

# Podstawy etyki i bioetyki



Tadeusz Biesaga SDB

# Podstawy etyki i bioetyki

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Kraków 2016

Recenzja wydawnicza:

ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, KUL

Korekta: Joanna Pędzich

Skład, łamanie, projekt okładki: Pracownia Wydawnicza AD VERBUM

Na okładce: © Eliane Haykal/fotolia

Publikacja współfinansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2016

Copyright 2016 by Tadeusz Biesaga

Copyright © 2016 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-544-2 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-545-9 (wersja online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385459>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks: 12 422 60 40

e-mail: [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

# Wprowadzenie

Niniejsza publikacja prezentuje moje poszukiwania podstaw etyki i bioetyki. Obszerne badania w tym względzie zawarte są w moich czterech podstawowych publikacjach książkowych<sup>1</sup>. Obecny zbiór tekstów przedstawia dalsze moje spory i dyskusje z różnymi nurtami filozoficznymi i etycznymi, w których ujawniam ich założenia antropologiczne i metafizyczne, w celu dotarcia do bardziej uzasadnionych podstaw etyki, które ostatecznie dostrzegam w personalizmie realistycznym.

W pierwszym bloku tematycznym, kontynuując drogę wyznaczoną przez rozstrzygnięcia w habilitacji, poszerzyłem zakres badanych filozofów oraz wybranych problemów z podstaw etyki. Alasdair MacIntyre zainspirował mnie ujawnieniem powodów kryzysu etyki nowożytnej i współczesnej. W artykule *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki* zrekonstruowałem jego tezę o tym, że autonomizm etyczny Kierkegaarda, Nietzschego i Kanta oraz emotywizm etyczny inspirowany naturalizmem Thomasa Hobbesa, Davida Hume'a, a wyraźnie określony przez Alfreda Julesa Ayera, to dwie strony tego samego medalu, dwie strony tych samych niepowodzeń. Wśród nich jedno rozwiązanie napędza drugie, a obie formy podważają racjonalny dyskurs moralny, który był możliwy już w starożytności, kiedy w swej etyce Arystoteles wyróżnił naturę-ludzką-jaką-ona-faktycznie-*jest*, czyli naturę nieuformowaną i naturę-jaka-powinna-być, czyli taką, która zrealizowała-swoj-*telos*, oraz sprawności moralne – cnoty, umożliwiające racjonalne przejście od jednego stadium do drugiego. Studium etyki śladami Alasdaira MacIntyre'a, jak też historyczny przegląd emotywizmu czy autonomizmu

---

1 T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 1–236; tenże, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 1–327; tenże, *Elementy etyki lekarskiej*, Kraków 2006, s. 1–192; tenże, *Spór o podstawy etyki medycznej. Teleologizm E. D. Pellegrino a kontraktualizm R. M. Veatcha*, Kraków 2014, s. 1–380.

etycznego, skierował mnie do dalszej krytycznej analizy współczesnych sposobów uzasadniania moralności. Czyniłem to na linii: Dietrich von Hildebrand – Immanuel Kant, Arystoteles – Immanuel Kant, św. Tomasz – Karol Wojtyła – fenomenolodzy, jak również przyglądałem się krytycznie propozycjom etyki Martina Bubera, Alberta Schweitzera oraz szkoły lwowsko-warszawskiej, czyli Tadeusza Kotarbińskiego i Marii Ossowskiej.

Konfrontacja etyki autonomicznie stanowionych nakazów Immanuela Kanta z etyką emocjonalnych odpowiedzi na wartość Dietricha von Hildebranda w artykule *Rehabilitacja roli uczuć w życiu moralnym w ujęciu Dietricha von Hildebranda* wypadła na niekorzyść tego pierwszego. Odróżnienie intencjonalnych aktów emocjonalnych od biologiczno-psychicznych stanów emocjonalnych pozwala bowiem przywrócić w etyce rolę uczuć. Otwiera drogę do przezwyciężenia zarówno psychologizmu czy emotywizmu etycznego (Moritza Schlicka, Alfreda Julesa Ayera), jak też formalizmu etycznego (Immanuela Kanta). Emocjonalna odpowiedź na wartość, nabudowana na odpowiedzi intelektualnej i wzbudzająca odpowiedź wolitywną, przywraca radość i miłość w sferze moralnej. W ten sposób zachowana jest lepsza współpraca w człowieku rozumu, serca i woli. *Adequatio cordis et voluntatis ad valorem* wymaga spełnienia różnych warunków ze strony podmiotu, chodzi bowiem o uniknięcie zarówno atrofii, jak i hipertrofii emocjonalnej, o przezwycięzenie w osobie Ja pożądlivego i pysznego na rzecz Ja prawego, pokornego i miłującego, ale warunki te można spełnić i włączyć sferę uczuć w przeżywanie i postępowanie moralne.

Inna konfrontacja etyki nakazów Immanuela Kanta z etyką dobrael-celu Arystotelesa i św. Tomasza w artykule *Cel czy nakaz racją działania moralnego* oraz odpowiedź na pytanie co jest racją działania moralnego w artykule *Dobro jako ratio cognitionis practicae i podstawa wyróżniania dziedziny praxis*, ujawniła słabości autonomizmu i aksjologizmu etycznego w wyjaśnianiu sprawczości w postępowaniu moralnym. Zarówno samonakaz niepodający racji (Immanuel Kant), jak i samo przeżywanie wartości (Dietrich von Hildebrand) nie są wystarczające dla wyjaśnienia

mechanizmu ludzkiej sprawczości. Okazuje się, że autonomizm etyczny nie jest teorią realizacji dobra, lecz raczej teorią realizacji niezależności i autonomii czystego podmiotu. To właśnie założona przez Kanta idea autonomii czystego podmiotu, doprowadziła go do radykalnego przeciwstawienia się wszystkiemu, co heteronomiczne, czyli do odrzucenia zarówno subiektywnych motywów postępowania, takich jak przyjemność, radość, korzyść, lecz również obiektywnych racji działania moralnego, takich jak dobro i szczęście osoby ludzkiej. Racje takie można dostrzec w teleologii natury ludzkiej, w teleologii czynu ludzkiego skierowanego do rozpoznanego dobra-celu, które to dobro jest pożądane (*appetibile*), porusza nas, gdyż jest współmierne naszej naturze (*conveniens*), doskonali naszą naturę (*perficiens*) i posiada doskonałość, którą może nas udoskonalić (*perfectum*) (św. Tomasz z Akwinu). Na tej drodze zrozumiałe jest, że moralność jest realizacją pełnej natury osoby ludzkiej. Tymczasem autonomizm etyczny akceptuje i wspiera dualistyczną koncepcję człowieka, w której imperatywy czystego podmiotu, skierowane są przeciwko jego cielesności, czyli przeciwko realizacji jego pełnej psychofizycznej natury.

Pewnym poszerzeniem obszaru moich poszukiwań podstaw etyki jest zapoznanie się z filozofią dialogu (Martina Bubera), etyką czci dla życia (Alberta Schweitzera) i etyką społecznego opiekuna (Tadeusza Kotarbińskiego). Oprócz rekonstrukcji zasady dialogicznej, rekonstrukcji genezy etyki czci dla życia i etyki godziwego opiekuna, postawione są pytania o podstawy filozoficzne tego typu propozycji etyki. W toku krytycznego namysłu okazało się, że Martin Buber, w przewyciężaniu postkartezjańskiej egologii, absolutyzuje to, co jest „pomiędzy” Ja i Ty, przypisując mu funkcje transcendowania i tworzenia owych osobowych podmiotów. W propozycjach następnym etyków można dostrzec, że przyjęta w jakimś intuicyjno-witalnym doznaniu norma moralności Alberta Schweitzera, prowadzi do sentymentalizmu witalistycznego, w którym bez możliwości hierarchii istot żywych, nie da się w praktyce sformułować szczegółowych norm moralnych, a zasadę społecznego opiekuna Tadeusza Kotarbińskiego, bliską chrześcijańskiej normie

miłości bliźniego, trudno wywieść ze stadnego instynktu zachowania życia, czy też z szacunku ludzi godnych szacunku, gdyż to ostatnie uzasadnienie podpada albo pod zarzut ciągu w nieskończoność, albo błędnego koła.

Wymienione wyżej konfrontacje z różnymi nurtami etycznymi, prowadziły mnie do nazwania zasadniczego sporu o podstawy etyki, jako sporu między personalizmem transcendentalem (inspirowanym przewrotem filozofii nowożytnej) oraz personalizmem realistycznym (inspirowanym filozofią arystotelesowsko-tomistyczną i realistyczną fenomenologią). Słabe strony proponowanych uzasadnień antropologicznych i etycznych w obu propozycjach, prowokowały do ich przecięcia. W tym względzie inspirowałem się zarówno współczesnymi filozofami z kręgu filozofii analitycznej (Alasdair MacIntyre), fenomenologii realistycznej (Josef Seifert, Rocco Buttiglione), jak też filozofii realistycznej (Vittorio Possenti, Robert Spaemann). Zacząłem sprawdzać, czy zainspirowana przez Andrzeja Szostka i kontynuowana w niektórych rozprawach krytyka personalizmu transcendentalego u podstaw teologii i filozofii moralnej jest słuszna.

W drugiej części niniejszej publikacji, w artykułach: *Karola Wojtyły poszukiwania etyki w „Wykładach lubelskich”* oraz *Twórca personalizmu realistycznego jeszcze raz prześledziłem poszukiwanie „trzeciej drogi”* przez Karola Wojtyłę. Owa metoda od fenomenu do fundamentu, od fenomenologii do antropologii i metafizyki wydała mi się pokonywać słabości zarówno etyki klasycznej jak i etyki nowożytnej i współczesnej. W publikacjach: *Personalizm K. Rahnera a personalizm K. Wojtyły w sporze o teologię moralną* oraz *Personalizm realistyczny a personalizm transcendentálny w sporze o uzasadnianie norm moralnych*, przyjrzałem się bliżej współczesnym teologom i filozofom chrześcijańskim będącym bardziej pod wpływem Immanuela Kanta, niż Arystotelesa czy św. Tomasza. W porównaniu proponowanej przez nich struktury filozofii moralnej, opartej na podstawowym wyborze oraz autoprojekcie siebie i autoprojekcie społecznym, ze strukturą etyki, w której sądy powinnościowe ugruntowane są w dalszej kolejności w sądach słusznościowych



i ostatecznie w sądach egzystencjalnych, więcej moich zastrzeżeń budziło pierwsze rozstrzygnięcie. Ponieważ obie propozycje podstaw etyki zakładały i posługiwały się ważnymi pojęciami z antropologii a nawet metafizyki, zacząłem bliżej przyglądać się kryjącymi się za tymi pojęciami koncepcjom antropologicznym i konfrontować je ze sobą. Chodziło w tym nie tylko o rozstrzygnięcie, czy rozum receptywny czy kreatywny jest właściwą podstawą poznania, ale również o to, czy odpowiedzi emocjonalne obok intelektualnych i wolitywnych są istotne dla moralności, czy sumienie jest aktem rozumu czy aktem uczuć, czy też jest aktem rozumu albo aktem decyzji, czy godność osoby jest podstawą wolności czy odwrotnie: wolność decyduje, co jest godne a co niegodne?

W centrum tych zagadnień znalazła się próba określenia obu zasadniczych dla antropologii i etyki pojęć godności i wolności osoby ludzkiej, m.in. w artykułach: *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły* oraz *Autonomia a godność osoby*. W pierwszej publikacji krytycznie oceniłem tendencje absolutyzowania wolności widoczne w tzw. moralności autonomicznej, polegające na oderwaniu wolności od aksjologii godności osoby, od normatywności natury ludzkiej, od prawdy o dobru moralnym. Wolność jest zawsze w polu aksjologicznym godności osoby, i to godność wyznacza jej, jakie akty wolności są godne, a jakie niegodne osoby. Tendencje wypierania w etyce i bioetyce godności osoby na rzecz jej wolności osłabiają, a nawet uniemożliwiają racjonalne uzasadnienie norm moralnych. Sumienia nie można redukować do aktów wolności, gdyż takie ujęcie relatywizuje normy moralne i podważa w osobie możliwość transcendencji jej ograniczeń. Jedynie sumienie jako akt rozumu receptywnego w jego związku z godnością i naturą osoby, z odkrytą prawdą o dobru moralnym, może być najbliższą normą moralności, umożliwiającą osobie transcendencję i rozwój moralny.

W artykułach: *Godność osoby ludzkiej a normy etyczne* oraz *Godność osoby ludzkiej źródłem normy personalistycznej* opracowałem cztery źródła i wymiary godności osoby ludzkiej, wyróżniając (1) godność ontyczno-aksjologiczną, którą posiadamy wraz z zaistnieniem; (2) godność aktualnie świadomego podmiotu, którą posiada człowiek aktualnie

dokonujący aktów świadomej odpowiedzialności za siebie; (3) godność nabytą, albo moralną, którą nabywamy wraz z rozwojem swojej osobowości moralnej oraz (4) godność jako dar społeczeństwa i Boga, która nie tylko uwzględnia naturalne i nabyte walory danej osoby, ale może być też darem niezasłużonym, darmo danym, który nadaje pewien autorytet obdarowanemu i stawia mu nowe obowiązki moralne. Ukazałem, jakie uprawnienia etyczne generuje każda z wymienionych godności oraz jaki jest związek między nimi, które z nich są stałe, a które możemy nabyć i utracić. Krytycznie odniosłem się do tych nurtów filozoficznych, które na terenie argumentacji etycznej pomijają godność ontyczną, posługując się jedynie godnością aktualnie świadomego podmiotu, wykluczając w ten sposób wiele ludzi z grona osób i podważając ich prawo do życia. Ujawniłem założenia filozoficzne tych nurtów, które posługując się ciasną epistemologią i naturalistyczną metafizyką oraz deskryptywną, funkcjonalistyczną teorią osoby, dyskryminują te osoby ludzkie, które nie spełniają kryterium aktualnej, świadomej odpowiedzialności za siebie i swoje interesy. Przeciw tym tendencjom podkreśliłem, że prawo do życia, jest niezależne od tego, czy człowiek aktualnie dokonuje czy nie aktów świadomych, gdyż wyrasta ono z godności ontycznej, z tego, że posiada on od początku, w czasie prenatalnym, dzieciństwa, młodości, starości, jak również w czasie ciężkich neurologicznych czy psychicznych schorzeń, naturę racjonalną, czyli osobową. Dodatkowo wzmocniłem powyższe uzasadnienie związkiem godności osoby z ludzką naturą.

Trzecia część niniejszej publikacji zawiera poszukiwania podstaw bioetyki i etyki medycznej. Podstaw tych poszukiwałem m.in. za Edmundem Pellegrinem w analizie celów medycyny i dobra pacjenta. Rozwijałem dla potrzeb bioetyki etykę godności osoby przeciwstawioną utylitarystycznie rozumianej etyce jakości życia. Prześledziłem jak, począwszy od tzw. Raportu z Belmont, USA, rozpoczął się proces zastępowania w bioetyce pojęcia „godności”, przez pojęcie „wolności”. Prowadzone przeze mnie zasadnicze dyskusje, to spory z bioetyką utylitarystyczną Petera Singera i Zbigniewa Szawarskiego, z pryncypizmem Toma Beauchampa i Jamesa Childressa oraz z bioetyką kontraktualistyczną Roberta M. Veatcha.

W opracowywaniu szczegółowych problemów bioetycznych dotyczących początku, trwania i końca życia ludzkiego, korzystałem zasadniczo z filozofii personalistycznej, inspirowanej fenomenologią realistyczną i antropologią arystotelesowsko-tomistyczną. Podjęte zostały tematy: statusu embrionu ludzkiego, kwestii animacji, różnych kryteriów człowieczeństwa w okresie prenatalnym, potencjalności wewnętrznej embrionu ludzkiego i związanych z tym uprawnień etycznych, kwestii diagnostyki prenatalnej, selekcji eugenicznej, zgody pacjenta, definicji śmierci, choroby, godnego życia i umierania.

Teksty powyższej publikacji mogą być inspiracją do dalszych poszukiwań uzasadnień podstaw etyki, które decydują o formie i treści norm moralnych, kształtujących naszą kulturę oraz nasz rozwój osobowy i społeczny. Chodzi o to, aby etyki nie odrywać od antropologii i metafizyki, lecz poszukiwać jej podstaw w realistycznie rozumianej filozofii, w której odpowiedzi na pytania: kim jesteśmy i dokąd zmierzamy, decydują o charakterze danego nurtu filozoficznego i o rozstrzygnięciach etycznych. Bez tych odpowiedzi, etyka staje się błędzeniem w ciemności, z której łatwo i niespodziewanie mogą się wyłonić niebezpieczne i niszczące ludzkość ideologie.



Część I  
Wobec różnych nurtów etycznych



## I.

# Alasdaira MacIntyre’a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej

### 1. Wstęp

Alasdair MacIntyre ujawnia niepowodzenia nowożytnej teorii moralności na dwóch płaszczyznach. Jedną z nich jest porównanie ze sobą konkurujących oświeceniowych propozycji moralności i teorii moralności, drugą jest skonfrontowanie ich z etyką arystotelesowsko-tomistyczną. Można więc pierwsze podejście potraktować jako krytykę wewnętrzną, dokonywaną wewnątrz tradycji nowożytnej, drugą – jako krytykę zewnętrzną, z pozycji filozofii starożytnej, szczególnie Arystotelesa i jej kontynuacji przez św. Tomasza.

Pierwsza krytyka ujawnia „nędzę pooświeceniowej teorii moralności”, w której wzajemnie zwalczające się albo znoszące się stanowiska, są niekonkluzywne, „nie potrafią pokonać swoich rywali za pomocą odwołania się do wzorców, które musiałyby zostać uznane przez każdą racjonalną osobę za wzorzec racjonalności jako takiej”<sup>1</sup>. Dyskusja prowadzona tylko w ramach własnych założeń, w sytuacji zwalczających się wzajemnie różnych nowożytnych teorii, przynosi zadowolenie tylko zwolennikom swego typu myślenia, ale tym samym ujawnia brak racjonalności, na której wszyscy mogliby ten spór toczyć. Współczesny dyskurs moralny staje się przez to grą irracjonalnych upodobań, przekrzykiwania drugiego, manipulowania czy używania siły. „We współczesnych sporach moralnych – pisze MacIntyre – właśnie dlatego, że rywalizujące pozycje nie mogą pokonać swoich rywali w racjonalny sposób – wstępny wybór stanowiska, decyzja o przyjęciu tej konkretnej

---

1 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1966, przedmowa do wydania polskiego, s. 3.

koncepcji racjonalności w życiu moralnym, a nie którejkolwiek spośród jej konkurentek, sama nie daje się racjonalnie uzasadnić, lecz musi w rzeczywistości stanowić wyraz pozaracjonalnych postaw i upodobań [podkr. T. B.]”<sup>2</sup>.

To wszystko rzutuje nie tylko na rozwój wiedzy o moralności, ale na wychowanie i stan kultury moralnej społeczeństwa. Uczenie takiej irracjonalnej etyki na uniwersytetach przyczynia się raczej do wywołania negatywnych postaw w postaci niejako koniecznego kierowania się w życiu niedającymi się uzasadnić racjonalnie impulsami i upodobaniami emocjonalnymi. W tym kontekście w społeczeństwie możliwe są jedynie relacje manipulowania drugim.

## 2. Krytyka wewnętrzna: wzajemne znoszenie się nowożytnych projektów moralności

Przykładem takiej teorii jest *emotywizm* rozwinięty głównie w środowisku anglosaskim. Jego początków można się dopatrzeć u Davida Hume’a. Szeroko rozwinął się on jednak i przyjął – zdaniem MacIntyre’a – w wieku XX<sup>3</sup>. Mimo jego krytyki nawet w ramach filozofii analitycznej, rozpowszechnił się on, i to nie tylko jako teoria, ale jako emotywistyczna praktyka rozstrzygania sporów moralnych czy też emotywistyczna kultura współczesna. Przeniknął on tak daleko naszą kulturę, że można dziś mówić o osobowości i kulturze emotywistycznej<sup>4</sup>.

Emotywizm, identyfikujący sądy moralne: „To jest dobre” z sądami: „To mi się podoba”, „Jestem za tym! Hurra!”, nie tylko nie dostrzegł różnicy między sygnitywną a emotywną stroną wyrażen wartościujących i zredukował tę pierwszą do funkcji emotywnego użycia, oddziaływania, perswazji, dołączanej do wyrażen moralnych, ale zrezygnował nawet z uprawiania psychologii moralności. Nie potrafi on bowiem

2 Tamże, s. 5.

3 Zob. T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, Kraków 1996, rodz. III, *Emotywizm*, s. 78nn; *Krytyka emotywizmu z pozycji aksjologii fenomenologicznej*, [w:] tegoż, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 135–148.

4 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 58n.



zidentyfikować i scharakteryzować owych uczuć i skłonności<sup>5</sup>. Twierdzi on, że sądy moralne wyrażają nasze uczucia, skłonności czy aprobaty, ale nie odpowiada na pytanie, o jakie uczucia i skłonności tu chodzi, z jakiego rodzaju aprobatą i aprobatą czego mamy tu do czynienia. Rezygnuje on z uprawiania psychologii moralności, unika przez to popełnienia błędnego koła, ale zostawia nas jednocześnie bez racjonalnej odpowiedzi.

Sądy moralne, według emotywizmu, są ekspresją naszych biopsychicznych skłonności lub psychicznych uczuć, i stąd nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, nie można ich racjonalnie przyjąć lub odrzucić, lecz „można je uzyskać [...] przez wywieranie wpływu środkami pozaracjonalnymi na emocje lub skłonności ludzi”<sup>6</sup>. Tak więc ważna dyskusja o racjonalne podstawy sądów moralnych kończy się propozycją emocjonalnego oddziaływania na drugich. W miejsce racjonalnego dialogu o dobro, wchodzi manipulacja jednostką czy tłumem. Technika manipulacji i jej rozmiary, mają decydować co jest dobre, a co złe. Za taką techniką może stać czyjeś dowolne upodobania i decyzja. Irracjonalne, czyli nieuzasadnione racjami czyjeś osobiste upodobania, lub upodobania jednej grupy, stają się punktem wyjścia do manipulacji innymi. Taka propozycja grozi, albo chaosem przekonań moralnych, albo demagogicznym zawładnięciem przez kogoś jakąś społecznością. Moralność sprowadzona jest do walki demagogów, posługujących się współczesnymi technikami oddziaływania na emocje ludzkie.

„Emotywizm opiera się na przekonaniu – pisze MacIntyre – że wszystkie dotychczasowe próby racjonalnego uzasadnienia obiektywnej moralności w istocie zawiodły”<sup>7</sup>. Traktuje on swoją propozycję jako szczyt osiągnięć współczesnego ujęcia moralności. W rzeczywistości ujawnia przez to bezsilność zarówno swojej propozycji, jak i propozycji ją poprzedzających.

---

5 Tamże, s. 41.

6 Tamże, s. 39–40.

7 Tamże, s. 53.

Potwierdzają to sami emotywiści. Richard M. Hare pisze, że w ramach tej teorii możliwe jest jedynie podanie skutków decyzji czy skutków zastosowanych zasad. Nie da się określić jednak, do jakiego nadrzędnego dobra-celu one zmierzają. Jeśli ktoś znający te doraźne skutki dalej pyta: „A dlaczego miałbym tak żyć?”, nie można mu już udzielić żadnej odpowiedzi<sup>8</sup>. „A zatem, zgodnie z tym stanowiskiem – podkreśla MacIntyre – kresem uzasadniania jest zawsze wybór, który nie jest oparty na żadnych kryteriach i którego nie można uzasadnić [podkr. T. B.]”<sup>9</sup>. Indywidualna, irracjonalna decyzja będzie stawiana u podstaw moralności także przez takich egzystencjalistów jak Søren Kierkegaard, Fryderyk Nietzsche, Jean-Paul Sartre. Dzięki nim arbitralność, czyli brak uzasadnienia dla dyskursu moralnego, będzie przedstawiona jako szokujące, ale wielkie odkrycie współczesności.

Przykładem postawienia arbitralności u podstaw moralności, jest książka Sorena Kierkegarda: *Enten-Eller* (polski tytuł: *Albo-albo*<sup>10</sup>). Stanowisko to, zaprezentowane w Kopenhadze w 1842 roku, można potraktować – stwierdza MacIntyre – jako „zwieńczenie, a zarazem epitafium dla systematycznych oświeceniowych prób racjonalnego uzasadnienia moralności”<sup>11</sup>. Czytający tę propozycję postawiony jest przez autora w sytuacji ostatecznego wyboru. Trzeba podjąć bez żadnych racji decyzję, czy będzie się prowadzić estetyczny, czy etyczny sposób życia. Pierwszy polega na zatraceniu się w chwilowych doznaniach, drugi na wypełnianiu obowiązków. To nie racje same z siebie domagają się takiego a nie innego wyboru, lecz właśnie swoją decyzją możemy im przyznać prawo bycia racją. Wybór nasz musi być dokonany bez żadnego powodu, musi przekraczać wszelkie powody i racje, a to dlatego, że dopiero on zadecyduje, że coś staje się dla nas powodem i racją. Dla

---

8 R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1951, s. 69; zob. A. J. Ayer, *Language, truth and logic*, London 1948; C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1944.

9 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 55, 89.

10 S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1981.

11 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 89.

pierwszych zasad: albo–albo, nie można podać żadnych ostatecznych racji uzasadniających. Arbitralna decyzja staje u podstaw moralności, czyli etycznego sposobu życia i ona decyduje, że jakieś racje są dla nas zobowiązujące.

Pytając skąd ten wybór czerpie autorytet, aby go uznać, nie znajdujemy w tej propozycji – zdaniem MacIntyre'a – odpowiedzi, poza domyślaniem się, że można takiego wyboru dokonać dla zachcianki, kaprysu czy w imię jakiegoś arbitralnie obranego celu<sup>12</sup>. To, co moralne, nie posiada żadnej racjonalnej podstawy. Można więc stwierdzić, że propozycja uzasadnienia moralności w oparciu o arbitralny akt decyzji autonomicznego podmiotu, kończy się niepowodzeniem<sup>13</sup>.

Ponieważ filozofia Kierkegaarda jest reakcją na poprzedzające ją racjonalistyczne uzasadnienia moralności, stąd należy się cofnąć do Immanauela Kanta propozycji oparcia moralności na rozumie. W projekcie tym racjonalność, w sensie niesprzeczności typowej dla arytmetyki czy logiki, została użyta dla filozofii moralności. „Jeśli zasady moralności są racjonalne, to muszą być takie same dla wszystkich racjonalnych istot, podobnie jak dla wszystkich ludzi takie same muszą być zasady arytmetyki”<sup>14</sup>.

Kant szuka jakiegoś sprawdzianu, by odróżnić, które maksymy rzeczywiście wyrażają prawo moralne i właściwie determinują wolę. Odrzuca pogląd, że sprawdzianem takim może być szczęście. Zgadza się z tym, że wszyscy ludzie dążą do szczęścia, ale oparte na tym dążeniu imperatywy mogą być jedynie hipotetycznymi nakazami realizacji naszego egoizmu. Sprawdzianu maksym nie możemy też szukać w Bogu, gdyż byłyby one czymś heteronomicznym, narzuconym nam z zewnątrz. W imieniu pojęć czystego rozumu i czystej woli, Kant radykalnie odrywa moralność od szczęścia ludzkiego i od zakorzenienia jej w Bogu. Szuka podstaw dla zasad moralnych w niesprzeczności podawanych

---

12 Tamże, s. 94.

13 Tamże, s. 95–102.

14 Tamże, s. 96.

maksym. Niesprzeczność sprawdzana poprzez uniwersalizację maksymy na wszystkie istoty racjonalne, staje się podstawą jej obowiązywalności. Chodzi w niej o to, czy możemy w niesprzeczny sposób chcieć, aby każdy zawsze według takiej maksymy postępował<sup>15</sup>. W pierwszym sformułowaniu maksymy, Kant rezygnuje z wszelkiej treści moralnej, każąc nam postępować według zasady, która mogłaby się stać powszechną zasadą postępowania. Nie da się powiedzieć, dlaczego taka formalna zasada, miałaby się stać zasadą postępowania moralnego. Wiele bowiem zasad pozamoralnych – zdaniem MacIntyre’a – przechodzi zasadę uniwersalizacji, ale przez to nie stają się one regułami moralności. W innym sformułowaniu maksymy, Kant jakby włącza pewną treść moralną, wprowadzając pojęcie „człowieczeństwa” i „osoby”. „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>16</sup>.

Zdaniem Alasdaira MacIntyre’a albo uznamy, że to, co kryje się pod słowem „człowieczeństwo”, „osoba”, „cel”, zawiera pewną treść aksjologiczną i jest racją niezależną od podmiotu i motywującą jego wolę<sup>17</sup>, albo odrzucając w imię imperatywu kategorycznego wszelkie racjonalne motywacje, odwołamy się do motywacji pozaracjonalnych. Obie możliwości ujawniają, że „próbą wsparcia zasad uznawanych przez Kanta za maksymy moralności na tym, co uznaje on za rozum, kończy się niepowodzeniem”<sup>18</sup>. Kierkegaard był świadomy tego niepowodzenia, stąd w miejsce nieudanej próby oparcia moralności na rozumie chciał ją oprzeć na samym akcie wyboru.

Jeżeli popatrzymy wstecz, nie trudno stwierdzić, że Kanta filozofia moralności była odpowiedzią na nierozwiązane problemy z tej dziedziny

---

15 Tamże, s. 99.

16 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1970, s. 62.

17 W tym kierunku poszedł M. Scheler w *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1954, gdzie odrzucił formalizm etyczny Kanta na rzecz etyki wartości.

18 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 102.

sformułowane przez Diderota czy Hume'a. „Kantowski projekt – stwierdza MacIntyre – był historyczną reakcją na ich niepowodzenie, w takiej samej mierze, w jakiej filozofia Kierkegaarda była reakcją na niepowodzenie Kanta”<sup>19</sup>. D a v i d H u m e w swoich poszukiwaniach wychodzi od założenia, że moralność albo jest dziełem rozumu, albo dziełem namiętności<sup>20</sup>. Z tej alternatywy wybiera on drugą możliwość<sup>21</sup>. Rozum traci kierowniczą rolę i staje się służą namiętności i uczuć. Z tego względu Immanuel Kant, w imię oparcia moralności na rozumie, przeprowadzi jedną z najostrzejszych i najskrajniejszych krytyk teorii hedonistycznych, utylitarystycznych czy eudajmonistycznych.

Konfrontacje wyżej przedstawionych, różnych nowożytnych projektów filozofii moralności, z których każdy następny ujawnia bezsilność racjonalnego uzasadnienia moralności swego poprzednika, a które kończą się u Fryderyka Nietzschego odrzuceniem wszystkich projektów pretendujących do racjonalności i zastąpieniem rozumu wolą, chcącą zrealizować absurdalną i niebezpieczną ideę nadczłowieka, MacIntyre kończy pytaniem: „Nietzsche czy Arystoteles?”<sup>22</sup>. Jest to niejako przejście do krytyki zewnętrznej nowożytnych filozofii moralności.

### 3. Krytyka zewnętrzna: porównanie z etyką Arystotelesa

Przeprowadzając krytykę zewnętrzną, przywołuje omawiany autor zasadniczy schemat charakteryzujący etykę Arystotelesa. Istotną cechą tej etyki jest to, że jest to etyka t e l e o l o g i c z n a, w której pojęcie dobra-celu zespala inne elementy tej teorii w całość. W tym ujęciu, n a t u r ę - l u d z k ą - t a k ą - j a k a - o n a - f a k t y c z n i e - j e s t (czyli naturę nieuformowaną), winno się przekształcać dzięki rozumowi praktycznemu i c n o t o m, w n a t u r ę - j a k ą - m o ż e - s i ę - s t a ć - g d y b y - z r e a l i z o w a ła - s w ó j - t e l o s (czyli naturę rozwiniętą do swej pełni).

---

19 Tamże.

20 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.

21 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 106.

22 Tamże, rodz. IX.

Teleologiczna koncepcja natury, koncepcja potencjalności i aktu, koncepcja ludzkiego *telos* czy szczęścia, podstawowa rola cnót – tłumaczyły ten schemat działania moralnego.

Jeżeli poszczególne elementy tego schematu wzajemnie się wyjaśniały, to po odrzuceniu teleologicznego modelu wyjaśniania moralności przez filozofów nowożytnych i współczesnych, okazało się, że mamy pewne niekoherentne wycinki teorii, z których nie da się zbudować racjonalnej całości. MacIntyre ilustruje to fikcyjnym opisem katastrofy (rozd. 1), po której pozostała przy życiu część ludzkości natrafia na ślady pewnych terminów, używanych przez poprzednią kulturę w naukach ścisłych czy innych, i nie potrafi z tych szczątkowych pojęć złożyć koherentnego języka opisującego rzeczywistość. Jeśli arystotelizm starożytny i średniowieczny posiadał taki współmierny i koherentny język, to po katastrofie nowożytność, posługując się szczątkami tego języka, bezskutecznie próbuje znaleźć racjonalność, w której można by moralność uzasadnić.

David Hume odrzucił np. klasyczne pojęcie natury czy człowieka-który-osiągnął-swoj-*telos*, a pozostawił w swej teorii jedynie pojęcie natury-ludzkiej-jaka-ona-faktycznie-jest. Nie posiada ona swego celu, jest rozumiana naturalistycznie i dlatego może nam ujawnić jedynie zespół namiętności czy uczuć. Mając tak spreparowany fragment teorii, Hume ogłasza swoje „wielkie odkrycie”, że z nieteleologicznego czyli naturalistycznego „jest”, nie ma przejścia do moralnego „powinien”. Kryjące się za tym fragmentem ciasne, empiryczne pojęcie doświadczenia oraz nieuzasadniony – zdaniem MacIntyre’a – podział świata na fakty i wartości<sup>23</sup>, miał nadać temu myśleniu znamię teorii tłumaczącej moralność. Tymczasem zbudowanie etyki na namiętnościach było z góry skazane na niepowodzenie. Wyraźnie dostrzegł to Kant i stąd jego olbrzymi wysiłek uratowania etyki w oparciu o teorię czystego rozumu praktycznego i jego radykalne przeciwstawienie się teorii namiętności.

---

23 Tamże, rozdz. VII.

Wysiłek ten kończy się, jak to wyżej zostało przedstawione, solipsyzmem moralnym w filozofii Fryderyka Nietzschego.

Odrzucenie teleologicznego schematu moralności zmieniło nie tylko pojęcie natury, ale i pojęcie r o z u m u. Zmiana ta dokonała się nie tylko dzięki nowożytnym filozofom, ale również pod wpływem myślicieli religijnych. Tak np. Luter czy Kalwin twierdzili, że upadek człowieka, grzech pierworodny zniweczył siły rozumu<sup>24</sup>. W tym duchu wielu filozofów podkopywało zdolności rozumu do poznania natury i jej celu. Rozum który nie pojmuje natury, czy istoty rzeczy, zaczyna mieć „charakter kalkulacyjny, może oceniać prawdy faktualne i relacje matematyczne, ale nic ponadto”<sup>25</sup>. „Nawet Kant dziedziczy negatywne cechy tego pojęcia, rozum bowiem według niego, tak samo jak według Hume'a, nie odkrywa ani natury, ani teleologicznych cech w obiektywnym wszechświecie, będącym przedmiotem badań fizyki”<sup>26</sup>. Mimo tego Kant w drugiej księdze drugiej *Krytyki* „przyznaje, że bez teleologicznej struktury cały ten projekt moralności staje się niezrozumiały”<sup>27</sup>. W dziedzinie postulatów pojawia się i u Kanta powrót do klasycznego związku między moralnością (cnotą), szczęściem a Bogiem. Powiązanie to nie jest jednak wyjaśnione, ale na gruncie jego teorii staje się tajemnicą.

#### 4. Podstawowe pojęcia nowożytnej filozofii moralności i ich racjonalność

W wyniku utraty teleologicznego ujęcia moralności, wprowadzono w różnych projektach nowożytnych pseudopojęcia, służące pewnym ideologicznym celom<sup>28</sup>. Tak np. pojęcie „największego s z c z ę ś c i a największej liczby ludzi” jest – zdaniem Alasdaira MacIntyre'a – pojęciem pozbawionym jakiegokolwiek wyraźnej treści. Uświadamiał sobie to już w pewnej mierze najwierniejszy uczeń Jeremy'ego Benthama, John Stuart

---

24 Tamże, s. 113.

25 Tamże, s. 114.

26 Tamże.

27 Tamże, s. 117.

28 Tamże, s. 132.

Mill. Dziś można stwierdzić, że polimorficzny charakter przyjemności czy szczęścia, przekreśla możliwość ilościowej czy jakościowej jego mierzalności i czyni to pojęcie bezużytecznym.

We współczesnym utylitarystycznym, w miejsce przyjemności, pojawia się pseudopojęcie „użyteczności”, a później „skuteczności”. Propozycja Jeremy’ego Benthama, by sumować jednostkowe przyjemności i cierpienia, została przez Johna Stuarta Milla i utylitarystów rozszerzona na sumowanie różnorodnych korzyści, celów czy wartości, do których ludzie mogą dążyć. Okazuje się tu również, że ze względu na różnorodny, niesprowadzalny do siebie charakter ludzkich pragnień, „pojęcie sumowania ich przez jednostki lub przez grupy jednostek, nie może mieć żadnego konkretnego sensu. [...] Posługiwanie się tym pojęciem tak, jak gdyby miało wyraźne znaczenie – jak gdyby mogło zaferować nam racjonalne kryterium – jest w istocie opieraniem się na fikcji [podkr. T.B.]”<sup>29</sup>.

Posługiwanie się w dyskusjach moralnych pojęciem „autonomicznego podmiotu moralnego” prowadzi do wyrażania tych dyskusji w języku konfliktów, sporów, protestów i kontestacji przeciw komuś czy czemuś. W obronie tegoż podmiotu formułuje się ciągle, niezliczone prawa, które by go chroniły. Pojęcie „autonomicznego, arbitralnie działającego podmiotu moralnego” przy Hobbesa rozumieniu społeczności jako zatowizowanych egoizmów, czy Kierkegaarda, Nietzschego podkreślanii absolutnej arbitralności decyzji podmiotu ustanawiającego dobro, ujawnia, że u podstaw moralności mamy do czynienia z arbitralnością woli i pożądania, czyli z teorią egoizmów, którym przeciwstawia się konwencjonalnie ustanowione prawo państwowe, mające nas uchronić od *bellum omnium contra omnes*.

Nic dziwnego, że w teorii egoizmów i ich granic w postaci konwencjonalnych praw, nie ma miejsca na cnoty, które w etyce Arystotelesa były niezbędne. Człowiek w teorii starożytnej, będąc wyposażonym w odpowiednie intelektualne i moralne sprawności, był zdolny spełniać swe rolę społeczne i realizować zarówno swoje szczęście jak i dobro

---

29 Tamże, s. 142.



wspólne. Brak pojęcie cnoty w teorii egoizmów, prowadzi do wiary w fikcję, że arbitralność woli i pożądania, nie zakończy się katastrofą, a to dzięki prawu i sile, którą dysponuje państwo.

Brak miejsca cnoty w takim systemie, ujawnia się i tym, że wkalkuluje się jedynie z e w n ę t r z n e skutki czyn ó w, zapominając o doniosłości dóbr w e w n ę t r z n y c h, czyli ubogacania się człowieka poprzez czyn w jego życiu osobowym. W klasycznej koncepcji cnót chodziło właśnie o stawanie się dobrym człowiekiem w działaniu dla drugich, dla społeczności. Cnoty to przede wszystkim intelektualne i moralne doskonałości człowieka, umożliwiające mu dalszą realizację różnych dóbr w kierunku swego *telos*, do którego człowiek zmierza.

### 5. Moralność współczesna jako moralność estety, menedżera i terapeuty

Alasdair MacIntyre podejmuje się również krytyki nowożytności jako pewnego społecznego i kulturowego zjawiska współczesnego. Czyni to posługując się trzema metaforami: metaforą bogatego estety, menedżera-eksperta i terapeuty. Esteta, tak jak to opisywał Kierkegaard w *Albo-albo*, oddaje się chwilowym, przemijającym przyjemnościom. Podważa wszystko, z postawą jakby znalazł on coś absolutnego. W rzeczywistości mamy u niego do czynienia z „estetycznym oszustwem”, którego nie chce on sobie uświadomić<sup>30</sup>. Ponieważ oddawanie się przyjemnościom też może być ciężarem, sięga on po wyrafinowane sztuczki cierpień egzystencjalnych i rozpaczy. Kiedy przez nadmiar pobbłażania sobie, tępieje jego zdolność doznawania przyjemności, udaje się wtedy do terapeuty, by mieć jeszcze inny rodzaj przeżyć estetycznych<sup>31</sup>.

Terapeuta swoje własne iluzje stosuje z wielkim przekonaniem i sugestią, i stąd łatwo manipuluje drugimi. To właśnie on najłatwiej ulega iluzjom, i w tym całkowitym pogrążeniu się w świecie fikcji, jest siłą jego zawładnięcia innymi. Terapeuta i menedżer zacierają różnice między

---

30 Tamże, s. 147.

31 Tamże.

manipulacyjnymi i niemaniupulacyjnymi stosunkami między ludźmi. Ten pierwszy czyni to w dziedzinie życia osobistego drugiego człowieka, ten drugi w dziedzinie życia społecznego<sup>32</sup>. Obydwaj odrzucają dyskusję o tym, co jest dla człowieka moralnie dobre. Obydwaj nie wiedzą, jakie jest nadrzędne dobro-cel ich działania. Sądzą bowiem, że sama skuteczność działania różnymi narzędziami zastępuje czy stwarza prawdę, dobro czy wzór postępowania<sup>33</sup>.

Menedżer-ekspert przez skuteczność, która osiąga doraźne cele, manipuluje stosunkami społecznymi. Ponieważ cele te zmieniają się i konkurują ze sobą, może on w każdym momencie tak nimi manipulować, aby wykazywały co się chce wykazać<sup>34</sup>. Terapeuta i menedżer-ekspert, mimo deklaracji o neutralności w sferze moralnej, w rzeczywistości, pierwszy dokonuje skutecznej inwazji na sferę edukacji i religii, drugi na sferę stosunków społecznych<sup>35</sup>. I tak np. zachłanność, która w etyce Arystotelesa była jedną z głównych wad życia społecznego, uchodzi dziś za cnotę. Jest to wynik manipulacji ludźmi przez menedżera, aby zachowywali się według kreowanych przez niego wzorców skuteczności.

## 6. Kwestia prawomocności przedstawionej krytyki

Można stwierdzić, że intencja badawcza MacIntyre'a jest jasna. Poszukuje on takiej racjonalności, która przełamałaby idiolekty poszczególnych nowożytnych systemów filozofii moralności i umożliwiła w dyskursie moralnym racjonalny dialog, a nie przemoc werbalną i manipulację drugim. Takiej racjonalności nie znajduje on w różnych doktrynach indywidualistycznego emotywizmu i stąd proponuje sięgnąć do racjonalności teorii etycznej Arystotelesa i św. Tomasza.

Aby uniknąć wikłania się w wiele nierozwiązanych problemów, przyjmuje on antymetafizyczną i antyepistemologiczną postawę badania

---

32 Tamże, s. 73.

33 Tamże.

34 Tamże, s. 149.

35 Tamże, s. 73.

i posługuje się zaproponowaną przez siebie metodą narracji historycznej. Metoda ta pozwala mu, jego zdaniem, ujawniać niepowodzenia różnych nowożytnych czy współczesnych projektów teorii moralności, przekraczać idiolekty tych projektów i sugerować racjonalność szerszą niż te ograniczenia.

Powstaje jednak trudne do odpowiedzi pytanie, co to za metoda i jakie kryją się za nią założenia. Czy jest ona mutacją metody analizy języka wziętej z filozofii analitycznej, przekształconej dla ujawniania sensu zjawisk historycznych? Czy traktuje ona fakty kulturowe, społeczne jako to, co stanowi dowód na rzecz tezy filozoficznej, (relatywizm historyczny)<sup>36</sup>, czy też jako to, co jest dane dla interpretacji filozoficznej. W zależności od tych odpowiedzi, co innego będzie znaczyć odwoływanie się do arystotelesowskiej filozofii moralności.

Wydaje się, że w dalszych swych pracach MacIntyre, pod wpływem zarzutu relatywizmu historycznego, sam poszukuje i stara się określić podstawy prawdy<sup>37</sup>. Dokonuje on bliższego studium Arystotelesa i próbuje przekroczyć swój własny relatywizm. Zaczerpnięta przez niego z *Analitik* Arystotelesa teoria prawdy jako „adekwatności umysłu wobec jego przedmiotów”<sup>38</sup>, co św. Tomasz wyraził jako *adaequatio rei et in-*

36 Zarzut taki postawił A. MacIntyre'emu W. K. Frankena, „Ethics” 93 (1983), s. 500. Szeroką dyskusję nad *Dziedzictwem cnoty* można prześledzić w *Symposium on Alasdair MacIntyre's „After Virtue”*, „Inquiry” 26 (1983), s. 383–466; *After MacIntyre. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, ed. J. Horton, S. Menduss, Cambridge 1994.

