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968, ss. 178.

Peter Kampits w swej rozprawie habilitacyjnej *Mit o człowieku. O ateizmie i humanizmie Alberta Camusa* podjął próbę możliwie pełnej rekonstrukcji myśli filozoficznej Alberta Camusa. Nie była przeto jego zamiarem dyskusja ani polemika z postawą filozoficzną Camusa. O konieczności i słuszności takiego przedsięwzięcia nie trzeba chyba nikogo przekonywać, implikuje je specyfika całości dorobku Camusa, na który składają się powieści, opowiadania, dramaty i eseje filozoficzne. Różnorodność twórczości Camusa, rezygnacja z akademickiej terminologii i systematyki, dążność do maksymalnych efektów estetycznych były źródłem wielu nieporozumień interpretacyjnych, niewłaściwie zaadresowanych zarzutów, a przede wszystkim, zdaniem Kampitsa, stały się przyczyną niedoceny doniosłości i wielkości filozoficznych poszukiwań Camusa.

W tej sytuacji nie tylko należy pozytywnie ocenić zamiar systematycznego wykładu całości myśli filozoficznej Camusa, ale należy uznać, że była to jedyna uprawniona z metodologicznego punktu widzenia droga postępowania. Alternatywa ta jednak implikuje znaczne trudności, które koncentrują się wokół jednego zasadniczego problemu: jak przełożyć obrazowy język artystyczny na dyskursywny język filozoficzny? Kampits zdecydował się w tym wypadku na rozwiązanie kompromisowe, rezygnując z pełnego przekładu, uzupełnia swój wykład obszernymi i licznymi cytacjami z artystycznych utworów Camusa.

Każda rekonstrukcja zakłada pewną perspektywę ogarniającą poddane jej zabiegom elementy, jakiś punkt spojrzenia, który jest zarazem punktem wyjścia i który jest decydujący dla wyglądu zrekonstruowanej całości, a który w omawianym wypadku będzie po prostu najogólniejszą charakterystyką filozofii Camusa. Według Kampitsa, filozofia Camusa daje się pojąć tylko jako opozycja względem chrześcijaństwa, jako rezultat poszukiwań właściwej rzeczywistości i istoty człowieka przez człowieka, który odrzucił Boga. Ateizm Camusa nie jest jednak rezultatem interpretacji wyników pozytywnych nauk przyrodniczych, lecz ma charakter wyznania, które wypływa z obrony wartości specyficznie ludzkich. Doktryna chrześcijańska implikuje, wedle Camusa, akceptację zła, cierpienia i śmierci jako tajemnicy niepojętego Boga, który jest dla niego nie do pogodzenia z Bogiem miłości i miłosierdzia. Nieodłączną konsekwencją odrzucenia Boga jest, według Camusa, bezsensowność i absurdalność ludzkiego „bytu-w-świecie”. Poszukiwania Camusa idą właśnie w kierunku przewyciężenia owych przypadłości ludzkiej