37 A. MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame 1988; tenże, *Three rival versions of moral inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition*, Notre Dame 1990; a szczególnie dotyczące kwestii relatywizmu: tenże, *Relativism, power and philosophy*, [w:] *After philosophy. End or transformation?*, eds. K. Bayness, J. Bohmann, T. MacCarthy, Massachusetts 1987, s. 385–411; A. MacIntyre, *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*, Milwaukee 1990; tenże, *How can we learn what „Veritatis splendor” has to teach*, „The Thomist” 58 (1994) nr 2 s. 171–195, wyd. polskie: *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”*, tłum. P. Wawalec, „Roczniki Filozoficzne” 43–44 (1995–96) z. 2, s. 203–223.

38 A. MacIntyre, *First principles, final ends, contemporary philosophical issues*, dz. cyt., s. 29, 31.

*tellectus*, prowadzi go do wniosku, że „prawda powinna być rozumiana jako coś innego i coś więcej niż tylko uprawomocniona asertywność (*warranted assertibility*). [...] W asercji że coś jest prawdziwe, mowa jest nie tylko o uprawomocnieniu czy uzasadnieniu, lecz nadto o tym, że tak faktycznie rzeczy się mają, niezależnie od tego co skłonni byłibyśmy stwierdzić... z punktu widzenia tej czy tamtej kultury... kierując się w tym obecnymi lub przyszłymi prawidłami uprawomocnienia czy uzasadnienia”<sup>39</sup>. Dzięki takiemu odrzuceniu nowożytnej i współczesnej redukcji prawdy do prawideł uprawomocnienia, unikamy – zdaniem MacIntyre’a – zarówno relatywizmu indywidualistycznego jak i kulturowego. Z natury skierowani do takiej prawdy, czerpiąc z własnej kultury, nie staniemy się jej więźniami, lecz potrafimy ją transcendować.

W stanowisku takim, można dostrzec dalszy rozwój, czy też zmianę, modyfikującą niektóre twierdzenia MacIntyre’a z *Dziedzictwa cnoty*. Wyciągnięcie jednak z tego wniosku przez Adama Chmielewskiego, że „efektem tej zmiany jest ostatecznie obrócenie jego filozofii w niewolnicę jego religii” (*Wprowadzenie do Dziedzictwa cnoty*, s. XLIX) jest pochojne. Motywowanie się bowiem różnymi czynnikami pozafilozoficznym, religijnymi w dyskusji o prawdę, a zaproponowanie racjonalnie uzasadnionej ale krytycznej wobec dotychczasowych innej koncepcji prawdy, to dwie różne sprawy. Odrzucenie bowiem przez MacIntyre’a pokartezjańskiej redukcji prawdy do kryteriów prawdziwości, może też być interpretowane jako ciąg dalszy antyepistemologicznej (chodzi o nowożytne rozumienie epistemologii) postawy tego myśliciela. Stanowisko takie nie jest twierdzeniem uzasadnionym wiarą religijną, lecz jednym z podstawowych i szeroko komentowanych twierdzeń w nurcie arystotelesowsko-tomistycznym<sup>40</sup>. Współgra ono również z antyrelatywistycznym wątkiem w filozofii MacIntyre’a, gdzie odróżnia on praw-

39 A. MacIntyre, *Jak mamy nauczyć się...*, dz. cyt., s. 216.

40 M. A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. VIII, Lublin 1994, s. 289nn; Zob. tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, rozdz. III; tenże, *O rozumienie filozofii*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. XIV, Lublin 1991, rozdz. III.

dy konwencjonalne, które przemijają z różnymi tendencjami kultury, a prawdami, które np. wyrażone w tradycji starożytnej i średniowiecznej są aktualne, że względu na to, że ucieleśniają właściwą racjonalność.

Wydaje się, że MacIntyre dalej poszukuje podstaw dla swej metody filozoficznej i być może razem dotychczasowe i następne jego prace pozwolą stwierdzić czy, i w jakiej mierze, udało mu się dokonać tak gigantycznego przedsięwzięcia, jakim jest znalezienie racjonalności przekraczającej idiolekty systemów nowożytnych i współczesnych, i umożliwiającej racjonalny dyskurs moralny.

2.

## Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki

### 1. Niepokojąca hipoteza

Alasdair MacIntyre<sup>1</sup> na początku swej głośnej i szeroko dyskutowanej w świecie anglo-amerykańskim pracy, zatytułowanej *After virtue*<sup>2</sup>, stawia obrazowo pewną hipotezę, która pozwala mu krytycznie przeanalizować nowożytne i współczesne propozycje etyki. „Wyobraźmy sobie – pisze on – że nauki przyrodnicze ucierpiały wskutek jakiejś katastrofy. Opinia publiczna obciąża naukowców winą za ciąg następujących po sobie kataklizmów w środowisku naturalnym. [...] Władzę przejmuje silny ruch polityczny Nieuków. Szerzą się zamieszki, płoną laboratoria naukowe, fizycy padają ofiarą samosądów, niszczy się książki i instrumenty badawcze”<sup>3</sup>.

To, co pozostało po tej katastrofie, to luźne, niedopalone fragmenty książek, pojedyncze stronicy artykułów, różne dziwne pojęcia, których

- 
- 1 Znany w świecie filozof amerykański pochodzenia irlandzkiego. Wykładowca m. in. na uniwersytetach w Leeds, Oksfordzie, Princeton, Bostonie i Notre Dame. Obecnie profesor uniwersytetu w Durham w Północnej Karolinie. Rozgłos przyniosła mu praca: *After virtue: a study in moral theory*, Notre Dame 1981. Następne prace są kontynuacją podjętego przedsięwzięcia. Są to: *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame 1988; *Three rival versions of moral inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition, being Gifford Lectures delivered in University of Edinburgh in 1988*, Notre Dame 1990 i *First principles, final ends and contemporary philosophical issues: The Aquinas Lecture 1990*, Milwaukee 1990. Ważniejsze dyskusje wokół jego stanowiska to: *Symposium on Alasdair MacIntyre's „After virtue”*, „Inquiry” 26 (1983), s. 383–466 oraz *After MacIntyre. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge 1994.
  - 2 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
  - 3 Tamże, s. 21.

ze względu na brak uczonych, nikt nie rozumie. Odziedziczone fragmenty języka nauk przyrodniczych są chaotycznym zbiorem różnych pojęć. Ponieważ życie toczy się dalej, dlatego ci którzy odziedziczyli ten chaotyczny zbiór pojęć, podejmują się na własną rękę ich interpretacji. Mnożą się więc przeróżne, subiektywne, konkurencyjne i kolidujące ze sobą wypowiedzi.

Jeśli w tym wymyślonym świecie pojawiłaby się filozofia analityczna, „nigdy nie byłaby ona w stanie ujawnić faktu owego językowego nieuporządkowania [...] albowiem stosuje ona techniki deskryptywne i opisuje język będący w użyciu w danym czasie. [...] Żadnych nieprawidłowości nie potrafiłaby również wykryć fenomenologia czy egzystencjalizm. Wszystkie struktury intencjonalności byłyby takie same”<sup>4</sup>.

Po tym obrazowym opisie wyimaginowanej katastrofy i dalszego rozwoju nauk i filozofii, MacIntyre stawia hipotezę, że „w prawdziwym, zamieszkiwanym przez nas świecie, język moralności jest w stanie takiego właśnie wielkiego nieuporządkowania. [...] W naszym posiadaniu znajdują się jedynie fragmenty jakiegoś schematu pojęciowego, części oderwane od kontekstów, z których kiedyś czerpały swe znaczenie. Posiadamy jedynie pozory moralności, choć nadal posługujemy się wieloma kluczowymi dla niej pojęciami. Utraciliśmy jednak, w znacznej mierze, a może zgoła w całości nasze teoretyczne i praktyczne rozumienie moralności”<sup>5</sup>. Tę kontrowersyjną hipotezę, postawioną wobec nowożytnej i współczesnej tradycji moralnej próbuje MacIntyre uzasadnić w *Dziedzictwie cnoty* i kolejnych swoich pracach.

## 2. Wobec starożytnej i średniowiecznej filozofii moralnej

Dla porównania Alasdair MacIntyre przywołuje schemat moralnego uzasadniania charakterystyczny dla etyki Arystotelesa, który dzięki św. Tomaszowi, został przyjęty w również w europejskim średniowieczu. Podstawową strukturę tego schematu uzasadniania moralności

---

4 Tamże, s. 23.

5 Tamże.

znajdujemy w *Etyce nikomachejskiej*. Jest to przede wszystkim schemat teleologiczny. W schemacie tym funkcjonują pewne pojęcia, które wzajemnie są ze sobą powiązane. Jednym z nich jest pojęcie człowieka-jakim-on-faktycznie-jest i pojęcie człowieka-jakim-mógłby-się-on-stać-gdyby-zrealizował-swoją-istotę<sup>6</sup>. W myśl tych wyróżnień etyka miała „umożliwiać ludziom zrozumienie, w jaki sposób mogą oni dokonać przejścia z pierwszego stanu do drugiego”<sup>7</sup>. Zakładała ona pewną koncepcję potencjalności i aktu, pewną koncepcję istoty człowieka a przede wszystkim określoną koncepcję ludzkiego *telos*.

Nakazy zalecające różne cnoty, praktycznie pokazywały i jednocześnie usprawniały rozum i wolę w przechodzeniu ze stanu niespełnienia do spełniania siebie. Cnoty integrowały somatyczne, emocjonalne, wolitywne i racjonalne dążenia i usprawniały je ku realizacji dobra. „Rozum ludzki pouczał nas o tym, jaki jest nasz prawdziwy cel oraz jak go osiągnąć”<sup>8</sup>. „Mamy zatem schemat potrójny – pisze MacIntyre – w którym natura-ludzka-jaką-ona-faktycznie-jest (to znaczy natura ludzka w stanie nieuformowanym) [...] powinna być przekształcona przez rozum praktyczny i doświadczenie w ludzką-naturę-która-zrealizowała-swój-*telos*. Każdy z tych trzech elementów – pojęcie nieuformowanej natury ludzkiej, pojęcie nakazów etyki racjonalnej oraz pojęcie natury-ludzkiej-która-zrealizowała-swój-*telos* – wymaga odniesienia do obu pozostałych, jeżeli jego status i funkcja mają być w ogóle zrozumiałe”<sup>9</sup>.

Ten arystotelesowski schemat zasadniczo pozostał – zdaniem MacIntyre’a – w strukturze etyki chrześcijańskiej św. Tomasza. Mimo mocniejszego zaakcentowania, ostatecznych uzasadnień moralności: Absolutu, prawa odwiecznego, czy prawa Bożego, oraz rozszerzenia katalogu cnot, argumentacja teleologiczna pozostaje podstawą racjonalności

---

6 Tamże, s. 111.

7 Tamże.

8 Tamże, s. 112.

9 Tamże.



tej etyki. „Potrójna struktura – pisze MacIntyre – obejmująca nieufor-  
mowaną rzeczywistą naturę ludzką; naturę-ludzką-która-zrealizowała-  
-swoj-cel; oraz nakazy etyki racjonalnej, jako źródła umożliwiającego  
przejście od jednej do drugiej, zachowują swoją centralną rolę w te-  
istycznym pojmowaniu sądów i myślenia wartościującego”<sup>10</sup>. W tym  
schemacie powiedzieć komuś, co powinien czynić, to powiedzieć, jaki  
czyn w danych okolicznościach zaprowadzi go do jego prawdziwego celu.  
Cel ten odkrywał nasz rozum i formułował jako prawo, które ostatecznie  
miało swoją podstawę nie tylko w naturze ludzkiej, ale również w prawie  
odwiecznym, czyli w tym, co nakazał Bóg Stwórca natury ludzkiej i jej  
ukierunkowania. Cnoty umożliwiały realizację tego celu.

### 3. Natura, rozum, wolność w nowożytnym projekcie etyki

Podkopywanie uznania naturalnych zdolności rozumu w poznanie natu-  
ry czy istoty rzeczy zaczyna się już u późnośredniowiecznych myślicieli.  
Dokonuje się ono zarówno przy rozważaniu problemów filozoficznych  
jak i teologicznych. Nominalizm Wilhelma Ockhama i kontynuowany  
przez niego woluntaryzm Dunska Szkota zapoczątkują radykalnie inne  
rozumienie pojęć: „natury”, „rozumu” i „wolności”, tak iż mimo różnych  
prób podejmowanych w dalszych stuleciach, nie uda się już zbudować  
koherentnego projektu uzasadnienia moralności.

Przyczyni się do tego też – zdaniem MacIntyre’a – reformacja przez  
radykalne rozumienie grzechu pierworodnego i przez to dalsze o s ł a -  
b i a n i e z d o l n o ś c i r o z u m u. „Rozum nie może – jak głoszą te nowe  
teorie teologiczne – dostarczyć żadnego autentycznego rozumienia  
prawdziwych ludzkich celów; upadek człowieka zniweczył siły rozumu.  
Pozostaje tylko *sola fides, sola scriptura, sola gratia*.

U Thomasa Hobbesa rozum jest już rozumem rozsądnego egoisty.  
U Davida Hume’a rozum nie potrafi kierować naszymi namiętnościami.  
Utraciwszy możliwość poznania istoty rzeczy, celów natury ludzkiej,  
rozum w filozofii Kartezjusza rozpaczliwie poszukuje jakiegoś oparcia.

---

10 Tamże.

Nie znajdując go, podporządkowuje się w filozofii Pascala porządkowi serca i wiary. „Nawet Kant – pisze MacIntyre – dziedziczy negatywne cechy tego pojęcia, rozum bowiem według niego – tak samo jak według Hume’a – nie odkrywa natury, ani teleologicznych cech w obiektywnym wszechświecie będącym przedmiotem badań fizyki”<sup>11</sup>. Rozum w emoty-wizmie brytyjskim ostatecznie przegrywa ze sferą emocjonalną, a w eg-zystencjalizmie – z wolą czy wolnością człowieka.

Okazuje się więc, że rozum, który nie znajduje celowości w naturze człowieka i nie czyta istoty rzeczy, przybiera „charakter kalkulacyjny, może oceniać prawdy faktualne i relacje matematyczne, ale nic ponad-to”<sup>12</sup>. W dziedzinie praktycznej potrafi on wypowiadać się w sprawie środków do celów. Kieruje się skutecznością ich osiągnięcia. Nie potrafi jednak ustalić samych celów czy celu ostatecznego do którego te środ-ki mają prowadzić. Podporządkowany mechanizmowi skuteczności, posługuje się pseudopojęciami, takimi jak: pojęcie „maksymalizacji przyjemności czy korzyści” czy też pojęcie „dobrobytu”.

Wraz z powyższą interpretacją rozumu ludzkiego, zmienia się ra-dykałnie podstawowe dla uzasadnienia moralności pojęcie natu-ry lu dz k i e j. Wymienionej w schemacie etyki Arystotelesa naturze nieuformowanej, odmawia się z góry skierowań do celu, a naturę-któ-ra-zrealizowała-swoj-*telos* w ogóle się odrzuca. Tak np. David Hume odrzuciwszy to drugie pojęcie, naturę faktyczną człowieka zrozumiał naturalistycznie i sformułował jako swoje „wielkie odkrycie” to, że z nie-teleologicznego, czyli naturalistycznego „jest”, nie da się przejść do mo-ralnego „powinien”<sup>13</sup>. Natura bowiem, w której z góry odrzucono jej ontyczne, celowościowe skierowania, nie może nic ujawnić oprócz na-miętności czy uczuć. Szukanie w nich podstaw dla moralności skazane jest na niepowodzenie. Jeśli naturze z góry odmówi się teleologicznych skierowań, to celowości takiej – zdaniem MacIntyre’a – z czegoś innego,

---

11 Tamże, s. 114.

12 Tamże.

13 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.

czy to z instynktów, namiętności, uczuć, czy nawet aktów rozumu czy decyzji – nie da się wyprowadzić.

#### 4. Nowożytne próby i niepowodzenia zbudowania projektu etyki

Trudności z sformułowaniu racjonalnego projektu etyki ujawniają się już w propozycji Tomasza Hobbesa<sup>14</sup>. Natura ludzka w jego ujęciu to egoistyczny instynkt samozachowawczy. Biologiczne dążenie do przetrwania wytwarza stan wrogości między ludźmi: *homo homini lupus; bellum omnium contra omnes*. Dla przetrwania tworzy Hobbes pojęcie rozsądnego egoisty, który poprzez umowę zgadza się na oddanie władzy nad sobą Lewiatanowi, czyli państwu dysponującemu siłą i strachem jako środkami zapewniającymi przetrwanie egoistów.

W dziedzinie źródeł poznania filozofowie brytyjscy będą się odwoływali do zmysłu moralnego (Anthony Ashley-Coopera Shaftesbury, Francis Hutcheson, David Hume i Adam Smith), do uczuć (np. Jean-Jacques Rousseau) czy też do intuicji (George Edward Moore), co zakończy się u Alfreda Julesa Ayera emotywizmem etycznym.

Naturalistycznemu potraktowaniu natury ludzkiej towarzyszyć będzie empiryczne zacieśnienie poznania do doświadczenia zmysłowego. Takie c i a s n e d o ś w i a d c z e n i e mogło jedynie ujawnić nam „świat złożony z doznań zmysłowych, kształtów, zapachów, odczuć, dźwięków i nic więcej”<sup>15</sup>. Nie mieścił się w nim świat wartości. „Myśliciele XVII i XVIII wieku – pisze omawiany autor – będą dumni, że „odarli poznawany świat z wszelkich interpretacji i teorii i ujrzeli fakty w ich niezafałszowanej postaci”<sup>16</sup>. Średniowiecze, które nie potrafiło dojrzeć gołych faktów osądzone zostało jako wiek ciemności, oświecenie – jako wiek nauki.

---

14 T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.

15 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 156,

16 Tamże, s. 159.

Wbrew średniowiecznemu odwoływaniu się do przyczyn celowych, świat i postępowanie ludzkie zaczęto ujmować przy pomocy pojęć mechanistycznych. „Wyjaśnienie postępowania ludzkiego – pisze o tym MacIntyre – w coraz większym stopniu staje się sprawą ujawnienia fizjologicznych i fizycznych mechanizmów, które kryją się za danym czynem”<sup>17</sup>. To Immanuel Kant uświadomił sobie, że w przypadku mechanistycznej (biologicznej, naturalistycznej) interpretacji działania ludzkiego, nie da się uprawomocnić kategorycznych imperatywów moralnych i stąd jego olbrzymie przedsięwzięcie znalezienia takowych w czystym rozumie praktycznym.

To już u Davida Hume’a pojawia się alternatywa, iż moralność „albo jest dziełem rozumu, albo jest dziełem namiętności”<sup>18</sup>. Opowiada się on za tą drugą możliwością sadząc, że sądy moralne są wyrazem namiętności i uczuć, ponieważ to namiętności a nie rozum, skłaniają nas do działania”<sup>19</sup>. Kant dostrzegając, że moralności nie da się zbudować na namiętnościach, szuka jej w czystym rozumie praktycznym<sup>20</sup>. Dostrzega on, że Hume’a projekt uzasadnienia nakazów moralnych całkowicie się nie powiódł i stąd jego próba uratowania moralności w sferze rozumu praktycznego czyli woli wiążącej siebie bezwarunkowymi, to znaczy niezależnymi od naszych dążeń czy uczuć imperatywami. „U podłoża Kantowskiej filozofii moralności – pisze Alasdair MacIntyre – leżą dwie zwodniczo proste tezy: jeżeli zasady moralności są racjonalne, to muszą być takie same dla wszystkich racjonalnych istot, podobnie jak dla wszystkich ludzi muszą być takie same zasady arytmetyki; jeżeli zaś reguły moralności mają obowiązywać wszystkie racjonalne istoty, to przygodne zdolności takich istot do ich przestrzegania muszą być uznane za nieistotne; istotna jest natomiast ich wola przestrzegania

17 Tamże, s. 160.

18 Tamże, s. 106.

19 Tamże, s. 105.

20 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972; tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.

tych reguł<sup>21</sup>. Inne uprawomocnienia imperatywów są heteronomiczne. Obca moralności jest zarówno wola Boga, jak i tendencje naszej natury, w tym również dążenie do szczęścia.

Wychodząc od idei istoty rozumnej, Kant staje na stanowisku, że istotą rozumu praktycznego jest to, że musi się on posługiwać zasadami uniwersalnymi w sposób niesprzeczny. Chodziło mu o to czy możemy w niesprzeczny sposób chcieć aby każdy postępował według uzyskanej tą drogą maksymy. Sama ogólność i niesprzeczność zasady miała być uzasadnieniem, że jest to zasada moralna. „Bardzo łatwo wykazać – pisze MacIntyre – że wiele niemoralnych i trywialnych pozamoralnych maksym przechodzi Kantowski sprawdzian równie zadowalająco, a nawet w bardziej przekonujący sposób, niż zasady moralne<sup>22</sup>. Taki sprawdzian przechodzą np. stwierdzenia: „Dotrzymuj wszystkich danych przyrzeczeń przez całe życie, z wyjątkiem jednego”; „Prześladuj tych wszystkich, którzy wyznają fałszywe wierzenia religijne”, czy też: „Jedz ostrygi w każdy marcowy poniedziałek”. Są one bowiem uogólnione w niesprzeczny sposób. Zasada kategorycznego imperatywu, miała zyskiwać imperatywność przez to, że była zasadą woli, niezależnej od wszelkich bodźców zewnętrznych, i jednocześnie była zasadą rozumu przez jej uniwersalność. Obie możliwości nie dawały jej przedmiotowej treści. W nadaniu jej jakiejś treści John Stuart Mill odwoła się do korzyści<sup>23</sup>, co przekreśla zamierzenia Kanta, a Kierkegaard zaakcentuje akt wyboru, jako jedyną rację dobra dla tego co wybrane<sup>24</sup>.

Søren Kierkegaard dostrzegł, że Kant w uzasadnieniu moralności odwoływał się do wolności, ale jednocześnie do tego, co racjonalne. Jego zdaniem ta druga droga mu się nie powiodła. Przez to, że maksyma jest

---

21 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 96.

22 Tamże, s. 100.

23 J. S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1959, s. 91.

24 S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, A. Buchner, K. Toeplitz, t. I–II, Warszawa 1982; tenże, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972; tenże, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988.

uniwersalna, nie znaczy, że jest moralna. To akt decyzji uznający ją za rację, stanowi, że jest racją dobra. To wybór wyprzedzający wszelkie racje, staje się podstawą zasad moralnych. W stosunku do Kanta, Kierkegaard w swym dziele *Albo-albo* idzie dalej i u podstaw moralności mocniej stawia wolność i jej arbitralność. Czytelnik tego dzieła postawiony jest w sytuacji ostatecznego wyboru. Jest to wybór między estetycznym a etycznym sposobem życia. Pierwszy polega na zatraceniu się w bezpośredniości chwilowych doznaniach. Drugi na podjęciu odpowiedzialności. Przykładem pierwszego jest romantyczny kochanek oddający się swoim doznaniom. Przykładem drugiego jest związek małżeński, czyli stan zaangażowania i przyjęcia na siebie zobowiązań. Nie da się jednak podać żadnych racji, które skłoniłyby nas do wyboru jednego z tych dwóch sposobów życia. To właśnie dopiero wybór ustanowi czy estetyczny czy etyczny sposób życia potraktujemy jako rację i przez to stanie się ona zasadą wiążącą. Dla takiego radykałnego wyboru, który staje się pierwszą zasadą dla moralności nie można podać żadnych ostatecznych racji, które by go uzasadniały<sup>25</sup>. „Doktryna zawarta w *Albo-albo* wyraźnie głosi, że zasady wyznaczające etyczny sposób życia mają być przyjęte bez żadnego powodu, ponieważ akt ich wyboru wykracza poza wszelkie powody czy racje, gdyż jest to wybór tego, co mamy w ogóle uznawać za racje czy powody”<sup>26</sup>. Idea radykalnego i ostatecznego wyboru, ujawniona początkowo w *Albo-albo* (rok 1942), krystalizuje się u Kierkegarda – zdaniem MacIntyre’a – w jego następnych dziełach: w *Bojaźni i drżeniu* (rok 1843), a pełne sformułowanie otrzymuje w *Okruchach filozoficznych* (w roku 1845). Idea ta obala dotychczasowe racjonalne uzasadnienie moralności.

Zasada radykalnego, ostatecznego wyboru zajmuje miejsce podstawowej zasady moralności. To ona a nie rozum przybiera formę ostatecznego autorytetu. Alasdair MacIntyre pyta skąd zasada, dla której nie można podać żadnych racji posiada tak wielki autorytet dla moralności.

25 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 91.

26 Tamże, s. 94.

Autorytet winien wywodzić się z dobrych racji na których jest oparty. „Zasada wyboru, dla której nie można podać żadnych racji, jest – pisze MacIntyre – zasadą pozbawioną autorytetu. Mógłbym w istocie przyjąć taką zasadę dla zachcianki czy kaprysu albo w imię jakiego arbitralnie obranego celu. Ot, po prostu ja tak postępuję i już”<sup>27</sup>. Arbitralność, kaprys znajdują się tu u podstaw zasady etycznej. Nic dziwnego, że taką interpretację podejmie emotywizm etyczny.

Podsumowując trzy wymienione wyżej propozycje nowożytnego projektu etyki MacIntyre stwierdza: „Hume dążył do ufundowania moralności na namiętnościach, ponieważ tok jego myślenia wykluczał zbudowanie jej na rozumie. Kant zatem starał się zbudować moralność na rozumie, ponieważ tok jego rozumowania wykluczał możliwość oparcia jej na namiętnościach. Kierkegaard – ze względu na to, co sam uznaje za przekonujący tok myślenia, wykluczający w jego pojęciu rozum jak i namiętności – chciał wesprzeć moralność na pozbawionym kryteriów wyborze”<sup>28</sup>. Ponieważ każdy z tych projektów opierał się na niepowodzeniach pozostałych, stąd ostatni z nich dowodzi w całości, że nowożytny projekt racjonalnego uzasadnienia moralności zupełnie się nie powiódł.

Niepowodzenie to ujawnił ostatecznie Fryderyk Nietzsche i unaoczniał nam współczesny emotywizm. W *Wiedzy radosnej* Nietzsche odrzuca nowożytne oparcie moralności na zmyśle moralnym czy na Kanta imperatywie kategorycznym, tj. na idei uniwersalizacji zasad moralnych. „Osiemnastowieczne pojęcie racjonalnego i racjonalnie uprawomocnionego podmiotu moralnego jest dla niego fikcją, złudzeniem; a zatem – postanawia Nietzsche – niech wola zastąpi rozum, my zaś tytanicznym i bohaterskim aktem woli siebie samych uczynimy autonomicznymi podmiotami moralnymi”<sup>29</sup>. „My jednak – pisze on – bądźmy tym, czym jesteśmy – nowymi, jednokrotnymi, nieporównalnymi prawodawcami

---

27 Tamże, s. 94.

28 Tamże, s. 107.

29 Tamże, s. 215.

sobie samym, twórcami samych siebie”<sup>30</sup>. Musimy tylko wymyślić „nowe tablice dobra”. Nie znajdując dla nich jakichś racji, Nietzsche oddaje się irracjonalnym fantazjom o nadczłowieku. Tym profetycznym irracjonalizmem będą się w XX wieku inspirować dość silne ruchy społeczne.

Dla MacIntyre’a Fryderyk Nietzsche potwierdza swoją diagnozą hipotezę katastrofy. Ocalałe z niej niektóre pojęcia, dowolnie zinterpretowane w nowożytności, nie mogły służyć dla zbudowania koherentnego uzasadnienia moralności. Wobec tego pozostaje nam dziś alternatywa: Nietzsche czy Arystoteles. „Prawdą jest – pisze MacIntyre – że żadnej innej doktrynie nie udało się uzyskać uzasadnienia w tak różnych kontekstach jak arystotelizmowi, który swoją sprawność teoretyczną zdołał wykazać w kulturze greckiej, islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej”. [...] Pod względem filozoficznym arystotelizm był najpotężniejszym z przednowoczesnych sposobów myślenia o moralności. Jeżeli którykolwiek z przednowoczesnych poglądów na moralność i politykę można w obliczu nowoczesności w ogóle uzasadnić, musi to być pogląd podobny do Arystotelesowskiego, albo żaden w ogóle”<sup>31</sup>.

## 5. Emotywistyczna kultura manipulacji

Niepowodzenia nowożytnych prób uzasadnienia moralności ujawniają się w dzisiejszej kulturze. Jest to kultura emotywistyczna, w której moralność redukuje się do osobistych upodobań. Istotną cechą współczesnych debat i sporów moralnych jest moment negatywny, niezgoda na coś, racjonalna nierozstrzygalność i wyrażanie swoich upodobań. Osobowość emotywistyczna dostrzega swoją wielkość w negowaniu wszelkich wartości. „Nie znajduje żadnych ograniczeń w sferze, w ramach której czuje się uprawniona wydawać sądy, ponieważ takie ograniczenia wywodzić się mogą jedynie z racjonalnych kryteriów wartościowania. Wszystko można poddać krytyce z dowolnego przyjmowanego przez daną osobowość punktu widzenia; krytyce takiej

30 F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1910–1911, s. 274.

31 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 222.



można również poddać sam wybór punktu widzenia”<sup>32</sup>. Osobowość taka unika identyfikowania się z jakimś kontekstem czy rolą społeczną. „Nie ma ona – konkluduje MacIntyre – żadnej koniecznej treści społecznej ani tożsamości społecznej, może więc być czymkolwiek, może przybierać dowolną rolę i dowolny punkt widzenia, ponieważ sama w sobie i dla siebie jest po prostu niczym”<sup>33</sup>. Nic dziwnego, że można ją za Erwinem Goffmanem nazwać „wieszakiem” na którym wieszają się dowolne kostiumy ról społecznych<sup>34</sup>.

Osobowość emotywistyczna w spotkaniu ze społeczeństwem i jego organizacjami czy odgrywanymi w nim pierwszorzędną rolę postaciami, chce obronić jakiś własny, racjonalnie nieokreślony świat, w którym nie ma ustalonych wartości czy celów, a jednocześnie musi podjąć rolę społeczną, w których te „cele uznaje się za dane i niedyskutowalne”. Cele te określa menedżer-biurokrata i trzeba im się podporządkować. W rzekomym sporze indywidualizmu z kolektywizmem, suponuje się, że istnieją dwa alternatywne sposoby życia społecznego: jeden, w którym suwerenne są wole i arbitralne wybory jednostek i drugi, w którym suwerenna jest biurokracja. „Polityka nowoczesnych społeczeństw oscyluje więc – pisze MacIntyre – pomiędzy wolnością pojętą wyłącznie jako całkowity brak kontroli zachowań jednostek, a formami kolektywistycznej kontroli mającej na celu ograniczanie anarchii egoistycznych interesów”<sup>35</sup>. Indywidualizmu broni się w tej kulturze w języku praw jednostki, choć prawo to okazuje się fikcją, nie posiada bowiem jakieś treści. Menedżerskie, biurokratyczne organizacje odwołują się jedynie do użyteczności czy skuteczności działania, pomijają jednak milczeniem określenie dobra do którego ta skuteczność ma zmierzać.

---

32 Tamże, s. 75.

33 Tamże, s. 76.

34 E. Goffman, *The presentation of the self in everyday life*, New York 1959, s. 253. Wydanie polskie: *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981.

35 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 81.

Kształtowanie moralności w takiej kulturze można określić metaforą *menedżera – eksperta, estety i terapeuty*. Esteta i terapeuta sugerują emotywistycznej osobowości pewien sposób życia. Wydaje się on im do przyjęcia, ponieważ łączy w sobie zarówno arbitralną wolność z chwilowymi doznaniem przyjemności. Okazuje się jednak, że nadmiar doznawania przyjemności może prowadzić do pustki i nudy. Trzeba wtedy udać się do terapeuty, aby pewnymi technikami umożliwić jeszcze jakieś doznania. Udanie się do terapeuty ujawnia wyraźnie estetyczne oszustwo, do którego esteta nie chce się przyznać. Terapeuta jeszcze bardziej poddany jest iluzjom, ponieważ siła jego przekonań i sugestii ma uzdrawiać.

Terapeuta, tak jak menedżer, koncentruje się na technice i skuteczności, uważając że cele, dobro, do którego te techniki zmierzają, są jakoś dane. Tymczasem sam nie tylko nie angażuje się w debaty o jakie dobro-cel chodzi, ale programowo powstrzymuje się od nich, sądząc że przez nie ucierpi jego autorytet, który jest autorytetem nauki, a nie jakichś subiektywnych przekonań moralnych czy religijnych. Mimo programowego powstrzymania się w kwestii dobra czy prawdy, to jednak przez swoje słownictwo i praktyki terapeutyczne dokonuje on niezwykle skutecznej inwazji w sferze życia osobistego edukacji i religii.

Postać menedżera-eksperta wydaje się dominować na współczesnej scenie społecznej. „Według Maxa Webera – pisze MacIntyre – żaden autorytet nie może odwoływać się do racjonalnych kryteriów, aby sam siebie uzasadnić, z wyjątkiem autorytetu biurokratycznego, który odwołuje się do własnej skuteczności<sup>36</sup>. Skuteczność ma nadać mu niepowątpiewalny autorytet. Menedżer pretenduje teoretycznie do neutralności w kwestiach moralnych, chodzi mu bowiem o skuteczne środki uzyskiwania dowolnych celów. Okazuje się jednak że „skuteczności nie da się oddzielić od określonego sposobu ludzkiego istnienia, w którym wymyślanie środków do celów jest głównym elementem procesu manipulowania ludzkimi istotami, tak aby zachowywały się według

---

36 Tamże, s. 66.

przewidywanych wzorów”<sup>37</sup>. Przez odwołanie się do skuteczności, w której menedżer-ekspert jest jakoby neutralny, domaga się on autorytetu do nieskrępowanego manipulowania stosunkami społecznymi. Okazuje się bowiem, że z pojęcia skuteczności nie da się określić wartości czy dobra do którego ta skuteczność ma prowadzić. „Cele doraźne zmieniają się i stale rywalizują ze sobą, a ponadto wartość skutków działań doraźnych jest zazwyczaj zwodnicza, ponieważ można nimi łatwo manipulować w taki sposób, aby wykazywały to, co chce się wykazać”<sup>38</sup>. Menedżer nie przyjmuje do wiadomości krytyki jego doraźnej skuteczności. To właśnie na niej buduje on swój autorytet, i przypisuje sobie cechy których nie posiada, tak jakoby wiedział dokąd ludzi prowadzi. Pojęcie skuteczności „służy więc do tego, aby podtrzymać i rozszerzać autorytet i władzę menedżerów. Pod przykrywką skuteczności ukrywa się ich dążenie do sprawowania kontroli społecznej. Zdaniem MacIntyre’a pojęcie „skuteczności menedżera” jest nazwą dla fikcyjnej rzeczywistości. Nie posiada ono racjonalnego uzasadnienia, i nazwie tej można przypisać jedynie funkcje ekspresyjną<sup>39</sup>.

Podsumowując można stwierdzić, że esteta, terapeuta, menedżer-ekspert, mimo deklaracji neutralności w sferze moralnej, opierając się na fikcjach moralnych dokonują inwazji: pierwsi dwaj – na sferę religii i wychowania, a ostatni na sferę stosunków społecznych. W kulturze liberalno-emotywistycznej racjonalny dyskurs moralny jest niemożliwy. Pozory takiej dyskusji, to rozmowy w ramach swoich idiolektów i niemożność odwołania się do jakiejś wspólnej racjonalności. „Spowodowana tym niemożność dojścia do porozumienia – pisze Adam Chmielewski – jest odpowiedzialna za historyczny często ton naszych sporów, zaś zmęczenie bezproduktywnością wypowiedzanych słów w takich sporach prowadzi z reguły do przemocy werbalnej, wzajemnego

---

37 Tamże, s. 148.

38 Tamże, s. 149. Powołuje się na: E. Bittnera, *The concept of organization*, „Social Research” 32 (1965), s. 247.

39 Tamże, s. 153.

przekrzykiwania się, a w dalszej kolejności do przemocy pozawerbalnej<sup>40</sup>. W rzeczywistości wygrywają w tym sporze postacie estety, terapeuty a szczególnie menedżera-eksperta, którym kultura liberalno-emotywistyczna nadała autorytet i pozwoliła przez to manipulować drugimi.

---

40 A. Chmielewski, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. XVIII.

### 3.

# Julii Annas konfrontacja etyki starożytnej ze współczesną

## 1. Wstęp

Od dłuższego czasu ujawnia się w świecie anglo-amerykańskim pewna grupa myślicieli prowadzących dość wyraźną krytykę etyki współczesnej. Krytyka ta przygotowana jest dogłębnymi studiami etyki starożytnej oraz nowym nawiązaniem do etyki Arystotelesa, a szczególnie do jego teorii cnót<sup>1</sup>. Wśród uczestników tej debaty, wyróżnia się szczególnie Alasdair MacIntyre ze swoim przełomową pracą *After virtue*<sup>2</sup>. Znacząca dyskusja nad jego dziełem przetoczyła się dość szeroko i trwać będzie jeszcze długo<sup>3</sup>. Mimo że autor ten kroczy pod prąd popularnych dziś nurtów filozoficznych, odrzuca postmodernistyczną modę uprawiania filozofii, to jednak jego propozycja zaczyna intrygować i przyciągać – również swoją wyraźną krytyką tych nurtów, jak pozytywną propozycją znalezienia obiektywnych podstaw etyki<sup>4</sup>. Jeśli przyglądnijemy się temu nowemu spojrzeniu na etykę Arystotelesa, wydaje się interesującym

- 
- 1 Literaturę i opracowanie tego nurtu podaje: G. Abba, *Felicitá vita buona e virtú. Saggio di filosofia morale*, Roma 1989, rozdz. I–II, s. 12–133, a szczególnie s. 78–84.
  - 2 Ważniejsze prace Alasdaira MacIntyre’a to: *After virtue*, Notre Dame 1981, wyd. 4, 1992, wydanie polskie: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996; *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame 1988; *Three rival versions of moral inquiry: encyclopaedia, genealogy and traditions*, Notre Dame 1990 oraz *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*, Milwaukee 1990.
  - 3 A. Chmielewski, *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a*, [w:] *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. VIII–LVIII.
  - 4 *Symposium on Alasdair MacIntyre’s „After virtue”*, „Inquiry” 26 (1983), s. 383–466; *After MacIntyre. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, ed. J. Horton i S. Menduss, Cambridge 1994.

uwzględnienie innych myślicieli prowadzącym swe badania w podobnym kierunku. Niniejszy artykuł sięga do takich badań, przywołując krytykę etyki współczesnej zaprezentowaną przez Julię Annas<sup>5</sup>.

## 2. Zasadnicze pojęcia etyki starożytnej

Etyka starożytna, a w niej szczególnie etyka Arystotelesa, jest budowana – zdaniem Julii Annas – z punktu widzenia osoby, która w swej refleksji nad całością życia, dochodzi do wniosku, że różnorodne dobra, cele i wartości łączą się razem w pewien wzór życia (*in a pattern in her life*). W ten sposób naszemu życiu i działaniu, dany jest określony kierunek (*a definite direction*), ostateczny cel (*our final end*), który to działanie porządkuje<sup>6</sup>. Do refleksji nad ostatecznym celem postępowania, za który uważa się szczęście, dołączona jest w tej etyce refleksja nad tym, co naturalne. Z punktu widzenia tego, co pochodzi z natury, ocenia się krytycznie i próbuje się modyfikować konwencjonalne normy danej społeczności.

Przeciwko takiemu modelowi etyki wysuwa się obecnie – zdaniem Julii Annas – dwa bezpodstawne zarzuty. Uważa się, że starożytnym chodziło o wskazanie „najlepszej drogi życia dla poszczególnej osoby ludzkiej” (*the single best way of life for a human being*). Tymczasem wiadomo, że takiej szczegółowej drogi życia dla indywidualnej osoby ludzkiej nie da się określić. Odwoływaniu się starożytnych w ustalaniu i uzasadnianiu norm postępowania do natury ludzkiej, do jej naturalnych dążeń, zarzuca się naturalizm etyczny. Zarzut ten również jest bezpodstawny, ponieważ pojęcie natury z etyki starożytnej przeinterpretowano w duchu ciasnego empiryzmu.

Oba te zarzuty, zdaniem Julii Annas, odrzucali również sami starożytni. Nie chodziło im bowiem o budowanie szczegółowych wzorców postępowania dla indywidualnych osób. Przeprowadzali oni w swej etyce ogólną refleksję nad celem życia i postępowania ludzkiego. Nie

5 J. Annas, *The morality of happiness*, New York–Oxford 1993.

6 Tamże, s. 440.

pojmowali oni też natury ludzkiej tylko biologicznie, czyli naturalistycznie. Odwoływali się oni do natury całego bytu ludzkiego, która wyznacza dla nas cel i ideał życia, a nie do natury jako zdeterminowanego podłoża różnych poruszeń instynktownych, dziejących się poza wolnością ludzką, którą posługują się współczesne nurty empiryczne.

Koncepcja natury jako celu i ideału, który mamy osiągnąć, różniła się u epikurejczyków i stoików, w podobny sposób jak różni się koncepcja natury Hobbesa i Arystotelesa. Stąd posługująca się pojęciem natury etyka arystotelesowska jest daleka od zarzutu naturalizmu, który formułuje się z pozycji naturalistycznej koncepcji człowieka Hobbesa czy Hume'a.

Przy odwoływaniu się do natury ludzkiej, nie chodziło starożytnym, głównie o formułowanie szczegółowych norm moralnych, do czego zasadniczo zmierza etyka współczesna (deontologizm dzisiejszej etyki), ale o określenie celu ostatecznego czynów ludzkich czyli szczęścia oraz o stworzenie możliwości odróżniania w postępowaniu celów konwencjonalnych, od celów wypływających z natury. Teleologiczny schemat tej etyki był podstawą jej racjonalności. Łączył on w całość poszczególne jej elementy, które wzajemnie się wyjaśniały.

Po określeniu powyższych podstaw działania, starożytni skupili się na fundamentalnym zagadnieniu swojej etyki, a mianowicie na tym, czym jest cnota i jaką rolę spełnia ona w życiu człowieka<sup>7</sup>. Chodziło im o cnoty jako kompleks dyspozycji dla moralnie słusznego działania i to dyspozycji zarówno rozumu uzdolnionego do uchwycenia prawdy moralnej, jak i woli zdolnej pójść za poznanym dobrem, aby nasze emocje tak były ukształtowane, by jej nie podważały, lecz współpłynęły z właściwą jej decyzją. Następnym elementem, którym zajmowali się starożytni, była nasza troska o innych (*other-concern*).

Tak więc trzy elementy charakteryzują – zdaniem Julii Annas – etykę starożytnych. Są nimi: cnota, troska o innych i szczęście (*virtue, other-concern i happiness*)<sup>8</sup>. U różnych filozofów starożytnych, spotykamy

---

7 Tamże, s. 441.

8 Tamże.

różne akcenty tych trzech elementów etyki. Epikurejczycy zaakcentowali tak mocno szczęście, osiągane jako satysfakcja z realizowania pragnień, że mieli trudności z włączeniem do etyki dwóch pozostałych jej elementów. Stoicy znów, zaakcentowali w tej sposób cnotę, że szczęście własne nie zmieściło się już w ich teorii etycznej.

Etyka Arystotelesa, jako krytyczna wobec tych skrajnych rozwiązań, próbuje zharmonizować, wymienione wyżej trzy elementy w ten sposób, aby jeden element nie wykluczał innych. Ani cnota przeciw szczęściu, nie jest dobrym rozwiązaniem, ani szczęście przeciw trosce o drugich, nie jest właściwą propozycją.

### 3. Charakterystyczne cechy starożytnej i współczesnej teorii etycznej

Etyka starożytna jako teoria, różni się zasadniczo od etyki współczesnej, która chce naśladować ideał wiedzy matematycznej, i z przyjętego intuicyjnie zbioru terminów, niejako analitycznie, wyprowadzać wszelkie inne pojęcia, i w tej sposób rozciągnąć taką teorię na całą sferę moralności.

Tymczasem filozofowie tacy jak Arystoteles, nie konstruowali etyki w formie matematycznego modelu wyprowadzania pojęć (*mathematical model, model of derivation*). Taki model był, według nich, całkowicie nieprzydatny dla etyki jako wiedzy praktycznej (*for practical knowledge*). W tym względzie etyka traktująca o praktycznych sprawnościach (*a practical skill or craft*), była bliższa – zdaniem Julii Annas – temu, co Arystoteles wyróżniał jako *techne*. Nie chodziło w niej bowiem na pierwszym miejscu o teoretyczne rozważania co jest dobre, a co złe, lecz o wskazanie w działającym podmiocie pewnych nabytych zdolności (*achieved ability*), umożliwiających mu praktyczne działanie, zgodne z podjętą decyzją, zmierzającą do określonego celu. „Etyczna teoria starożytnych – stwierdza Julia Annas – wyrasta z potrzeby każdej osoby, rozważenia jej ostatecznego celu (*final end*) oraz miejsca i roli cnoty (*place and role of virtue*), w jej aktualnej koncepcji szczęścia (*happiness*)”<sup>9</sup>. Tymczasem

---

9 Tamże, s. 443.



etyka współczesna zajmuje się głównie rozwiązywaniem konfliktów moralnych, i dlatego stara się ustalić katalog szczegółowych norm moralnych, aby te konflikty łagodzić. To, co ona stawia sobie jako pierwszorzędne zadanie, było jednak dla etyki starożytnej czymś drugorzędnym. Mimo, że u stoików, w dziełach Cycerona, znajdziemy teksty podkreślające doniosłość zasad i norm moralnych w etyce, to jednak etyka starożytna nie jest budowana przy okazji rozwiązywania konfliktów, i formułowania jakichś wyselekcjonowanych norm szczegółowych, ogarniających poszczególne obszary życia społecznego i państwowego. Etyka ta nie stawia sobie takiego zdania. Nie zamierza ona podsuwać nam jakiegoś doraźnego i łatwego klucza, pomocnego w dokonywaniu szczegółowych decyzji, lecz pozwala nam zrozumieć podstawy naszych moralnych przekonań, co umożliwi nam ich oczyszczenie, wysubtelnienie czy też zmianę<sup>10</sup>.

Tymczasem etyka współczesna, w odróżnieniu od starożytnej, wychodzi od faktycznych, albo wyolbrzymionych konfliktów społecznych. To właśnie konflikty grup, interesów społecznych, gospodarczych, politycznych – stają się dla niej zasadniczym problemem. Stąd też wikła się ona w rozwiązywanie niezliczonej ilości sporów. Przybiera ona przez to charakter dyscypliny jurydycznej, jednocześnie rezygnuje z rozwijania teorii etycznej, twierdząc, że zbudowanie etyki jest niemożliwe. Trudno jest bowiem zbudować etykę ogólną, gdy próbuje się jedynie poprzez normy szczegółowe gasić nieustające konflikty, przy powszechnym przekonaniu, że konflikty te są nieuniknione. W takiej sytuacji każda wysiłki budowania etyki ogólnej, taktowany jest jako próba unifikacji pluralizmu i ignorowania konfliktów.

Z tego też względu, niektórzy współcześni etycy mimo, że odchodzą od deontologizmu i konsekwencjalizmu w dzisiejszej etyce, i jako rozwiązanie proponują etykę cnót (*virtue ethics*), to jednak odrzucają oni dalej możliwość zbudowania systematycznej teorii etycznej<sup>11</sup>.

---

10 Tamże, s. 444.

11 S. G. Clarke, *Anti-theory in ethics*, „American Philosophical Quarterly” 24 (1987), s. 237–241; *Anti-theory in ethics and moral conservatism*, ed. S. G. Clarke, E. Simpson,

Takie rozwiązanie nie jest zgodne z etyką starożytną. Przeprowadzona w niej refleksja nad cnotą, odniesieniem do innych, celem i szczęściem człowieka, przybrała bowiem formę teorii etycznej. Teoria ta, oczywiście różna od współczesnego rozumienia teorii modelowanej na naukach matematycznych i ścisłych, rozumiana jako racjonalne, systematyczne wyjaśnienie podstawowych intuicji moralnych człowieka, pozwalała mu iść drogą postępu moralnego w stosunku do wcześniej przyjętych ze społeczności przekonań moralnych. Rozwój poznania, rozwój wiedzy, roztropność, mądrość, jest akcentowane przez Sokratesa, stoików i innych, jako warunek niezbędny, a nieraz i wystarczający moralnego postępowania.

#### 4. Cel ostateczny czy maksymalizacja korzyści?

Współczesny konsekwencjalizm, trzyma się zasady, że taki czyn jest dobry, który przyniesie najlepsze skutki, konsekwencje (*will produce the best consequences*)<sup>12</sup>. Kiedy obserwujemy rozwój utylitaryzmu, w tym również jego wersję jaką jest konsekwencjalizm, nie trudno zauważyć, że przeprowadza się w nim zasadniczo refleksję nad metodami maksymalizacji dobrych skutków, pomija się natomiast, w mniejszej czy większej mierze, naturę ostatecznego celu, do którego ta maksymalizacja zmierza<sup>13</sup>. Tak np. niektórzy współcześni konsekwencjoniści, broniący hedonizmu Benthama i Milla, wyraźnie twierdzą, że utylitaryzm nie potrzebuje określać pojęcia celu (*end*), poszukiwanego dla maksymalizacji skutków, lecz wystarczy by rozpoczął on od niewyraźnego pojęcia „dobrobytu” (*vague notion of “welfare”*)<sup>14</sup>. Tego rodzaju akcent w etyce na technikę maksymalizacji jakiejś przyjemności czy korzyści, z pomi-

---

New York 1989; R. Louden, *Virtue ethics and anti-theory*, „Philosophia” 20 (1990), s. 93–114; C. N. Noble, *Normative ethical theories*, [w:] *Anti-theory in ethics and moral conservatism*, ed. S. G. Clarke, E. Sompson, dz. cyt., s. 49–64.

12 J. Annas, *The morality of happiness*, dz. cyt., s. 447.

13 Tamże.

14 Szczególnie akcentuje to M. Griffin, *Well-being: its meaning, measurement and moral importance*, Oxford 1986.

nięciem refleksji nad celem ostatecznym, doprowadził – zdaniem Julii Annas – już wcześniej cyrenaików do odrzucenia eudajmonistycznego kształtu etyki. Epikur przeciwnie akcentując przyjemność, jako pełny i samowystarczalny cel działania, utrzymał eudajmonistyczny model etyki, a odrzucił maksymalizację jako właściwą formę etycznego rozumowania<sup>15</sup>.

Współczesna etyka cnót odrzuca doniosłość etycznej teorii, obniża wymagania racjonalności etyki, akcentuje rolę dyspozycji i praktyki oraz posługuje się nieintelektualnym, lecz wziętym z praktyki pojęciem cnoty<sup>16</sup>. Akcentując ważność cnót jako pożytecznych dla moralności przyzwyczajęń, przeciwstawia się ona konsekwencjalizmowi przez rehabilitację moralnego konserwatyzmu.

Etyka starożytna jako etyka cnót, stoi w opozycji do wymienionych tendencji. Teoria etyczna stanowi w niej kluczowy moment. To właśnie tylko racjonalna refleksja, argumentacja i teoria, dokonując rewizji naszych dotychczasowych upodobań, mogą – zdaniem Julii Annas – prowadzić do owocnej praktyki etycznej. Mimo, że dyspozycje (*habituation*), praktyka (*practice*) ogrywają w etyce stoików i etyce Arystotelesa podstawową rolę, to jednak nie niwelują, ale, wprost przeciwnie, domagają się racjonalnego rozważenia podejmowanych wyborów.

W tym ujęciu, cnota, chociaż związana jest z praktyką, nie jest pojęciem pozaintelektualnym. Zawiera ona w sobie posiadanie dyspozycji do etycznie słusznych rzeczy, domaga się jednak etycznej refleksji i teorii by właściwie uchwycić to, co słusznie należy czynić<sup>17</sup>. Starożytna etyka cnót, nie stawiała sobie zadania by jedynie zachować dotychczasową tradycję, lecz przeciwnie, z punktu widzenia swej teorii, prowadziła do kwestionowania indywidualnych, czy społecznych, konwencjonalnych norm czy zachowań. Czyniła to posiadając w swej teorii, wysuwany przez nią etyczny ideał (*ethical ideal*), który wyrastał z refleksji nad

---

15 J. Annas, *The morality of happiness*, dz. cyt., s. 447.

16 Tamże, s. 450.

17 Tamże.

ostatecznym celem działania i kierował do praktycznego zdobywania cnot i sprawdzania się w realizowaniu tego celu w życiu.

### 5. Moralność a szczęście oraz miejsce i rola cnoty

„Jeśli Bernard Williams<sup>18</sup> ma rację, sugerując, że współczesne pojęcie moralności ogranicza się jedynie do pojęcia powinności (*is essentially one of obligation*), to teorie starożytnych są o wiele szersze od tego ujęcia<sup>19</sup>. Porównanie więc różnorodnych, współczesnych teorii etycznych z etyką starożytną pozwala lepiej krytycznie zrozumieć, co z tymi teoriami się dzieje.

Tak np. przeprowadzenie w ostatnich latach poważnych studiów nad pojęciem szczęścia (*happiness*), pokazało trudności w znalezieniu miejsca dla tego podstawowego pojęcia we współczesnej teorii etycznej<sup>20</sup>. Mimo, że pojęcie to zostało rozszerzone i związane nie tylko z uczuciem przyjemności czy euforii (*feelings of pleasure or euphoria*) lecz z życiem szczęśliwym (*happy life*), mimo wprowadzenia rozróżnienia, że jeśli ktoś myśli, że jest szczęśliwy, to nie znaczy równocześnie że nim jest<sup>21</sup> – to jednak, pojęcie to dalej wiążemy z uczuciem, przeżywaniem bycia szczęśliwym (*feel happy*). „Pojęcie szczęścia w etyce współczesnej – stwierdza Julia Annas – bardziej jest związane z pojęciem czucia przyjemności i przeżywanej satysfakcji (*felt pleasure and experienced satisfaction*), niż jest to w pojęciu szczęścia u starożytnych<sup>22</sup>. Jest ono węższe i bardziej sztywne (*rigid*) w porównaniu z tym, które występuje w etyce Arystotelesa. Dlatego nie rozumiemy, jak osobę cnotliwą (*virtuous person*), ale doznającą z różnych względów bólu czy cierpienia, można uznać, jak to czynili starożytni, np. stoicy, za szczęśliwą. Pod terminem „eudajmonia”, Grecy rozumieli coś innego niż czucie

18 B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, London 1985, rozdz. 10.

19 J. Annas, *The morality of happiness*, dz. cyt., s. 452.

20 E. Telfer, *Happiness*, London 1980.

21 R. Kraut, *Two conceptions of happiness*, „*Philosophical Review*” 88 (1979), s. 167–197.

22 J. Annas, *The morality of happiness*, dz. cyt., s. 453.

przyjemności. Stąd w miejsce tego określenia, pożyteczne jest poszukiwanie przez niektórych myślicieli szerszych terminów, takich jak np. „rozwój osoby ludzkiej” (*human flourishing*)<sup>23</sup>.

Mimo, że u podstaw obu etyk: starożytnej i współczesnej, wychodzi się od idei udanego życia (*successful life*), które działający znajduje jako życie jego zadowalające, to jednak inne widzenie celu ostatecznego tego życia, prowadzi do innych wniosków, odnośnie do oceny różnych nieszczęść, cierpień, które spotykają dziś człowieka, a które zdają się niszczyć jego szczęście. „Okazuje się, że współcześnie nie mamy właściwego pojęcia, które mogłoby objąć, zarówno nierefleksyjne pojęcie sukcesu w życiu (*unreflective notion of succes in life*), z którego rozpoczynamy teorię etyczną, i zreflektowane, ukonstytuowane pojęcie tego sukcesu (*revised notion of success in life*), którym musimy zakończyć tę teorię, jeśli chcemy posiadać właściwie zrewidowane nasze priorytety i dać moralności właściwe miejsce w naszym życiu”<sup>24</sup>. Brak w etyce współczesnej pojęcia szczęścia, które byłoby celem dla wszystkich, prowadzi do tego, że widzi się moralność jedynie poprzez cele stawiane przez indywidualne osoby i rodzące się na tym tle konflikty. Przy czym moralność i szczęście, rozumiane tu indywidualistycznie i utylitarystycznie, zdają się wzajemnie wykluczać. Stąd w tego rodzaju nieuniknionym konfliktcie, podkreśla się ważność obowiązków moralnych, kosztem szczęścia. Z takiej dostrzeganej w etyce współczesnej opozycji moralności i własnego dobra, szczęścia, interesu (*tendency to oppose morality to self-interest*), krytykuje się etykę starożytną za to, że łączyła ona moralność ze szczęściem, moralne rozumowanie z rozumowaniem roztropnościowym (*prudential reasoning*).

Byłoby lepiej odejść w etyce współczesnej – zdaniem Julii Annas – od tak sztywnego i ciasnego pojęcia szczęścia i poszukać pojęcia szerszego, bardziej otwartego. Takim pojęciem mogłoby być np. słowo: „udane

---

23 Proponuje to np. J. Cooper, *Reason and human good in aristotle*, Cambridge 1975.

24 J. Annas, *The morality of happiness*, dz. cyt., s. 454.

życie” (*notion of “satisfactory life”*)<sup>25</sup>. „To właśnie ciasne (*rigid*) pojęcie szczęścia powoduje, że nie udaje nam się zrozumieć teorii starożytnych”<sup>26</sup>. Zamiast zrozumienia, narzucamy jej bowiem nasze ciasne i sztywne pojęcia, których etyka ta nie używała. Automatycznie kanonizujemy swoją własną tendencję do przeciwstawiania moralności szczęściu, która u starożytnych nie występuje<sup>27</sup>.

Już Henry Sidgwick twierdził, że wyżej wspomniany konflikt rozwinął się w etyce współczesnej w postaci dwóch przeciwstawnych sobie nurtów: deontologizmu i konsekwencjalizmu (*deontological and consequentialist*)<sup>28</sup>. Próbował on przełamać tę opozycję twierdząc, że moralność wspólnej zgody (*commonsense morality*), jest *explicite* deontologiczna, lecz *implicit* konsekwencjalistyczna. Odwoływanie się do skutków naszych działań, wprowadza do moralności zmienność i dostosowanie się do różnych sytuacji, a odwoływanie się do norm, wprowadza stabilność i stałość dla zachowań ludzkich. W takim schemacie, nie ma miejsca dla pielęgnowania cnoty czy doskonalenie własnego charakteru. Teoria ta nie ogarnia – zdaniem Julii Annas – całej rzeczywistości moralnej, w której ludzie, obok zainteresowania się powinnością moralną, normami moralnymi czy dobrymi konsekwencjami czynów, nie odrzucają w swej praktyce rozwoju swego moralnego charakteru i cnot moralnych. W tym pominięciu tak ważnej strony moralności, można widzieć bezowocność dyskusji w etyce xx wieku. Mimo, że są podejmowane różne próby uwzględnienia rozwoju cnoty i charakteru osoby w moralności, to powrót do tego niezbędnego elementu moralności po tylu wiekach jego zagubienia okazuje się bardzo trudny.

---

25 Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985.

26 J. Annas, *The morality of happiness*, dz. cyt., s. 454.

27 R. J. Sullivan, *The Kantian critique of Aristotle’s moral philosophy: an appraisal*, „The Review of Metaphysics” 28 (1974–75), s. 24–53. Autor dowodzi, że etyka Kanta zakłada nieprzezwycięzalny konflikt między moralnością a własnym szczęściem, gdy tymczasem etyka Arystotelesa zmierza do harmonii tych dwóch elementów w postępowaniu człowieka.

28 H. Sidgwick, *The methods of ethics*, wyd. 7, London 1907.

Konieczne jest więc rozpoznanie cnót w etyce klasycznej, w które stanowią one pojęcie pierwszorzędne. Zrozumienie to „zapobieganie popełnianiu ewidentnych błędów takich jak: identyfikowanie cnoty z konsekwentnym, bezmyślnym stosowaniem się do pewnych reguł, lub traktowanie teorii eudajmonistycznych jako egoistycznych”<sup>29</sup>. Dalsze studium etyki starożytnych winno ujawnić, co współcześnie zignorowaliśmy w ujęciu moralności i jakie miejsce w tym ujęciu winna zająć cnota.

---

29 J. Annas, *The morality of happiness*, dz. cyt., s. 455.

## 4. Emocjonalna odpowiedź na wartość u podstaw życia moralnego

### 1. Czy konflikt uczuć i nakazów moralnych jest nieunikniony?

Pokartezjańska filozofia, w odróżnieniu od klasycznej, odwołała się do nieprzewycięzalnych konfliktów w świecie i w człowieku. Odchodząc od metafizyki klasycznej, od greckiej harmonii świata, od prezentowanej przez Arystotelesa i św. Tomasza teorii substancjalności, postkartezjańscy filozofowie zaczęli odkrywać przeróżne, przeciwstawne sobie struktury, procesy i siły. Konflikt ontyczny, wywołany kartezjańskim podziałem człowieka na dwie substancje, *res cogitans* i *res extensa*, zaowocował radykalnym przeciwstawieniem rozumu naturze człowieka, a w niej również sferze emocjonalnej. W tej perspektywie pojawią się skrajne stanowiska odnośnie do istnienia związku moralności z uczuciami, z psychiką człowieka.

Tak np. Immanuel Kant ustanowił etykę imperatywów moralnych przeciwstawianą wszelkim uczuciom, natomiast Alfred Jules Ayer zredukował całą moralność do ekspresji stanów emocjonalnych człowieka<sup>1</sup>.

Etyka Immanuela Kanta zbudowana jest na nieprzewycięzalnym konflikcie ukonstytuowanego *a priori* przez rozum imperatywu, obowiązku czy prawa moralnego, ze skłonnościami naszej natury, jej dążeniami, pragnieniami, w tym również emocjami. „Postępowanie z obowiązku – pisze Kant – ma całkowicie wykluczyć wpływ skłonności”<sup>2</sup>. Wszystkie one zmierzają bowiem do zaspokojenia naszego dążenia

---

1 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 21; A. J. Ayer, *Language, truth and logic*, London 1948, s. 141.

2 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 21.



do przyjemności, do szczęścia. Motywowanie się w naszym postępowaniu dobrem, wartością czy jakimś przedmiotem, który przynosiłby emocjonalną przyjemność, radość, szczęście jest egoizmem hedonistycznym czy eudajmonistycznym. Egoizm i moralność wykluczają się wzajemnie. Imperatyw, jako aprioryczna rzeczywistość rozumnej woli, wyklucza wszelką łączność z uczuciami. Im bardziej czegoś emocjonalnie pragniemy albo odwrotnie, gdy coś emocjonalnie jest dla nas nieznośne, ale mimo to, kierując się obowiązkiem, nie uwalniamy się od tego, jesteśmy istotą moralną. „Kiedy człowiek upadły na duchu i załamany – pisze Kant – życzy sobie śmierci, a jednak życie swoje zachowuje, nie kochając go, czyli nie ze skłonności lub bojaźni, ale z obowiązku: wtedy dopiero maksyma jego ma treść moralną”<sup>3</sup>. Imperatyw moralny ujawnia się najbardziej, kiedy przeciwstawia się uczuciom. Wszelki kompromis z uczuciami jest kompromisem z egoizmem. Ideałem w tej etyce jest człowiek o silnej woli, który przeciwstawia się w sobie wszystkiemu, co cielesne i emocjonalne, i bezwzględnie realizuje nakazy. Kiedy jakiś czyn dawałby nam przyjemność i radość, należy podejrzewać, że nie jest spełniany z obowiązku, lecz z egoistycznych motywów.

Max Scheler oskarżył tego typu etykę o „zdradę radości i miłości, które są najgłębszymi źródłami wszelkiego bytu moralnego i wszelkiego działania”<sup>4</sup>. Jego zdaniem Kant uległ mentalności pruskiego rygoryzmu i m.in. dlatego zaproponował etykę represyjną względem ludzkiej natury i jej sfery emocjonalnej. Ten racjonalistyczny, formalny, legalistyczny rygoryzm nie tylko nie sprzyja rozwojowi osoby, ale niszczy tę właśnie sferę w moralności, która odgrywa w niej najważniejszą rolę. Przekreśla on bowiem miłość, uczucia, w których dopiero ujawnia się świat wartości. Moralność, zdaniem Schelera i innych fenomenologów, nie polega na przymusie nakazów, ale na świadomym i emocjonalnym

---

3 Tamże, s. 17nn.

4 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Gesammelte Werke*, t. II, Bern 1954, s. 15; tenże, *Vom Verrat der Freude*, [w:] tegoż, *Liebe und Erkenntnis*, Bern–München 1954, s. 69nn.

przeżywaniu i realizowania wartości. Kant pojął uczucia jedynie jako empiryczne stany emocjonalne, gdy tymczasem obok nich posiadamy intencjonalne akty emocjonalne, które są świadomymi przeżyciami wartości. Etyka aksjologiczna fenomenologów dokonuje rehabilitacji roli uczuć w moralności.

## 2. Emocjonalna odpowiedź na wartość

Podstawową kategorią rehabilitacji uczuć w moralności jest dla Dietricha von Hildebranda emocjonalna odpowiedź na wartość. Odpowiedzi wobec poznanych przedmiotów, takie jak np. przekonanie, wątplenie, radość z czegoś, smutek, szacunek, wżgarda, miłość, nienawiść nie są stanami psychicznymi, lecz intencjonalnymi aktami podmiotu. Odpowiedzi te, choć opierają się na aktach poznania, to są jednak czymś więcej niż tylko poznaniem. Są one bowiem osobową odpowiedzią na to, co poznane. Jeżeli w poznaniu przedmiot mówi, a my słuchamy, to w odpowiedzi kierunek jest odwrotny, to my wypowiadamy swoje „tak” wobec przedmiotu. Owo „tak” zgodne jest z przedmiotem, ale jako akt podmiotu zawiera coś więcej i tworzy specyficzną jedność osoby z wartością.

Zgodnie z wyróżnieniem w człowieku trzech struktur: rozumu, woli i serca, Hildebrand wymienia trzy rodzaje odpowiedzi: odpowiedzi teoretyczne (*theoretical responses*), wolitywne (*volitional responses*) i emocjonalne (*affective responses*)<sup>5</sup>. Odpowiedzi teoretyczne, takie jak np. przekonanie, wątplenie, przypuszczenie są ustosunkowaniem się, potwierdzeniem bądź zawieszeniem potwierdzenia wobec stwierdzonego istnienia czy właściwości rzeczy. Odpowiedzi wolitywne są aprobowaniem lub dezaprobowaniem, a głównie chęcią urzeczywistnienia wartościowego stanu rzeczy. Odpowiedzi te zakładają poznanie, ale w odróżnieniu od odpowiedzi teoretycznych mają charakter praktyczny, tzn. skierowują się one do urzeczywistnienia nieistniejącej jeszcze wartości. Odpowiedzi emocjonalne, takie jak np. podziw czegoś, radość

---

5 D. von Hildebrand, *Christian ethics*, New York 1952, s. 197.

z czegoś, są głosem serca wobec daru wartości. W stosunku do odpowiedzi wolitywnych odznaczają się one pewną emocjonalną pełnią i stąd bardziej angażują osobę. Pragnienie miłości, bez emocjonalnej pełni i ciepła wobec drugiej osoby, nie jest jeszcze miłością.

Emocjonalną odpowiedź na wartość stawia Hildebrand u podstaw życia moralnego. Nabudowuje się ona na: (1) intuicyjnej kontemplacyjnej percepcji wartości, (2) byciu afektywnie poruszonym przez wartość. W tym drugim przypadku mamy do czynienia nie tylko z poznawczym ujęciem wartości, ale z jej szczególnym oddziaływaniem na serce i duszę ludzką. Przykładowo czyjaś wielkoduszność, wspaniałomyślność czy skrusza przenikają przez skorupę naszej obojętności, ogarniają nas, stają się dla nas czymś bliskim, wchodzą z nami w intymną jedność i zażyłość, rodzą w nas uszczęśliwiającą błogość.

### 3. *Adequatio cordis ad valorem*

Nasza emocjonalna odpowiedź powinna być zgodna z wartością. Analogicznie do klasycznej definicji prawdy zachodzi, według Hildebranda, *adequatio voluntatis et cordis ad valorem*<sup>6</sup>. Owa zgodność dotyczy: (1) pozytywności czy negatywności tego, co wartościowe, (2) natury danego rodzaju wartości, (3) stopnia hierarchicznego czyli wysokości danej wartości. Nie chodzi przy tym tylko o zgodność naszego intelektu, ale o powiązanie serca i woli z naturą wartości. Z pozytywną wartością związane są potwierdzające tę pozytywność odpowiedzi, takie jak np. szacunek, podziw, zachwyt; z negatywną wartością związane są odrzucające tę negatywność odpowiedzi, takie jak oburzenie czy obrzydzenie. Treść odpowiedzi współgra z naturą wartości. Jakościowa treść szacunku czy podziwu dla geniusza i dla świętego jest inna. Podobnie odpowiedź dostosowuje się również do stopnia hierarchicznego danej wartości. W treści odpowiedzi zawiera się również uznanie wyższości wartości moralnych nad estetycznymi, uznanie ich bezwarunkowego, kategorycznego zobowiązania moralnego.

---

6 D. von Hildebrand, *Moralia. Gesammelte Werke*, t. IX, Regensburg 1980, s. 50.

Głębia emocjonalnej odpowiedzi na wartość (*affective value response*), a więc współgranie z wartością, uzależnione jest od sposobu dokonania się podbudowujących ją aktów i od postaw podmiotu. Zależy ono od naszego samoporzucenia siebie dla wartości (*selfabandonment*), samodarowania się wartościom (*selfdonation*)<sup>7</sup>. W odpowiedzi takiej wartość nas przenika, wchodzimy z nią w intymną zażyłość, jedność charakterystyczną dla aktów miłości. Tego typu jedność osobowa jest większa od tej, którą osiągamy w samym akcie poznania. Angażuje ona bowiem całą osobę, a więc nie tylko rozum, ale jej serce, a nawet jej wolę. Wola bowiem może sankcjonować emocjonalną odpowiedź na wartość i w ten sposób włączyć się w realizację wartości. Realizacja taka nie wynika z narzucających się nam i zmuszających nas jakichś nakazów, ale z atrakcyjności, swoistej subtelności i kategoryczności wartości moralnie doniosłych. Osoba realizuje moralność nie wbrew sobie, swoim uczuciom, ale z pełnym zaangażowaniem swego rozumnego i emocjonalnego Ja osobowego.

#### 4. Atrofia emocjonalna

Harmonia intelektu, woli i serca stanowi o właściwym życiu osoby, w tym również o życiu moralnym. Atrofia serca może być, zdaniem Dietricha von Hildebranda, spowodowana hipertrofią rozumu analitycznego i pragmatycznego lub hipertrofią woli. „Są ludzie – pisze Hildebrand – którzy z każdej sytuacji i z każdego przeżycia czynią obiekt poznania. Stają się oni zawsze obserwatorami, są niezdolni do wyrzeczenia się postawy analizy intelektualnej i dlatego nie są w stanie wzruszyć się czymś lub odpowiedzieć radością, bólem, miłością lub zachwytem”<sup>8</sup>. W punkcie wyjścia wykluczają oni kontemplatywny i emocjonalny kontakt z wartościami. Wykluczenie takie wzmacnia jeszcze rozum

7 D. von Hildebrand, *Christian ethics*, dz. cyt., s. 214.

8 D. von Hildebrand, *Serce*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985, s. 81. Zob. S. T. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.

i postawa pragmatyczna. „Człowiek taki – pisze Hildebrand – zajmuje zasadniczo postawę utylitarystyczną i uznaje wszystkie przeżycia uczuciowe za niepotrzebną stratę czasu”<sup>9</sup>. Zdławił on w sobie wrażliwość uczuciową. Traktuje przeżycia uczuciowe, jak również kontemplację, jako szczyt jałowości i czystą stratę czasu.

Tego typu hipertrofia rozumu pragmatycznego prowadzi do atrofii emocjonalnej, czyli wyparcia albo stłumienia uczuć oraz przynosi negatywne skutki dla samej osoby, jak również dla poznania i postępowania. Niszczy ona bowiem w osobie harmonię rozumu, serca i woli. Bogate życie osoby zostaje zredukowane do sprawnego funkcjonowania w świecie przedmiotów. Znika świat wartości i świat osób. Nie jest możliwy intymny kontakt z wartościami, ich kontemplacja i wynikająca z tego radość i szczęście. Nie jest możliwe dostrzeżenie wyjątkowości drugiej osoby, przeżycie wspólnoty osób. *Communio personarum* zastąpione jest funkcjonowaniem osobników. „Być” zostaje zastąpione przez „mieć”. Człowiek zostaje zniewolony przez rzeczy. Brak osobowego zadowolenia i szczęścia pogłębia jego frustrację i prowadzi do społeczeństwa neurotycznego. Kończy się to, jak mówi Erich Fromm, ucieczką od wolności<sup>10</sup>.

Inny rodzaj atrofii emocjonalnej wywołany jest, zdaniem Hildebranda, hipertrofią woli. Występuje on u ludzi realizujących ideał etyki Kanta. Dla nich moralność to jasno sformułowane, formalne nakazy. Tacy ludzie odnoszą się podejrzliwie do wszelkich swoich uczuć. Uczucia bowiem wprowadzają ich zdaniem niepewność i zamęt w jasne legalistyczne kategorie. Boją się ryzyka pójścia za przeżyciem wartości. Trzymają się sztywno tego, co nakazane. Nie podejmą się też tego, co nie jest wyraźnie sformułowane jako ich obowiązek. Mimo to, nie mają sobie nic do zarzucenia, zawsze są zgodni z obyczajami, prawem i etykietą.

Moralny biurokrata jest wygodny dla państwa. Z lęku, lenistwa, nieufności wobec emocjonalnego przeżycia wartości, utożsamia on moralność

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 82.

<sup>10</sup> E. Fromm, *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Poznań 1995; tenże, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1972.

z zachowywaniem prawa państwowego. Uznaje za moralne tylko takie zobowiązania, które są zakorzenione w odpowiedzialności prawnej. Nie dowierza powinności niesformułowanej jurystycznie, traktuje ją jako mglistą, niejasną, a nawet niebezpieczną. Jest wrogo nastawiony wobec wezwań powinności moralnej wychodzącej poza prawo. Lojalność wobec państwa akceptuje jako naczelną normę moralności. „Być lojalnym wobec autorytetu i praw państwa jest równoznaczne u niego z byciem człowiekiem sprawiedliwym, moralnie dokładnym, skrupulatnym, osobą realizującą w pełni moralność”<sup>11</sup>. W ten sposób konwencjonalnie ustanawiane prawa w państwie spełniają w takim człowieku rolę norm moralnych, wiążą go tak, jak normy sumienia i czynią go przez to ślepym narzędziem totalitarnego państwa.

Aby obronić się przed taką deformacją świadomości moralnej, ustrzec się przed iluzją aksjologiczną, ślepotą, inaczej – daltonizmem moralnym, trzeba spełniać odpowiednie warunki konieczne dla poznania wartości, dla spełnienia adekwatnej odpowiedzi, w której konstytuuje się właściwa powinność moralna.

## 5. Warunki adekwatnej, emocjonalnej odpowiedzi na wartość

Poszukiwanie warunków adekwatnej odpowiedzi na wartość prowadzi Hildebranda do zajęcia się iluzją aksjologiczną, substytutami, czyli pseudonormami, które funkcjonują w naszej świadomości oraz nabytymi przez osobę pozytywnymi bądź negatywnymi postawami względem wartości, które umożliwiają bądź utrudniają danie takiej odpowiedzi.

W badaniach nad postawami wyróżnia on pozytywne i negatywne centrum w osobie, które tworzy się na zasadzie jakościowego pokrewieństwa lub wykluczania się nabywanych postaw. Pozytywne centrum określa jako Ja prawe-pokorne-miłujące, negatywne jako Ja pyszne

---

11 D. von Hildebrand, *Graven images: substitutes for true morality*, New York 1957, s. 134.

i pożądlive<sup>12</sup>. Tylko pierwsze umożliwia danie właściwej, adekwatnej odpowiedzi na wartość. Drugie albo jest powodem różnych form ślepoty na wartość, albo deformuje w różny sposób nasze odniesienie i kierowanie się wartościami<sup>13</sup>. Deformacje te zniekształcają naszą świadomość moralną, w której w miejsce właściwych norm wchodzi pseudonorma, substytuty moralności. Pseudonorma rodzi się bowiem i jest podtrzymywana na zasadzie kompromisu między Ja prawnym-pokornym-miłującym a Ja pysznym-pożądliwym. Mogą zachodzić różne stopnie owego kompromisu lub dominacji jednego z centrów i wyciszenia drugiego. W człowieku świętym Ja miłujące wyciszyło pychę i pożądlivość, redukując je do potencjalnego trwania. W człowieku zdominowanym sataniczną pychą lub zwierzęcą pożądlivością, Ja miłujące, odpowiadające na wartość, zostaje zagłuszone, sprowadzone do potencjalnego trwania<sup>14</sup>.

Człowiek, w którym dominuje Ja pyszne, staje się moralnym anarchistą. Wartości nie tylko go nie pociągają, ale wręcz drażnią. Im wyżej są one w hierarchii, tym większym stają się dla niego zagrożeniem. W swej postawie panowania i despotyzmu dąży do zdetronizowania wartości. Jego agresja kieruje się szczególnie ku wyższym wartościom moralnym i religijnym. Drażni go najbardziej moment kategoryczności zobowiązań wartości moralnych. Zmierza do niszczenia wszystkiego, co pretenduje do bycia wartością.

Ucieleśnia on postawę typową dla zbuntowanych przeciw Bogu aniołów. Mimo że dostrzegli oni absolutne dobro Boga, to jednak opowiedzieli się przeciw niemu, za niszczeniem wszystkiego, co dobre. Podobnie człowiek satanicznie pyszny, który, chociaż dostrzega metafizyczną wyniosłość wartości, to jednak w miejsce jej akceptacji chce nad nią dominować, dąży do jej zdetronizowania. Chce być, jak pisał

---

12 D. von Hildebrand, *Christian ethics*, dz. cyt., s. 408–413. Wydanie niemieckie: *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, cz. III: *Die verschiedenen moralischen Zentren*, Vallendar-Schönstatt 1982, s. 145nn.

13 D. von Hildebrand, *Graven images: substitutes for true morality*, dz. cyt., s. 27.

14 D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, dz. cyt., s. 423.

Fryderyk Nietzsche, poza dobrem i złem. Jego wolność zdominowana sataniczną pychą, staje się wolnością negatywną, niszczącą, nihilistyczną.

Człowiek zdominowany pożądlivością redukuje cały świat wartości do tego, co subiektywnie zadowalające. Nie dostrzega on wartości jako doniosłości samej w sobie, czy też jako obiektywnego dobra dla osoby<sup>15</sup>. O tyle coś staje się dla niego doniosłe, o ile zaspokaja jego pożądlivość. Nie daje on należnej wartości odpowiedzi, lecz podporządkowuje ją sobie. Powinność moralna, oparta na wartościach moralnie doniosłych, staje się dla niego albo pojęciem pustym, przesądem albo przeszkodą w realizacji przyjemności. W pierwszym przypadku przyjmuje on postawę obojętną wobec wartości moralnych, w drugim wręcz wrogą. Może się zaangażować w zwalczanie szczególnie tych wartości i norm moralnych, które przeciwstawiają się hedonistycznemu stylowi życia. Zaspokojenie głodu przyjemności nie doprowadza jednak moralnego hedonisty do radości i szczęścia, lecz odwrotnie, wikła go w nałogi. Nałóg redukuje jego wolność i równocześnie prowadzi do frustracji. W takiej sytuacji moralny hedonista udaje się, jak opisuje to Alasdair MacIntyre, do terapeuty, wróżki, guru, aby również w świecie fikcyjnym, w świecie magii doznać jeszcze czegoś przyjemnego.

Z powyższego wynika, według Hildebranda, że warunkiem dania adekwatnej odpowiedzi na wartość jest pewien status moralny osoby. Nabywane postawy, podobnie jak sprawności, czyli cnoty w etyce Arystotelesa i św. Tomasza, odgrywają bardzo ważną rolę. Nie chodzi tylko o zajęcie aktualnej postawy, ale o nabycie generalnej, ponadaktualnej postawy wobec poszczególnych kategorii wartości, a szerzej wobec dobra w ogóle. Dla zdobycia takiego statusu osobowego, punktem wyjścia, zdaniem Hildebranda, może być dobra wola, przyjęcie zasadniczej postawy, podstawowa dobra intencja, ukierunkowująca nas na dobro. Ta pozioma transcendencja umożliwia osobie wychylenie się ponad swoje ograniczenia. Nie jest ona jednak wystarczająca. Konieczne jest

---

15 T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 61–90.



świadome zdobycie pewnego standardu moralnego, w którym Ja miłując zwyczajnie formuje naszą wewnętrzną osobowość i umożliwia nam w sposób stały, właściwie przeżywanie i realizację wartości. Nawiązując do filozofii Karola Wojtyły, Rocco Buttiglione powiada, że konieczna jest transcendencja pionowa, samostanowienie o sobie, zintegrowanie somatyczno-psychiczno-duchowe<sup>16</sup>. „Integracja różnych dynamizmów – pisze – dokonuje się na kanwie transcendencji osoby, osoba integruje wszystkie te dynamizmy, ponieważ je transcenduje”<sup>17</sup>.

## 6. Przeciw etyce konfliktów w osobie, w kierunku etyki integracji

W przeciwieństwie do etyki Kanta, zbudowanej na nieprzezwyciężalnym konflikcie obowiązku i uczuć, czy szerzej: rozumu i natury ludzkiej, etyka fenomenologów włącza uczucia w sferę moralną. Ideałem w tej etyce nie jest człowiek konfliktu rozumu i serca, ale taki, który te sfery zintegrował w sobie. Człowiek moralnie dobry to nie taki, który w imię obowiązku trzyma pod kontrolą swoje pragnienia i uczucia, ale taki, który daje adekwatną, emocjonalną odpowiedź na wartość, sankcjonuje ją swoją wolnością i ją realizuje. W ten sposób znajduje on radość w poznawaniu, przeżywaniu i realizowaniu wartości. Moralność w tym ujęciu, tak jak sądzili starożytni, splata się ze szczęściem.

W miejsce etyki konfliktów różnych sfer w człowieku Dietrich von Hildebrand opowiada się za etyką integracji i rozwoju całej osoby. Odrzuca on nie tylko konflikt obowiązku i uczuć, ale również konflikt wolności i natury osoby. Pouczająca w tym względzie jest etyka cnót Arystotelesa i Tomasza. Wraz z transformacją naturalnych skłonności w cnoty charakteru, możliwe staje się postępowanie w zgodzie z tymi skłonnościami, w zgodzie ze słusznym rozumem i słuszną wolą. W człowieku dzielnym, cnotliwym, zintegrowanym wewnątrznie moralność nie

---

16 R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s.211nn. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 229nn, 261nn.

17 R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 241.

powstała na skutek naporu imperatywu czy też na przeciwstawiania się naturalnym tendencjom, lecz odwrotnie. Jest ona niejako spontaniczną realizacją danej nam i jednocześnie zadanej osobowej natury. Dobro jawi nam się wtedy, tak jak go odczytali już starożytni, jako pociągające i uszczęśliwiający; jako upragnione i dające radość.

# 5. Rehabilitacja roli uczuć w życiu moralnym w ujęciu Dietricha von Hildebranda

## 1. Stany emocjonalne a emocjonalna odpowiedź na wartość

Zasługą Maxa Schelera były ważne odkrycia w teorii uczuć. Po pierwsze, wyraźnie odróżnił czucie czegoś (*Fühlen von Etwas*) od stanów emocjonalnych (*Gefühlzustand*), czyli oddzielił emocjonalne przeżycia intencjonalne od nieintencjonalnych. Po drugie, wskazał różne poziomy w sferze emocjonalnej, co pozwoliło dostrzec różnice między uczuciami zmysłowymi i intelektualno-duchowymi oraz odrzucił redukcjonizm pozytywistyczny, który uczucia wyższe sprowadzał do niższych stanów cielesnych i psychicznych<sup>1</sup>. Stany emocjonalne, ból głowy, złe samopoczucie zastajemy w sobie, ale nie wiemy, jaki jest ich przedmiot, jaka jest ich przyczyna, która je w nas wywołała. Nie są to akty intencjonalnego ujmowania czegoś, nie zawierają w sobie immanentnego domniemania, ukierunkowania ku czemuś, co mogłoby być dane naszemu bezpośredniemu poznaniu. Poszukujemy przyczyn tych stanów, wiążemy je na zasadzie asocjacji z przyczynami domniemanymi, które nie są w tych stanach obecne. Badają je nauki ścisłe, m.in. medycyna, psychiatria, psychologia. Ustalają one związki przyczynowe między np. określonym

---

1 Zob. M. Scheler, *Z fenomenologii życia emocjonalnego człowieka*, tłum. A. Węgrzecki [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 189–197; H. Buczyńska-Garewicz, *Fenomenologia uczuć Maxa Schelera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 21 (1975), s. 110; też, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wrocław 1975, s. 96.

bólem a chorobą. Przez takie powiązanie określonych stanów biologicznych i psychicznych z chorobą, są one traktowane jako symptomy określonej choroby.

W emocjonalnych aktach intencjonalnych, w uczuciu, czyli w czuciu czegoś, dany jest nam wprost przedmiot tegoż aktu, czyli jakaś poznana przez nas wartość, poruszająca nas emocjonalnie i będąca przedmiotem naszej emocjonalnej odpowiedzi na jej piękno i dobro. Różnica między nachodzącą nas depresją, a intencjonalnym uczuciem smutku jest taka, że w pierwszym przypadku nie wiemy, dlaczego jesteśmy w takim stanie emocjonalnym, a w drugim wiemy, że smucimy się z powodu czyjejś zdrady czy śmierci kogoś bliskiego.

Zdaniem Dietricha von Hildebranda w nowożytnej i współczesnej teorii uczuć intencjonalny charakter odczucia wartości (*Wertfühlen*) został zignorowany przez silny nurt ciasnego empiryzmu i pozytywizmu, który potraktował wszystkie uczucia jako pewne stany cielesne i emocjonalne, wywołane bliżej nieznanymi przyczynami procesów cielesnych i psychicznych. Dopiero odsłonięcie uczuć jako świadomych aktów intencjonalnego ujmowania wartości, zapoczątkowane w psychologii opisowej Franza Brentana, kontynuowane w fenomenologii aktów świadomych przez Edmunda Husserla, Maxa Schelera, Dietricha von Hildebranda, pozwoliło dokonać rehabilitacji uczuć w sferze życia moralnego, estetycznego czy religijnego.

Od zastanych w nas stanów cielesnych czy psychicznych, należy wyraźnie odróżnić, zdaniem Hildebranda, intencjonalne, emocjonalne odpowiedzi na wartość (*affective value responses*)<sup>2</sup>. Emocjonalne stany cielesne czy psychiczne są wynikiem ogólnego biologiczno-psychicznego funkcjonowania naszego organizmu i naszej psychiki, natomiast emocjonalne odpowiedzi na wartość, są rzeczywistością naszego życia

---

2 Zob. D. von Hildebrand, *Christian ethics*, New York 1953, s. 193–194; tenże, *The role of affectivity in morality*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 32 (1958), s. 85–95; tenże, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, przeł. J. Koźbial, Poznań 1985.

wewnętrznego, życia moralnego, życia duchowego<sup>3</sup>. Możemy dokonać ich opisu, wyróżnić w nich podbudowujące je akty poznania i bycia emocjonalnie poruszonym przez wartość oraz postawić podmiotowe warunki udzielenia adekwatnej odpowiedzi na wartość. Hildebrand wyróżnia u podstaw emocjonalnej odpowiedzi na wartość, podbudowujące ją akty intuicyjnego i intelektualnego ujęcia wartości oraz bycia afektywnie poruszonym przez wartość<sup>4</sup>.

Intuicyjny, źródłowy kontakt poznawczy z wartością zawiera zarówno kontemplatywny, jak i konceptualny element ujmowania wartości. Charakterystyczny w percepcji wartości jest jej receptywny charakter, któremu poznający winien się poddać, zawieszając swoje teoretyczne czy osobowościowe uprzedzenia. Samoobecna wartość jako przedmiot poznania, winna się przed nami odsłonić w swoim istnieniu i w swoim jakościowym wyposażeniu. Poznanie jest głosem przedmiotu, przyjmowaniem, otrzymywaniem tych treści, których używa wartość. Poznający winien podążać, współpracować, współgrać z odsłaniającą się wartością, by przez to odsłoniła się ona w jej specyficznych cechach. Owo dokonujące się ujęcie i zrozumienie spełnia się przy jednoczesnej kontemplatywnej jedności z wartością, przy jak największej bliskości z nią.

Bycie emocjonalnie poruszonym przez wartość (*being affected*) jest nieodłączne od aktu intuicyjno-kontemplatywno-konceptualnego poznania wartości<sup>5</sup>. Wartość nie tylko odsłania się w swym istnieniu i uposażeniu jakościowym, ale żywo do nas przemawia, chwyta nas za serce, wdziera się do naszego wnętrza, przenika i porusza nas. Przez owo poznanie i poruszenie naszego serca, wartość domaga się należytej jej intelektualnej, emocjonalnej, a nawet wolitywnej odpowiedzi. Głębia owego emocjonalnego poruszenia zależy oczywiście od zdolności po-

---

3 Zob. S. T. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.

4 D. von Hildebrand, *Christian ethics*, dz. cyt., s. 228–229; tenże, *Moralia. Nachgelassenes Werk*, Regensburg 1980, s. 68–70.

5 T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lubin 1989, s. 121–123.

znawczych oraz duchowych osobowego podmiotu, zależy od jedności, jaka się tworzy między poznającym, a wartością. Niemniej w akcie poznania i byciu emocjonalnie poruszonym przez wartość, przemawia przedmiot poznania, bo otwieramy się na głos bytu, na głos wartości.

W emocjonalnej odpowiedzi na wartość kierunek się odwraca. To podmiot wyraża afirmację, wypowiada swoje „tak”, oddaje sprawiedliwość wartości za pomocą głębi swego emocjonalnego aktu. Odpowiedź taka nie musi być subiektywną projekcją wartości. Wystarczy, że jest ona uzgodniona z poznaną wartością. Owa *adaequatio cordis ad valorem* dotyczy bowiem (1) pozytywności czy negatywności tego, co wartościowe, (2) natury danego rodzaju wartości, (3) stopnia hierarchicznego, czyli wysokości danej wartości<sup>6</sup>. Intencjonalna, emocjonalna odpowiedź na wartość jest więc czymś więcej, niż tylko czysto poznawczym, zimnym kontaktem z wartościami. Mimo to nie jest aktem irracjonalnym, lecz aktem nadbudowanym na poznaniu, angażującym również inne warstwy duchowe człowieka. Emocjonalna odpowiedź na wartość nie popycha nas automatycznie do jej realizacji, ale odwołuje się do naszej wolności (*cooperative freedom*), aby tę wartość realizować. W ten sposób zostaje rozwiązany problem bezsilności intelektu w determinowaniu aktów woli, przez usytuowanie wolności w polu aksjologicznym rozpoznanych wartości, z którymi wewnątrznie jesteśmy zjednoczeni, które kochamy i pragniemy realizować.

## 2. Moralność autonomicznie stanowionych nakazów a etyka emocjonalnych odpowiedzi na wartość

Scheler oskarżył etykę formalnych nakazów Immanuela Kanta o zdradę miłości i radości w moralnym życiu człowieka. Autonomicznie stanowione nakazy nie tylko ignorowały przeżycia wartości, ale kontynuowały odsunięcie sfery emocjonalnej z moralności. Kryło się bowiem za nimi analogiczne, naturalistyczne zredukowanie uczu do sfery procesów cielesnych czy psychicznych, które spotykamy choćby od czasu Hume'a.

---

6 Zob. tamże, s. 124–125; T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 81–84.

Kant przejął te założenia i stąd jego imperatywy ignorują albo wprost przeciwstawiają się uczuciom, jako rzeczywistości skłaniającej nas do egoistycznych działań. Naturalistyczna redukcja wszystkich uczuć do procesów biologiczno-psychicznych, prowadzi albo do likwidacji etyki, jak to uczynił Alfred Jules Ayer, albo do przeciwstawienia norm moralnych temu, co w nas uczuciowe. Kant wybrał tę drugą możliwość i stąd jego teza, że jeśli nienawidzimy życia, a żyjemy z obowiązku, to jesteśmy istotami moralnymi. Etyka Kanta promuje więc człowieka o silnej woli, który ignoruje swoje przeżycia emocjonalne, trzyma się ustanowionych formalnie kategorycznych imperatywów i wie, że moralność ta nigdy na tej ziemi nie przyniesie mu radości życia i szczęścia. Człowiek taki w relacjach z innymi nie potrafi obdarzyć ich miłością, serdecznością. Wykonuje swoje obowiązki niejako automatycznie. „Komuś, kto przejęty Kantowskim poczuciem obowiązku, na wszelkie sposoby pomagałby ludziom cierpiącym – pisze Hildebrand – ale czyniłby to z chłodnym i obojętnym sercem, nie odczuwając cienia współczucia, temu z pewnością zabrakłoby ważnej cechy moralnej i ludzkiej. Można przypuszczać, że żadne dobrodziejstwa, których źródłem nie jest miłość, nie zastąpią cierpiącemu człowiekowi daru szczerego współczucia i ciepła miłości”<sup>7</sup>.

Należy jednak podejrzewać, że bez odpowiedniego rozwoju i formacji w nas sfery emocjonalnej, możemy sprzyjać bezdusznemu legalizmowi w spełnianiu formalnych nakazów, które nie mają podstawy w poznanym i przeżywanym dobru. Jeśli się weźmie pod uwagę dalszy rozwój etyki w nurcie empiryzmu Ayera, Charlesa Lesliego Stevensona i Richarda Mervyna Hare’a, nietrudno zauważyć, że zasady preskryptywne regulowane są po Kancie rachunkiem utylitarystycznym. Rozum preskryptywny jest rozumem scjentystycznym, instrumentalnym, pragmatycznym, kalkulującym, ekonomicznym, dalekim od kontemplacji i przeżywania wartości. Raczej jest zgodny z tym, czego chce dane społeczeństwo, prawo stanowione czy szeroko przyjęta ideologia polityczna.

---

7 D. von Hildebrand, *Serce*, dz. cyt., s. 76.

W ten sposób korupcja rozumu zniszczonego przez sceptycyzm i agnostycyzm, potęguje wcześniejsze wyrugowanie udziału sfery emocjonalnej w przeżywaniu, odsłanianiu i angażowaniu się w świat wartości.

### 3. Osobowościowe zniekształcenia emocjonalnej odpowiedzi na wartość w życiu moralnym

Wyrugowanie harmonii i współpracy z moralności rozumu, serca i woli, niesie określone skutki w życiu osobowym. Serce nie może uzurpować sobie funkcji rozumu czy woli, ale i odwrotnie – silna wola lub zacieśniony rozum nie mogą zniszczyć wrażliwości i kontemplatywności sfery emocjonalnej człowieka. Serce nie może uzurpować sobie funkcji kontemplatywnego, filozoficznego rozumu. Winno z nim toczyć spór, ale spór ten winien się rozstrzygać w obszarze argumentów rozumowych. Rozum podległy różnym zaciemnieniom w wyniku stosowania pewnych wąskich metod poznania, w wyniku opisu wybranych, wąskich aspektów rzeczywistości, winien przekraczać aspekt, w którym się uwięził i poznawać to, do czego kieruje go serce. Przypomina to powiedzenie Blaise'a Pascala, że serce ma swoje racje, których nie zna rozum.

Jedną z deformacji właściwie funkcjonującej emocjonalnej odpowiedzi na wartość, jest – zdaniem Hildebranda – *hipertrofia rozumu pragmatycznego*, oraz *hipertrofia woli*, w stosunku do emocjonalnej odpowiedzi na wartość.

„Są różne typy ludzi, u których życie uczuciowe jest okaleczone lub zahamowane. U jednych wynika to z *hipertrofii intelektu* [rozumu scjentyistycznego – podkreśl. i dop. T. B.]. Są to ludzie trawieni głodem wiedzy, którzy z każdej sytuacji i z każdego przeżycia czynią obiekt poznania. Są oni niezdolni do wyrzeczenia się postawy analizy intelektualnej i dlatego nie są w stanie wzruszyć się czymś lub odpowiedzieć radością, bólem, miłością lub zachwytem. U ludzi tych zainteresowanie obserwatora do tego stopnia wybija się na plan pierwszy, że wszystko, czego doświadczają, natychmiast przemienia się w przedmiot poznania”<sup>8</sup>. Człowiek

8 Tamże, s. 81.



o hipertrofii rozumu scjentyistycznego traci naturalną postawę wobec bogactwa osób i rzeczy. Dla niego wszystko staje się tematem bezosobowej analizy. Cały czas „rozkłada swoje otoczenie na cegiełki” swojej dyscypliny. Dostrzega zimny świat złożony z elementów. Nie dostrzega osób, wartości, radości i miłości. „[...] poznanie dóbr będących nosicielami wartości staje się niemożliwe – pisze Hildebrand – jeśli tematem staje się sam proces badawczy, a nie ich przedmiotowy sens. Dotyczy to zwłaszcza autentycznej kontemplacji, która zostaje zduszona w zarodku, wymaga bowiem uznania nieskończoności tematyki swego przedmiotu [...]”<sup>9</sup>.

Hipertrofia rozumu scjentyistycznego, analitycznego, zacieśnionego do aspektu swej dyscypliny naukowej i spowodowana tym atrofia emocjonalna, odzierają świat z wartości, a życie człowieka pozbawiają ludzkich przeżyć, radości oraz szczęścia. Prowadzą do kalectwa osobowości. Ludzie ci nie wiedzą, co znaczy kochać, cieszyć się, płakać, tęsknić. Ich świat i życie zredukowane jest do bezosobowych procesów. „Dla tych ludzi droga kontemplacji, droga do wszystkich tajemnic kosmosu jest zamknięta; są odcięci od prawdziwego życia”<sup>10</sup>. W etyce owo kalectwo osobowości niezdolnej do dostrzeżenia i przeżywania wartości, jest groźne. Ludzie ci dokonali bowiem w swych przeżyciach nihilizacji aksjologicznej świata i życia. Z pozycji takiej naturalności mogą uczynić wszystko, nie mają bowiem żadnych wskazań aksjologicznych czy normatywnych. Ich rozum oderwany od sensu i wartości życia, łatwo może tworzyć pseudozbawcze ideologie. Zaskakujące, że w świecie naukowców, genetyków rodzą się idee zbawienia ludzkości drogą selekcji eugenicznej nieprzystosowanych, aborcji niechcianych, produkcji zaprojektowanych istot ludzkich. Zastanawiające, że większość niemieckich biologów i genetyków bez oporów przystąpiła do NSDAP, widząc w biologicznie pojętej rasie niemieckiej przyszłość ludzkości<sup>11</sup>. Rozum

---

9 Tamże, s. 82.

10 Tamże.

11 Zob. C. Żekanowski, *Genetyka medyczna: problemy i zagrożenia*, [w:] *Granice ingerencji w naturę*, pod red. B. Chyrowicz, Lublin 2001, s. 92.

scjentystyczny, odarty z aksjologii, może stać się niebezpieczny, ponieważ dysponuje coraz większą potęgą techniczną i militarną, a jako ślepy aksjologicznie, może jej w pewnym momencie użyć do zniszczenia tego bezosobowego i nieatrakcyjnego życia ludzkiego na ziemi<sup>12</sup>.

„Inny typ zaniku uczuć – pisze Hildebrand – reprezentuje człowiek ogarnięty hipertrofią sprawności pragmatycznej [podkreśl. T. B.]. Człowiek taki zajmuje zasadniczo utylitarystyczną postawę i uznaje wszystkie przeżycia uczuciowe za niepotrzebną stratę czasu<sup>13</sup>. Nie interesuje go natura rzeczy, lecz to, jak daną rzecz czy osobę użyć do przewidywanych korzyści. Cały czas dobiera środki do osiągnięcia swego celu, kariery, bogactwa, władzy. Nie zatrzymuje się nad nieszczęściem, tragedią, smutkiem, radością i miłością ludzką, bo to wszystko wydaje mu się ulotne i niewymierne, a w dodatku może osłabiać jego pragmatyczne plany.

Współczesny biurokrata to wytwór hipertrofii rozumu i woli pragmatycznej. Przypisany jest on do określonej funkcji w coraz to bardziej skomplikowanych instytucjach biurokratycznych. Emocjonalne przeżycia aksjologiczne mogą mu przeszkadzać w utrzymaniu się na drabinie urzędniczej. Niszczy je więc w sobie na rzecz lojalności wobec struktur wyższych i kalkulacji, by się wspiąć wyżej.

Hipertrofia rozumu pragmatycznego niszczy również etos moralny poszczególnych zawodów. To między innymi zwolennicy tego poglądu domagają się od lekarzy oraz zatrudnionych w innych zawodach, neutralności aksjologicznej w instytucji, w której pracują<sup>14</sup>. Zasady moralne mogą praktykować tylko w swoim domu.

---

12 Zob. różne formy ślepoty na wartość: D. von Hildebrand, *Graven images. Substitutes for true morality*, New York 1957; T. Biesaga, *Świadomościowe i osobowe warunki odpowiedzialności*, [w:] *O odpowiedzialności. Moralny wymiar odpowiedzialności w życiu publicznym*, pod red. J. Pawlicy, Kraków 1993, s. 67–74.

13 D. von Hildebrand, *Serce*, dz. cyt., s. 82.

14 Zob. T. Biesaga, *Zagrożenia sumienia lekarza*, „Medycyna Praktyczna” (2005) nr 7–8, s. 18–21; tenże, *Klauzula sumienia w etyce medycznej*, „Medycyna Praktyczna” (2008) nr 12, s. 132–136.

Na progu instytucji, np. szpitala, winni zostawić normy moralne i stać się bezwolnymi wykonawcami tego, co państwo dopuszcza, a klient, pacjent czy pacjentka, sobie życzy. Mają zostawić swoje obiekcje co do aborcji, niszczenia embrionów *in vitro*, eutanazji itp., a wykonywać to, co jest im zlecone. W ten sposób niszczy się integralność moralną lekarza oraz jego wolność i sprzeciw sumienia wobec działań, które na podstawie wiedzy medycznej i etycznej uważa za niemoralne. Niszczy się też w lekarzu czy w innym pracowniku instytucji państwowych, emocjonalne życie aksjologiczne. Doprowadza się do wypalenia moralnego, w którym praca nie rozwija moralnie człowieka, ale przedmiotowo czyni go narzędziem w rękach polityków i w rękach dewiacji społecznych.

„Trzeci typ atrofii uczuć spowodowany jest przerostem woli [podkreśl. T. B.]. [...] Ten rodzaj atrofii uczuć odnajdujemy u ludzi ucieleśniających moralny ideał Kanta. Nie ufają oni odpowiedziom uczuciowym, gdyż naruszyłyby one integralność ich moralnego stanu [...]. U tych ludzi wola świadomie odrzuca wszelką uczuciowość i każe sercu zamilknąć. Podobnie czyni stoik, który dąży do osiągnięcia spokoju (*apatia*) i «mądrości ostateczne słowo» widzi w stłumieniu uczuć<sup>15</sup>. Owo samookaleczenie uczuć następuje w imię jasno sformułowanych i zaakceptowanych przez wolę obowiązków. Spełnianie obowiązków przy lekceważeniu albo wypieraniu uczuć, jest przejawem stabilności i stałości moralnej.

Często ludzie kierujący się hipertrofią woli sprzyjają postawie legalizmu czy to wobec norm religijnych, czy wobec prawa państwowego. Uważają, że prawa te są jasno sformułowane i należy ich bezwzględnie przestrzegać. Legalizm ów jest niebezpieczny, gdyż otwiera możliwość przyłgnięcia do ustanowionej w danym państwie ideologii. Zaskakująca jest lojalność i wierność intelektualistów oraz urzędników nazistowskiego państwa, którzy dokładnie, a nawet bardzo gorliwie wykonywali rozkazy, bez współczucia wobec dręczonej i niszczonej ludności podbitych narodów, bez oburzenia i sprzeciwu

---

15 D. von Hildebrand, *Serce*, dz. cyt., s. 84.

wobec zaplanowanych i dokonywanych zbrodni. Można przypuszczać, że pruska moralność opracowana przez Kanta, mimo dobrych intencji, jako moralność bez serca, uczyniła ich bezwolnymi narzędziami legalizmu zbrodniczego państwa.

## 6.

# Ateistyczny liberalizm wobec religii i moralności chrześcijańskiej

### 1. Wstęp

Wielu filozofów XIX i XX wieku, propagujących liberalizm choćby w formie propozycji wyzwolenia człowieka oraz społeczeństwa, czyniło to pod hasłami walki z religią chrześcijańską. Nic dziwnego, że ateistyczny liberalizm wywołał reakcję ze strony chrześcijańskiej, która, demaskując jego nihilizm, nadała określeniom „liberał”, a jeszcze bardziej „libertyn”, znamię negatywnej agresywności względem religii i moralności chrześcijańskiej.

Dziś po stu latach potyczek ateistycznego liberalizmu z chrześcijaństwem, po załamaniu się proponowanych przez niego utopijnych systemów wyzwolenia człowieka, po przełamaniu przez chrześcijan strachu wywołanego przepowiadaniem przez ateistów zniknięciem religii, kończy się być może ateizm krzykliwy i napastliwy i spokojniej można prowadzić z nim dialog.

Niemniej liberalizm ateistyczny jest obecny przy tworzeniu się nowych systemów społecznych, przy budowaniu demokracji w Europie Środkowo-Wschodniej, a więc również w Polsce.

Liberalizm, oczywiście w innym ujęciu, pojawia się również wśród myślicieli chrześcijańskich: filozofów, teologów moralistów, twórców czy teoretyków katolickiej nauki społecznej, i to tak daleko, że niektórzy np. encyklikę Jana Pawła II *Centesimus annus* przedstawiają jako katolicką wersję liberalizmu<sup>1</sup>, a encyklikę *Veritatis splendor* jako krytykę

---

1 M. Zięba, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, [w:] M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 136.

liberalizmu tzw. nowej teologii moralnej<sup>2</sup>, dlatego Michael Novak zastanawia się, czy liberalizm jest wrogiem czy też sprzymierzeńcem Kościoła<sup>3</sup>.

Ponieważ w budowaniu demokracji w Europie Środkowo-Wschodniej, w tym również w Polsce, sięga się dość mocno do liberalizmu ateistycznego, potrzebne jest przywołanie tego nurtu myślowego i proponowanych przez niego form wyzwolenia człowieka.

## 2. Religia na ławie oskarżonych

Niektórzy filozofowie XIX i XX wieku wystąpili z drastycznym potępieniem poprzedzającej ich epoki i przepowiadaniem nowej przyszłości. Dotychczasową filozofię czy kulturę uznali za zniewalającą człowieka i zaproponowali nowe formy wyzwolenia.

Twórca pozytywizmu Auguste Comte, poddając ostrej krytyce poprzednie okresy historii ludzkiej, czyli w jego terminologii okres teologiczny i metafizyczny, zapowiadał wszystkim świetlaną przyszłość w postaci nadchodzącej ery pozytywnej, czyli naukowej. To rewolucyjne przeciwstawienie się starej epoce i wiara w nową podbudowane zostaną przez ruchy społeczne: Wiosnę Ludów, Rewolucję Francuską, jak również działalność Karola Marksa i rewolucję komunistyczną.

Już u Auguste'a Comte'a warunkiem tej nowej epoki będzie obalenie wiary w Boga i wzmocnienie wiary w człowieka, w jego boski rozum. Rozwój rozumu, który ujawnia się w naukach ścisłych, doprowadzi ludzkość do wielkości i szczęścia. W miejsce kultu Boga Comte wprowadza kult ludzkości i kult rozumu. Siebie i swoich uczniów czyni kapłanami nowej wiary. Odtąd religia chrześcijańska zostanie posadzona na ławie oskarżonych i sądzona przez naukę. Kapłan będzie osądzany przez naukowca.

---

2 Zob. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność*, Rzym 1990; T. Biesaga, *Scalanie rozbitego człowieka*, „Człowiek w Kulturze” 4-5 (1995), s. 223-235.

3 M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993.

### 3. Feuerbacha detronizacja Boga

To Feuerbach wytworzył powszechne przekonanie, powtórzone później w różnych wersjach przez Karola Marksa, Zygmunta Freuda, Fryderyka Nietzschego czy w skrajnej postaci przez Jeana-Paula Sartre'a, że człowiek, wyzwoliwszy się od Boga, uwierzy w swoje własne siły, stanie się silniejszy i pokona wszelkie trudności. To właśnie upatrywanie nadziei poza ziemią demobilizuje człowieka, jest hamulcem postępu i przyczyną nędzy społeczeństw. Człowiek, uciekając swą myślą ku niebu, ku życiu wiecznemu, nie walczy o ziemię z całą energią, którą natura go obdarzyła.

Bóg, zdaniem Ludwiga Feuerbacha, jest projekcją ludzkich pragnień. Człowiek dostrzegł w sobie atrybuty boskości: rozum i wolność. Ponieważ nie są one spotykane w przyrodzie, nie uwierzył, że są to jego własne cechy. Swoje pragnienie nieskończoności, zamiast wiązać z wiecznością gatunku ludzkiego, związał z wytworzoną przez siebie istotą – Bogiem. Przez upersonifikowanie swoich cech i umieszczenie ich poza światem w Bogu, zubożył on siebie i ogołocił się ze swoich sił i możliwości. Stał się przez to wyalienowanym stworzeniem podporządkowanym złudnej, nadrzędnej wobec siebie istocie<sup>4</sup>. Tę naszą własną ludzką nieskończoność chce Feuerbach sprowadzić znów na ziemię.

W imię wolności i siły człowieka, należy – jego zdaniem – dokonać detronizacji takiego Boga. „Teologia – stwierdza on – jest antropologią, tzn. w przedmiocie religii, który nazywamy po grecku *theos*, a w naszym języku Bogiem, nie wyraża się nic innego, jak tylko istota człowieka albo inaczej: bóg człowieka jest tylko ubóstwianą istotą ludzką, a zatem historia religii albo historia boga, jest tylko historią człowieka”<sup>5</sup>. „Te wszelkie energie, należy wycofać z zaświatów i oddać do dyspozycji człowieka. Będą się one mogły obrócić w siły rewolucyjne i skoncen-

---

4 L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 82.

5 L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 25.

trować na przekształcaniu świata”<sup>6</sup>. W myśl tego antropoteizmu, przez detronizację Boga, powrócą do człowieka jego boskie atrybuty i stanie się on najpotężniejszym stworzeniem świata: *Homo homini Deus est*. Detronizując Boga, Feuerbach będzie głosił, że to gatunek, państwo, jest człowiekiem nieograniczonym, nieskończonym, prawdziwym, doskonałym i boskim.

W imię więc wolności i wielkości człowieka postawiono diagnozę: Bóg musi umrzeć, religia musi zginąć, aby mógł żyć człowiek. Religia zginie – zdaniem Feuerbacha – gdy człowiek uświadomi sobie, że sam jest nieskończony w swym gatunku. Teza, o nieuniknionym zanikaniu religii stanie się odąd wspólnym dziedzictwem ateistycznym nurtów XIX i XX wieku.

Marks, w powtarzonym określeniu „religia to opium dla ludu”, przyzna jej jedynie rolę lekarstwa uśmierzającego lęki. Religia rodzi się z lęków ludzi, którzy w nieszczęściach sięgają po nią jako oszałamiający narkotyk uśmierzający ich bóle. „Religia zniknie wtedy, gdy komunizm raz na zawsze położy kres biedzie i nędzy, zapewniając dobrobyt wszystkim swoim obywatelom”<sup>7</sup>.

Freud posunie się jeszcze o krok dalej, odrzuci interpretację religii jako lekarstwa uśmierzającego ludzkie lęki i – wprost przeciwnie – oskarży ją o wywoływanie chorób w postaci różnorodnych nerwic. To właśnie religia istniejąca w naszym superego, spycha nasze instynkty w podświadomość i powoduje nerwice. Od czasów Freuda, człowiek religijny będzie traktowany nie tylko jako ktoś zacofany, hamujący postęp ludzkości, ale jako chory psychicznie.

#### 4. Nietzschego oskarżenie chrześcijaństwa i zapowiedź narodzin nadczłowieka

6 M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980, s. 70.

7 *Podstawy marksizmu i leninizmu. Podręcznik*, tłum. R. Hekker i in., Warszawa 1962, s. 1005.



Nic dziwnego, że po takiej krytyce religii Nietzsche przystąpił do ostatecznej rozprawy z chrześcijaństwem i ogłosił siebie grabarzem Boga.

W imię etyki panów, czyli tych, którzy są uosobieniem sił witalnych, instynktów, drapieżności przyrody, przeciw judaistycznej i chrześcijańskiej etyce niewolników, którym przyroda poskąpiła swych darów i dlatego przegrali z silniejszymi, przystępuje Nietzsche do rozprawy z chrześcijaństwem.

Żydzi, jako mały nieporadny naród, gdy przegrali z innymi, wymyślili Boga i religię, aby nią zniewolić swoich zwycięzców<sup>8</sup>. Tymczasem przyroda – jak to pokazał Darwin – obdarzyła rasy barbarzyńskie znamiem siły i potęgi i one są ucieleśnieniem wszystkiego co najlepsze w przyrodzie. W nich w pełni ujawnia się moc wolności. „Chrześcijaństwo – stwierdza Nietzsche – stanęło po stronie tego wszystkiego co słabe, niskie, niewydarzone i uczyniło sprzeciw wobec samozachowawczych instynktów właściwych życiu”<sup>9</sup>. Głosząc błogosławieństwa dla cichych, płaczących, cierpiących prześladowania, ubogich – opowiedziało się za tym, co słabe a przeciw temu, co najsilniejsze, najlepsze w przyrodzie. Uczyniło ono z człowieka łagodne, potulne zwierzę domowe, niszcząc z nim podstawowe instynkty przyrody. Nietzsche wzywa, aby odrzucić chrześcijaństwo i wyhodować nadczłowieka, który rozwinie w sobie wszystkie zahamowania, instynkty drapieżnika, barbarzyńcy. Potępia on chrześcijańską Europę. Europa – jego zdaniem – zaczyna cuchnąć tym potulnym człowiekiem. Ale wkrótce narodzi się nadczłowiek, który jednocześnie będzie śmiercią dotychczasowej formy człowieka<sup>10</sup>. Nowa antychrześcijańska cywilizacja wyłoni z siebie nadludzi. „Trudno nie dostrzec – pisze on – że gdzieś w głębi tych wszystkich szlachetnych ras, tkwi drapieżne zwierzę, wspaniała pożądliwie wypatrująca łupu

---

8 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1990, s. 76n.

9 F. Nietzsche, *Antychryst*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] *Nietzsche*, Warszawa 1976, s. 277.

10 F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] *Nietzsche*, dz. cyt., s. 223. Zob. tenże, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911, s. 163, 172n.

i zwycięstwa płowa bestia [...]. Zwierzę musi się wydostać, musi znów wracać do stanu dzikości: szlachta rzymska, arabska, germańska, japońska, bohaterowie homeryccy, wikingowie skandynawscy – to właśnie te szlachetne rasy pozostawiły i odcisnęły na wszystkim pojęcie barbarzyńca”<sup>11</sup>. Niewolnicy, patrząc na rozkosz zwycięzców, nazwali ich Gotami, Wandalami i barbarzyńcami.

Również rasę germańską uważa Nietzsche za ucieleśnienie tej siły. „Głęboka, lodowata nieufność, którą budzi Niemiec, jeśli dochodzi do potęgi jest także i teraz oddźwiękiem owej niezatartej grozy, z jaką przez długie stulecia Europa śledziła wściekłość germańskiej płowej bestii”<sup>12</sup>.

W imię nadczołowieka i rasy nadludzi, Nietzsche uderza w samo serce chrześcijaństwa. To właśnie litość, współczucie, miłosierdzie chrześcijańskie niszczy rozwój właściwej cywilizacji i powstanie nadczołowieka. „Kto współczuje – pisze on – traci energię. Litość przekreśla na ogół prawo rozwoju, które jest prawem selekcji. Zachowuje to, co dojrzało do upadku. Działa na korzyść wydziedziczonych i skazańców życiowych, zatrzymuje przy życiu mnogość wszelkiego rodzaju niewydarzonych tworów”<sup>13</sup>. Stąd też stawia rewolucyjną diagnozę. „Pośród naszej niezdrowej nowoczesności nie ma nic bardziej niezdrowego niż litość chrześcijańska. Tu być lekarzem, tu być nieubłaganym, tu ciąć nożem, to nasz obowiązek, po to jesteśmy filozofami”<sup>14</sup>.

Po tym uderzeniu we współczucie czy miłosierdzie chrześcijańskie, Nietzsche formułuje ocenę: „Ruch chrześcijański jako ruch europejski jest od początku ogólnym ruchem wszelkiego rodzaju elementów odpadowych i odrzuconych. [...] Feruję więc wyrok: potępiam chrześcijaństwo, wznoszę przeciw Kościołowi chrześcijańskiemu

---

11 F. Nietzsche, *Z genealogii moralności...*, dz. cyt., s. 221.

12 Tamże.

13 F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 228.

14 Tamże, s. 229.

najstraszliwsze ze wszystkich oskarżeń i nazywam je piętnem hańby na ludzkości”<sup>15</sup>.

Nietzsche uważał siebie za ostatecznego grabarza Boga. Negację Boga i walkę z chrześcijaństwem uczynił najważniejszym aktem wyzwania się człowieka<sup>16</sup>.

## 5. Sartre – wolność obaliła niebo

Sartre sądził, że program wyzwania się od Boga trzeba poprowadzić jeszcze dalej. Negację Boga w imię absolutnie pojętej wolności człowieka posunie on tak daleko, że musi zanegować człowieka, miłość i wszelkie wartości. Uznanie wszystkiego za absurdalne, będzie ostatnim słowem ateizmu nihilistycznego.

Sartre przywołuje moment, kiedy objawiła mu się wolność i obaliła wszystko. „I nagle wolność runęła na mnie, i przeniknęła mnie aż do szpiku kości – mówi on ustami Orestesa w dramacie *Muchy*. Przyroda odskoczyła jakby o krok. [...] I niebo okazało się nagle puste. I nie było już ani zła, ani dobra, ani nikogo, kto by mi mógł rozkazywać”<sup>17</sup>.

W imię tej wolności należy bezwzględnie zanegować Boga. Jeśli człowiek jest wolny, Bóg nie istnieje. Gdyby istniał, człowiek byłby zniewolony. Bóg bowiem, stwarzając człowieka, podporządkowałby go swoim prawom i przeznaczeniom. „Jeśli Bóg istnieje – mówi Kiryłow, jeden z bohaterów *Biesów* Fiodora Dostojewskiego – wszystko zależy od niego i nic nie mogę poza jego wolą, jeśli nie istnieje – wszystko zależy ode mnie i muszę stwierdzić moją niezależność, [...] moją straszną wolność”<sup>18</sup>. Zgodnie z protestancką ideą predestynacji, Bóg wszystko wiedziałby o człowieku, przewidywałby jego losy i obserwowałby realizację tego przeznaczenia. Człowiek byłby odgórnie kierowanym narzędziem w jego ręku, niewolnikiem wykonującym jego plany. Człowiek nie byłby

---

15 Tamże, s. 234.

16 G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 275.

17 J. P. Sartre, *Muchy*, tłum. J. Lisowski, Warszawa 1956, s. 78.

18 F. Dostojewski, *Biesy*, tłum. T. Zagórski, Warszawa 2015, s. 610.

sobą, lecz aktorem, którego rola wcześniej przez kogoś drugiego byłaby całkowicie opracowana. Od siebie nic nie mógłby uczynić. Jeszcze nie rozpocząłby swej roli, a już jego ostatni akt byłby znany od dawna. Człowiek nie byłby twórcą siebie, lecz biernym wykonawcą, niewolnikiem grającym zaplanowaną rolę na scenie świata.

Bóg nie może istnieć, gdyby istniał nie mógłby stworzyć człowieka: istotę wolną, wyrrywającą się z jego praw i nakazów. Mógłby jedynie stworzyć istotę podporządkowaną całkowicie prawom przyrody. Przyroda martwa mogłaby świadczyć o istnieniu Boga. To, co się w niej dzieje, jest bowiem ustanowione odgórnie. Bóg nie mógł jednak stworzyć istoty wolnej, która na potwierdzenie swej wolności musiałaby się zbuntować przeciw niemu i odrzucić jego panowanie.

## 6. Spojrzenie Boga jest zniewoleniem

W swej autobiografii Jean-Paul Sartre wspomina moment lęku przed zniewalającym spojrzeniem Boga: „Raz jeden naszło mnie uczucie, że On (Bóg) istnieje. Bawiąc się zapałkami przypaliłem dywanik; kiedy zamalowałem farbą ślady występku, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na tę niedyskrecję tak ordynarną i nabluźniłem”<sup>19</sup>.

Z pozycji absolutnej wolności, przypisywanej przez Sartre’a człowiekowi, każde spojrzenie Boga jest zniewalające, ponieważ domaga się ode mnie moralnego postępowania. W spojrzeniu tym Bóg pretenduje do bycia moim sędzią, wyznacza mi co jest dobre i złe, śmie mnie oceniać. Jest to jednak uzurpacja, w której ktoś poza nami próbuje nami kierować. Spojrzenie Boga staje się próbą odebrania mi wolności, próbą zniewolenia.

Sartre dziwi się, jak Bóg śmie być tak niedyskretny, by podglądać człowieka, gdziekolwiek on się znajduje. Człowiek cały czas obraca się w jego spojrzeniu, nie może być sam, nie może być w intymnych

---

19 J. P. Sartre, *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 82.

sytuacjach z kimś drugim. Zawsze jest widzialny przez tego, który patrzy krytycznie, z drwiącym uśmiechem, uważając czyny ludzkie za dzieciadę lub głupotę.

Czując się śledzonym przez Boga i bezbronnym przed jego oceniającym spojrzeniem, Sartre odtrąca go bluźnierstwami, oskarża o nieuczciwe podglądanie, niedyskrecję, niszczenie intymności i wolności ludzkiej. W imię tych oskarżeń Bóg musi umrzeć, jego spojrzenie musi zgasnąć. Dlatego Goetz, bohater sztuki Sartre'a *Diabeł i Pan Bóg*, wpada w szalony taniec wolności i woła szczęśliwy do swojej ukochanej: „Bóg umarł. Nie mamy już świadka. Ja tylko jeden widzę twoje włosy i twoje ciało. [...] Nareszcie jesteśmy sami. [...] Bóg mnie nie widzi, Bóg mnie nie słyszy. Bóg mnie nie zna. Jeśli człowiek istnieje, Bóg jest nicością”<sup>20</sup>.

## 7. Spojrzenie drugiego człowieka moim zniewoleniem

Sartre nie poprzestał na zanegowaniu Boga i jego spojrzenia. Poszedł o krok dalej. Zanegował również spojrzenie drugiego człowieka. Spojrzenie to bowiem jest pełne żądań: czegoś ode mnie oczekuje, czegoś się domaga. Spojrzenie głodnego domaga się ode mnie chleba, chce aby swoje działanie podporządkował tym żądaniom.

W tym roszczeniowym, pretensjonalnym spojrzeniu, drugi człowiek chce mnie potraktować jako rzecz. Chce mnie uprzedmiotowić dla swojej wolności i swoich własnych celów. Między mną a drugim zachodzi odwieczny konflikt – albo ja, albo on.

Drugi nie tylko chce mnie wykorzystać, potraktować utylitarnie, ale śmie mnie oceniać. Chce mnie zniewolić. Zniewalające spojrzenie Boga ukryło się i wyziera ze spojrzenia drugiego człowieka. Sartre dostrzeże w nim dopiero co uśmiercone spojrzenie Boga: „Bestia się ukrywała, nagle w oczach bliźniego zaskakiwało nas jej spojrzenie; uderzyliśmy: była to konieczna samoobrona [...]”<sup>21</sup>.

20 J. P. Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*, „Dialog” (1959) 9, s. 67.

21 J. P. Sartre, *Więźniowie z Altony*, tłum. J. Kott, „Dialog” (1961) 5, s. 107.

Zwalczając wroga ludzkości w spojrzeniu Boga, Sartre decyduje się zniszczyć go również w spojrzeniu człowieka. Drugi to wróg mojej wolności. Piekło to inni. Jeśli ulegnę spojrzeniu drugiego, przegram swoją wolność. Zezwolę na własną alienację i zgodzę się na własne niewolnictwo.

Moje spojrzenie jest również zniewalające dla drugiego. Konflikt jest więc w zarodku każdego kontaktu z drugim człowiekiem. To nie tylko walka klas, jak chciał Karol Marks, czy walka ras, jak chciał Fryderyk Nietzsche, ma prowadzić do wolności, lecz walka każdego z każdym<sup>22</sup>. Po negacji i pogrzebie Boga, zaczyna się – zaznacza Marcel Neusch – obrzęd pogrzebu człowieka.

## 8. Miłość moim zniewoleniem

Miłość między osobami jest – zdaniem Sartre'a – również zniewoleniem. Uważa się ją za dar, a każdy dar poniża wolność człowieka, który go otrzymuje. Ujawnia bowiem, to że on czegoś potrzebuje, traktuje go jak biedaka, nad którym trzeba się ulitować i go czymś obdarzyć. „Dać coś komuś – napisze Sartre – to znaczy wziąć go w niewolę. [...] Dać coś, to znaczy [...] tego komu się daje, uczynić swoim niewolnikiem”<sup>23</sup>.

Osoba, która darzy mnie miłością, ukazuje moją niewystarczalność, lituje się nad moją nędzą i musi potraktować mnie jak nędzarza. Postępuje ona jak pan, którzy rzuca niewolnikowi ochłapy ze swojej szczydrobliwości. Jeśli daje, to znaczy uważa się za coś wyższego, traktuje mnie jako przedmiot swojej satysfakcji. W geście miłości, jest więc chęć uzależnienia i zniewolenia. Aby być wolnym, należy wzgardzić każdym darem, w tym również miłością.

## 9. Życie w absurdzie szczytem wolności

22 J. P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska, [w:] *Filozofia i socjologia xx wieku*, Warszawa 1965, s. 303.

23 J. P. Sartre, *Więźniowie z Altony*, dz. cyt., s. 107n.

Absurdalność życia i obrzydzenie wobec wszystkiego przyjmuje się jako najwyższą postawę wolności. „Odkąd zetknąłem się z absurdem – wyznaje ten nihilizm Albert Camus – uleczyłem się z wiary w tę wolność, która wskazywała mi, że jestem więźniem celów, jakie wyznaczyłem sobie w codziennym życiu. Jednocześnie osiągam wolność autentyczną, która jest wolnością absurdalną. [...] Człowiek absurdu dostrzega w ten sposób [...] złodowaciały, przejrzysty i ograniczony wszechświat, w którym nie istnieją żadne możliwości, [...] poza którym jest przepaść i nicność. [...] Odrzucenie przez niego nadziei jest uporczywym świadectwem życia bez pocieszenia”<sup>24</sup>.

Negacja Boga, negacja religii, poprowadziła Sartre’a o krok dalej, do negacji człowieka, do negacji wszelkich wartości. Pogrzeb Boga okazał się w konsekwencji pogrzebem człowieka, pogrzebem cywilizacji.

Z pozycji tej zbuntowanej, przenikniętej nieograniczoną pychą wolności, świat nie mógł mieć jakiegoś sensu nadanego mu przez Stwórcę, nie mógł człowiekowi sugerować praw czy obowiązków. Dlatego ateistyczny egzystencjalista, świat, nawet swoje życie, uważa za bezsensowne. „Nieunikniona śmierć u końca naszej drogi – napisze Sartre – pogrąży naszą przyszłość w mroku, nasze życie nie ma przyszłości, jest tylko serią teraźniejszych chwil”<sup>25</sup>. Człowiek jest tym, który przychodzi znikąd i donikąd zmierza. Rzucony jest w bezkresny ocean świata, jest przypadkiem, który uświadomił sobie, że zabłysnął po to, by znów zimny, milczący wszechświat pogrążył go w śmierci<sup>26</sup>. Świat jest kurzawą nonsensu – powie Sartre – a człowiek naczyniem przekleństwa.

W tej chorobliwej, obsesyjnej pysze Sartre wyzna: „Nie mam żadnego usprawiedliwienia dla mojego życia. [...] Niewiele da mi się o życiu powiedzieć, prócz tego, że było przegraną partią [...]. Na krótką chwilę

---

24 A. Camus, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, Warszawa 1976, s. 83n.

25 J. P. Sartre, *Essays*, New York 1957, s. 58.

26 Zob. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1977, s. 344.

opuściło mnie obrzydzenie, ale wiem, że ono znów powróci. To jest mój stan normalny. Nudzę się, to wszystko<sup>27</sup>.

Przez pychę, obrzydzenie i nudę przewija się chęć zniszczenia tego nędznego życia. Zabiję się – powie Kiryłow bohater w *Biesach* Dostojewskiego – by stwierdzić swoją niesubordynację, swoją nową i straszną wolność. „Czyż nie jesteśmy wszyscy rzuceni na ten świat [...], by się męczyć. [...] Dlaczego nie zdmuchnąć tej świecy, skoro widok tego wszystkiego wzbudza wstręt?”<sup>28</sup>.

Podsumowując ten nihilizm ateistyczny, Marcel Neusch stwierdza: „Znakiem xx wieku, jest to, że coraz rzadziej widać żalobę po Bogu, natomiast cały legion płąsa wokół trumny człowieka. [...] Czy nie ma w tym sprawiedliwej pomsty Boga? Należałoby się, by grabarz poszedł za Bogiem do grobu! Lub też przychodzi czas, by Bóg znów zmartwychwstał”<sup>29</sup>.

## 10. Wyrwanie się z choroby samozniszczenia

Sartre konsekwentnie pokazał drogę dokąd prowadzi ateizm nihilistyczny. Ocena tego ateizmu przez chrześcijańskiego egzystencjalistę Gabriela Marcela jest surowa. Uważa on, że tego rodzaju filozofa jest obsesyjną chorobą samozniszczenia. Jest ona pokazaniem „procesu samozniszczenia, dokonującego się w łonie skazanego społeczeństwa, w łonie ludzkości, która zerwała lub sądzi, że zerwała swoje ontologiczne powiązania z Bogiem i ludźmi”<sup>30</sup>.

„Akt – stwierdza Gabriel Marcel – w którym jakikolwiek filozof – czy to będzie Nietzsche, Jaspers czy Sartre – neguje wszelkie zaświaty, wszelką pozaziemskość i zamyka się w ciasnym kręgu immanencji, okazuje się w ostatecznej analizie, wyrazem nie tyle zrównoważonego i podporządkowanego doświadczeniu egoizmu, ile raczej szatańską odmową

27 J. P. Sartre, *Młodości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974, s. 221; zob. J. Kossak, *Egzystencjalizm i filozofia w literaturze*, Warszawa 1976, s. 61n.

28 L. Tołstoj, *Anna Karenina*, t. II, Warszawa 1953, s. 439, 442.

29 M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 287.

30 G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 313.



zbuntowanej i upojonej sobą indywidualności, przeciwstawiającej się wezwaniu, na które mogłaby ją uwrażliwić jedynie Miłość<sup>31</sup>.

Propagowanie „tego dreptania w zamkniętym kręgu piekielnym, [...] i złorzeczeniu Boga [...] jako niesłuchanego postępu metafizycznego lub jako tryumfu wyjątkowej przenikliwości jest otumaniającym gestem. [...] Gestem, którym odrzuca się wszelkie ludzkie zdobycze, wtrącając nas do lochu, [...] gdzie jedynym środkiem ratunku jest niestrudzone zachwywanie się swoją własną odwagą, swoją dumą, swoim upartym negowaniem wszystkiego – i Boga i bytu, słabości i nadziei – którym mimo wszystko jesteśmy”<sup>32</sup>.

U podstaw takiej filozofii stoi zdaniem Gabriela Marcela nieograniczona pycha, odrzucająca z góry wszelkie gesty wsparcia, pomocy i miłości. „Mamy tu do czynienia – pisze on – z pretensjonalnym postanowieniem, by się nie dać pocieszyć, a postanowienie to zakłada pychę całkowicie obcą prawdziwemu uczonemu jako takiemu”<sup>33</sup>.

Aby wyrwać się z tej choroby samozniszczenia, Gabriel Marcel proponuje, by przywrócić człowiekowi nadzieję gwarantowaną wiarą. „Muszę wierzyć w racjonalność świata, jeśli mam nie ulec pokusie przeżywania go w postawie absurdałnego empiryzmu. [...] Muszę wierzyć w siebie, jeśli mam nie popaść w rezygnację w obliczu trudności życia [...]. Muszę wierzyć w osobę drugiego, by go kochać autentycznie, ze względu na niego, takiego, jakim jest rzeczywiście, i odkryć przez to pełną rzeczywistość samego siebie. Muszę wierzyć w Boga, by zwrócić się ku Niemu, nie jako wytworowi mojej wyobraźni, ani nie jako bezosobowej zasadzie. [...] lecz w autentycznym odniesieniu «Ja–Ty»”<sup>34</sup>.

Jeśli ateizm pomógł chrześcijaństwu pozbyć się tryumfalizmu, to wydaje się, że nadszedł czas, aby oczyścić z tej postawy sam siebie. Refleksja nad zaproponowanymi przez ateizm sposobami wyzwolenia człowieka,

---

31 Tamże, s. 271.

32 Tamże.

33 Tamże, s. 308.

34 E. Gilson, T. Longan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, dz. cyt., s. 339.

poprzez rasę silnych (Nietzsche), poprzez rewolucyjną klasę (Marks) czy negującą wszystko, nihilistyczną wolność jednostki (Sartre) – jest pouczająca. Przeniesienie wiary w Boga na wiarę w bożki, w postaci ludzkiego rozumu (Comte), gatunku czy państwa (Feuerbach), rasy (Nietzsche), klasy (Marks) czy też samej wolności człowieka (Sartre) – potraktowano tryumfalistycznie jako postępowe i najwyższe osiągnięcia naszej cywilizacji. Dziś nadchodzi czas, by liberalizm ateistyczny w wersji rasizmu, klasizmu czy też nihilizmu wyciągnął wnioski z kosztów, jakie ludzkość poniosła, realizując zaproponowaną przez niego soteriologię.

Jeśli dziś, być może w wyniku dialogu z ateizmem, prawdziwy Bóg przemawia z pokorą, to krzykliwość i tryumfalizm bogów okazuje się niepomernie większym błędem ateizmu niż ten, który chciał on z chrześcijaństwa usunąć. Tryumfalizm liberalizmu ateistycznego, ujawniający się np. w postawach niektórych polityków przy tworzeniu demokracji w Polsce, wynika być może z braku krytycznej refleksji nad własną przebytą drogą i trąci przez to fanatyczną wiarą tych utopijnych i rewolucyjnych programów, które kosztowały tyle istnień ludzkich.

## 7. Antropologia Martina Bubera

### 1. Biograficzne źródła filozofii Martina Bubera

Martin Buber urodził się w rodzinie żydowskiej w Wiedniu 8 lutego 1878 roku (zmarł w 1965). Nie miał szczęśliwego dzieciństwa. Jego rodzice rozwiedli się, kiedy miał trzy lata. Od tego czasu wychowywany był we Lwowie przez dziadków ze strony ojca. Jego dziadek, Salomon Buber, był przewodniczącym lwowskiej gminy żydowskiej, dyrektorem dwóch banków oraz izby handlowej. Egzegeza Tory i Talmudu tworzyła zasadniczą atmosferę tego domu. Babka Adela była zakochana w kulturze niemieckiej. Nic dziwnego, że Martin Buber przyjął język niemiecki jako swój „język ojczysty”. Mimo biblijnej i filozoficznej atmosfery, dom dziadków nie zastąpił Martinowi domu rodzinnego. „Dziadkowie – zwierzał się trzynastoletni Martin swemu przyjacielowi – nie wspominali słowem o mojej matce i o tym, kiedy ją zobaczę”<sup>1</sup>. W czternastym roku życia, po powtórnych małżeństwie ojca, został wzięty do jego domu we Lwowie. Swoją matkę zobaczył dopiero gdy miał lat trzydzieści.

Braku miłości rodziców nie zrekompensowała szkoła. Przez pierwsze cztery lata Martin nie chodził do szkoły, lecz pobierał prywatne lekcje w domu. Wychowany w zamkniętej atmosferze pobożności żydowskiej domu swych dziadków, nie znalazł w polskim gimnazjum im. Franciszka Józefa we Lwowie, gdzie następnie uczył się, jakichś przyjaciół czy koleżeńskiej wspólnoty. Nie doświadczył tam wprawdzie jakichkolwiek przejawów nietolerancji czy dążeń nawracania na katolicyzm, jednak panująca tam atmosfera chrześcijańska i społeczna była mu obca. „Osobiście dobrze odnoszono się do siebie – napisze w swej autobiografii – ale

---

1 A. Hodes, *Martin Buber. An intimate portrait*, New York 1971, s. 43.

obie wspólnoty nie wiedziały o sobie prawie nic”<sup>2</sup>. W wyniku tej izolacji religijnej, w której był wychowany, trudno było mu potraktować polską szkołę galicyjską, jako swoją wspólnotę młodości. Choć władał dobrze językiem polskim, to jednak, wrywając się z prowincjonalnej Galicji z żydowskimi gettami i dworami cadyków, uznał Wiedeń, z dużym środowiskiem zasymilowanych Żydów, za stolicę kulturalną, a język niemiecki za swój „język ojczysty”<sup>3</sup>.

Brak miłości rodziców w dzieciństwie spychał Martina w samotność i książki. W jego wspomnieniach z tego okresu nie znajdujemy żadnej wzmianki o kolegach czy służbie, która otaczała go opieką od pierwszych lat do sześćdziesiątego roku życia. „Nie ma wzmianki – dziwi się biograf – nawet o służącej z Heppenheim która towarzyszyła mu 32 lata”<sup>4</sup>.

Być może te braki zaciążyły na jego postępowaniu tak, że „jego własne dzieci nie miały o nim najlepszego zdania jako o ojcu. Tylko raz w tygodniu znajdował trochę czasu, by im poczytać bajki lub pobawić się z nimi. Partnerski dialog nie miał wstępu do jego domu”<sup>5</sup>.

Na tle tego życiorysu można przypuszczać, że odkrycie dialogicznej relacji Ja–Ty przez Martina Bubera powstało, jako odreagowanie nieudanego dzieciństwa, jako uporczywe dążenie do tego, czego mu tak bardzo brakowało w jego własnym życiu. Być może również dialogiczny mistycyzm chasydów jawił się Buberowi jako lekarstwo na niespełnioną potrzebę wspólnoty.

Martin Buber związany był z religią i kulturą żydowską nie tylko w dzieciństwie. Porzuca on lwowskie getto żydowskie; przechodzi podczas studiów w Wiedniu i innych miastach przez pewien zamęt duchowy i następnie styka się na Uniwersytecie w Lipsku z ruchem

---

2 M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, [w:] *Philosophie of Martin Buber*, Evanston 1963, s. 5.

3 J. Doktor, *Wstęp do: M. Buber, Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 10.

4 Tamże, s. 7.

5 Tamże, s. 8.

syjonistycznym<sup>6</sup>. Pod wpływem tego ruchu, zakłada on w roku 1901 sekcję żydowskiej kultury i sztuki w Berlińskim Związku Syjonistycznym i zostaje naczelnym redaktorem oficjalnego organu ruchu zatytułowanego *Die Welt*. Uczestniczy w wielu kongresach syjonistycznych. Na v Kongresie Syjonistycznym odchodzi od politycznego syjonizmu Herzla, związanego z ideą odrodzenia Państwa Izrael i powrotu do Palestyny. Żydowski nacjonalizm rozumie on jako duchowe odrodzenie narodu żydowskiego, jako odrodzenie człowieczeństwa, odrodzenie ludzkości.

W tym czasie (1904) styka się on z książkami omawiającymi naukę twórcy chasydyzmu Baal Szem Towa. To, czego brakowało mu w syjonizmie politycznym, znajduje w chasydyzmie. Píše o tym w swej biografii. „Nagle wynurzyły się obrazy z mego dzieciństwa, wspomnienia o cadyku i jego wspólnocie, i oświeciły mnie: poznałem ideę doskonałego człowieka, usłyszałem wezwanie, by głosić ją w świecie”<sup>7</sup>. Przyznaje, że od 1905 roku tradycja chasydzka stała się fundamentem jego myślenia<sup>8</sup>. Ze specyficznego mistycyzmu religijnego tej tradycji, zaczerpnął on ideę dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem. Rozwijając ją, znalazł jednocześnie odpowiedź na dręczące go pytanie: co współcześnie oznacza dla niego religia jego przodków.

„Jego zdaniem głównym zagrożeniem dla tożsamości żydów jest tragiczne rozdarcie na nurt oświeceniowy, orientujący się na kulturę europejską, i na nurt tradycjonalistyczny. Pierwszy z nich prowadzi do asymilacji i wynarodowienia, drugi – do skostnienia w opłotkach wschodnioeuropejskiego getta”<sup>9</sup>. Martin Buber opowiada się za syntezą tradycji żydowskiej z kulturą europejską, ale taką syntezą, w której trzeba wyjść od uniwersalnych wątków religijnej tradycji judaizmu, znajdujących się w chasydyzmie. Swym dziełem podejmuje się reali-

---

6 J. Doktor, *Mysł i dzieło Martina Bubera*, „Novum” 4 (1981) s. 56.

7 M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, dz. cyt., s. 11.

8 Zob. M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 1986.

9 J. Doktor, *Wstęp*, dz. cyt., s. 14.

zacji takiej syntezy. W wydanej w 1923 roku najbardziej znanej pracy: *Ja i Ty*, wykorzystuje on chasydzką ideę spotkania człowieka z Bogiem i podnosi ją do rangi uniwersalnej zasady antropologicznej, zwanej zasadą dialogiczną.

## 2. Wpływ chasydyzmu

Rozdarcie w religii i kulturze żydowskiej w Europie i świecie zaczęło się ujawniać po schyłku średniowiecza. Rozbudzony wtedy krytyczny racjonalizm w Europie, rozwój nauk ścisłych oraz wielkie odkrycia, wstrząsnęły nie tylko światem chrześcijańskim, ale dotknęły również religii żydowskiej. Nie potrafiła ona sprostać nowym wezwaniom. Odczytała to, co nowe, jako swoje zagrożenie i zamknęła się w sobie. „To wszystko – stwierdza we wstępie do *Ja i Ty* Jan Doktor – wywołało w judaizmie tylko reakcje obronne, prowadziło do jeszcze ściślejszego przestrzegania tradycyjnych form życia i wiary. Kultura żydowska, poza ezoterycznym nurtem kabały, zastygła w tradycji i kulcie prawa”<sup>10</sup>.

Izaak Luria i jego uczniowie rozwinęli naukę, w której nową teologią stworzenia zinterpretowali sens wygnania i spełniania prawa Mojżeszowego. W myśl ich emanacyjnej, energetycznej koncepcji, sytuacja świata i Izraela jest wynikiem zaburzeń, które powstały już przy stworzeniu. W wyniku tych zaburzeń, iskry boskiego światła pomieszały się z materią<sup>11</sup>. Wypędzenie z raju i wygnanie miało służyć temu, aby te iskry boskiego światła przywracać Bogu, czyli uwalniać to, co święte od tego, co nieczyste. Z chwilą, gdy uda się wyzwolić z materii iskry boskiego światła, przyjdzie Mesjasz i nastąpi zbawienie.

Mesjanizm nasilał się, tak że jego kulminacja przypadła na rok 1666. „Mesjańska euforia – pisze Jan Doktor – ogarnęła całe żydostwo nie wyłączając Polski”<sup>12</sup>. W 1662 roku Natan z Gazy, główny teolog tego ruchu ogłosił Sabbataja Cwi mesjaszem, a rok 1666 rokiem ostatecznego zbawienia.

10 Tamże, s. 18.

11 M. Mazur, *Martin Buber i chasydyzm*, „Znak” 19 (1967) nr 3 (153) s. 350.

12 J. Doktor, *Wstęp*, dz. cyt., s. 19.

Mimo że Sabbataj Cwi przeszedł później na islam, to jednak mesjanizm przetrwał. Nadano mu tylko dwie odmienne interpretacje, które podzieliły Żydów. Jakub Frank i tzw. frankiści sądzili, że akt zbawczy został dokonany i dlatego należy zerwać ze wszystkim, co łączy się ze starym światem, z dotychczasową, starą tradycją religijną, z jej prawami moralnymi. Baal Szema, i wywodzący się z tego nurtu chasydzi, chcieli uchronić dotychczasową tradycję. Czynili to przez jej nową mistyczną interpretację. Rozpoczął się spór i rozłam między tymi dwoma tendencjami: tendencją radykalnego zerwania z tradycją uosobioną przepisami prawa Mojżeszowego, a tendencją jej reinterpretacji w duchu mistycyzmu.

Frankiści, w imię nowego wyzwolenia duchowego, odwrócili się od świata, i uznali, że nie jest on dziełem Boga, ale jego nieprzyjacielem. Chasydzi tymczasem dostrzegali w świecie rozrzucone od czasów stworzenia iskry boskiego światła. Dla nich związek z Bogiem mógł przebiegać tylko poprzez związek z istotami, które on stworzył. Stąd dla nich właśnie wspólnota, dialog łączył to, co ludzkie i to, co boskie. W tym duchu zinterpretowane Prawo Mojżeszowe ma podrzędną, służebną, rolę. Ważniejsza jest bezpośrednia wola Boga, bezpośrednio jego słowo, jego mowa. To właśnie słowo Boga, dialog z Bogiem jest tym, co wszystkiemu nadaje sens. Prawo może być tylko ogólnym drogowskazem, Słowo Boga jest natomiast prawdą, ono zbawia. Takie rozwiązanie z jednej strony ratowało Torę, ale jednocześnie relatywizowało jej prawa, podporządkowując je bezpośredniej mowie Boga.

Zdaniem Martina Bubera to właśnie Izrael, a w nim chasydyzm, ukazał Boga nie tyle jako stwórcę, źródło i cel wszystkich istot, ale jako tego, który przemawia, z którym można prowadzić dialog. „Bóg jako mówca, stworzenie jako boska mowa, przemówienie do nicości i odpowiedź rzeczy przez ich powstanie; życie każdej istoty jako dialog, świat jako słowo – to zdaniem Bubera – jest posłanie judaizmu”<sup>13</sup>. W tym ujęciu

---

13 M. Buber, *Werke. Dritte Band. Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg 1963, s. 742.

słowa, mowa nabierają znaczenia stwórczego, zbawczego. Słowa odznaczają się siłą, potęgą. W nich dzieje się misterium, w nich wszystko się rozgrywa, wszystko się staje.

Ta perspektywa pozwalała Buberowi nawiązać do Kierkegaarda, Pascala. Pozwalała uwolnić się od ciasnej tradycji przepisów prawa Mojżeszowego. Należało porzucić tradycyjne prawdy i nakazy moralne. Wszystko bowiem rozgrywa się w spotkaniu z Ty. Takie spotkanie jest ciągle inne, niepowtarzalne. W tej perspektywie legalizm w interpretacji Biblii niszczy życie osobowe człowieka, skazuje religię na skostnienie i śmierć.

To właśnie mistycyzm chasydzki – zdaniem Bubera – jest reakcją wobec skostniałej, instytucjonalnej religii. Należy więc rozwinąć ten nurt myślenia, a odrzucić kierunek, w którym chodziło o drobiazgowy zachowywanie prawa Mojżeszowego i tworzenie nowych instytucji w postaci dynastii cadyków. Bóg przemawia do każdego z nas osobiście. W tym spotkaniu ujawnia się kategorię imperatyw. Poza tym spotkaniem, wszystkie inne normy nie są normami moralnymi, ale doraźnymi tworem kultury.

Zainteresowanie się mistyką było czymś charakterystycznym dla pokolenia Martina Bubera. Szczególnie powszechnie sięgano do mistyki Mistra Eckharta. Sięgał do niej nauczyciel Bubera, Wilhelm Dilthey czy też Martin Heidegger. Sam Buber przyznawał, że we wczesnej twórczości, w latach 1900–1923, był pod wpływem zarówno mistyki niemieckiej od Mistra Eckharta do Anioła Ślązaka jak i kabały<sup>14</sup>. „Dla nich – pisał – pierwotną przyczyną bycia jest bezimienne, nieosobowe bóstwo, które „rodzi się” dopiero w duszy ludzkiej”<sup>15</sup>. „W ten sposób – stwierdzał o sobie – zrodziła się we mnie myśl o urzeczywistnieniu Boga przez człowieka; człowiek wydawał mi się istotą, której istnieniu spoczywający w swej prawdzie Absolut, zawdzięcza możliwość urzeczywistnienia”<sup>16</sup>.

---

14 M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 103.

15 Tamże.

16 Tamże.



W 1909 roku wydał pracę *Ekstatische Konfessionen*, w której analizował wypowiedzi mistyków z różnych narodów i kultur. Specyfiką jego analiz było nie tyle *unio mistica*, zjednoczenie mistyka z Absolutem, co zjednoczenie Absolutu ze światem, z człowiekiem. Akt religijny, a w nim język mistyczny odgrywał w tym szczególną rolę. Językowi temu przypisywał moc tworzenia ducha, urzeczywistniania Boga. Przy czym odwrotnie do mistyki chrześcijańskiej, to nie człowiek miał dążyć do jedności z transcendentnym Bogiem, lecz odwrotnie chodziło o zjednoczenie Boga ze światem. Zgodnie z kabałą, która pojmowała *sacrum* i *profanum* jako zmieszane ze sobą, w duchu filozofii Spinozy, pojmował Boga panteistycznie. Nie uniknął perspektywy Hegla, że Bóg rozwija się ewolucyjnie poprzez człowieka. „Wielu uczniów, interpretując myśl Bubera, twierdziło, że odrzucał on transcendencję Boga i głosił, że Bóg staje się w człowieku lub ludzkości”<sup>17</sup>. Interpretował akt religijny jako urzeczywistnianie Boga, jako jego tworzenie. Akcentował, że urzeczywistnienie Boga spełnia się nie w pojedynczym człowieku, lecz pomiędzy ludźmi, we wspólnocie, w narodzie. To właśnie jedność człowieka z człowiekiem, jedność Ty i Ja, jest Bogiem. Jego filozofia dialogu, na tle pokartezjańskiej filozofii podmiotu, przeciwstawia się egologii, chce pojednać Ja ze światem, z człowiekiem. Zasada dialogiczna ma właśnie temu służyć.

### 3. Źródła filozoficzne antropologii Martina Bubera

W pracy *Problem człowieka* Martin Buber odnosi się do szeregu filozofów, z których prac korzystał i w ich kontekście rozwijał swoją własną twórczość. Wobec antropologii starożytnych zajmuje typowe stanowisko dla filozofii nowożytnej. Filozofia grecka, filozofia Arystotelesa nie odkryła – jego zdaniem – szczególnej pozycji człowieka w kosmosie. Ujmowała go w perspektywie harmonii kosmosu, „jako rzecz jedną z wielu rzeczy zapelniających ten świat”<sup>18</sup>. Mimo, że zwróciła uwagę na rozumność i wolność człowieka, to jednak opisywała go w trzeciej

17 M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków 1997, s. 72.

18 M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 21.

osobie. „Ja” w odróżnieniu od „On” – „Ono”, wraz z tym, co się kryje we wnętrzu człowieka, nie zostało jeszcze odkryte. Arystoteles opisywał bowiem świat dzięki obserwacji zewnętrznej. Spostrzeżenie wzrokowe, ujęcie optyczne było dla niego zasadniczym źródłem informacji. Optyczny obraz świata, w geocentrycznym systemie sferycznym Arystotelesa, był spokojnym domem człowieka. Człowiek nie czuł się samotny, lecz był zadowolony, czuł się w świecie jak w domu. Zdaniem Bubera dopiero w epokach bezdomności i samotności człowieka, może zrodzić się właściwa myśl antropologiczna. „W epokach zadowolnienia – pisał – myśl antropologiczna istnieje jedynie w obrębie idei kosmologicznej, w epokach bezdomności – zyskuje na głębi, a wraz z głębią zyskuje też na samodzielności”<sup>19</sup>. Wynikało z tego, że to, co jest specyficzne dla człowieka odkrywamy nie w perspektywie, przyjętej przez Arystotelesa, harmonii kosmosu i szczęścia, które człowiek może osiągnąć, lecz w perspektywie chaosu, bezsensu, tragicznej sytuacji, w jakiej człowiek się znajduje. Obie perspektywy domagają się odpowiedzi na pytanie: czy to, co specyficznie ludzkie odkrywamy przez dobro, czy przez zło, przez sens, czy przez bezsens?

Zdaniem Bubera już chrześcijaństwo w osobie św. Augustyna, ostrzej postawiło problem człowieka. W perspektywie dobra i zła, królestwa światła i królestwa ciemności, w której znalazł się człowiek, rozpada się „okrągły, harmonijny świat Arystotelesa”<sup>20</sup>. Dusza, którą chce zawładnąć ciało, szuka ratunku w Bogu, w jego łasce, w zbawieniu. Manicheizm ujawnił drastyczne rozdarcie w samym człowieku. To w samym człowieku drzemą dwa żywioły, dwa królestwa, królestwo dobra i zła. W tym rozdarciu, którego doświadczył Augustyn na samym sobie, poszukuje on ratunku w samotnym zderzeniu się z mocami nieba i ziemi. Zdziwienie jako punkt wyjścia filozofowania, skierowuje się u Augustyna, w odróżnieniu od Arystotelesa, na to w człowieku, czego nie da się ująć w kategoriach świata, w kategoriach kosmosu. Pytanie o człowieka: *quid*

---

19 Tamże, s. 20.

20 Tamże, s. 21.

*ergo sum, Deus meus? quae natura mea?* postawione jest dramatycznie w sercu filozofii. Odpowiedź na to pytanie, znajduje Augustyn w wierze chrześcijańskiej. Rozpoczyna on budowanie nowego domu dla człowieka, domu w którym wykorzysta się myśl Greków, ale przeniknie się ją tym, co Bóg objawił w Jezusie Mesjaszu i Zbawicielu. Budowa tego domu osiągnie swoje apogeum w średniowieczu, w którym w filozofii św. Tomasza, dojdzie do harmonii myśli Greków i myśli chrześcijańskiej.

W spokojnym świecie średniowiecza udręki św. Augustyna przyćmiewa, ale już pod koniec tego okresu zaczynają znów powracać. Złoży się na to – zdaniem Bubera – wiele przyczyn. To właśnie budzące się nauki ściśle zaczynają burzyć ten kosmos, w którym się człowiek zadomowił. Odkrycia Kopernika zburzą spokój. Wprawdzie jeszcze Giordano Bruno czy Kepler zachwycą się wielkością wszechświata, jego matematyczną harmonią; również dla Kanta, gwiaździste niebo będzie podobną inspiracją, jak prawo moralne we mnie, ale wcześniej już Pascal dostrzeże przerażającą samotność człowieka. „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni – napisze on – przeraża mnie”<sup>21</sup>. Wobec nieskończoności i milczenia wszechświata, człowiek dla siebie na nowo stanie się problemem. Zauważa kruchość swego istnienia. Jest trzciną myślącą. Z jednej strony przewyższa wszechświat, bo jest świadomy siebie, z drugiej jest słabym światłem, które za chwilę zostanie zdmuchnięte. Od tego czasu człowiek, rzucony w nieskończony wszechświat, będzie się czuł coraz bardziej samotny i bezdomny.

Wysiłek Einsteina zbudowania skończonego wszechświata, nie przywrócił człowiekowi utraconego domu. Spinoza, dla zadomowienia człowieka, nazwie tę astronomiczną nieskończoność Bogiem; człowieka wtopi w tę wieczną substancję. Podobnie Hegel zlikwiduje człowieka dla ewolucyjnie rozwijającego się ducha. Potężny, przytłaczający człowieka kosmos, będzie powracał w swej sile, przybierał boskie atrybuty

---

21 B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, s. 59; M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 26.

i odpowiadał na dręczące pytania człowieka, ale przez jego wchłonięcie, przez jego likwidację.

Przeciw takiej propozycji będą protestować tacy filozofowie jak Søren Kierkegaard, Immanuel Kant, Fryderyk Nietzsche, Martin Heidegger, jak również filozofia dialogu czy filozofia dramatu.

Właściwą obronę kwestii człowieka po Kartezjuszu w dużej mierze zawdzięczamy – zdaniem Bubera – Immanuelowi Kantowi. To on w swych pytaniach: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Na co wolno mi żywić nadzieję? Czym jest człowiek? – postawił kwestię antropologiczną u podstaw filozofowania. Szczególnie ważna – zdaniem Bubera – jest odpowiedź Kanta na Pascala prerażenie nieskończonością wszechświata. Okazuje się bowiem, że przestrzeń i czas nie jest niczym innym, jak formą aprioryczną naszego umysłu. „Odpowiedź Kanta na pytanie Pascala – pisze Buber – można ująć w sposób następujący: tym, co przyprawiając cię o prerażenie, odkrywa ci się w świecie – tajemnica jego przestrzeni i czasu – jest tajemnicą twego własnego ujmowania świata i twojej własnej istoty. A zatem twoje pytanie «Czym jest człowiek?» jest prawdziwym pytaniem, na które sam musisz znaleźć odpowiedź”<sup>22</sup>.

Obok więc pytań o to, co skończone czy nieskończone, pojawia się podstawowe pytanie o czas człowieka i o wieczność. Jest to pytanie o czas antropologiczny. Nie można go redukować, jak chciał Hegel, do czasu kosmologicznego, do czasu, którym myślimy budując teorie, łącząc procesy w całość. Hegel uczynił konkretnego człowieka jedynie miejscem i medium, w którym rozum świata dochodzi do samoświadomości i kroczy dalej, rozwijając się jako duch obiektywny, absolutny, w postaci wszechwiedzy, historii, idealnego państwa. Ta logologiczna konstrukcja, mimo wysiłku wtopienia nieskończonej ilości gwiazd w uporządkowany dialektycznie proces historii, okaże się jednak sztucznym domem dla człowieka. Ignoruje bowiem jego egzystencjalne udręki na rzecz abstrakcyjnej hipostazy. Chce rozwiązać problem antropologiczny przez

---

22 M. Buber, *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 34.

zlikwidowanie człowieka, przez przekreślenie jego niepowtarzalności, jego wolności.

To właśnie Søren Kierkegaard zaprotestował przeciwko usunięciu przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla indywidualnego istnienia człowieka, przeciwko usunięciu czasu antropologicznego na rzecz czasu kosmologicznego, historycznego. Kwestia antropologiczna wróciła w jego filozofii z nową ostrością. W tym kontekście z nową siłą Immanuel Kant postawi pytanie: czy człowiek to ten, który idzie za imperatywem kategorycznym, czy ten, który pójdzie za instynktami?

Fryderyk Nietzsche będzie próbował wyzwolić siłę z tego, co zwierzęce i przez możliwość dokonywania decyzji, stworzyć w przyszłości człowieka. Życie dotychczasowego człowieka jako zwierzęcia nie miało żadnego sensu. Dzięki woli, można zrobić z niego to, co się chce. Trzeba wykorzystać olbrzymie siły przyrody, siły zwierzęcia i pójść za wolą mocy, by stworzyć nadczłowieka. Sił tych nie można zniszczyć ascezą judeochrześcijańską, lecz trzeba pchnąć je do działania.

Fryderyk Nietzsche – zdaniem Martina Bubera – zradyzalizował pytanie o człowieka, ale jego wszystkie odpowiedzi na to pytanie są fałszywe. Przełożył on, wzięte od Artura Schopenhauera pojęcie „woli życia”, na „wolę mocy” i sprowadził ją do bezcelowego pędu do władzy. „Wszelkie rozmyślnie działanie – komentuje Buber propozycję Nietzschego – daje się sprowadzić do zamiaru pomnażania władzy; w rezultacie wszystko, co żyje, dąży do władzy, do władzy we władzy”<sup>23</sup>.

#### 4. Wobec kryzysu kultury europejskiej

Dialogiczne ujęcie osoby przez Martina Bubera to propozycja przezwyciężenia kryzysu kultury europejskiej, z którym próbowali się przed nim uporać choćby Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger i inni. Kryzys ten charakteryzuje on w swym wykładzie *Problem człowieka*, przytaczając trzy zjawiska.

---

23 Tamże, s. 54.

(1) Rozpad rodziny i wspólnot, w których człowiek czuł się zakorzeniony. Zarówno urbanizacja, jak i Rewolucja Francuska stworzyły społeczeństwo obywatelskie, w którym to nie rodzina, ale kolektyw, związki zawodowe, partia stały się środowiskami życia. Człowiek wykorzeniony z rodziny nie znalazł jednak realizacji w tłumie społecznym czy politycznym.

(2) Zniewolenie człowieka przez jego techniczne wytwory. „Maszyny wynalezione by służyć człowiekowi pracy, same wzięły go na służbę. [...] Tempo wytwarzania i konsumpcji dóbr przerasta jakby człowieka i wymyka się jego kontroli” [...] Człowiek nie jest już w stanie władać światem, który powstał dzięki niemu: świat ten przerasta człowieka, wyzwala się od niego, pojawia się przed nim jako niezależny”<sup>24</sup>.

(3) Potwierdza to również wyzwolenie się w ostatnim czasie olbrzymich sił politycznych, maszyny wojennej, wobec której człowiek jest bezsilny i nic nie może zrobić.

W kontekście tych zjawisk Buber dochodzi do wniosku, że „istoty człowieka nie należy szukać w odłączonych indywiduach, ponieważ naszą istotą jest łączność osoby ludzkiej z pokoleniem, do którego należy, i ze społeczeństwem, w którym żyje. Jeśli więc chcemy poznać istotę człowieka, musimy poznać istotę tej więzi”<sup>25</sup>. Z tego względu przeciwstawia się on, zainspirowanej przez Kierkegaarda i rozwijanej współcześnie m.in. przez Husserla i Heideggera, antropologii indywidualistycznej, gdyż ujmuje ona człowieka w izolacji od innych osób.

Mimo, że fenomenologia przez odkrycie intencjonalnego odniesienia podmiotu do przedmiotów, w jakiejś mierze próbowała przezwyciężyć kartezjańską egologię, to jednak – zdaniem Bubera – posługiwała się relacją Ja–Ono. Intencjonalne odniesienie było bowiem uprzedmiotowieniem wszystkiego, co było obejmowane tym aktem. Zasadniczym nastawieniem intencjonalności była obserwacja i opis przedmiotu.

24 Tamże, s. 66–67.

25 Tamże, s. 70.

Martin Heidegger rozwijał antropologię jako ontologię fundamentalną. „Jest to nauka o jestestwie jako takim. Mówiąc o jestestwie, ma on na myśli byt, który zajmuje postawę wobec własnego bycia i który to bycie rozumie”<sup>26</sup>. Zajął się on odniesieniem indywiduum do własnego bycia. Odkrył, że to bycie zmierza do śmierci. W tym poszukiwaniu zrozumienia siebie, człowiek jest jednak wyizolowany w stosunku do innych jestestw i do świata. Heidegger nie przekroczył więc analizy indywiduum, nie odkrył jeszcze relacji dialogicznej, w której może odsłonić się istotę człowieka.

### 5. Relacja Ja–Ty a doświadczenie Ty

Trzeba się zgodzić z Buberem, że Ty narzuca nam się bezpośrednio w swym istnieniu i w swej podmiotowości. Relację z Ty traktuje on jako pierwotną w stosunku do doświadczenia drugiego człowieka. Doświadczenie ujmuje bowiem drugiego jako przedmiot o różnych właściwościach. Uchwytujemy w drugim kolor włosów, odcień jego mowy. Tymczasem w relacji Ja–Ty, Ty jawi się wprost, bezpośrednio, całościowo. Doświadczenie rozczłonkowie drugiego na szereg zaobserwowanych własności. Relacja Ja–Ty ujawnia osobę w jej całości, a nie jako rzecz złożoną z różnych części. Ty jest obecne. Opisy jakichś zewnętrznych właściwości nie mają tu żadnego znaczenia. „Ty spotyka mnie”<sup>27</sup>. W dokonaniu się takiego spotkania przeszkodą jest wszelkie traktowanie Ty, np. poprzez pożądanie, tęsknotę itp., jako środka do celu. „Wobec bezpośredniości relacji nieistotne staje się wszystko, co pośrednie”<sup>28</sup>. Wszystko zaczyna się od obecności Ty, od spotkania. „Ty wypełnia horyzont. Nie żeby nic poza nim nie istniało: wszystko jednak żyje w jego świetle”<sup>29</sup>. Ty zjawia się bezpośrednio, zbliża się do duszy, zaprasza do istotowego czynu człowieka<sup>30</sup>. Domaga się odpowiedzi całego Ja, które nie może w tej odpowiedzi nic zachować dla siebie.

---

26 Tamże, s. 74.

27 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 45.

28 Tamże.

29 Tamże, s. 43.

30 Tamże, s. 44.

Drugiego możemy uprzedmiotowić. Relacja Ja–Ty jest jednak pierwotna. „Nieprawdą jest – pisze Buber – że dziecko postrzega najpierw przedmiot, a później wchodzi z nim w relację. Pierwsze jest dążenie do relacji – wyciągnięta ręka, w którą wtula się Naprzeciw. [...] Stanie się rzeczą jest natomiast późniejszym produktem, który wyłania się z rozkładu praprzeczyć, z rozłączenia się złączonych partnerów<sup>31</sup>”. „Rozwój duszy dziecka złączony jest nierozzerwalnie z rozwojem pragnienia Ty, z momentami spełnienia lub niespełnienia tego pragnienia<sup>32</sup>”.

Relacja do Ty – zdaniem Bubera – jest czymś wrodzonym, apriorycznie poprzedza ona wszystko. Ja pojawia się w wyniku realizacji relacji. „Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty<sup>33</sup>”. Dzieje się to w ten sposób, że nasze aprioryczne spontaniczne relacje z Ty gęstnieją, nabierają swej głębi, „aż wreszcie pękną wiązania i Ja przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączone, jak gdyby naprzeciw Ty, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relację<sup>34</sup>”.

Z pozycji świadomego kierowania sobą, Ja może zmieniać relację Ty na Ono. Ta postawa jest dla Ja niezobowiązująca. Jesteśmy zimnymi obserwatorami rzeczy. Porządkujemy i systematyzujemy świat, wykorzystujemy ich właściwości. Przez świat nie odkrywamy jednak ani człowieka ani Boga. Człowiek żyje bowiem na linii Ja–Ty. Tam nie ma przestrzeni ani czasu. Tylko w takiej rzeczywistości można przezczuwać wieczność<sup>35</sup>.

„Prawdą jest – napisze Buber – że człowiek nie może żyć bez Ono. Ale kto żyje tylko z nim – doda – nie jest człowiekiem<sup>36</sup>”. Nastawienie techniczne, utylitarne, opanowuje życie ludzkie wtedy, gdy słabną jego siły tkwiące w relacji Ja–Ty. W tych relacjach człowiek żyje i rozwija się jako duch, inaczej staje się rzeczą pośród rzeczy.

---

31 Tamże, s. 55.

32 Tamże, s. 56.

33 Tamże.

34 Tamże.

35 Tamże, s. 59.

36 Tamże, s. 60.



Opis kontaktów międzyludzkich – zdaniem Bubera – został zdominowany przez podejście analityczne, redukcyjne, utylitarne, narzucone przez współczesne nauki przyrodnicze. W tej perspektywie ujmuje się człowieka poprzez jego genezę i funkcjonowanie z determinowanych strukturach. Dominacja takiego ujęcia niweluje to, co osobowe w człowieku. Wszystko chce się wyrazić przez struktury pozaosobowe. Tymczasem okrycie Ja poprzez Ty możliwe jest poprzez bezpośrednią intuicję, poprzez bezpośrednie wkroczenie, wyjście naprzeciw realnej osoby, w jej jedności, całości i niepowtarzalności<sup>37</sup>.

Wobec relacji Ja–Ty można postawić pytanie o jej dwustronność, wzajemność. Nietrudno znaleźć przykłady ograniczenia wzajemności. Pochodzą one z naszych niewłaściwych postaw i uprzedzeń. Możemy patrzeć na potrzebującego bliźniego obco, nieprzyjaźnie. Możemy go traktować jak natręta. Możemy odnosić się do różnych grup ludzi, do innych narodowości, z rezerwą i dystansem. Wzajemność we współżyciu ludzi nie jest więc czymś, co automatycznie zachodzi. „Jest ona łaską, na którą trzeba być zawsze przygotowanym i której nigdy nie zdobywa się na stałe”<sup>38</sup>.

W niektórych zachodzących zależnościach między ludźmi, z natury tych uzależnień, nie może się rozwinąć pełna wzajemność. Tak np. relacja między psychoterapeutą a pacjentem ogranicza ich wzajemność. Psychoterapeuta musi bowiem rozpoznać pewne podświadome procesy. Traktuje on człowieka jako źle funkcjonującą rzecz, którą trzeba naprawić. Koryguje on różne procesy psychiczne. Zgodnie z jego instruktażem, pacjent może sobie uświadomić różne dolegliwości i uporządkować rozbitą psychikę. Niewystarczalność jednak takiego podejścia polega na tym, że obaj nie wiedzą jak dokonać „regeneracji skarłowaciałego osobowego centrum”<sup>39</sup>. „Może dokonać tego tylko ten – pisze Buber – kto doświadczonym spojrzeniem lekarza obejmuje rozproszoną, ukrytą jed-

---

37 Tamże, s. 148.

38 Tamże, s. 121.

39 Tamże, s. 122.

ność cierpiącej duszy, co jest osiągalne tylko w partnerskim obcowaniu osoby z osobą, a nie poprzez rozpatrywanie i badanie przedmiotu”<sup>40</sup>.

Sytuację powyższą jeszcze bardziej ilustruje relacja wychowawca–wychowanek. Wiadomo, że wychowawca jest zasadniczo odpowiedzialny za wychowanie i on winien nim kierować. Dostrzega on w wychowanku jego cechy charakteru, jego talenty i możliwości. Chce je rozwinąć. „Musi jednak widzieć w nim nie tylko sumę właściwości, dążeń i zahamowań, lecz postrzegać go jako całość i w tej jego całości go akceptować. Ale może to uczynić tylko wtedy, gdy spotyka go za każdym razem w dwubiegunowej sytuacji jako partnera”<sup>41</sup>. Gdy obudzi się między nimi wzajemna relacja Ja–Ty, wtedy mamy do czynienia z wzajemną akceptacją osób i wtedy jedynie możliwe jest wychowanie.

Wobec tej propozycji można postawić pytanie, czy właściwe spełnienie relacji Ja–Ty wystarczy do regeneracji skarłowaciałego, rozbitego centrum osobowego i uleczenia tą drogą wszystkich chorób. W odpowiedzi Martin Buber przyznaje, że sama mistyka Ja–Ty nie załatwia wszystkich udręk schorowanej duszy i psychiki człowieka. Wychowawca, terapeuta, duszpasterz muszą tkwić w ograniczonej wzajemności, aby mogli spełniać swoje zadanie, swoją misję<sup>42</sup>. Wszelkie celowe działanie jednej osoby względem drugiej skazuje ją na to, że wzajemność nie osiągnie w tej relacji pełni.

## 6. Relacja Ja–Ty wobec przyrody i zwierząt

Zrozumiałe jest, że relacja Ja–Ty zachodzi między ludźmi, że jest relacją międzypersonalną. Czy jest jednak możliwe abyśmy zwierzę, roślinę, przyrodę martwą potraktowali również jako Ty? Czy nie mamy tu do czynienia z personifikującą metaforą, z antropomorfizacją rzeczywistości przyrodniczej? Trudno bowiem od zwierzęcia, rośliny, skały domagać

---

40 Tamże.

41 Tamże, s. 121.

42 Tamże.

się wzajemności. Zdaniem Bubera możemy przełamać traktowanie przyrody i zwierząt w kategoriach Ono i wejść z nimi w relację Ty.

Gdy przyglądam się drzewu, mogę określać jego cechy, jego wielkość, jego barwy, mogę zaklasyfikować go do określonego gatunku i studiować jego budowę i sposób życia. Takie podejście jest oczywiście urzeczowianiem. Może ono iść tak daleko, że w końcu uznam go za wyraz różnych sił i procesów, za wytwór bezosobowych praw przyrody. W tego typu operacjach pomijam konkretne istnienie drzewa, konkretne drzewo, które jest naprzeciw mnie. „Może się też zdarzyć, zarazem z woli i łaski, że przyglądając się drzewu, zostanę włączony w relację z nim – i wtedy drzewo przestanie być Ono. Porwała mnie moc wyłączości”<sup>43</sup>. Nie jest ono wtedy grą różnych wrażeń, grą różnych właściwości czy procesów „ono żyje naprzeciw mnie i ma ze mną do czynienia, tak jak ja z nim tylko inaczej”<sup>44</sup>.

Relacja taka udaje się jeszcze bardziej w stosunku do zwierząt. „Patrzę czasem w oczy domowemu kotu. [...] Kot, ze spojrzeniem rozżarzoną błyskiem mojego spojrzenia, zaczyna niewątpliwie od pytania: „Czy to możliwe, że chodzi ci o mnie? Czy rzeczywiście nie wystarcza ci moje figlowanie? Czyżbym ja obchodził ciebie? Czy istnieję dla ciebie? Czy jestem? Co oznacza to, co mnie dosięga? Co to jest?”<sup>45</sup>. To krótkie wydarzenie wyznaczone jest spontanicznym, naturalnym spotkaniem spojrzeń. „Spojrzenie zwierzęcia, język trwogi, wspaniale wzeszło – i natychmiast zaszło. Moje spojrzenie trwało oczywiście dłużej, ale nie było już płynącym spojrzeniem ludzkim”<sup>46</sup>.

To, że relacja ta trwała krótko nie znaczy, że jest niemożliwa. Relacja Ja–Ty zachodząca między ludźmi też jest krucha i ulotna. Wyłania się i przemija i znów ją wyzwalamy. Wielokrotnie ludzi uprzedmiotawiamy, traktujemy tak, jak rzeczy i zwierzęta, w kategoriach Ono.

---

43 Tamże, s. 42.

44 Tamże.

45 Tamże, s. 100.

46 Tamże.

W stosunku do zwierząt urzeczowienie jest powszechniejsze. Człowiek oswajał i hodował zwierzęta w określonym celu. Wprowadzał je jednak również do swego domu, w swoją atmosferę. Otrzymywał i „otrzymuje od nich, często zdumiewającą – czynną odpowiedź – na swoje zbliżenie, na swoje zagadnięcie, i to na ogół odpowiedź tym bardziej zdecydowaną i bezpośrednią, im bardziej jego stosunek jest prawdziwym mówieniem Ty”<sup>47</sup>. „Człowiek na samym dnie swej istoty – pisze Buber – nosi potencjalny partnerski stosunek do zwierzęcia”<sup>48</sup>.

W przypadku zwierząt możemy mówić o jakiejś spontanicznej wzajemności; w przypadku roślin i przyrody martwej, trudno mówić nawet o jakichś odruchach w naszą stronę. Zdaniem Bubera takie podejście narzucają nam nasze przyzwyczajenia do badawczego utylitarnego traktowania tego, co nas otacza. Jeśli zwrócimy się do konkretnego drzewa, jako do Ty, to właśnie ono dzięki nam staje się partnerem. „Pobudzone przez nasze zachowanie się, rozbłyśka przed nami coś od strony Będącego”<sup>49</sup>.

Można pytać, czy w takim ujęciu nie mamy do czynienia nie tylko z antropomorfizacją przyrody, ale z jej teizacją. Należy zapytać, jak Buber rozumie Boga. Czy czasem nie pojmuje go jako wszechogarniającą, przenikającą wszystko duchową substancję?

## 7. Wobec Ty absolutnego

Nie można Boga – zdaniem Bubera – szukać poprzez Ono, czyli poprzez świat rzeczy. Błędą drogą jest zarówno odrzucenie świata, jak i szukanie Boga w świecie. To właśnie nasze aprioryczne skierowanie do Ty, i wejście z nim w bezpośrednią relację, może ujawnić bezpośrednio obecność osobowego Boga. Każde „pojedyncze Ty jest prześwitem Ty wiecznego”<sup>50</sup>. Droga prowadzi „poprzez wszystkie pojedyncze Ty,

---

47 Tamże, s. 117.

48 Tamże.

49 Tamże, s. 118.

50 Tamże, s. 85.

nie obok nich – do swego wiecznego Ty”<sup>51</sup>. Nie można Boga wywieźć z natury, której jest Stwórcą, albo z dziejów, którymi kieruje, a nawet z podmiotu jako jaźni, która myśli<sup>52</sup>. Wszystkie te drogi są drogami okrężnymi i pośrednimi. Bóg jest tym, co ujawnia się bezpośrednio naprzeciw nas. Wystarczy go zagadnąć. Wchodząc w relację z Ty boskim, ogarniamy w raz nim świat i siebie.

Relację do Ty wiecznego dobrze ilustruje akt religijny, który Buber nazywa pogrążeniem w Bogu lub wejściem w jaźń<sup>53</sup>. Do takiego aktu dochodzi się poprzez wyzbycie się wszelkich zależności naszego Ja od świata. Kulminacją jest ekstaza, w której nasze Ja pochłonięte jest przez boskie Ty. W akcie mistycznym zachodzi jedność bez dwoistości. „Ja i Ty znikają, człowieczeństwo, które dopiero co stało naprzeciw Boga, rozplywa się w Nim, pojawia się chwała, przebóstwienie, wszechjednia”<sup>54</sup>.

Zdaniem Bubera buddyzm zmierzał do osiągnięcia takiej jedności naszej jaźni kosztem wyzbycia się wszelkiego pożądanego. Wyzbycie się pragnień miało usunąć cierpienia. We właściwie rozumianej jedności nie chodzi jednak o odrzucenie świata, o chwilowe zatracenie się w akcie mistycznego doznania, by za chwilę znów powrócić do naszej codziennej biedy, do życia na ziemi. Chodzi raczej o to, jak przez relację Ja–Ty tworzy się wszechjednia. W tej interpretacji Buber stara się związać dwie cechy Boga: to, że jest substancją wszystko ogarniającą i to, że jest substancją osobową, Osobą. Trudno powiedzieć czy to przedsięwzięcie mu się udało.

Ujęcie Boga jedynie jako idei jak uważał Platon, czy jako prazasady czy bytu, jest – zdaniem Bubera – niewystarczające. „Określenie Boga jako osoby – pisał – jest niezbędne”<sup>55</sup>. Bóg „czymkolwiek by nie był” w aktach stwórczych, objawiających i zbawczych „wchodzi w bezpośrednią

---

51 Tamże, s. 88.

52 Tamże, s. 89.

53 Tamże, s. 91 nn.

54 Tamże, s. 93.

55 Tamże, s. 123.

relację z nami ludźmi”<sup>56</sup>. Nasza relacja do Ty wiecznego nie jest tylko zależnością od Stwórcy. Relacja ta jest wzajemna. Jestem stworzony, zależny, ale i wolny, stwarzający. Świat jest stworzony, ale jest też boskim przeznaczeniem. Uczestniczymy w stworzeniu, spotykamy stwarzającego, poddajemy się mu jako pomocnicy i towarzysze.

Do wymienionych przez Spinozę dwóch atrybutów Boga, czyli do tego, że jest duchem i że jest naturą, Buber chce dodać trzeci, że jest osobą. „To właśnie od niego pochodzi byt osobowy, mój i wszystkich ludzi, podobnie jak w dwu poprzednich ma swe źródło byt duchowy i naturalny. I tylko ten trzeci atrybut osobowości, daje nam się bezpośrednio poznać w swojej właściwości atrybutu”<sup>57</sup>.

Ten personalistyczny akcent w opisie Boga łączy jednak Buber z przywołaniem panteistycznego pojęcia Boga Spinozy, czyli z przywołaniem substancji, która wszystko w sobie zawiera, i która się urzeczywistnia. Tym razem urzeczywistnienie to dokonuje się przez człowieka. Propozycja ta wymaga odpowiedzi na pytanie, czy nie mamy tu do czynienia z panteizmem antropologicznym, w którym zarówno człowiek jak i Bóg rozwija się przez to, co jest pomiędzy Ja i Ty, czyli poprzez pewną relację, pewien proces.

## 8. Pradystans i wchodzenie w relację

Martin Buber wychodzi z założenia, że osoba ludzka, w odróżnieniu od zwierząt, wyróżnia się tym, że podstawowe jej odniesienie do świata jest zdystansowaniem się wobec niego, a następnie wejściem z nim w relację. Tym, co charakteryzuje człowieka, jest więc dwoisty ruch. „Pierwszy nazywamy pradystansowaniem się, drugi wejściem w relację”<sup>58</sup>.

Pierwszy ruch pozwala człowiekowi usamodzielnąć się. Dzięki zdystansowaniu, nie jesteśmy wtopieni w środowisko, jak rzeczy czy

---

56 Tamże.

57 Tamże, s. 124.

58 Tamże, s. 127.

zwierzęta, lecz pozwalamy wyłaniać się przedmiotom. W ten sposób konstytuują się ich samodzielność, samodzielność przedmiotów i świata.

Pradystans wobec rzeczy jest czymś innym niż reakcje zwierząt wobec swojego otoczenia. Zwierzęta poszukują tego, co zaspakaja ich potrzeby życiowe. Instynktownie używają rzeczy. Człowiek też może rzeczy użyć, ale używa ich jako narzędzi. Najpierw odkrywa właściwości rzeczy, później nadaje im znamię narzędzia. Wytwarzając narzędzia, rozwija technikę i kulturę. Człowiek stawia sobie cele i włącza przedmioty w realizację tych celów.

W pradystansie wobec drugiej osoby zauważamy jej inność i samodzielność. Relacja międzyosobowa, to nie tylko zauważenie samodzielności Ty, ale oczekiwanie potwierdzenia i potwierdzanie drugiego<sup>59</sup>.

W relacjach międzyosobowych jest możliwość urzeczowienia, ale dzieje się to wtedy gdy zachodzi wadliwa relacja. Istotowa relacja osobowa, to potwierdzenie inności, osobności drugiego.

W różnych aktach międzyosobowych np. we współczuciu, współcierpieniu, drugi „ujawnia się jako „jaźń-dla-mnie”<sup>60</sup>. Martin Buber przeciwstawia się poglądom Jeana-Paula Sartre’a jakoby ów pradystans wobec drugiego prowadził nieuchronnie do wzajemnej wrogości i musiał kończyć się uprzedmiotowieniem drugiego. „Człowiek chce być potwierdzony przez człowieka w swoim bycie i chce być obecny w bycie drugiego. Osoba ludzka potrzebuje potwierdzenia ponieważ potrzebuje go człowiek jako człowiek”<sup>61</sup>. Pradystans przeradza się więc w relację Ja–Ty, w której drugi staje-się-jaźnią-dla-mnie, staje-się-jaźnią-wraz-ze-mną<sup>62</sup>.

## 9. Spotkanie, dialog, odpowiedź, wspólnota

To, co wydarza się między osobami można nazwać rozmową, dialogiem, spotkaniem. Gdy jesteśmy wtłoczeni w tłum ludzi nie mamy

---

59 Tamże, s. 135.

60 Tamże, s. 137.

61 Tamże.

62 Tamże.

do czynienia z relacjami międzypersonalnymi. Relacje takie nie pojawiają się w społeczności, ale dopiero we wspólnocie. Spotkanie jest wydarzeniem między indywidualnymi osobami. Ono się przytrafia spontanicznie. Nie przybieramy w nim masek, lecz otwarcie stajemy wobec drugiego.

W kontaktach międzyludzkich przybieramy zasadniczo – zdaniem Bubera – dwie postawy. „Jedną możemy scharakteryzować jako życie z istoty, życie określane przez to, czym człowiek jest, drugie zaś jako życie z obrazu, życie określane przez to, jak człowiek chce być widziany”<sup>63</sup>. Pierwsza postawa jest istotowo ludzka. W niej patrzymy na drugiego spontanicznie, bezstronnie, z zadziwieniem i afirmacją. Druga, to próba nakładania masek, by zrobić dobre wrażenie na drugich. Brak w niej autentycznego potwierdzenia swego człowieczeństwa. W tej postawie dąży się do manipulacji drugim. Kiedy zejdą się dwie osoby żyjące w świecie pozorów, spotkanie nie jest możliwe.

Spotkanie osób może dokonać się w rozmowie. Rozmowa jednak to nie gadanina. W rozmowie trzeba przekroczyć mury, które dzielą osoby, trzeba odpędzić mgłę pozorów, która zakrywa prawdziwe oblicza. Warunkiem rozmowy jest potraktowanie drugiego jako osoby, jako partnera, jako niepowtarzalną istotę. Akceptacja człowieczeństwa drugiego i uznania go za godnego aby skierować do niego moje słowo i wysłuchać tego, co on mi chce przekazać jest nieodzowna. W rozmowie potrzebna jest wzajemność. Bez wzajemności dialog jest niemożliwy.

W spotkaniu muszę dostrzec, że drugi „jest czymś kategoryalnie różnym od wszystkich rzeczy i wszystkich istot”<sup>64</sup>. Dostrzegam człowieka od strony jego ducha, który tworzy osobę i na wszystkim odciska swoje znamię. „Postrzec człowieka znaczy więc dostrzec zwłaszcza jego całość jako określoną przez ducha osobę, zobaczyć dynamiczne centrum, odciskające uchwytny znak niepowtarzalności na wszystkich

---

63 Tamże, s. 142.

64 Tamże, s. 146.



jego przejawach zewnętrznych, postawie i zachowaniu”<sup>65</sup>. W ten sposób mamy do czynienia z osobową obecnością. Osobowej obecności nie sprzyja postawa, gdy chcemy drugiemu narzucić swoje poglądy i stanowisko. Sprzyja temu natomiast przekonanie, że „w każdym człowieku to, co słuszne, złożone jest w jedyny i niepowtarzalny sposób osobowy”<sup>66</sup>. W spotkaniu możemy tę osobową prawdę poruszyć i umożliwić się jej wydobyć. Propagandzista natomiast nie wierzy w dobro wyciśnięte w głębi serca ludzkiego, stąd jego nachalność by realizować jego własne cele i ideały.

W autentycznej rozmowie najpierw zauważamy drugiego w jego osobowym, niepowtarzalnym istnieniu. Pierwotnym odniesieniem jest potwierdzenie i akceptacja. Akceptacja nie oznacza aprobaty poglądów. Oznacza tylko, że osoby winne być autentyczne w swoim zwróceniu się do siebie jako osób. Otwartość, odrzucenie pozorów, autentyczność w wyrażaniu sądów, odsłania nasze Ja w spotkaniu z Ty. Mimo różnicy zdań, osoby doświadczają bycia razem. Spierają się o rzeczy ważne. Bycie razem przeciwstawia się naszemu zafałszowanemu, samolubnemu Ja i kształtuje „jaźń dla”.

Rozmowy nie da się zaplanować czy wyreżyserować. Ona albo się wydarzy albo nie. „Reżyserowaną na słuchowisko rozmowę – napisze Buber – dzieli od prawdziwej rozmowy przepaść”<sup>67</sup>.

Tym, co istotowo charakteryzuje dialog, jest element komunikacji<sup>68</sup>. Nie chodzi tu o komunikację jakiejś treści przy pomocy dźwięków i słów. Chodzi o komunikację między osobami. Ilustracją tego nie tyle jest komunikacja w sensie spojrzeń zakochanych, w której mamy do czynienia z erosem, ale „spojrzenie pośród ulicznego zgłębku wlatujące między nieznanymi. [...] Spojrzenia, które nieprzeznaczone dla nikogo,

---

65 Tamże.

66 Tamże, s. 149.

67 Tamże, s. 154.

68 Tamże, s. 210.

unoszą się, objawiając sobie nawzajem dwie dialogiczne natury”<sup>69</sup>. Zastąpiła tą drogą komunikacja może przerodzić się w komunię osób.

Dialog utrudnia to, że „każdy z nas tkwi w pancerzu, którego z przyzwyczajenia prawie już nie czujemy”<sup>70</sup> oraz to, że w stosunku do drugiego człowieka odnosimy się w trojaki sposób: obserwujemy go, rozpatrujemy oraz dostrzegamy.

O nasz pancerz, w którym się zamykamy rozbijają się różne znaki i wydarzenia. Chodzi o to aby dotarły do nas samych. Świat i ludzie poprzez znaki, poprzez to, co mi się przytrafia, wydarza próbują nas zagadnąć.

Zagadnięciu nas przeszkadza postawa obserwatora i analityka. „Obserwator skupia całą uwagę na tym, by zapamiętać obserwowanego, „zanotować” go. Lustruje go i zapisuje, stara się przy tym zanotować możliwie najwięcej „cech”<sup>71</sup>.

Lepsze niż obserwacja jest rozpatrywanie tego, co nas otacza. Taką postawę przyjmują często artyści. Artysta nie klasyfikuje przedmiotu, nie chce w nim znaleźć jak najwięcej cech. Nie wyznacza sobie jakichś naukowych celów obserwacji. Nie interesuje go użyteczność przedmiotów. Zatrzymuje się on wobec przedmiotu i oczekuje. Poddaje się doznaniu. Mimo to, tak dla obserwatora jak i dla artysty świat składa się z przedmiotów oddzielonych od ich osobistego życia. Zrelatywizowany jest do ich użyteczności lub estetycznej wrażliwości. Nie wszedł w ich życie. Nie dokonało się spotkanie. Spotkanie bowiem musi być poprzedzone dostrzeżeniem drugiego jako innego Ty. Gdy go dostrzeżę, muszę go potwierdzić, i dać mu odpowiedź i to tu i teraz. Jeśli nie odpowiadam od razu, to i tak biorę brzemień odpowiedzi na siebie. Muszę kiedyś odpowiedzieć. „Zdarzyło mi się słowo, które domaga się odpowiedzi”<sup>72</sup>.

---

69 Tamże, s. 211.

70 Tamże, s. 217.

71 Tamże, s. 215.

72 Tamże, s. 217.

Odpowiadanie, to właśnie realizacja moralności. Do tego nie są potrzebne jakieś nakazy, wystarczy by czytać mowę znaków, mowę wydażeń, mowę spotkań i dawać im odpowiedź. W odpowiedzi stwarzamy coś chwilowego, coś niepowtarzalnego. W odpowiedzi nie możemy ulegać stereotypom epoki, czy własnym przyzwyczajeniom. „Słowa naszej odpowiedzi wypowiedane są w nieprzekładalnym – jak zagadnięcie – języku czynu i zaniechania. [...] To, co mówimy w ten sposób naszą istotą, jest naszą zgodą na sytuację i wejściem w sytuację – sytuację, wobec której właśnie teraz stanęliśmy, a której objawów nie znaleźliśmy i nie mogliśmy znać, ponieważ nie było jeszcze jej podobnej”<sup>73</sup>.

„Odpowiadamy chwili, ale jednocześnie odpowiadamy na nią i za nią. Została złożona w nasze ręce nowo stworzona konkretność świata i za nią odpowiadamy. Spojrzał na ciebie pies – jesteś odpowiedzialny za jego spojrzenie, dziecko chwyciło cię za rękę – jesteś odpowiedzialny za jego dotknięcie, kłębi się wokół ciebie tłum – jesteś odpowiedzialny za jego kłopoty”<sup>74</sup>.

Odpowiadamy zawsze wobec kogoś, wobec Boga. Nawet jeśli nie da się udowodnić jego istnienia, to wytwarzamy go w dialogu i odpowiedzialności. W dialogu „z dawców znaków, autorów wypowiedzi w przeżywanym życiu, z bogów przelotnych, powstaje na naszych oczach Pan głosu, Jedyny”<sup>75</sup>. Jego tworzenie jest wyraźne w naszym odpowiadaniu i podejmowanej odpowiedzialności. „Można ze wszystkich sił wzbraniać się przed obecnością „Boga”, a mimo to kosztować Go w ścisłym sakramencie dialogu”<sup>76</sup>.

„Podstawowym ruchem dialogicznym jest zwrócenie się”<sup>77</sup>. Można go skontrastować z ruchem monologicznym. W ruchu tym odsuwamy się od drugiego. Odsunięcie, to nie tyle egoizm czy egotyzm, zajęcie się sobą, zamknięcie się w sobie, płakanie nad sobą, podziwianie

---

73 Tamże, s. 224.

74 Tamże.

75 Tamże, s. 222.

76 Tamże, s. 225.

77 Tamże, s. 229.

i rozkoszowanie się sobą, lecz „uchylanie się od istotowej akceptacji odrębności drugiej osoby – odrębności niedającej się po prostu wpisać w krąg naszego własnego Ja”<sup>78</sup>. W ruchu monologicznym pozwalamy istnieć drugiemu tylko jako „moje”, a nie jako „inne”, jako Ty. Nasze zwrócenie się ku drugiemu ma być takie, że pozwalamy drugiemu na jego istotowe spojrzenie, na odzew jego duszy.

Eros monologiczny skupia się wokół siebie. Eros dialogiczny zauważa człowieka kochanego w jego inności, samoistności i samoistnej rzeczywistości. Eros monologiczny karmi się odzwierciedleniem siebie. „Tu błąka się jakiś zakochany, lecz zakochany tylko w swojej namiętności. Tam inny obnosi swe bogate uczucia niczym wstęgi orderów. [...] Tam inny obserwuje w uniesieniu spektakl własnego rzekomego oddania się”<sup>79</sup>. Eros monologiczny buduje ciasny, zamknięty świat. Tylko w dialogu może druga istota żyć naprzeciw mnie w całej pełni swej egzystencji. Tylko w takim spotkaniu może zabłysnąć wieczność.

Dialog prowadzi do wspólnoty. Wspólnota to, oczywiście, nie kolektyw, to nie technokratycznie rządzone grupy. Wspólnota to zwrócenie się do drugich jako do Ty. To więc wielu osób. „Kolektyw [...] jest zlepkiem: jednostka obok jednostki ustawione na tym samym miejscu, jednakowo uzbrojone, skierowane w tę samą stronę. Pomiędzy jednym człowiekiem a drugim tyle tylko życia, ile trzeba, by zagrzać do marszu”<sup>80</sup>. Wspólnota rozwija to, co istotne w człowieku – jego osobowość. „Kolektyw opiera się na zorganizowanym zaniku osobowości, wspólnota na jej potęgowaniu i potwierdzaniu w skierowaniu się ku sobie”<sup>81</sup>.

Ponieważ dla wielkich reformatorów współczesnych wspólnota wydawała się czymś sentymentalnym subiektywnym, więc utworzyli kolektyw obiektywnie skierowany do wyznaczonych celów. Kolektyw odrzucił zarówno monolog jednostki jak i dialog. Wyznaczono cel i przywódco

---

78 Tamże, s. 231.

79 Tamże, s. 237.

80 Tamże, s. 239.

81 Tamże.

poprowadzili do niego zwarty tłum. Nasza kultura może się odrodzić nie przez odrzucenie Ty, ale przez jego przyjęcie, przez wspólnotę. Inaczej popadamy w bezosobowe procesy historyczne, społeczne. Odrodzenie może tylko przyjść, gdy człowiek będzie mówił swoją osobową istotą, i gdy będzie tworzył świat osobowy.

Mimo że wzrasta socjologiczne, techniczne uzależnienie człowieka, to jednak w tę bezosobową kulturę można tchnąć ducha ludzkiego. Najpierw trzeba zdobyć wolność wewnętrzną, wolność wobec drugiego człowieka. Wolności nie mogą przynieść tylko zmiany wewnętrzne. Nawet przedsiębiorca może przekroczyć traktowanie świata jako układu mechanicznych procesów, jako związku różnych funkcji, w które wtopieni są ludzie; może zauważyć drugich jako ludzi, a swoje życie jako wydarzenie, jako odpowiedzialność wobec drugiego Ty. „Chodzi o to, by zrezygnować z pantehnicznej manii i rutyny”<sup>82</sup>. „Cały uregulowany chaos epoki czeka na przełom, i każdy człowiek, który słyszy i odpowiada, ma udział w tym dziele”<sup>83</sup>.

## 10. Ontologia „pomiędzy”

Filozofia Martina Bubera jest próbą przewyciężenia solipsyzmu Kartezjusza i postkartezjańskiej egologii. „Filozofia dialogu już z samej swojej zasady – pisze Johann Mader – kieruje się przeciw filozofii nowożytnej od Kartezjusza aż po Hegla, a więc przeciwko filozofii subiektywności, Kanta filozofii transcendentalnej i jej przewyciężeniu przez metafizykę ducha absolutnego w idealizmie absolutnym Hegla”<sup>84</sup>. W Kanta teorii autonomicznego podmiotu, inne podmioty były potrzebne tylko do uniwersalizacji własnej autonomii. Zasada etyczna zbudowana jest na „człowieczeństwie swojej własnej osoby”. Bóg jawił się jako postulat transcendentalnego ego.

---

82 Tamże, s. 246.

83 Tamże, s. 247.

84 J. Mader, *Filozofia dialogu*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 374.

Wielkim krokiem w przewyżczeniu transcendentalnej egologii było odkrycie przez Edmunda Husserla intencjonalności świadomości. W ten sposób poprzez intencję podmiot transcendował swoje ego, wychodził poza siebie. Niemniej wyjście to było uprzedmiotowieniem świata, a tym samym uprzedmiotowieniem osoby. Wprawdzie teoria poznania *alter ego*, teoria wczucia zwracały uwagę na drugie Ty, ale punkt wyjścia zawsze był od Ja, które przeżywa, wczuwa się w Ty, ujmuje je jako przedmiot poznania.

Również filozofia Martina Heideggera nie przewyżczyła egologii. Ego zajęte było swoim byciem, zajęte sobą i w jego kontekście pojawiał się świat i drugi. W „byciu ku śmierci” skupiony jestem na sobie, na moim przemijaniu. Drugi i jego dramat nie jest mi wprost dostępny. Drugi nie jawił się od strony inności, ale tylko o tyle, o ile da się sprowadzić do mojego Ja. Filozofia ta operowała zasadą tożsamości mojego Ja i wszystko sprowadzała do toż-samego.

Martin Buber chce przewyżczyć egologię wychodząc od tego, co jest między Ja i Ty, od Pomiędzy od słowa, od dialogu, od spotkania. Sensem pradystansu jest wejście w relację. To właśnie relacja do Ty jest warunkiem Ja. Friedrich Heinrich Jacobi wyraził to skrajnie: „bez Ty, Ja w ogóle jest niemożliwe”<sup>85</sup>. Buber nie pyta o istotę rozumu jak Kant, lecz pyta o istotę mowy. Mowa rozgrywa się pomiędzy. Bóg czy człowiek mówi i trzeba się otworzyć na słuchanie. Trzeba przełamać barierę własnego Ja i wyjść na spotkanie istotnej inności. Stanie się jaźnią dokonuje się dzięki Pomiędzy, dzięki temu, co się poprzez tę rzeczywistość wydarza. Pomiędzy jest pierwsze, gdyż ono jest uobecnianiem jaźni, ono jest wydarzeniem wzajemnej akceptacji i potwierdzenia. Dzięki niemu unikamy traktowania drugiego, jako przedmiotu poznania i użycia, ale spotykamy go, jako cel sam w sobie.

Różnica między ujęciem relacji Ja–Ty przez Feuerbacha a Bubera jest w tym, że pierwszy, krytykując Hegla teorię ducha, ujął ją naturalistycznie, a drugi właśnie ujął ją spirytualistycznie. Pierwszy relację tę budował

---

85 F. H. Jacobi, *Werke*, Hrsg. F. Roth i F. Koppeh, t. IV, Darmstadt 1968, s. 211.

z potrzeb cielesnych człowieka. Szczególnym wyrazem cielesności była płciowość. Człowiek, istota zmysłowo-cielesna, istniał jako mężczyzna i kobieta. Rzeczywiste Ja, to Ja żeńskie i Ja męskie. To właśnie przez drugą jednostkę, przez Ja płci przeciwnej, człowiekiem się urzeczywistnia, staje się czymś pełnym, całościowym. Jedność osiągnięta w takiej relacji, jest czymś ostatecznym i absolutnym. Dla Feuerbacha „Bogiem człowieka jest człowiek”. Relacja dialogiczna tworzy człowieka i przedłuża go w gatunku ludzkim na wieczność. Antropoteizm jest czymś charakterystyczny dla tego myśliciela i jego kontynuatorów. Po Feuerbachu powstaną też inne pomysły samozbawienia człowieka, choćby poprzez klasę społeczną czy ustrój dobrobytu.

Martin Buber „Pomiędzy” z relacji Ja–Ty traktuje jako ducha, który się wydarza, który transcenduje zarówno Ja jak i Ty, transcenduje wydarzenia dialogiczne. Nie chodzi w tym o dopełnienie seksualne, jedność poprzez realizację zmysłowo-cielesnych potrzeb, lecz o jedność, jako wzajemne potwierdzenie i afirmacja Ja i Ty. W tej jedności dzieje się człowiek i Bóg.

Relacja Ja–Ty jest rodzeniem się człowieka, jest moralnością i religią. Wiadomo, że będzie to moralność na zasadzie wydarzenia, a nie na zasadzie określonych norm moralnych. Prowadzi ona do krytyki religii i moralności instytucjonalnej. Będzie to moralność i religia oderwana od historii i tradycji. Wydarza się w indywidualnym czasie, jako coś chwilowego, ulotnego, niezwiązanego z przeszłością. Moralność i tradycja zostaną ograniczone do poszczególnego człowieka. Wydarza się bycie osobą, w tym wydarza się objawienie i odpowiedzialność. Tę odpowiedzialność trudno będzie przełożyć na jakieś normy moralne. Będzie to odpowiedzialność sytuacyjna, odpowiedzialność chwili. Konkretna treść tej odpowiedzialności będzie trudna do określenia.

Jeśli przyjąć antropoteistyczną perspektywę Ludwiga Feuerbacha, to można pytać czy nie mamy tu do czynienia z absolutyzacją relacji Ja–Ty? Czy postawienie rozmowy, dialogu, wspólnoty, jako jedyne lekarstwa na wszelkie udreki ludzkie nie jest nowym błędem, wśród poprzednio proponowanych przez zsekularyzowany nurt filozofii

nowożytnej i współczesnej? Czy jest to odkrycie czy też ułuda? Czy duch „Pomiędzy”, stwarzający Ja i Ty, leczący rozpołowione, niepełne Ja jest czymś rzeczywistym, czy też nowym wcieleniem ducha absolutnego Hegla? Jeśli duch ten nie ujawnia się w gatunku ludzkim (Ludwig Feuerbach), w klasie (Karol Marks), to może ujawnia się poprzez jedność dwojga samotnych Ja, przez ogarnięcie ich rzeczywistością „Pomiędzy” (Martin Buber). Zaproponowane rozwiązanie jest więc problematyczne. Nie wydaje się aby antropocentryzm można było przezwyciężyć jakąś formą antropoteizmu.



8.

# Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego

## 1. Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera

### 1.1. Konieczność znalezienia normy moralności

Według Alberta Schweitzera wszyscy wielcy filozofowie, którzy zajmowali się etyką, poszukiwali nie tyle norm szczegółowych, lecz normy moralności pozwalającej odróżnić dobro od zła. „W każdym trudzie myślowym, w którym chodzi o etykę – pisał on – wyraźnie lub mniej wyraźnie tkwi poszukiwanie podstawowej zasady moralnej, w sobie samej mającej uzasadnienie i łączącej w sobie całość wszystkich moralnych postulatów”<sup>1</sup>. Etyki nie da się rozwijać bez znalezienia kryterium moralności. „Problem etyczny – stwierdzał on – jest zatem problemem podstawowej zasady moralnej [...]. Myślenie winno zatem skierować swą uwagę na podstawową zasadę moralności. Samo zestawienie cnót i obowiązków brzmi tak, jakby ktoś brzdąkała na fortepianie i myślał, że gra”<sup>2</sup>.

---

1 A. Schweitzer, *Pozycja etyki*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 175. Tekst oryginalny zatytułowany: *Das ethische Problem* znajduje się jako 111 rozdział w A. Schweitzer, *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie*, 1–11 Teil, München 1960, s. 114–121.

2 Tamże, s. 176.

Poszukiwaniem takiej normy moralności zajmuje się – jego zdaniem – nie tylko filozofia, ale każda wielka religia. W obu dziedzinach szuka się tego samego. „Podstawowa zasada moralności rozbłysła zarówno w głębokich wypowiedziach moralnych [etycznych myślicieli], jak w błogosławieństwach Jezusa”<sup>3</sup>. Jego zdaniem odkryciu tej zasady służy przeżycie intuicyjne a szczególnie mistyczne.

Na pytanie, czy normę moralności już okryto, Albert Schweitzer odpowiada negatywnie. „Nigdy nie udało się wszakże – pisze on – tej zasady sformułować. Wydobywano tylko na jaw jej elementy i przedstawiano je jako całość, póki trudności, które się w związku z tym wyłaniały, nie zniszczyły iluzji”<sup>4</sup>. Posługiwanie się w kulturze fragmentami podstawowej zasady moralnej doprowadziło do chaosu głoszonych poglądów etycznych i upadku kultury zachodniej. Dla przezwycięzenia tego kryzysu należy znaleźć właściwą zasadę moralności. Słabość dotychczasowych zasad głoszonych przez etyków, polega zdaniem Schweitzera na tym, że były ode zbyt abstrakcyjne i nie oddziaływa na przeżycia człowieka. „Prawdziwa podstawowa zasada etyczna – pisze on – przy całej swej ogólności musi być czymś ogromnie elementarnym i wewnątrznie przeżytym, czymś, co człowieka, jeśli już raz w nim się zrodzi, nie opuszcza, co w naturalny sposób ingeruje we wszelkie jego refleksje, [...] i ustawicznie prowokuje do konfrontacji z rzeczywistością”<sup>5</sup>.

3 Tamże, s. 177.

4 Tamże, s. 175.

5 Tamże, s. 178. Na tej podstawie I. Lazari-Pawłowska twierdzi, że A. Schweitzerowi nie tyle chodziło o naczelną zasadę systemu etycznego, lecz o określoną postawę życiową, o zasadnicze psychiczne nastawienie wobec wszystkich istot żywych. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, [w:] *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992, s. 389.

## 1.2. Krytyka dotychczasowych prób uzasadniania normy moralności

Mimo, że Albert Schweitzer podejmuje ostrą krytykę dotychczasowej kultury i filozofii, to jednak również wiele z niej przejmuje. Sądzi on, że filozofia zachodnia a szczególnie pokartezjańska, odwołująca się w punkcie wyjścia do czystej myśli, do czystej abstrakcji „rodziła zawsze tylko nietrwałe fragmenty rysującego się przed nią światopoglądu”<sup>6</sup>. Skutkiem tego fragmentaryzmu „znaleźliśmy się w światopoglądowej, a tym samym i kulturowej próżni”<sup>7</sup>.

Podziela on pogląd filozofii nowożytnej negującej celowość w świecie, w ludzkiej naturze i dostrzega, że w konsekwencji nie da się już uzasadnić sensu świata. „Jeśli brać świat takim, jaki jest – stwierdza – nie sposób przypisać mu jakiegos sensu w świetle którego sensowne stają się również działania człowieka i ludzkości. Nie można uzasadnić ani afirmacji życia i świata, ani etyki w oparciu o to, co może orzec o świecie nasze poznanie”<sup>8</sup>. Życie istot na naszej planecie – jego zdaniem – nie ma żadnego zabezpieczenia i nic nie gwarantuje, że nie padnie ono wkrótce ofiarą jakiejś kosmicznej katastrofy. Nie da się odkryć całościowej celowości naszej planety, a tym bardziej całego kosmosu.

Takiej celowości czy sensu nie znajdujemy również obserwując przyrodę. „Przyroda jest piękna i wspaniała, gdy się jej przyglądać z wierzchu, ale wystarczy zagłębić się w jej mechanizm, aby człowieka ogarnęła groza. Jej okrucieństwo jest tak straszne! Najbardziej cenne życie pada ofiarą najniższego. [...] Przyroda każe istotom żywym popełniać najpotworniejsze zbrodnie”<sup>9</sup>. Jest ona terenem walki jednych przeciw drugim. Budzi ona grozę, gdyż jedno życie niszczy drugie. Człowiek również dla swego przetrwania łatwo

---

6 A. Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, dz. cyt., s. 158. Fragment z: Schweitzer, *Kultur und Ethik*, dz. cyt., *Vorrede*, s. 81–97.

7 Tamże.

8 Tamże, s. 162.

9 A. Schweitzer, *Strassburger Predigten*, München 1966, s. 130, za: I. Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, dz. cyt., s. 385.

może się poddać temu mechanizmowi, niszcząc rośliny, zwierzęta i coraz bardziej tracąc wrażliwość na życie. Należy więc znaleźć taką zasadę, przez którą moglibyśmy przeciwstawić się temu barbarzyństwu. Nie da się jej oprzeć na prawach przyrody, na dotychczasowej wiedzy nauk ścisłych. Jeśli nie da się wyprowadzić sensu życia z sensu świata, to może należy – zdaniem Schweitzera – iść odwrotnie: znaleźć bezpośrednio sens życia i nadać go światu i przyrodzie.

### 1.3. Punkt wyjścia filozofii i odkrycie zasady etyki czci dla życia

W tym celu Albert Schweitzer proponuje przekształcenie kartezjańskiego punktu wyjścia filozofii. Jego zdaniem wybrana arbitralnie, abstrakcyjna zasada Kartezjusza „Myślę, więc jestem” „nie znajduje dojścia do etyki i daje martwy pogląd na świat i życie”<sup>10</sup>. W jej miejsce formułuje on swoją zasadę, którą stawia u podstaw filozofii, a szczególnie – etyki. „Prawdziwa filozofia – pisze on – musi wychodzić z najbardziej bezpośredniego i najdalej sięgającego faktu świadomości: Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć. Nie jest to wyspekulowane prawo. Trwa obecne we mnie dzień za dniem, godzina za godziną. W każdej chwili refleksji staje na nowo przede mną. [...] Wyrasta z niego wiecznie żywy pogląd na świat i życie, obejmujący wszystkie fakty bytu. Wyrasta z niego mistyka etycznego jednoczenia się z bytem”<sup>11</sup>.

W genezie tej zasady Albert Schweitzer będzie się powoływał zarówno na swoje moralne przeżycia dotyczące świata zewnętrznego, które można określić jako mistyczne przeżycia przyrody, jak i przeżycia swego świata wewnętrznego, w którym pojawia się cześć dla swego życia i odpowiedzialność za życie w ogóle. Mimo, iż wielokrotnie będzie powtarzał,

---

10 A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, dz. cyt., s. 183. Jest to rozdz. XXI: *Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*, [w:] A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, dz. cyt., s. 328–353.

11 Tamże.

że do tej zasady dochodzi się przez otwarte myślenie, to jednak bliższe jego stanowiska – jak zauważyła Ija Lazari-Pawłowska – jest stwierdzenie w swej autobiografii, że zasadnicze prawdy odkrywamy „nie przez poznanie świata (*Erkennen*), lecz przez jego doznanie (*Erleben*)”<sup>12</sup>.

Wyprowadzenie tej zasady nie wynika więc z jego filozoficznej spekulacji, z jakiegoś rozumowania czy wiedzy naukowej, ale z jego etycznego przeżycia, doznania, odczucia, którego przedmiotem jest życie. Doświadczenie takie można określić jako specyficzną mistykę etyczną. „Odczuwać cześć dla wszystkiego, co jest życiem, współdoznawać ze wszystkim, co jest życiem: oto początek i podstawa wszelkiej moralności. Kto raz doświadczył i doświadcza nadal [...] staje się moralną osobowością. Nosi moralność w sobie, nie może jej utracić, wciąż ją w sobie rozwija. Kto tego nie doświadczył, ma moralność tylko wyuczoną, nie przyswojoną na własność, nie zakorzenioną w sobie, która łatwo od niego odpadnie”<sup>13</sup>.

Taką afirmację i cześć dla życia odkrywamy – zdaniem Schweitzera – bezpośrednio w sobie, w naszej „woli życia”<sup>14</sup>. W nas samych znajdujemy pierwotne pragnienie dane nam w woli życia. Wola życia zwrócona do siebie samej, jak również do podobnych pragnień życia w świecie, pozostaje wierna i konsekwentna temu praimpulsowi woli życia i w stosunku do własnego życia i wszelkich otaczających ją przejawów woli życia, przybiera postawę czci dla życia (*veneratio vitae*)<sup>15</sup>. Sens tego życia i właściwą postawę wobec niego nie odkrywamy z poznania świata, lecz wprost z zetknięcia się z życiem. „Moje życie w sobie samym zawiera swój sens. Polega on na tym, że żyję najwyższą ideą, która występuje w mojej woli życia, ideą czci dla życia”<sup>16</sup>. Cześć dla mojego życia nie jest ujęta egotycznie, lecz rozszerza się nieskoń-

---

12 I. Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, dz. cyt., s. 386. A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig 1932, s. 174.

13 A. Schweitzer, *Strassburger Predigten*, dz. cyt., s. 124.

14 A. Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, dz. cyt., s. 163.

15 Tamże, s. 166.

16 Tamże.

czenie na wszystko co żyje. „Cześć dla życia dokonuje się na zasadzie współprzeżywania stanów życia z innymi istotami żywymi, współdoznawania cierpienia czy radości, współczucia, wpisane w nią są uczucia miłości, miłosierdzia i wszelkie cenne uczucia entuzjazmu”<sup>17</sup>. Ujawniona w naszej woli życia tęsknota za jego wzmocnieniem i lęk przed jego uszczupleniem przez cierpienie czy śmierć rozciągamy na wszystko, co żyje.

W nieskończenie rozszerzonej odpowiedzialności za wszystko co żyje stajemy się dopiero istotą moralną. Nadając głębszą interpretację poświęceniu się dla życia, Schweitzer stwierdza, że w tym akcie „moja skończona wola życia przeżywa jednoczenie się z wolą nieskończoną, w której wszelkie życie jest jednością”<sup>18</sup>. W doświadczeniu czci dla życia zawierają się jego zdaniem „intuicje i tęsknoty wszelkiej głębokiej religijności”<sup>19</sup>.

#### 1.4. Istota moralności według etyki czci dla życia

„Cześć dla życia – pisze Albert Schweitzer – wskazuje podstawową zasadę moralności, która głosi, że dobrem jest utrzymywanie, wspomaganie i pomnażanie życia, zaś niszczenie, ograniczanie i działanie na szkodę życia jest złe”<sup>20</sup>. „Istotą dobra jest: utrzymywać życie, sprzyjać życiu, pomagać życiu rozwinąć swe najwyższe wartości. Istotą zła jest: unicestwiać życie, szkodzić życiu, hamować rozwój życia”<sup>21</sup>. Cześć dla życia nazwie najwyższą instancją rozstrzygającą o dobru i złu<sup>22</sup>. Określi ją jako

17 A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, dz. cyt., s. 186.

18 Tamże, s. 187.

19 Tamże.

20 A. Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, dz. cyt., s. 166.

21 A. Schweitzer, *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju ludzkiego myślenia*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, dz. cyt., s. 232. Przemówienie wygłoszone 20.10.1952 r. w Academie des Sciences Morales et Politiques w Paryżu, zamieszczone w A. Schweitzer, *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*, t. V, s. 143–159.

22 A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, dz. cyt., s. 196.

zasadą bezwzględną, absolutną, która przeciwstawia się wszelkiej etyce kompromisowej. „Etyka czci dla życia nie uznaje etyki względnej. Jako dobre każe traktować tylko zachowanie i krzewienie życia. Wszelkie niszczenie i szkodzenie życiu, w jakichkolwiek okolicznościach by następowało, określa jako zło”<sup>23</sup>. Kiedy ratujemy dżdżownicę, która się zabłąkała i może zginąć podeptana, lub owada, który wpadł do kałuży i może się utopić – realizujemy normę czci dla życia. Rolnik, który, wracając z pola, dla kaprysu zrywa polny kwiat – łamie tę zasadę.

#### 1.5. Cześć dla życia a godność osoby

Etyka afirmacji życia, czy czci dla życia (*veneratio vitae*) zrodziła się jako protest przeciwko kulturze technicznej, utylitarnej, w której człowiek utracił więź z przyrodą i jako jej absolutny władca rozpoczął dzieło niszczenia. Z tego też względu jest ona inspiracją dla postaw i ruchów filoanimalistycznych czy ekologicznych. Jest ona i przez to atrakcyjna, że wprost w swym sformułowaniu normy moralności zdaje się obejmować zarówno osoby jak i wszystkie istoty żywe. Niemniej etyka ta wyrasta ze swej epoki, niesie związane z nią ograniczenia i do tego nie oddaje istoty moralności jako specyficznej rzeczywistości świata osób.

Przede wszystkim trudno jest określić czym jest owa etyczna mistyka życia, z której Albert Schweitzer wyprowadza swą normę etyczną. Zapewne wiele sugestii znajdujemy w jego wielkiej wrażliwości względem wszelkiego cierpienia, potwierdzonej jego poświęceniem dla chorych w Afryce<sup>24</sup>. Jego mistyczne przeżycia przyrody, a szczególnie opisywane przez niego samego przeżycie podczas wyprawy w buszu afrykańskim na rzece Ogowe, kiedy to, mijając przy zachodzie słońca stado hipopotamów, po raz pierwszy odkrył poszu-

23 Tamże, s. 192.

24 Zob. I. Kleberger, *Albert Schweitzer: das Symbol und der Mensch*, Berlin–München 1993.

kiwane przez siebie określenie „czci dla życia”, mimo głębi tych przeżyć, trudno uznać za podstawę uzasadniającą kryterium tego, co dobre i złe moralnie. W jego pismach widać, że podzielał on sceptycyzm swej epoki. Stąd rodzi się pytanie czy przewyciężył ten sceptycyzm wprowadzając w miejsce kartezjańskiego rozumu mistyczne przeżycie życia. Jego sympatia dla filozofii odwołującej się do przeżyć, do woli życia zbliża go do nurtów witalistycznych i emotywistycznych. Sam zdawał sobie sprawę, że u podstaw swej etyki odwołuje się do pewnych irracjonalnych doznań. „Wszelkie cenne przekonanie – napisze – jest irracjonalne i ma charakter entuzjastyczny, ponieważ nie może pochodzić z poznania świata, ale rodzi się z refleksyjnego przeżywania woli życia, w którym wykraczamy ponad wszelkie poznanie świata”<sup>25</sup>.

Tak więc pytanie o uzasadnienie mistycyzmu witalistycznego i powstałego na tej drodze entuzjazmu czy wiary w odnowę ducha – jest bez odpowiedzi. W związku z tym budzi wątpliwości cały program uratowania etyki i kultury, w której Schweitzer – zgodnie z mentalnością swej epoki – proponuje zastąpić mistykę Boga mistyką życia. Zastąpienie mistyki Boga czy mistyki osoby – mistyką życia nie tylko nie jest lepszą podstawą dla etyki, ale może prowadzić do z a t r a c e n i a specyficznych a więc istotnych cech humanizmu, które odkrywamy w oparciu o godność osoby jako osoby.

Już Towarzystwo Przyjaciół Alberta Schweitzera musiało zawęzić określenie „cześć dla życia” podejmując w swym programie propagowanie „etyki czci dla istot żywych”. Zdaniem Iji Lazari-Pawłowskiej przez odwołanie się do czci dla życia nie da się uzasadnić norm specyficznych dla ludzi np. „aby ludzie zachowywali się rzetelnie, prawdomówne i aby byli wierni sobie. Jeśli chodzi o te normy moralne, należy się odwołać do „p o c z u c i a w ł a s n e j g o d n o ś c i”<sup>26</sup>. Tak więc cześć dla życia nie nadaje się na kryterium dobra moralnego, gdyż z jednej

25 A. Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, dz. cyt., s. 168.

26 I. Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, dz. cyt., s. 390.



strony pomija nasze etyczne odniesienie do przyrody martwej, z drugiej paraliżuje nasze zachowanie względem przyrody ożywionej oraz pomija moralne zachowania specyficzne dla świata osób.

Okazuje się więc, że podstawowy w etyce Alberta Schweitzera termin „życie”, w swym zakresie i treści nie jest bliżej określony. Te wypowiedzi, w których traktuje się życie jako siłę czy energię wychodzącą z prąźródła i do prąźródła powracającą sugerują jakieś witalistyczne, energetyczne pojmowanie życia i w tym również życia człowieka. Dlaczego tego rodzaju mistycyzm witalistyczny miałby być podstawą życia duchowego i moralnego człowieka, trudno powiedzieć. Dlaczego takie życie wymaga czci, jeśli samo jest energią i samo zmierza do prąźródła, też nie wiadomo. Jeśli pierwotną treść „oddawania czci komuś czy czemuś” zaczerpnjemy ze sformułowania: „oddawanie czci Bogu”, to oczywiście oddawanie takiej samej czci życiu, czy istocie żywej, byłoby jakimś aktem bałwochwaltwa.

Zasada czci dla życia nie da się też przełożyć na jakieś normy szczegółowe. Zabrania ona bowiem jakiegokolwiek szkodenia wszystkiemu co żywe. Nie jest możliwa jej realizacja. Mimo, że Albert Schweitzer odcinał się od hierarchizacji istot żywych, to jednak konsekwentnie nie stanął na stanowisku – co zdaje się sugerować ta zasada – zrównania życia człowieka z życiem owada. W rozstrzygnięciach szczegółowych wprowadzał więc z powrotem wyrzuconą przez siebie hierarchię. „Wydaje się – pisze Ija Lazari-Pawłowska – że Schweitzer sam pewną stałą hierarchizację posiadał. Nie do pomyślenia było przecież, aby kiedykolwiek konflikt między utrzymaniem życia człowieka a utrzymaniem życia zwierzęcia rozstrzygnął inaczej niż na rzecz człowieka. Sądzę – pisze dalej – że dałaby się znaleźć u niego również stała hierarchizacja odnosząca się do świata zwierząt”<sup>27</sup>.

---

27 Tamże, s. 398.

Można więc pytać czemu służy propagowany przez Alberta Schweitzera sentymentalizm moralny, w którym mamy wyrzuty sumienia i cierpimy nad niechcący nadepnętą dżdżownicą czy utopionym w kałuży komarem, a nie mamy norm chroniących godność osoby jako osoby. Czy czymś słusznym jest ów sentymentalizm cierpiętniczy, w którym nie możemy mieć czystego sumienia (czyste sumienie to zdaniem Schweitzera wymysł szatana), gdyż codziennie szkodzimy życiu. Czy nie jest ułudą przeżywanie satysfakcji moralnej, a nawet religijnej z uratowania owada, który wpadł do kałuży. Wydaje się, że bez właściwej hierarchii bytów, czy hierarchii wartości nie da się określić obowiązków moralnych. Moralność jest specyficzną rzeczywistością świata osób i nie można jej znaleźć wśród roślin czy zwierząt. Normy formułowane w oparciu o kategorię życia są normami pozamoralnymi. Można najwyżej p mieszać pseudo-obowiązki z właściwymi zobowiązaniami moralnymi. Dietrich von Hildebrand, odróżniając w swej aksjologii to, co jest dla nas kategorycznym, moralnym zobowiązaniem od tego, co jest jedynie moralnym zaproszeniem, przestrzegał przed zwalnianiem się z pierwszych zobowiązań na rzecz drugich<sup>28</sup>. W ten sposób bowiem np. kapitalista wyzyskuje swoich pracowników (nie zauważając kategorycznych zobowiązań moralnych do uczciwej, sprawiedliwej zapłaty) i przekazuje równocześnie duże sumy na schroniska dla zwierząt (zaspakajając przez takie zobowiązania zapraszające swoje uczucia moralne).

Powstaje pytanie czy przeżywanie współczucia czy współcierpienia z roślinami i zwierzętami pozwala nam odkryć nasze podstawowe obowiązki moralne względem ludzi głodujących czy cierpiących, czy też te drugie zasłania, wtedy kiedy troska o zwierzęta absorbuje nas i zaspakaja nasze subiektywne, emocjonalne poczucia moralne. Gdyby się nawet tak nie działo, to dziwne byłoby to, że dopiero przez współczucie dla owada dochodzimy do współczucia

---

28 D. von Hildebrand, *Moralia. Gesammelte Werke IX*, Regensburg 1980, cz. III, rozdz. 38–41: *Sittlich obligatorische und sittlich verdienstliche Handlungen*, s. 407–444.

dla człowieka. Ujawnia się w tym wyraźny brak doświadczenia aksjologicznego drugiego człowieka, osoby jako osoby. Nasza odpowiedź na wartość, nasza afirmacja musi być zgodna czyli współgrać z naturą, treścią wartości której dotyczy. Inaczej mamy do czynienia z fałszowaniem aktów poznania i nadbudowanych na nich aktów afirmacji tego, co w swej specyficzności winno być odkryte i afirmowane. Etyka czci dla życia zdaje się nie dostrzegać wsobnej, nieużytecznej wartości osoby i stąd nie potrafi dotrzeć do źródeł moralności.

Etyka ta wszędzie dostrzega cierpienie w przyrodzie i cały swój program etyczny i duchowy formułuje jako walkę z cierpieniem. Nie podaje jednak uzasadnienia dla tego zaangażowania, a tym bardziej entuzjazmu i wiary, którą się kieruje. Jeśli bowiem sentymentalnie rozczulimy się nad cierpieniem istot żywych, a nie znajdziemy uzasadnionego sensu takiego życia, to może łatwo zrodzić się myśl, czy nie zgasić tego cierpienia świata wraz z jego życiem na zawsze. Skutek byłby taki sam: wraz z życiem znikłoby i cierpienie. Sentymentalizm we współczuciu bez obiektywnych, racjonalnych uzasadnień sensu życia może zarówno zwalczać cierpienie jak i sprzyjać postawom proeutanatycznych. Nie widząc głębszego sensu życia poza naszą bezskuteczną walką z cierpieniem, zbyt łatwo w oparciu o współczucie można formułować oceny, że „takie życie nie jest warte życia”. Oczywiście, że etyka czci dla życia przeciwstawia się takim postawom, ale przywołując jedynie sentymentalne współczucie, skazuje nas niejako na bezsilność. Wbrew pozorom odrzucenie mistyki Boga czy mistyki człowieka nie wzmacnia mistyki życia. Zostajemy w próżni.

## 2. Etyka godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego

### 2.1. W poszukiwaniu normy moralności

Do zajęcia się etyką zmusiły Tadeusza Kotarbińskiego jego własne przeżycia egzystencjalne. Szczególnie ważnym wydarzeniem było odrzucenie przez niego chrześcijańskiego, dzieciennego poglądu na świat

i utrata wiary w piętnastym roku życia. „Utrata wiary była dla Tadeusza Kotarbińskiego – pisze o tym Ija Lazari-Pawłowska – doświadczeniem burzliwym i bolesnym. Mogła – jak sam stwierdza – spowodować «ugrzęźnicie w amoralizmie», gdyby w jego młodzieńczym światopoglądzie obok składnika metafizycznego nie było także składnika etycznego [...]”<sup>29</sup>. Mimo, że swoje przekonania religijne z dzieciństwa kategorycznie odrzucił, to jednak nie przekreślił tym samym etyki chrześcijańskiej. Sądził, że etyka miłości bliźniego może być niezależna od religii, a nawet od filozofii. Po utracie światopoglądu religijnego tym bardziej chciał zbudować „światopogląd” oparty o etykę. Jego poszukiwanie niezależności metodologicznej dla etyki nie prowadziło go wprost do zanegowania zasadniczych treści czy idei etyki chrześcijańskiej. W konfrontacji etyki utylitarystycznej z etyką chrześcijańską wyraźnie opowiedział się za tą drugą. Jeśli kalkulację utylitarystyczną można stosować do rzeczy i „jedną sztukę złota zawsze warto poświęcić dla ocalenia dziecięciu” to nie można jej stosować do osób. Nie widać żadnych racji „dlaczego człowiek miałby poświęcić jednego dla dziesięciu, a nie odwrotnie”<sup>30</sup>. W tym względzie należy przyznać rację etyce chrześcijańskiej, która przeciwstawia się jakoby wolno było poświęcić mniejszą liczbę ludzi dla szczęścia większej liczby. „Autor – pisał o sobie we *Wstępie do Wyboru pism* (1957) – wraz z licznymi poszukiwaczami [...] [etyki] przeszedł przez szkołę utylitarystyki, lecz wkrótce został zmuszony do wysiłków na gruzach tego również kierunku, nie wytrzymującego konkurencji z bliższą prawdą etycznej moralności ewangeliczną (rozumianą jako hasło absolutnie ofiarnego oddania się na usługi walki z cudzym nieszczęściem)”<sup>31</sup>.

29 I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 449.

30 T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1957, s. 184.

31 Tamże, s. 8. Zob. J. F. Choroszy, *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*, Wrocław 1997, s. 28nn.

Wydaje się, że jednym z ważnych powodów z których Tadeusz Kotarbiński odrzucił religię, a jednocześnie wiele zaczerpnął z etyki chrześcijańskiej było to, że nie mógł on pogodzić idealnej wizji świata z dzieciństwa ze światem z którym zetknął się w rzeczywistości. W dzieciństwie towarzyszyło mu poczucie harmonii, ładu i celowości otaczającej go przyrody i ludzi. „Wierzył – pisze Ija Lazari-Pawłowska – w doskonale boskie kierownictwo światem”<sup>32</sup>. Wraz z dorastaniem, ten pięknie uporządkowany świat doznał wstrząsu. Katechizmowa idea Opatrzności spotkała się z jej przeciwieństwem. Bliższa obserwacja przyrody, jak również pisma nowożytnych filozofów, ujawniały jej okrutne oblicze. Nie ma w niej jakiegoś ładu, lecz bezwzględna walka o byt. „Poszczególne gatunki – pisze Kotarbiński – dbają o siebie kosztem innych i niszczenie życia przez życie jest kardynalną życia zasadą”<sup>33</sup>. Należy więc odrzucić „fantazmat powszechnego, rozumnego i opiekuńczego ładu” ze strony Opatrzności czy przyrody i samemu podjąć się tego opiekuństwa. „Skoro Bóg nie istnieje – komentuje to Jan F. Choroszy – wówczas człowiek winien przyjąć na siebie to wszystko, co dotąd przypisywał on Bogu, winien on wziąć w swe ręce swój los. Odtąd człowiek dla człowieka winien być opatrznością, inaczej mówiąc: spolegliwym opiekunem”<sup>34</sup>. Tak więc podstawowy termin dla swej etyki – choć Kotarbiński nigdy tego wprost nie przyznał – jest antropologiczną kopią chrześcijańskiej idei Opatrzności Bożej. Upadająca wiara w Boga nie kończy się fatalizmem, lecz zatrzymuje się na wierze w człowieka.

Z polskich myślicieli, którzy wpłynęli na kształtowanie się poglądów etycznych Tadeusza Kotarbińskiego można wymienić Kazimierza Twardowskiego, którego wykłady o autonomii logiki, estetyki i etyki „zachwiały «wiarę» Kotarbińskiego w etykę związaną z teorią ewolucji i etykę utylitarystyczną czy Leona Petrażyckiego, który utwierdził

---

32 I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, dz. cyt., s. 449.

33 T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986, s. 21.

34 J. F. Choroszy, *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*, dz. cyt., s. 36.

Kotarbińskiego w tym, że uczucia moralne są czymś podstawowym w odróżnianiu dobra i zła moralnego<sup>35</sup>. Z innych większych myślicieli zapewne oddziałał na Tadeusza Kotarbińskiego m.in. George Edward Moore prezentacją swego intuicjonistycznego ujęcia dobra moralnego i sformułowaniem błędu naturalistycznego, czy Franz Brentano, którego poglądy prezentował Kazimierz Twardowski<sup>36</sup>. Sugerując się pewnymi ideami tych myślicieli, Kotarbiński podjął się „uzasadnienia” etyki w swej treści zasadniczo ewangelicznej w nowy sposób niezależny od religii i filozofii.

## 2.2. Geneza normy spinegliwego opiekuna

Tadeusz Kotarbiński – tak jak inni filozofowie jego czasów – stanął przed problemem jak z walki o byt przejść do etyki. Trudno dostrzec jakiś wzorzec moralny w przyrodzie czy w historii gatunku ludzkiego. Aby go znaleźć, Kotarbiński humanizuje instynkt walki. „Odziedziczyliśmy po przodkach przedczłowieczych – pisze – potężny instynkt walki, a wyrobił się on jeszcze jako spuścizna ludzkich już dziejów społecznych, pełnych zmagania na śmierć i życie”<sup>37</sup>. Jest on faktem oczywistym, ale można z „tego nieszczęścia zrobić narzędzie uszczęśliwienia powszechnego, zużytkować instynkt walki do celów życziwego, pozytywnego współdziałania”<sup>38</sup>. Jego zdaniem postawa spinegliwego opiekuna ukształtowała się w walkach obronnych<sup>39</sup>. Źródłem walki nie była przyrodnicza zachłanna agresywność, ale chęć zapewnienia swoim podopiecznym, dzieciom i żonom znośnych warunków życia. To właśnie człowiek dobry i kochający mu bliskie istoty zrywa się do walki w ich obronie. Odwaga w walce nie prowadziła – zdaniem Kotarbińskiego – do grupowej nienawiści, gdyż walczący opiekun dostrzegał, że jego

35 Tamże, s. 44, 157nn.

36 Tamże, s. 75nn, 197nn.

37 T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, dz. cyt., s. 55.

38 Tamże.

39 Tamże, s. 62.

przeciwnik też broni ukochanych przez niego podopiecznych. Zauważał on, że „nieprzyjaciół broniący swoich bliskich, godzien jest za to sympatii i szacunku. I oto dobre serce porządnego człowieka zaczyna promieniować uczuciem na wszystkie istoty godne umiłowania, co więcej, na wszystkie istoty zdolne do przeżywania cierpień i jego marzeniem jest, by świat był tak urządzony, żeby nikt nikomu nie był zmuszony zadawać ciosów sprowadzającym nieszczęście, lecz żeby wszyscy wszystkim wzajemnie dopomagali w obronie przed klęską”<sup>40</sup>.

Wobec tej propozycji można postawić pytanie: czy z walki i odwagi rodzi się dobroć i wrażliwość na cierpienia innych, czy też walka i związana z nią odwaga taką dobroć serca zakładają. Tym bardziej, że chodzi o taką wrażliwość serca na cierpienia innych, aby jej żadna walka, żaden spór nie zniszczył. Trudno bowiem z samej walki wyprowadzić wrażliwość i dobroć serca a tym bardziej miłość do nieprzyjaciół.

Odwaga jest cnotą formalną. „Może ona służyć – pisze Lazari-Pawłowska – zarówno dobrej, jak złej sprawie”<sup>41</sup>. Jej zdaniem Kotarbiński stawia odwagę w pierwotniejszym względem niej, milcząco przyjętym przez siebie kontekście aksjologicznym, w którym dobroć i życzliwe nastawienie do ludzi jest pierwotniejsze i ono kieruje odwagą ku dobru. Okazuje się więc, że zakładana dobroć serca jest podstawową, istotą cechą spolegliwego opiekuna i ona rodzi inne jego cechy takie jak życzliwość, wrażliwość na cudze cierpienie, współczucie czy odwagę<sup>42</sup>.

Tadeusz Kotarbiński nie przyznaje się, że zakłada dobroć i życzliwość serca ludzkiego, która rozszerza się jego zdaniem od solidarności rodzinnej poprzez solidarność klanową do solidarności z wszystkimi ludźmi i z wszystkimi istotami cierpiącymi. „W kim zrodziła się i wybujała życzliwość – pisze on – kto poczuł w sobie poryw przemożny do obrony tych istot przed groźącymi im nieszczęściami,

---

40 Tamże.

41 I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, dz. cyt., s. 457.

42 Tamże, s. 458.

ten staje się skłonny do żywienia podobnych uczuć względem istot do tych istot podobnych. Dzieci wroga to także dzieci. Człowiek dobry, a takim musi być opiekun spolegliwy, musi się czuć solidarnym z ludźmi dobrymi, gdziekolwiek oni są, czy we własnym, czy w jakimś innym społeczeństwie<sup>43</sup>. W ten sposób kształtowane sumienie rodziło się wprawdzie na gruncie ograniczonej solidarności, to jednak przez swą dynamikę do uniwersalnego ogarnięcia opieką wszystkich zmierzało do okrycia istoty dobra. Sumienie takie – zdaniem Kotarbińskiego – występuje u wszystkich ludów świata we wszystkich okresach dziejów. Dziś sumienie takie, jako sumienie spolegliwego opiekuna, intuicyjnie, bezpośrednio wskazuje co czcigodne, a co haniebne.

### 2.3. Uzasadnienie normy spolegliwego opiekuna

Paradoksalnie opiekuńczość ujawnia się i utwierdza w sytuacjach największych zagrożeń. Wtedy bowiem obrona podopiecznych jest najtrudniejszym i przez to najczcigodniejszym zadaniem. „Opiekun wtedy jest spolegliwy – pisze Tadeusz Kotarbiński – kiedy można słusznie zaufać jego opiece, że nie zawiedzie, że zrobi wszystko, co do niego należy, że dotrzyma placu w niebezpieczeństwie i w ogóle będzie pewnym oparciem w trudnych okolicznościach”<sup>44</sup>. Podaje on różne cechy opiekuna spolegliwego. Opiekunem takim może być ten „kto jest usposobiony życzliwie względem podopiecznych, [...] czyli człowiek dobry, o dobrym sercu, wrażliwy na cudze potrzeby i skłonny do pomagania”<sup>45</sup>. Nieodzowną jednak cechą takiego opiekuna jest odwaga. Dzieje się tak dlatego, że w sytuacjach zagrożeń trzeba przewyciężyć lęk, i to nie tylko lęk przed utratą różnych dóbr,

43 T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, Wrocław–Łódź 1987, s. 112.

44 T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, dz. cyt., s. 59.

45 Tamże, s. 60.



ale również własnego życia. Tchórzostwo jest wadą dyskwalifikującą spolegliwego opiekuna.

Z powyższego można wyciągnąć wniosek, że dla Kotarbińskiego odwaga i tchórzostwo to synonimy dobra i zła moralnego. Tymczasem posługuje się on szerszymi, pierwotniejszymi terminami. Twierdzi, że „postawie dzielnego opiekuna odpowiadają czyny czcigodne, gdy tymczasem czyny haniebne stanowią antytezę dzielnej opiekuńczości”<sup>46</sup>. Sądzi, że to, co czcigodne i co haniebne rozumiemy wszyscy na zasadzie intuicyjnej, spostrzegawczej niejako empirycznej oczywistości. „Uzasadnienie jest empiryczne – pisze – opiera się bowiem o narzucające się z oczywistością spostrzeżenia, że takie a takie dokonane działania są czcigodne, a inne dokonane działania są haniebne”<sup>47</sup>. Jest to jego zdaniem taka sama metoda, jaka stosowana jest w naukach ścisłych np. w fizyce czy chemii. „Jest to postępowanie równie empiryczne – stwierdza on – jak postępowanie obserwatora, badającego za pomocą własnej reakcji smakowej, które ciecze są kwaśne. Empiryczny jest również sposób wykrywania cech wspólnych dla wszystkich postaci postępowania oczywiście czcigodnego (*respective* oczywiście haniebnego)<sup>48</sup>. Podobnie jak coś jest dane wprost jako kwaśne, albo żółte tak również dane nam jest wprost, że coś jest czcigodne czy haniebne. Mimo tej metody empirycznej zakładane tu jest wcześniejsze intuicyjne, bezpośrednie uchwycenie tego, co czcigodne czy haniebne. Tak jak pierwotnie intuicyjnie uchwyczonego koloru czy smaku możemy poszukiwać empirycznie w różnych rzeczach, podobnie intuicyjnie uchwyczonej w swej specyficzności czcigodności możemy empirycznie poszukiwać w różnych czynach czy postawach.

To właśnie prawdopodobnie dzięki intuicji tego, co moralne stojącej u podstaw etyki, przeciwstawia się Kotarbiński uprawianiu etyki jako

---

46 T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 108.

47 T. Kotarbiński, *Próba charakterystyki oceny etycznej*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 123.

48 T. Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 193.

empirycznej, socjologicznej nauki o obyczajach (czyli jako etologii)<sup>49</sup>. Odczucie tego, co czcigodne i tego, co haniebne jest dla nas intuicyjnie oczywiste i jako głos sumienia jest wspólne wszystkim ludziom i to w różnych kulturach i etapach historii. „Obstaję przy twierdzeniu – pisze Kotarbiński – o rdzennej, zasadniczej tożsamości [sumienia] u różnych ludów świata i w różnych okresach dziejów. Sądzę bowiem, że sytuacje macierzyste, w których się ten głos urabia, powtarzają się wszędzie i stale. Wszędzie bowiem i stale trzeba było i trzeba nadal dzielnie i odważnie bronić podopiecznych, zyskując za tę obronę szacunek lub ściągając na siebie ocenę haniebną za tchórzostwo, marazm lub sobkostwo”<sup>50</sup>.

Obok intuicyjnej, empirycznej oczywistości tego, co czcigodne czy haniebne Kotarbiński proponuje oceniać moralność postępowania przez to, czy zasługuje ono na szacunek ludzi godnych szacunku. „Zacnie postępuje ten – pisze – kto zasługuje przez to na szacunek ludzi godnych szacunku”<sup>51</sup>. „Etyczne cenne jest to, co zasługuje na szacunek, co jest godne szacunku, etycznie ujemne jest to, co zasługuje na pogardę”<sup>52</sup>. Obok szacunku czy pogardy ludzi godnych szacunku, Kotarbiński odwołuje się też do szacunku czy pogardy potencjalnego idealnego obserwatora, który będąc istotą maksymalnie czcigodną, spełnia podobną rolę co Bóg w etyce religijnej<sup>53</sup>.

Wobec tej propozycji rodzi się pytanie, czy to, co czcigodne, mamy określać przez szacunek jakiejś grupy ludzi, czy odwrotnie

49 Stąd dyskusja T. Kotarbińskiego z propozycją etyki M. Ossowskiej. Zob. T. Kotarbiński, *Maria Ossowska: Podstawy nauki o moralności*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 492nn.

50 T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 114. Zob. opracowanie: J. F. Choroszy, *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*, dz. cyt., s. 112nn, 232nn; J. Dudek, *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*, Zielona Góra 1997, s. 69n.

51 T. Kotarbiński, *Zagadnienie etyki niezależnej*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 141.

52 T. Kotarbiński, *Problematyka etyki niezależnej (2)*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, s. 171.

53 I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, dz. cyt., s. 459.

to, co godne szacunku przez to, co czcigodne. W pierwszej propozycji zachodzi niebezpieczeństwo redukcji etyki do etologii. O tym co jest dobre decydowałyby zachowania jakiejś grupy ludzi. Odrzucając – co deklaruje sam Kotarbiński – redukcję etyki do nauki o obyczajach nie rozwiązujemy tym samym problemu określenia dobra moralnego. W definiowaniu bowiem tego, co czcigodne przez szacunek ludzi godnych szacunku, popełniamy albo błędne koło, albo ciąg w nieskończoność. Błędne koło jest w tym, że to, co czcigodne definiujemy przez szacunek, a szacunek przez to, że jest on czcigodny. Dla uniknięcia tego błędu skazani jesteśmy przyjąć szacunek jako kryterium tylko dlatego, że wyraża go pewna grupa ludzi. Na pytanie o kryterium wyboru tej, a nie innej grupy możemy się wprawdzie odwołać do następnych grup, ale wpadamy przez to w ciąg w nieskończoność.

Odwołanie się do szacunku Idealnego Obserwatora jest przyznaniem roli kryterium moralności rzeczywistości fikcyjnej. Być może mimo swego materializmu, w etyce Kotarbiński jest idealistą. Przyznaje on sam, że „dotychczas etyki lepiej nauczali idealiści niż materialiści. Trzeba się od nich tego i owego nauczyć, by materializm uetycznić”<sup>54</sup>.

Wobec powyższej dyskusji wydaje się bardziej zasadne przyjęcie stanowiska, że w etyce spolegliwego opiekuna czcigodność czynu jest podstawą szacunku, a nie odwrotnie. Wyrażona tym określeniem istotna cecha moralności dana jest według Kotarbińskiego na zasadzie bezpośredniego, intuicyjnego, emocjonalnego, spostrzegawczego, empirycznego, oczywistego przeżycia.

Z tej pozycji można twierdzić, że w etyce Kotarbińskiego mamy do czynienia zarówno z założenia epistemologicznymi, dotyczącymi poznania tego, co czcigodne czy haniebne, jak i antropologicznymi, dotyczącymi dobrego życzliwego serca i sumienia.

---

54 T. Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, dz. cyt., s. 193.

#### 2.4. Związki z etyką personalistyczną

Już samo zatytułowanie dojrzałego ujęcia swej etyki: *Medytacje o życiu godziwym* świadczy, że Tadeusz Kotarbiński dotyka ważnych terminów z etyki personalistycznej. Niejako skupia się on na godziwości czy niegodziwości czynu jako odpowiednikach ich moralności czy niemoralności. Takie określenia jak: czyn „czci godny” czy „godny szacunku” są terminami zbliżającymi się do swego źródłowego znaczenia, które ujawnia się, kiedy mówi się o godności osoby. „Czci godność” ujawnia swój źródłowy sens w naszym odniesieniu do Boga. To właśnie zasadniczo Bóg jest godny czci. Można to w sensie aksjologicznym odnieść do osoby, która przez swą wsobną wartość (*imago Dei*) i swoje szlachetne postępowanie (*similitudo Dei*) ujawnia dobroć Boga i jest godna podobnej czci. Termin ten ujawnia więc wyjątkowy status osoby, jej wsobną, nieredukowalną i niezbywalną wartość. Taką, że najwłaściwszą postawą wobec niej jest miłość.

Umiejscowienie etyki przez Kotarbińskiego na linii: *życzliwy opiekun – podopieczni* nadaje jej perspektywę personalistyczną. Etyka spolegliwego opiekuna związaniem jest ze światem osób i z troską jednych o drugich.

Opieka ta mimo walki, konfliktów i zagrożeń wyklucza – zdaniem Kotarbińskiego – utylitarystyczne potraktowanie osoby. W tym względzie odrzuca się utylitarystyczny rachunek dopuszczający w razie konfliktów poświęcenie jednej osoby dla uratowania kilku. Osoby nie da się porównać z rzeczami, o których wiadomo, że rozsądnie jest stracić jedną dla posiadania kilku.

Opieka nad drugimi jest przez Kotarbińskiego tak pojęta, że – jak było stwierdzone – może nawiązywać do idei *Opatrności Bożej*, do miłosiernego czuwania nad światem i człowiekiem. W etyce laickiej Kotarbińskiego możliwe jest jedynie *życzliwe czuwanie człowieka nad człowiekiem*. Jest to próba budowania etyki w oparciu o zasadnicze relacje międzyludzkie. Jako podstawową z tych relacji bierze się pod uwagę

opiekę nad innymi, chęć uchronienia ich przed różnymi zagrożeniami i cierpieniem.

Ciągle przywoływanie przez Kotarbińskiego sformułowania, że człowiek „chce żyć z cnie” jest bliskie określeniu, że „chce żyć godnie”. Można to rozszerzyć, że chce żyć godnie jako człowiek, chce żyć zgodnie z godnością osoby jako osoby. Przy precyzowaniu podstaw zobowiązań moralnych Tadeusz Kotarbiński stwierdza: „Zasługiwanie sobie na czci godność jest obowiązkiem. Reszta – to naddatek, dzieło możliwe hojności moralnej, lecz nie moralnego obowiązku”<sup>55</sup>. W sformułowaniach tych jesteśmy blisko odkrycia godności osoby. Tadeusz Kotarbiński posługuje się jednak raczej godnością osobowościową, nabytą dobrym postępowaniem, dla której inni winni wyrazić szacunek i cześć.

Do odkrycia godności osoby zmuszają go niejako opisywane przez niego sytuacje, kiedy trzeba poświęcić największe w jego etyce wartości, jak życie czy zdrowie. Zauważa on, że spolegliwy opiekun musi ryzykować swoje zdrowie, mienie, wolność a nawet życie. „Uderza przy tym – pisze Kotarbiński – odrębność swoista oceny etycznej, która narzuca się ludziom sumienia jako główna i rozstrzygająca w przypadkach konfliktów, kiedy uczciwość, godność, honor (wyczuwane jako walory etyczne) stawiają oni wyżej nad ochronę przed bólem, nad zdrowie, mienie, wolność, istnienie”<sup>56</sup>. Kotarbiński stwierdza, że honor, godność, uczciwość wyczuwamy jako zobowiązujące walory etyczne, ale nie odkrywa w pełni podstaw tych odczuć. Stąd też jego nieporadność w odpowiedzi, jak z walki o byt, z konfliktów i obrony swoich i siebie przejść do dobroci i życzliwości i to nie tylko względem podopiecznych ale i wrogów. Sama bowiem walka o przetrwanie, jak sam zauważa, może się skończyć witalistycznym amoralizmem. Stąd też sam jest zaskoczony paradoksem sumienia, które godność, honor stawia wyżej niż życie.

55 T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, dz. cyt., s. 109.

56 T. Kotarbiński, *Trzy główne problemy*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 138.

Wyrosło ono z walki, a teraz krępuje nasze działanie, domagając się od nas uczciwości, szacunku, a nawet życzliwości i dobroci dla wrogów.

Kotarbiński przez brak pełnego odkrycia godności osoby wspiera moralność elementami drugorzędnymi. Odwołuje się on do szacunku, jaki mamy dla ludzi szlacheckich i pogardy dla łotrów i nędzników. „Pogarda to chyba w istocie pewna odmiana nienawiści – stwierdza Ija Lazari-Pawłowska”<sup>57</sup>. Jej zdaniem nie da się takich słów pogodzić „z uniwersalnie dobrym w stosunku do ludzi nastawieniem”<sup>58</sup>. Tak więc bez odwołania się do niezbywalnej godności osoby nie da się oddzielić oburzenia i pogardy wobec zła (czynów, nabytych postaw) od pogardy wobec człowieka jako człowieka.

Tadeusz Kotarbiński sam zastanawiał się czy to, co moralne winno być oparte na poczuciu godności własnej. Zgodnie z założeniami swej filozofii dochodzi do wniosku, że godność własna jest pochodna, gdyż dopiero przez czyn czcigodny zasługujemy na szacunek, jesteśmy godni szacunku mamy poczucie godności własnej<sup>59</sup>.

Można powiedzieć, że Kotarbiński nie rozróżnia – co wyraźnie uczynił np. Adam Rodziński – godności osoby, od godności osobowości, od godności osobistej czy własnej<sup>60</sup>. Godność osoby dana jest wraz z naturą osoby jako ta cenna, wsobna wartość czy dostojeństwo (*dignitas humana*) na które wskazujemy, mówią, że człowiek jest kimś, a nie czymś. Godność ta dana jest wraz z naturą człowieka, a więc przysługuje wszystkim ludziom i jest niestopniowalna i nieutralna. Godność osobistą odkrywamy w poczuciu godności własnej. Może ona być zgodna z wymaganiami godności osobowej, ale

---

57 I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, dz. cyt., s. 460.

58 Tamże.

59 T. Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, dz. cyt., s. 187.

60 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 16 (1968) z. 2, s. 47nn; A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, [w:] tegoż, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 43nn; H. Piluś, *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1997, s. 22nn; M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1972, s. 52.

przez swój subiektywny wymiar może być uwarunkowana różnymi postawami w osobie. Stąd np. przez pychę może przybrać ona charakter roszczeniowy, w nieuprawniony sposób skoncentrowany na sobie. Na godność osobowościową składają się zarówno wrodzone, jak i nabyte cechy charakteru, a szczególnie nabyte zalety moralne.

Tadeusz Kotarbiński traktuje godność jako cechę nabytą oraz wiąże ją z szacunkiem, okazywanym przez ludzi godnych szacunku. Posługuje się on więc pojęciem godności osobowościowej. Być może w tych przypadkach, gdy odwołuje się do poczucia godności, honoru, posługuje się pojęciem godności osobistej. W swych intuicjach zbliża się, ale nie dociera do odkrycia godności osoby, przynależnej każdemu człowiekowi z racji tego, że jest osobą, a nie z racji tego, że zostały spełnione takie czy inne czyny.

Na brak odkrycia godności osoby wskazuje też to, że etyka spolegliwego opiekuna wyczerpuje się w w a l c e z c i e r p i e n i e m. Jak zauważają interpretatorzy Kotarbińskiego, w etyce tej trudno dopatrzeć się troski o pozytywne wartości<sup>61</sup>. Zdaniem Henryka Elzenberga etyka rozumiana jedynie jako walka z nieuchronnym cierpieniem p r z e k r e ś l a s e n s s a m e g o ż y c i a. Łatwo jest dojść do wniosku, że przedłużanie takiego życia, w którym nie ma pozytywnej wartości, jest bezsensowne<sup>62</sup>. Być może uznanie, że życie niewarte jest życia i pozbycie się go byłoby ostatecznym rozwiązaniem. Brak uzasadnienia sensu życia w oparciu o godność osoby i jej ostateczne przeznaczenie prowadzi do tego, że przegrywając z cierpieniem, nie widzimy sensu takiego życia. Nic dziwnego, że Kotarbiński staje na stanowisku dopuszczalności eutanazji. Bez odkrycia sensu życia ta sama wrażliwość i współczucie, które nakazywało bronić życia, w sytuacjach trudnych „nakazuje” to życie zlikwidować. Wrażliwość i współczucie bez znalezienia sensu życia mogą zarówno służyć podtrzymywaniu życia, jak i przekreśleniu jego wartości. To, na czym opiera swą etykę Kotarbiński, nie wystarcza, by dostrzec

61 I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, dz. cyt., s. 456.

62 H. Elzenberg, *Realizm praktyczne w etyce a naczelné wartości życia ludzkiego*, [w:] *Wartość i człowiek*, Toruń 1966, s. 135.

wartość życia człowieka ciężko chorego. Przez ten brak etyka ta ociera się o bezsensowność takiego życia. Jeśli tak, to przy tezie, że wszelkie życie dotknięte jest cierpieniem można uznać, że nie jest ono warte życia. Mimo więc optymistycznego zaangażowania w walkę z cierpieniem, optymizm ten załamuje się w pewnym miejscu i wtedy ujawnia brak uzasadnień.

Nie mając głębszych podstaw w wartości osoby jako osoby i ostatecznych wyjaśnień, Kotarbiński skazuje spolegliwego opiekuna na beznadziejny wysiłek. Nie znajduje dla niego głębszych uzasadnień poza szacunkiem jakiejś grupy ludzi.

Podsumowując, można stwierdzić, że Tadeusza Kotarbińskiego etyka spolegliwego opiekuna albo godziwego życia jest bliższa etyce personalistycznej niż etyka czci dla życia Alberta Schweitzera. Zbliża się ona bardziej do odkrycia sytuacji macierzystej moralności, do odkrycia kryterium tego, co moralne. Jeżeli etyka czci dla życia zamazuje różnice między rośliną, zwierzęciem i człowiekiem, to etyka spolegliwego opiekuna unika tego, wychodząc od relacji międzyludzkich: opieki, troski, szacunku. Odkrywa ona godność osobowościową i godność własną, nie dociera jednak do odkrycia godności osoby.



## 9. Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce

### 1. Tomizm w Polsce

Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce związana jest z ogólnym rozwojem tomizmu w naszym kraju. „Należy zauważyć, że tomizm w Polsce z okresu międzywojennego – pisze Mieczysław Gogacz – dość znacznie różni się od tomizmu po drugiej wojnie światowej. W opracowaniach podkreśla się, że tomizm międzywojenny w Polsce jest na ogół kompilacyjny i receptywny w stosunku do tomizmu zachodniego i że nie zmienia tego stanu kilka twórczych asymilacji. Natomiast tomizm po drugiej wojnie światowej uważa się za samodzielną, polską propozycję dość zwartej metafizyki, wyjaśniającej rzeczywistość w jej realności i tożsamości w sposób, który czyni tę metafizykę partnerem najpoważniejszych nurtów filozoficznych<sup>1</sup>.

Niewątpliwie z najbardziej oryginalną propozycją tomizmu wypracowaną w Polsce, inspirującą się pracami Étienne'a Gilsona i Jacquesa Maritaina, jest tomizm egzystencjalny Mieczysława Alberta Krąpca. Drugim, silnym nurtem tomizmu w Polsce jest tzw. tomizm Iłowiański, charakteryzujący się dużym otwarciem na nauki przyrodnicze (Kazimierz Kłósak, Szczepan W. Ślaga). Otwarcie na inne nurty filozoficzne i dialog tomizmu z fenomenologią Maxa Schelera i innych wyłoniło tomizm fenomenologiczny (Karol Wojtyła, Antoni

---

1 M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 62.

Bazyli Stępień, Władysław Stróżewski, Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek).

Dla pełni obrazu wymienia się również tomizm tradycyjny albo zachowawczy. Mieczysław Gogacz wśród tomistów tego nurtu obok Stanisława Adamczyka umieszcza również Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipkę. Poprawniej jednak jest zaznaczyć, że etyka Tadeusza Ślipki mieści się w agustyńsko-tomistycznym nurcie myślenia.

Można doszukać się również dalszych odmian wymienionych tomizmów. Taką odmianę prezentuje Stanisław Ziemiański. Mimo że został ukształtowany w lubelskiej szkole tomizmu egzystencjalnego, nie podziela jej punktu wyjścia, którym jest poznanie przednaukowe, i wychodzi od danych poznania naukowego. Zbliża się przez to do tomizmu lowańskiego. W związku z powyższym wchodzi w krytyczną dyskusję zarówno z metafizyką Alberta Krapca, jak i Kazimierza Kłósaka<sup>2</sup>. Wykład antropologii Romana Darowskiego przeprowadzony jest według metody tetycznej, czyli przez jasne podanie tez i dopiero szczegółowe wyjaśnienie pojęć i argumentów za i przeciw<sup>3</sup>. Przypomina to metodę stosowaną przez św. Tomasza w *Sumie Teologicznej* i później w podręcznikach scholastycznych, co zbliża ten sposób filozofowania do tomizmu tradycyjnego.

Każdy z wymienionych odmian tomizmu ma swoje pozytywne strony i swoje ograniczenia. Tomizm lowański, transcendentalny czy fenomenologiczny może korzystać z odkryć nauk przyrodniczych oraz analiz takich nurtów jak kantyizm, fenomenologia, egzystencjalizm, filozofia dialogu itp., może wchodzić z nimi w twórczy dialog, ale może też ulec ich empirycznym bądź apriorycznym założeniom i utracić

---

2 St. Ziemiański, *Próba reinterpretacji „trzeciej drogi” św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae”, 13 (1977), z. 2, s. 145–161; tenże, *Problem złożenia bytów z substancji i przypadłości w świetle współczesnej fizyki*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie” (1990), s. 255–261; tenże, *Spór o przygodność*, „Forum Philosophicum” 2 (1997), s. 255–261.

3 R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, s. 10.

realne, bytowe podstawy swoich twierdzeń. Grozi mu więc rozmycie się w innych nurtach myślenia.

Tomizm egzystencjalny natomiast może zamknąć się na dialog z naukami ścisłymi, na wykorzystanie tego, co wносиły nurty filozofii współczesnej, a szczególnie filozofii podmiotu, i, posługując się swoim żargonem metafizycznym, odrzucić już w punkcie wyjścia te wszystkie osiągnięcia i stać się przez to monologiem ze sobą samym.

Wobec powyższych trudności najbardziej obiecującą propozycję metody filozofii formułuje Władysław Stróżewski stwierdzając, „że łączenie fenomenologii z metafizyką bytu może okazać się jedną z najbardziej owocnych dróg dla filozofii naszego czasu”<sup>4</sup>. Przez współpracę albo nawet równoległość doświadczenia i metafizycznej refleksji, doświadczenie chroni się przed subiektywizmem czy idealizmem, a kategorie metafizyczne stają się nasycone żywą doświadczalną treścią, ożywają, odnawiają się, ujawniają również swoją jednostronność, otwierają się na nowe dotychczas niepodjęwane problemy<sup>5</sup>.

## 2. Zasadnicze twórcze dyskusje polskiej etyki tomistycznej

Można zaryzykować twierdzenie, że tomizm egzystencjalny najwięcej wniósł do rozwoju metafizyki, pozostałe zaś – do epistemologii, antropologii czy etyki. Pierwszy koncentrował się na precyzowaniu poznania metafizycznego i budowaniu systemu metafizyki (egzystencjalna koncepcja bytu, koncepcja sądów egzystencjalnych, analogii, separacji). Drugi nurt próbował rozwinąć raczej metafizyki szczególne.

Dyskusja toczyła się o związek metafizyki z pozostałymi dyscyplinami filozoficznymi (Mieczysław Albert Krąpiec, Stanisław Kamiński, Antoni Bazyli Stępień, Tadeusz Styczeń). Chodziło o większą autonomię tych dyscyplin, o większy udział w punkcie wyjścia

---

4 W. Stróżewski, *Doświadczenie i interpretacja*, [w:] *Servo veritatis*, red. W. Stróżewski, Kraków 1984, s. 281.

5 Tamże, s. 278–281.

doświadczenia i opisu tego, co dane. Ważne to było m.in. dla antropologii i etyki. Antropologia winna się rozpocząć od fenomenologii człowieka, a etyka od opisu tego, co dane w doświadczeniu moralności. Nie można bowiem z koncepcji bytu jako bytu wydedukować specyficznych cech człowieka czy specyficznych cech moralności. Doświadczenie i opis ma poprzedzać interpretację i ostateczne metafizyczne wyjaśnienie.

Ten trend wywołał wiele twórczych dyskusji z innymi nurtami filozoficznymi jak również w obrębie samej tomistycznej filozofii moralnej w Polsce. Można tu wymienić krytykę marksizmu przeprowadzoną m.in. przez Kazimierza Kłósaka, Antoniego B. Stępnia, Tadeusza Stycznia i innych; krytykę pozytywizmu i etyki niezależnej Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego przeprowadzoną przez Tadeusza Stycznia i Andrzeja Szostka; krytykę i wykorzystanie w etyce aksjologii Maxa Schelera i innych fenomenologów przez Karola Wojtyłę, Adama Rodzińskiego, Tadeusza Stycznia, Andrzeja Szostka i innych. Dyskusja o podstawy moralności w tzw. nowej teologii moralnej Karła Rahnera i jego uczniów (Andrzej Szostek)

Dyskusja z tymi nurtami jak również w obrębie tomistycznej filozofii moralnej dotyczyła zarówno koncepcji doświadczenia moralności, struktury metodologicznej etyki, normy moralności, koncepcji dobra moralnego.

Dyskusję o koncepcję doświadczenia moralności rozpoczął Karol Wojtyła, a kontynuowali jego uczniowie: Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek<sup>6</sup>. W sprawie doświadczenia w punkcie wyjścia etyki zabierali też głos Stanisław Kamiński, Feliks Bednarski i Tadeusz Ślipko<sup>7</sup>. Rozgrywała się ona w kontekście sporu z empiryzmem pozytywizmu i apriory-

---

6 K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, 17 (1969), z. 2, s. 5–24; T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, [w:] tegoż, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 39–74; A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 32 (1980) nr 309, s. 275–289.

7 S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki*, [w:] tegoż, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 331–341; T. Ślipko, *Doświadczenie i celowość a podstawy etyki normatywnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 19 (1983), nr 2, s. 202–221.

zmem Immanuela Kanta i Maxa Schelera. Chodziło o wypracowanie doświadczenia, w którym udałoby się przezwyciężyć te dwie skrajności. W oparciu o doświadczenie moralności opisywano fakt moralności: bezwzględną, bezwarunkową powinność czynu wobec osoby (Tadeusz Styczeń). U podstaw tej powinności ujawniała się godność osoby. Afirmacja godności osoby zaczęła pełnić rolę normy, kryterium moralności. Wyznaczała ona moralną dobroć czynu. Dla określenia słusznościowego wymiaru czynu konieczne było odwołanie się do natury osoby.

Dyskusja na terenie epistemologii etyki sugerowała inną strukturę metodologiczną dotychczasowej etyki tomistycznej. Tzw. model dedukcyjny tej etyki został poddany krytyce. Nie można wyprowadzać pojęć etycznych z metafizyki, nie można dedukować *bonum morale* z *bonum metaphysicum*. W ten sposób bowiem zatracą się to, co specyficzne dla moralności i popełnia się błąd naturalizmu metafizycznego (David Hume, George Edward Moore). W redukcyjnym modelu etyki (Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń), w punkcie wyjścia wychodzi się od opisu tego, co dane w doświadczeniu moralności, a w punkcie dojścia redukuje się to, co opisane i ujaśnione, do jego metafizycznych podstaw<sup>8</sup>. W punkcie wyjścia etyka jest dyscypliną autonomiczną, a w punkcie dojścia związaną i uzależnioną od określonej antropologii i metafizyki. Nie da się zrealizować propozycji etyki niezależnej od filozofii zaproponowanej przez Tadeusza Kotarbińskiego<sup>9</sup>. Etyka, chcąc podać racje tego, co dane, racje formułowanych norm, musi sięgnąć po określoną antropologię i metafizykę. Inaczej będzie jedynie zbiorem subiektywnych, emocjonalnych sądów. Nie potrafi podać koniecznych i ostatecznych uzasadnień norm moralnych.

W centrum dyskusji etyki tomistycznej znalazło się też pytanie o kryterium lub normę moralności, o dobro moralne. Personalistyczne ujęcie tej normy i całej etyki zostało przeciwstawione

---

8 T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i o etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, 32 (1984) z. 2, s. 167–183.

9 T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.

ujęciu eudajmonistycznemu. Eudajmonizm etyki arystotelesowsko-tomistycznej został poddany krytyce.

### 3. Personalistyczne a eudajmonistyczne określenie dobra moralnego

Dyskusja między tomistyczną etyką personalistyczną a eudajmonistyczną osiągnęła swój kulminacyjny punkt w latach osiemdziesiątych. Jej wyrazem była wymiana krytycznych artykułów obu stron zamieszczonych w „Rocznikach Filozoficznych” KUL w 1983 i 1984 roku<sup>10</sup>.

Tadeusz Styczeń zaproponował, w duchu etyki personalistycznej, zastąpienie klasycznej zasady: *Bonum est faciendum* normą personalistyczną: *Persona est affirmanda propter se ipsam*<sup>11</sup>. Ta pierwsza zasada odnosi się do działania każdego bytu i nie ujawnia specyfiki dobra moralnego, specyfiki postępowania moralnego osoby ludzkiej. W etyce bowiem nie chodzi tylko o stawanie się bytu jako bytu, lecz o stawanie się dobrym jako osoba<sup>12</sup>. Ujawnienie dynamizmów rzeczy nie jest tym samym ujawnieniem dynamizmów i postępowania moralnego osoby. Ujęcie postępowania moralnego człowieka w terminach *inclinatio naturalis*, *desiderium naturale*, *appetitus naturalis*, a dobra moralnego jako rzeczywistości apetytywnej czyli takiej, która zaspakaja pożądanie naturalne (*bonum est quod omnia appetunt*), jest przekreśleniem specyficzności *bonum morale*. Z *bonum metaphysicum* nie da się wydedukować *bonum morale*. Dedukcja taka redukuje bowiem etykę do eudajmonologii, do teorii osiągnięcia szczęścia. Nie jest to wprawdzie szczęście pojęte w sensie hedonizmu, utylitaryzmu, niemniej implikuje ono działanie interesowne. W działaniu interesownym, druga osoba, a nawet Bóg, może być potraktowana jako środek do szczęścia.

10 „Roczniki Filozoficzne”, 31 (1983) z. 2, s. 47–104 oraz 32 (1984) z. 2, s. 149–194. Ważna jest też dyskusja przeprowadzona nad etyką T. Styczenia w „Rocznikach Filozoficznych”, 29 (1981) z. 2, s. 89–138 z okazji wydania przez niego *Etyki niezależnej*.

11 T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i o etyce*, dz. cyt., s. 174.

12 K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 85.

Dla uniknięcia zarzutu eudajmonistycznego określania dobra moralnego, należy w normie moralności słowo *faciendum* zamienić na *affirmandum*; *Bona sunt affirmanda*, a dokładniej *Persona est affirmanda*. W tej propozycji unika się eudajmonistycznej terminologii *appetibile*, na rzecz personalistycznej – *affirmabile*<sup>13</sup>. Jednocześnie zbyt ogólna i formalna zasada *bonum est faciendum* znajduje bliższą treściową eksplikację w normie *persona est affirmanda*.

Takie przeformułowanie eudajmonizmu etyki św. Tomasza w kierunku personalizmu jest możliwe. Wyróżniał on bowiem oprócz *bonum delectabile*, *bonum utile* również *bonum honestum*. Z odkrycia tego nie wyciągnięto jednak – zdaniem Tadeusza Styczeń – wniosków dla przeformułowania charakteru tej etyki. Nie przebudowano tak tej etyki aby, dobro godziwe było podstawą normy moralności. Stało się to dlatego – stwierdza Tadeusz Styczeń – że „pojęcia *bonum honestum* nie zespolono z bytem osobowym, stanowiącym jego metafizyczną podstawę w sensie *sui generis* wartości (*persona ut affirmabile*), bytem stanowiącym centralną kategorię dla etyki w tym znaczeniu, że wszelka wartość i powinność staje się moralną wartością lub powinnością w relacji do ontycznej wartości osoby jako *affirmabile* [...]. Podniesienie przez św. Tomasza *appetibile* do rangi naczelnego (transcendentalnego) pojęcia dobra doprowadza do tego, że *bonum honestum* bądź jest delegalizowane przez system, bądź też traci w jego obrębie swój największy, moralnotwórczy *par excellence sens*”<sup>14</sup>. Z tego względu należy przeinterpretować etykę eudajmonistyczną w kierunku etyki personalistycznej i dopiero na gruncie dobra godziwego poszukiwać synchronizacji moralności i szczęścia, a nie odwrotnie.

Dokonując tego, można przeciwstawić się również radykalnej krytyce eudajmonizmu dokonanej przez Kanta, a konkretnie jego

13 Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 241–248, 254n.

14 T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, dz. cyt., s. 24, przypis. 17.

autonomizmowi, w którym powinność moralna nie ma innych podstaw poza samonakazem wolnego podmiotu<sup>15</sup>.

Takie personalistycznie przeformułowywanie etyki tomistycznej dokonuje się w różny sposób. Przykładowo w opisie inklinacji naturalnych odchodzi się od biologiczno-naturalistycznej terminologii, sugerującej pozaosobowe mechanizmy natury, na rzecz osobowych relacji. Podkreśla to również Mieczysław Albert Krąpiec, kiedy pisze o drugiej inklinacji: że „prawo do przekazywania życia pojmowane było tradycyjnie w sensie zbyt zawężonym. Życie człowieka jako osoby nie wyczerpuje się przecież w sferze psychiczno-biologicznej [...], gdyż u podstaw dawania życia fizycznemu potomstwu leży ogólna skłonność człowieka do w pełni osobowego, a więc nieredukowanego włączania do spraw płci, oddziaływania na osoby drugie”<sup>16</sup>.

Tadeusz Ślipko wyraźnie odrzuca stanowisko, w którym same inklinacje naturalne jako takie byłyby podstawą wartości czy powinności moralnej. „Skłonności naturalne – stwierdza on – są wyraźnie uzależnione od normatywnych funkcji rozumu (słusznego) ustalającego ostatecznie, które działania wpływające sprawczo ze skłonności naturalnych, prowadzą do celu ostatecznego, a które zaś od niego odwodzą, innymi słowy, które są moralnie dobre, które zaś złe”<sup>17</sup>. Ustosunkowuje się on również do rozegranej, zdaniem Michaela Wittmanna do końca nierozstrzygniętej, dyskusji wśród tomistów o to, czy porządek rozumu (*ordo rationis*), czy porządek natury (*ordo naturae*) jest podstawą i kryterium moralności. Proponuje on, że to nie sam rozum słuszny (*ratio recta*) (jak sądzą Leonard Lehu, Joseph de Finance), czy rozum konstytuujący nakazy (jak sądzi Martin Rhonheimer), czy rozum kreatywny (jak sądzą Karl Rahner i jego kontynuatorzy), czy też sama natura i jej inklinacje (jak podkreślają Antonin-Dalmace Sertillanges, Gallus Manser, Johannes Messner, Jacques Maritain), czy nawet cel ostateczny

15 T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, dz. cyt., s. 248–253.

16 M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 212.

17 T. Ślipko, *Doświadczenie i celowość a podstawy etyki normatywnej*, dz. cyt., s. 211–212.



(Luigi Taparelli, Johannes Messner, Feliks Bednarski) – można uznać za kryterium moralności, ale jest nim natura osoby ludzkiej, integralna i celowościowo uporządkowana (Tadeusz Ślipko)<sup>18</sup>.

Na tle poszukiwań podstaw etyki należy również wymienić krytyczny dialog z tzw. nową teologią moralną podjęty przez personalistyczną szkołę lubelską. Chodzi tu m.in. o pracę Andrzeja Szostka *Natura, rozum wolność*. Jest to właściwie spór personalistycznej etyki Karola Wojtyły i jego uczniów z personalizmem Karla Rahnera i jego kontynuatorów. Spór ważny ponieważ może w jakieś mierze decydować, czy w tzw. nowej teologii moralnej św. Tomasz zostanie przeformułowany filozofią transcendentalną Immanuela Kanta, czy też stanie się odwrotnie, Immanuel Kant zostanie przeformułowany kategoriami filozofii klasycznej. Nie chodzi w tym tylko o nazwiska filozofów, ale o znaczenie, jakie to ma dla dotychczasowej moralności chrześcijańskiej. Na tym tle wzrasta jeszcze waga encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*.

Wydaje się, że jeszcze trzeba podjąć wiele wysiłków, aby u podstaw etyki dokonać udanego połączenia tego, co rozgrywa się na poziomie osoby z tym, co dzieje się na poziomie jej natury. Trudność z właściwym połączeniem tych dwóch wymiarów człowieka posiada bowiem nie tylko tomistyczna etyka eudajmonistyczna, ale również tomistyczna etyka personalistyczna.

#### 4. Tomistyczna etyka szczegółowa

Oprócz obszernej dyskusji tomistów o podstawy i strukturę etyki, rozwijano również etykę szczegółową. W roku 1986 wydano na nowo *Katolicką etykę wychowawczą* Jacka Woronieckiego (t. 1: *Etyka ogólna*, t. II, cz. 1 i cz. 2: *Etyka szczegółowa*). Tego typu etyka została potwierdzona również w krótkim podręczniku Piotra Jaroszyńskiego: *Etyka. Dramat życia moralnego*.

---

18 Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, dz. cyt., s. 158nn.

Do sukcesów tomizmu egzystencjalnego należy zaliczyć, rozwijane w licznych pracach Mieczysława Alberta Krąpca, Henryka Kieresia, Piotra Jaroszyńskiego i Andrzeja Maryniarczyka i innych, filozofię człowieka, filozofię kultury i filozofię społeczną<sup>19</sup>. Przeprowadzona w kontekście zachodzących w Polsce przemian analiza filozoficzna człowieka, jako bytu osobowego i jako bytu społecznego, pozwalała właściwie ująć dobro wspólne oraz miejsce rodziny, narodu, państwa i Kościoła w rozwoju osoby ludzkiej. Wobec trudnych przemian społecznych, przywołanie podstaw filozoficznych chrześcijańskiej kultury europejskiej, podkreślenie znaczenia kultury narodowej, przeanalizowanie praw człowieka, przeprowadzenie krytyki postmodernistycznego subiektywizmu i relatywizmu jest ważnym wkładem w dyskusji o kształtu kultury zachodniej.

Duży wkład w rozwój etyki społecznej w Polsce wniosły niewątpliwie prace Józefa Majki. Były one pisane zarówno oparciu o filozofię arystotelesowsko-tomistyczną jak również nauczania Kościoła<sup>20</sup>. Krytycznie oceniały one przyrodnicze koncepcje bytu społecznego, materializm historyczny, socjologizm, indywidualizm i liberalizm oraz wypracowywały podstawy personalizmu społecznego.

Do osiągnięć etyki tomistycznej należy zaliczyć, oprócz licznych artykułów i monografii, wydanie szeregu podręczników z etyki ogólnej i szczególnie w j przez Tadeusza Ślipkę. Podręczniki te tworzą pewną całość poczynając od etyki ogólnej, do etyki życia indywidualnego,

---

19 M. A. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, wybór i oprac. A. Wawrzyniak, Lublin 1982; M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1993; M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996; M. A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin 1998; *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Lublin 1994; H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1998. „Człowiek w kulturze”. Pismo poświęcone filozofii i kulturze, red. M. A. Krąpiec, P. Jaroszyński, A. Maryniarczyk i inni.; *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003; *Kultura wobec techniki*, red. P. Jaroszyński, Lublin 2004.

20 J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982; tenże, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980; tenże, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988.

etyki seksualnej, społecznej, bioetyki i ekologii<sup>21</sup>. Wychodzą one na przeciw problemom wyrosłym na tle współczesnej biotechnologii i medycyny.

W kręgu personalistycznej szkoły lubelskiej na podkreślenie zasługuje podjęcie wielu problemów z etyki szczegółowej choćby w czasopiśmie „Ethos” publikowanym przez Instytut Jana Pawła II. W nurcie tego myślenia eksploatuje się aksjologiczną treść godności osoby ludzkiej<sup>22</sup>. Da się jednak zauważyć brak głębszego uzasadnienia tej aksjologii, czyli przywołania natury ludzkiej, słusnościowego wymiaru czynu i uzasadnienia stosownych norm szczegółowych. Pewną próbą wykorzystania personalizmu w antropologii jest twórczość Ignacego Deca<sup>23</sup>, w etyce społecznej – prace Jerzego W. Gałkowskiego<sup>24</sup>, a w bioetyce artykuły Tadeusza Biesagi<sup>25</sup> i prace Barbary Chyrowicz<sup>26</sup>.

- 
- 21 T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984; tenże, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, t. II, Kraków 1982; tenże, *Życie i płeć człowieka*, Kraków 1878; tenże, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988; T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Warszawa 1999.
  - 22 T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993; A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1998.
  - 23 I. Dec, *Osoba jako podmiot w ujęciu Karola Wojtyły*, „Collectanea Theologica” 57 (1987), 3, s. 5–19; tenże, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław–Lublin 1991; tenże, *Jana Pawła II wizja integralnej godności ludzkiej*, „Ateneum Kapłańskie” 134 (2000), 1, s. 103–113
  - 24 J. Gałkowski, *Praca i człowiek*, Warszawa 1980; tenże, *Spełnianie się człowieka przez pracę*, [w:] *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, pr. zb., Lublin 1987.
  - 25 T. Biesaga, *Personalizm czy utylitaryzm jest właściwą podstawą etyki medycznej?*, „Folia Medica Cracoviensia”, Kraków 39 (1998) z. 3–4, s. 43–52; tenże, *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 43–55; tenże, *Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce, Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Kraków 2002, s. 53–64; tenże, *Błąd antropologiczny i jego skutki w bioetyce*, [w:] *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 191–200.
  - 26 B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997; B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej gaenetyki*, Lublin 2000.

Podsumowując, można powiedzieć, że dynamiczny rozwój różnych tomizmów i twórcze spory między nimi mogą w przyszłości doprowadzić do lepszego połączenia u podstaw etyki dwóch kluczowych kategorii: osoby i natury i w oparciu o tę syntezę wyprowadzić również szczegółowe i dobrze uzasadnione normy moralne.

10.

## Cel czy nakaz racją działania moralnego?

### 1. Teleologizm etyczny Arystotelesa i św. Tomasza

Postawiony w tytule problem prowokuje do konfrontacji etyki celu–dobra Arystotelesa czy św. Tomasza, z etyką kategoriycznych nakazów Immanuela Kanta. Wyjaśnienie działania, a w tym moralnego postępowania człowieka w metafizyce realistycznej św. Tomasza oraz w metafizyce idealistyczno-naturalistycznej Kanta jest radykalnie różne. W pierwszej, wszelkie wyjaśnianie wpisane jest w rozstrzygnięcie kwestii istnienia, w którym istnienie bytu przygodnego ma swoją podstawę w istnieniu Bytu Absolutnego. W tym ujęciu wszelki dynamizm działania można ująć w znany tomistyczny schemat: *exitus–reditus*. Wszystko w istnieniu wywodzi się od Boga i w działaniu do Niego zmierza. Cały kosmos, wszystkie stworzenia są w drodze do Boga, skąd pochodzą i w którym jedynie mogą znaleźć oraz zapewnić sobie ostateczne spełnienie<sup>1</sup>. Każdy byt przygodny w swej podstawowej inklinacji zachowania istnienia (*conservatio sui esse*), realizując wpisane w naturę dążenie do rozwoju, do doskonałości, do spełnienia, realizuje swój byt i uczestniczy przez to w Bycie Absolutnym. Nic dziwnego, że w tej perspektywie pojęcie bytu i pojęcie dobra są zamienne: *bonum et ens conventuntur*<sup>2</sup>. Amabilność bytu jest realnym motywem wyjaśniającym działanie. Wszystko zmierza do tego, co jest pożądane (*bonum est quod omnia appetunt*), odpowiednie, współmierne, właściwe jego naturze (*convenies*), co doskonalili jego

---

1 Zob. B. Bujo, *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*, Paderborn 1984, s. 95, 183.

2 Zob. A. Maryniarczyk, *Dobro bytu*, [w:] *Wierność rzeczywistości*, red. Z. J. Zdybicka i in., Lublin 2001, s. 138.

naturę (*perficiens*), co ma tę doskonałość w sobie (*perfectum*)<sup>3</sup>. W ten sposób św. Tomasz, wychodząc od podmiotowej, subiektywnej strony dobra, doszedł do obiektywnego uzasadnienia, dlaczego dobro jest dla nas pożądalne, amabilne.

*Desiderium naturale* niejako samo prowadzi bytu nieświadome do celu. W przypadku człowieka dzieje się to w sposób świadomy i wolny. Człowiek poznaje celowość tendencji własnej natury osobowej, rozpoznaje cele pośrednie oraz cel ostateczny i swoje czyny świadomie wpisuje w jego realizację. Dobro–cel, racja wszelkiego działania nie jest konstruowana przez człowieka, ale zastana wraz z realnym zaistnieniem, wraz z posiadaniem natury bytu osobowego. *Omne agens agit propter finem* czy też *omne agens agit propter bonum*. Każdy, w tym również człowiek, działa dla celu, który jest dobrem dlatego, że, mając doskonałość w sobie, doskonalą naturę człowieka, odpowiada tej naturze i jest przez nią pożądany oraz kochany<sup>4</sup>.

Etyka teleologiczna Arystotelesa jest głównie etyką agatologiczno-aretologiczną. Wymaga rozpoznania dobra–celu i nabycia odpowiednich sprawności, czyli cnót, które ułatwiają osiągnięcie dobra. Nakazy spełniają w niej rolę wtórną. Naprowadzają na dobro, ale to ono i sprawności moralne, czyli cnoty, mają decydującą rolę w jego realizacji. Nakazy czy obowiązki odgrywają rolę pośrednią, mogą pomagać w nabywaniu cnót. Przy osiągnięciu względnej integracji osobowościowej, po nabyciu jakiegoś stopnia cnót, stają się mniej natarczywe, mniej widoczne, gdyż samo dobro pobudza do jego realizacji, a dzięki cnotom jest bardziej miłowane i łatwiej realizowane. Dobro dla człowieka cnotliwego jest zarówno pociągające, łatwe do realizacji, jak też uszczęśliwiające<sup>5</sup>.

3 Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1, Torino 1963, I, q. 5, a. 1 i a. 3, ad 2.

4 Zob. A. Maryniarczyk, *Dobro bytu.*, s. 140nn.

5 Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 271nn.

Inaczej w etyce Kanta, która nie jest teorią dobra, ale teorią obrony własnej autonomii przed napierającymi na nią wszelkimi impulsami i motywami. Najważniejsze dla niej jest nie to, co czynię, ale jak to czynię, by nie utracić autonomii czystego podmiotu. Stąd pierwszeństwo będą mieć samonakazy, imperatywy ciągle potwierdzające autonomiczny podmiot.

## 2. Autonomizm etyczny Immanuela Kanta

Kant uwikłany w spór nowożytnego racjonalizmu z empiryzmem, nie tyle go przezwyciężył, co pogłębił dychotomię: empiryzm–aprioryzm. Uczynił to przez radykalne oddzielenie sfery empirycznej od apriorycznej oraz umieszczenie metafizyki i etyki w tej ostatniej. Radykalnie oddzielił od siebie dwa światy: *mundus intelligibilis* i *mundus sensibilis*, świat noumenów i świat fenomenów, świat czystego podmiotu, czystej wolności (*homo noumenon*) i świat cielesności człowieka (*homo phenomenon*).

Filozofię, a w tym etykę, potraktował jako naukę aprioryczną, dostarczającą zasad kategorycznych, w odróżnieniu od nauk empirycznych, które dostarczają jedynie wiedzy hipotetycznej. Główną ideą aprioryczną, wokół której Kant zbudował swoją metafizykę moralności, jest przyjęta przez niego idea wolności, i d e a a u t o n o m i i czystego podmiotu, czystego rozumu praktycznego, czystej woli. Wolności woli nie da się – jego zdaniem – udowodnić, ale należy ją z góry przyjąć jako właściwość woli wszystkich istot rozumnych, jako daną apriorycznie i d e ę w o l n o ś c i, którą się kierujemy w działaniu<sup>6</sup>. „Autonomia woli jest właściwością woli – pisze Kant – dzięki której, ona sama sobie jest prawem [podkr. T. B.] (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)”<sup>7</sup>. Uniwersalność tego prawa wyprowadził Kant z ogólnego pojęcia istoty rozumnej w ten sposób, by obejmowało nie tylko jeden

6 Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, wyd. 3, Warszawa 1984, s. 88.

7 Tamże, s. 78.

podmiot, ale wszystkie podmioty rozumne<sup>8</sup>. Wyraża to pierwsza formuła imperatywu, zwanego formułą autonomii woli czy powszechności prawa. Brzmi ona: „[...] postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”<sup>9</sup>.

W ten sposób transcendentalnie ustanowione prawo, imperatywy, obowiązki mają realizować ideę autonomii. Wszystko, co nie wynika z idei czystego podmiotu chcącego działać autonomicznie, jest traktowane jako czynnik heteronomiczny, obcy i wrogi autonomii. Przyczynowanie przez wolność będzie radykalnie przeciwstawione przyczynowaniu przez naturę. Nic dziwnego, że wszelkie motywy, nie tylko przyjemność, korzyść, ale szczęście, wartości, obiektywne dobro natury osoby ludzkiej będą traktowane jako motywy zniewalający wolę.

Formalne imperatywy, maksymy, obowiązki nie motywują się dobrem, ale mają być dobre tylko na tej podstawie, że są stanowione przez autonomiczny podmiot, który sam siebie nimi wiąże i jest im wierny. Zapewnienie sobie autonomii polega na bezwzględnym posłuszeństwie podjętym przez siebie obowiązkowi, przeciwstawiającym się wszelkim skłonnościom i motywom zewnętrznym. „Postępowanie z obowiązku – pisze Kant – ma całkowicie wykluczać wpływ skłonności, a wraz z nią wszelki przedmiot woli, jedyną więc rzeczą, która mogłaby wolę skłaniać jest: obiektywnie – prawo, a subiektywnie – czyste poszanowanie tego praktycznego prawa, to znaczy maksyma, że winienem być mu posłuszny nawet z uszczerbkiem dla wszystkich moich skłonności”<sup>10</sup>. Kompromis ze skłonnościami, z tym, co przyjemne czy szczęściopodajne – jest złem moralnym.

Teza Kanta o radykalnym złu natury ludzkiej wzmacnia odrzucenie natury u podstaw moralności. Znaczący filozofii Kanta twierdzą, że przekonanie o radykalnym zepsuciu natury ludzkiej nie tyle jest przez niego uzasadnione filozoficznie, co raczej przejęte z augustyńsko-luterańskiej

8 Zob. tamże, s. 37.

9 Tamże, s. 50.

10 Tamże, s. 21.



interpretacji grzechu pierworodnego<sup>11</sup>. Do takiej tezy skłania Kanta nie tyle naturalistyczne ujęcie natury, czyli zepchnięcie jej do świata determinizmów przyrodniczych, co przeświadczenie, że natura przez grzech pierworodny nie tylko uległa osłabieniu w dążeniu do dobra, ale całkowitemu zepsuciu. Nie tyle ma trudności w dążeniu do dobra, ile zmierza do zła.

### 3. Konsekwencje autonomizmu etycznego

Na pytanie, dlaczego coś jest powinno moralnie, otrzymujemy więc przeciwstawne odpowiedzi na terenie teleologizmu czy eudajmonizmu Arystotelesa i św. Tomasza oraz deontonomizmu czy etycznego autonomizmu Kanta. W pierwszej teorii pada stwierdzenie, że dlatego coś jest powinno, bo jest dobre i szczęściodajne, a w drugiej odwrotnie – dlatego jest powinno, bo nakazane.

Już William Ockham w obronie autonomii i autorytetu Boga twierdził, że coś jest powinno moralnie, gdyż jest ustanowione nakazem absolutnego autorytetu. Nakaz ów nie potrzebuje żadnych racji. Cokolwiek ów autorytet nakaze, to jest dobre. Jeśli Bóg nakaze nienawidzić Boga, nienawiść Boga jest dobra. Kant za taki autorytet uznał czysty podmiot ludzki. Samonakaz podmiotu ma być dobry tylko dlatego, że jest jego nakazem. Podmiot nie musi szukać dla niego usprawiedliwienia, bo identyfikuje się z nim jako wyrazem swojej autonomii.

Możemy zapytać, czy podmiot, który nie podaje racji uzasadniających jego akt autonomii, jest w lepszej sytuacji od podmiotu, który takie racje rozpoznał i je podaje? Wydaje się, że zwolnienie podmiotu z podania racji swoich aktów wolności jest zwolnieniem go z rozumności, z racjonalności, a tym samym z właściwie pojętej autonomii. „Kantowski «czysty rozum praktyczny» – pisze o tej propozycji Tadeusz Styczeń – wolno nam nazwać tylko wolą, a jego «bezwarunkowy

---

11 Zob. R. J. Sullivan, *The Kantian Critique of Aristotle's Moral Philosophy*, „The Review of Metaphysics” 28 (1974–1975), s. 42.

imperatyw» jedynie i r r a c j o n a l n y m n a k a z e m [podkr. – T. S.]<sup>12</sup>. Z samego faktu, że ktoś wydał nakaz, nie wynika, że jest to nakaz racjonalny. Nie jest ważne przy tym, czy nakaz jest narzucony z zewnątrz, czy z wewnątrz człowieka. Jeśli jest n a k a z e m b e z r a c j i, czyli n a k a z e m ś l e p y m, nie tylko nie może służyć autonomii człowieka, ale wprost przeciwnie, jest jej zaprzeczeniem.

Tak więc Arystoteles program realizacji dobra i Kanta program potwierdzenia niezależności, autonomii czystego podmiotu, to różne teorie, to różne programy. W pierwszym argumentuje się z pozycji całościowego ujęcia człowieka jako istoty psychofizycznej. W drugim z pozycji dualistycznego rozbicia człowieka na *homo noumenon* i *homo phaenomenon*. Są to dwie rzeczywistości rządzące się całkowicie różnymi prawami. *Homo noumenon*, jako istota wolna, kieruje się ustanowionym przez siebie prawem. *Homo phaenomenon*, jako istota zmysłowa i empiryczna, funkcjonuje w świecie zdeterminowanym przez konieczne prawa przyrody<sup>13</sup>. Między prawami człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, a jego prawami jako istoty zmysłowej, cielesnej zachodzi nieprzezwycięzalny konflikt. Etyka Kanta jest wpisana w ów konflikt i dlatego imperatywy ciągle muszą zwalczać to, co pochodzi z impulsów ciała.

Można twierdzić, że w antropologii czy etyce arystotelesowsko-tomistycznej nie ma takiego rozbicia czy takiego konfliktu, w którym zmysły, rozum, uczucia, wola toczą bezwzględną walkę ze sobą. Intelpekt nie jest przeciwstawiony poznaniu zmysłowemu, rozum praktyczny woli, a wola uczuciom. W ujęciu zmysłów, rozumu, woli i uczuć, obok dostrzeżenia ich specyfiki, podkreślana jest łączności, współpraca, harmonia. Wzmacniają ją nabyte sprawności, *ratio recta* i *recta voluntas* – dobrzy współpracownicy w rozpoznaniu i realizacji dobra.

W antropologii Kanta wszystkie władze w człowieku są jakby przeciwstawione sobie. Czysty rozum, czysta wola przeciwstawiona jest

12 T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 43.

13 Zob. A. Bobko, *Myslenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków 2007, s. 153.

zmysłom, uczuciom, temu, co cielesne. Nie widać żadnych możliwości zmniejszenia owego rozdarcia, owego konfliktu czy wręcz walki. Etyka formalnych imperatywów skierowanych przeciwko wszystkim naturalnym inklinacjom, pożądaniam czy uczuciom, odrzuca możliwość jakiegokolwiek integracji cielesności i duchowości człowieka. Dla Kanta ideałem jest człowiek silny, kurczowo trzymający się obowiązków, na którego napierają nieustannie różne namiętności.

Arystoteles zna wewnętrzne konflikty w człowieku, ale sądzi, że może on osiągnąć względną integrację sfery pożądlivej i moralnej. Realizacja dobra ma służyć zdobyciu wewnętrznej integracji sfery sensorywnej, racjonalnej i emocjonalnej w człowieku. Dobre postępowanie, wraz z nabywaniem sprawności moralnych, służy owej integracji. Stąd dla Arystotelesa nie jest ideałem Kanta człowiek rozdarty konfliktami, ale człowiek dzielny, czyli ten, który osiągnął względną integrację sfery pożądań i obowiązków, który tendencje swojej natury włączył dzięki sprawnościom w skuteczną realizację dobra. Rozum praktyczny ubogacony roztropnością łatwiej rozpoznaje prawdziwe dobro, wola ubogacona męstwem łatwiej to dobro realizuje. Dzięki temu wewnętrznemu udoskonaleniu się i zdobytej przez to harmonii, dobro jest łatwiej osiągalne i jeszcze bardziej i skuteczniej oddziałuje swoją amabilnością i pożądlivością. Jest przez to bardziej pociągające i uszczęśliwiające. Dobro nie jest realizowane – jak chciał Kant – przez nacisk obowiązków, ale przez swoją atrakcyjność, przez wyzwalanie miłości i radości w zintegrowanym podmiocie moralnym. U człowieka cnotliwego, czyny dobre są równocześnie uszczęśliwiające. Dobro własne człowieka cnotliwego nie jest w konflikcie z dobrem wspólnym. Dobro wspólne ma bowiem te same cechy, co dobro własne – udoskonalana, wewnątrznie uszczęśliwia zintegrowanego człowieka, daje mu moc poświęcania się dla innych.

Zdaniem Arystotelesa takiej wewnętrznej harmonii w człowieku pełnym pożądań, emocji i obowiązków, nie zdobywa się od razu. Nie ma jej jeszcze neofita. Może być osiągnięta z czasem, krok po kroku, kiedy przez dobre czyny, nabywamy sprawności moralne, cnoty, czyli

przyoblekamy się jakby w drugą naturę, naturę względnie zintegrowanego człowieka, która sprawia, że dobro jest coraz łatwiejsze i coraz więcej możemy go czynić. Szczęściodajność dobra jest dodatkowym motorem napędzającym jego dalszą realizację. Nic dziwnego, że w tego typu etyce prawdziwy święty, to radosny święty, czyli szczęśliwy z nieustannego czynienia dobra.

Rozdarty człowiek w propozycji Kanta, to człowiek ciągle walczący ze sobą, ze swoimi pragnieniami, uczuciami, przyjemnościami czy radościami. Im bardziej z powodu tych nieprzyjemności nie chce mu się żyć, a żyje tylko z obowiązku, tym bardziej realizuje ideał istoty autonomicznej. Kant nie znajduje żadnego pocieszenia dla nieszczęśnika. Na ziemi nic się nie da zrobić, być może w wieczności Bóg połączy moralność ze szczęściem. Moralność w tej perspektywie jest czymś beznadziejnym. Pozostajemy zawsze tym samym rozdartym na dwoje stworzeniem. Wykonujemy niejako syzyfową pracę ciągłego przeciwstawiania się wszystkiemu, co cielesne, emocjonalne, przyjemne, co niesie radość i szczęście.

Taka etyka jest, według Maxa Schelera, zdradą miłości i radości w postępowaniu moralnym. Jest o p r e s y j n a wobec sfery serca, wobec przeżyć miłości i przeżyć wartości. Z pozycji etyki klasycznej jest o p r e s y j n a również wobec całej sfery pożądawczej w człowieku. Nie potrafi włączyć cielesności w realizację dobra. Można domniemywać, że jej następstwem w naszej kulturze jest mentalność technicznego podporządkowania ciała autonomicznemu podmiotowi. Taktyka zdobywania absolutnej niezależności okazuje się szczególnie niszcząca dla całej natury cielesnej. Autonomizm przekształca się w technokratyzm względem ciała ludzkiego.

Arystoteles i św. Tomasz przez analizę teleologii cielesności, płciowości, kobiecości, męskości, ojcostwa, macierzyństwa, rodzicielstwa, formowali normy moralne chroniące owe dziedziny życia ludzkiego. Wspólnoty naturalne, jak rodzina, wspólnota etniczna, narodowa, przedstawione były jako miejsce realizacji i szczęścia człowieka.

Kant przekreślił normatywność natury cielesnej, skupił się na autonomii czystego podmiotu. Tak jakby sama nienależność dla niezależności

mogła stanowić najwyższe dobro i szczęście człowieka, a nie realizacja jego osobowej natury. Zdobywanie autonomii dla autonomii, bez uszczęśliwiającej realizacji siebie we wspólnocie małżeńskiej, rodzicielskiej, społecznej – jak pokazują współcześni psychoanalizyści – może być przyczyną atomizmu społecznego i współczesnych neuroz. Nie jesteśmy bowiem czystą autonomią, ale bytem pełnym potrzeb, który do szczęścia potrzebuje wszystkiego, co go otacza, szczególnie więzi z ludźmi i z Bogiem. Teoria zasad zdobywania autonomii nie jest ani integralną teorią człowieka, ani etyką obejmującą pełne dobro natury osoby ludzkiej.

Można przypuszczać, że odrzucenie przez Kanta normatywności cielesnej natury człowieka, czyli aksjologiczna nihilizacja cielesności człowieka, otwiera perspektywę technicznego panowania nad tą rzeczywistością. Rozum, którego celem jest zdobycie absolutnej niezależności od tendencji zawartych w naszej naturze cielesnej, łatwo może stać się rozumem technicznym, może sięgnąć po techniczne środki sterowania ciałem człowieka. Przejście od neomanicheizmu metodologicznego do neomanicheizmu technokratycznego jest bardzo płynne. Argument autonomii, wolności człowieka, jest bowiem używany w wielu nurtach bioetycznych, liberalnych, w celu propagowania antykoncepcji, sterylizacji, aborcji, technizacji życia czy to przez techniki *in vitro*, przez klonowanie człowieka, hybrydy zwierzęco-ludzkie i próby manipulacji genomem ludzkim. Technokratyzm względem ciała ludzkiego wyrasta więc z postkartezjańskiej i postkantowskiej antropologii dualistycznej, w której Ja autonomiczne, używając siły i przemocy, wyzwala się ze swojej cielesnej powłoki.

## II.

# Dobro jako *ratio cognitionis practicae* i podstawa wyróżniania dziedziny *praxis*

### 1. Trzy dziedziny ludzkiej aktywności

Arystoteles wyróżnił trzy odmienne dziedziny ludzkiej racjonalnej aktywności. Są to: *theoria*, *praxis* i *poiesis*. Przedmiotami tych aktywności poznawczych jest: prawda, dobro, piękno<sup>1</sup>. Podział ten został dokonany ze względu na przedmiotowy cel samego poznania. Celem teoretycznej działalności człowieka jest poznanie dla poznania, celem działalności praktycznej jest poznanie dla postępowania, a działalności pojetycznej – poznanie dla wytwarzania. Poznanie teoretyczne zmierza do oglądu rzeczywistości, do poznania prawdy, czyli uzgodnienia się z rzeczywistością (*adequatio intellectus et rei*), do kontemplacji. Poznanie praktyczne zmierza natomiast do osiągnięcia dobra; ma ono pokierować naszym postępowaniem. Poznanie pojetyczne zmierza do piękna i ma pokierować wytwarzaniem. Celem wytwarzania, np. czynności rzeźbienia jest rzeźba, jest dzieło zewnętrzne względem działającego, natomiast celem postępowania jest sam działający, aby przez czyn stał się dobrym człowiekiem<sup>2</sup>. Wytwarzanie jest działaniem przechodzącym w materię zewnętrzną, postępowanie natomiast tkwi w postępującym.

„W normalnym biegu rzeczy – zaznacza Mieczysław Albert Krąpiec – dziedziny te prawie nigdy nie występują w stanie odizolowanym od siebie, w stanie „czystym” i jakby wydestylowanym, ale przeciwnie

---

1 M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996, s. 197.

2 J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960, s. 12n.

przenikają się i niekiedy warunkują”<sup>3</sup>. Trudno pomyśleć postępowanie czy wytwarzanie bez jakiegoś poznania. Niemniej poznanie praktyczne jest poznaniem specyficznym. Inny jest jego cel i struktura. Nie chodzi w nim o samą teoretyczną informację, ale o wiedzę praktyczną, pozwalającą kierować postępowaniem dla osiągnięcia dobra–celu.

Mimo że aktywność praktyczna i wytwórcza są blisko siebie, to jednak różnią się przedmiotem i dyspozycjami podmiotu. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* podkreśla te różnice, pisząc: „Spośród rzeczy, które mogą mieć się inaczej, jedne są przedmiotem twórczości, inne – przedmiotem działania. Tworzenie mianowicie i działanie – to dwie rzeczy różne [...]; także tzw. trwała dyspozycja do opartego na rozumowaniu działania jest czymś różnym od jakiejże dyspozycji do opartego na rozumowaniu tworzenia. Dlatego też żadna z nich nie obejmuje drugiej: ani bowiem działanie nie jest tworzeniem, ani tworzenie działaniem” (*Etyka nikomachejska* [dalej: EN], 1140a 1–5). Inne są więc dyspozycje podmiotu pozwalające kierować wytwarzaniem a inne postępowaniem.

Każda z trzech wymienionych rodzajów wiedzy kieruje się innymi zasadami. Wybór niewłaściwych pierwszych zasad danej wiedzy, to, zdaniem Arystotelesa, podstawowy błąd w filozofii. W traktacie *O niebie*, krytykując m.in. sprowadzenie przez Platona całej zróżnicowanej rzeczywistości do świata idei, do jednej wszechogarniającej zasady, przestrzega: „zasady dla rzeczy zmysłowych powinny być zmysłowe, dla rzeczy wiecznych – zasady wieczne, dla rzeczy niszczalnych, zasady podległe zniszczeniu [...]. Zasady należy sądzić z ich konsekwencji, które z nich wypływają, a szczególnie z ich celu. Tym celem końcowym jest w nauce praktycznej dzieło praktyczne” (*O niebie*, 306a 7–17)<sup>4</sup>.

3 M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, dz. cyt., s. 198.

4 Zob. W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1991, s. 22.

## 2. Poznanie praktyczne

Poznanie praktyczne angażuje nie tylko rozum, ale wolę człowieka, jego inklinacje naturalne, jego całą naturę. „Dopiero Arystoteles – pisze Jacek Woroniecki – jasno rozróżnił praktyczną działalność rozumu od teoretycznej i w pierwszej dostrzegł nieustający udział woli”<sup>5</sup>. Sokrates, utożsamiając cnotę z wiedzą teoretyczną, nie dostrzegł, że filozofia praktyczna musi odwołać się nie tylko do umiejętności czy sprawności myślenia, ale, co jest trudniejsze, do umiejętności, sprawności działania. Nie wystarczy wiedzieć, trzeba umieć chcieć.

„W poznaniu praktycznym – pisze skrótowo Mieczysław Albert Krąpiec – afirmując konkretne jednostkowe byty jako dobra realne, przyporządkowujemy sobie samych – poprzez autodeterminację [...] do działania”<sup>6</sup>. To właśnie konkretny przedmiot, który mnie „pociągnął” staje się przedmiotem pożądania, oddziałuje na wolę i na pożądanie. „Dobro bowiem nie jest czymś abstrakcyjnym, czymś nierealnym, ale konkretnym bytem, wyzwającym w nas samo działanie. Dobro ujrane konkretnie staje się motywem, dla którego działanie nasze zaistniało raczej, niż nie zaistniało”<sup>7</sup>. „Jeśli nie działałem, a w pewnym momencie rozpocząłem działanie, to istnieje czynnik który wytrąca pożądanie z bierności i nakłania wolę do rozpoczęcia procesu działania”<sup>8</sup>. Ten moment wytrącenia mnie z bierności i obojętności, można nazwać „pierwszą miłością dobra”. Owa „miłość pierwsza” dobra, które mnie „poruszyło”, jest istotnie motywem, który oddziela bytowość pożądania (jego zaistnienie) od nie-bytu pożądania. Stąd cel staje się przyczyną pierwszą spośród innych czynników-przyczyn uzasadniających fakt konkretny pożądania-chcenia<sup>9</sup>. To właśnie dobro-cel porusza nasze

5 J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 19.

6 M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, dz. cyt., s. 198-199.

7 Tamże, s. 199.

8 M. A. Krąpiec, *Decyzja bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 53.

9 Tamże.



pożądanie, rodzi inklinację do dobra. W poznaniu praktycznym nie można pominąć momentu pożądania. „Pożądanie bowiem – pisze Mieczysław Albert Krąpiec – wyjaśnia istnienie dobra, które przedstawia się jako motyw pożądania, jako czynnik poruszający pożądanie<sup>10</sup>.”

### 3. Dobro jako przedmiot pożądania

Za najwłaściwsze określenie dobra w tomizmie egzystencjalnym uznaje się definicję podaną na początku *Etyki Nikomachejskiej* przez Arystotelesa i przejętą m.in. w *Sumie Teologicznej* przez św. Tomasza z Akwinu w łacińskim brzmieniu: *bonum est quod omnia appetunt*; „dobrem jest to czego wszyscy pożądają” (*STh* 1, q. 5, a. 1c). W sformułowaniu tym dobro zostało zdefiniowane przez pożądanie. Św. Tomasz wyraził to wprost, pisząc: „*ratio boni est ex hoc, quod est appetibile*” (*De Veritate*).

Opis dobra w terminach *appetitus naturalis, desiderium naturale, inclinatio naturalis* spotkał się jednak z krytyką zarówno ze strony tomistów, jak i szczególnie ze strony personalistów inspirowanych się etyką Immanuela Kanta, Maxa Schelera, Dietricha von Hildebranda czy Karola Wojtyły. Do krytyki tej przyczyniali się również sami tomiści opisujący naturalne inklinacje bytu ludzkiego w terminologii naturalistycznej, w terminach różnych biologicznych instynktów. Akcent na naturę, która sama niejako zmierza do dobra, oraz umniejszanie przy tym roli rozumu i wolności, pozwalał traktować prezentowany metafizyczny mechanizm realizacji dobra, jako mechanizm naturalistyczny. Zaczęto stawiać zarzuty o popełnianie błędu naturalistycznego albo błędu naturalizmu metafizycznego (George Edward Moore). Teoria dobra ujętego w terminach *appetibile* utwierdzała jej krytyków, że tego typu wyjaśnienie dobra implikuje nieprzezwyciężony eudajmonizm. Etyka taka nie rozpoznaje specyficzności moralności, gdyż jest teorią i taktyką realizacji własnego szczęścia.

Krytyka ta przyczyniła się do głębszego przestudiowania pojęcia dobra u św. Tomasza, do większego zobiektywizowania go w bycie,

---

10 Tamże s. 50.

do uwyrażnienia roli rozumu i wolności oraz do bardziej personalistycznej terminologii w opisywaniu mechanizmów zaczerpniętych z metafizyki.

„Tomasz w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie czym jest dobro stopniowo rozważa byt jako pożądany (*appetibile*), odpowiedni (*conveniens*), doskonalący (*perfectivum*) i doskonały (*perfectum*)<sup>11</sup>. Wprawdzie wychodzi on od pożądania, od podmiotowego, relatywnego określenia dobra, ale zmierza do odsłonięcia racji tej pożądalności, czyli tego aspektu rzeczy, ze względu na który jest ona pożądana. W ten sposób chce odkryć obiektywną, absolutną naturę dobra.

#### 4. Dobro jako doskonałość bytu

Racją pożądania jest zdolność bytu do doskonalenia (*perfectivum*) innych. „Dobrem w znaczeniu pierwotnym i zasadniczym – pisze św. Tomasz – zwie się byt doskonalący coś drugiego (*ens perfectivum*) na sposób celu (*De Bono*, q. 21, a. 1 resp). W ten sposób wyjściową definicję dobra: *bonum est quod omnia appetunt*, można zamienić na bardziej obiektywną: *bonum est quod omnia perficiunt*; „dobrem jest to, co wszystko doskonalą”.

Nie jest to jednak ostatecznie zdanie w określeniu dobra. „Byt może używać swej doskonałości (jest *perfectivum*) – pisze św. Tomasz – tylko wtedy gdy sam posiada doskonałość w sobie, gdy jest doskonały (*perfectum*)”<sup>12</sup>. To właśnie doskonałość sprawia, że byt doskonalą i jest godny pożądania. „Skoro więc doskonałość czyni rzecz godną pożądania – napisze Tomasz – to każdy byt o tyle jest dobry, o ile jest doskonalą” (*Contra Gent.*, II 20, 2; *STh* I, 5, 1; I, 6, 3). Coś może być doskonale o tyle o ile jest w akcie, o ile istnieje. „Samo więc istnienie bytów zawiera racje

11 H. Juros, *W sprawie tzw. subiektywnej definicji dobra*, „Roczniki Filozoficzne”, 22 (1974), z. 2, s. 57.

12 Tamże, s. 56.

dobra” (*De Bono* q. 21. a. 2 resp.). Można to wyrazić w sformułowaniu: *bonum sequitur esse* lub *bonum et ens conventuntur*<sup>13</sup>.

### 5. Etyka dobra a etyka nakazów, etyka wartości, metaetyka

W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej dziedzina *praxis* wyznaczona jest pojęciem dobra–celu. Jest to pojęcie zasadnicze, ugruntowane realistycznie i umożliwiające zrozumienie innych pojęć w etyce. Tego typu dziedzina *praxis* jest dziedziną agatologiczną i teleologiczną. Konstytuowanie się najogólniejszych pryncypiów działania w synderezie, czy formowanie się sądów w sumieniu, nabywanie cnót jako sprawności praktycznych – wszystko to służy realizacji celu, dobra osoby ludzkiej. Realizacja ta obejmuje całego człowieka, całą jego naturę; prowadzi do wewnętrznej integracji rozumu i woli oraz emocji, po to, aby dobro tym bardziej przez swą amabilność przyciągało działającego i obdarzało go szczęściem.

Niemniej w historii filozofii pojawiły się inne propozycje wyznaczenia dziedziny *praxis*. W etyce Kanta<sup>14</sup> podstawowym pojęciem, nie jest pojęcie dobra–celu, a tym bardziej eudajmonii, ale pojęcie kategorycznego imperatywu. Nie dlatego, coś jest nakazane, że jest dobre, lecz odwrotnie, jest dobre dlatego, że jest nakazane. Autonomiczne samozwiązanie się nakazem wyznacza dziedzinę praktyczną. Tego typu dziedzina nie obejmuje ani celu ostatecznego, ani dóbr, ani wartości. „Pojęcie celu ostatecznego zostaje całkowicie wykluczone z dynamizmu moralności”<sup>15</sup>. Motywowanie się dobrami, czy wartościami traktowane jest jako realizacja swego egoizmu. Podobnie wykluczona jest realizacja inklinacji ludzkiej natury. Moralność rozgrywa się wbrew i przeciw naturze. Nakazy moralne konstytuują się w nieprzewidywalnym konflikcie z tendencjami natury ludzkiej, z jej pożądaniami, pragnieniami

13 Zob. A. Maryniarczyk, *Bonum sequitur esse*, „Studia Gilsoniana” 3 (2014), s. 335–345.

14 Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 15–60.

15 J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, Lublin 2001, s. 32.

czy emocjami. Moralność, to przymus nakazów, a nie realizacja siebie. Prawo moralne nie jest zakorzenione ani w porządku ludzkiej natury, ani w porządku bytu, ani w ostatecznym prawodawcy, lecz jest prawem czystego rozumu praktycznego, immanentną mu treścią aprioryczną, którą człowiek sam sobie nadaje i siebie wiąże.

Krytycznie wobec ograniczenia dziedziny praktycznej do sfery obowiązków odniosła się m.in. etyka aksjologiczna fenomenologów<sup>16</sup>. To nie przymus nakazów, ale przeżycie wartości, rozpoznanie ich specyficzności, wgląd w ich istotę, uchwycenie ich hierarchii – kieruje postępowaniem człowieka. Należy odrzucić występujący w etyce imperatywów formalistyczny, represyjny rygorizm wobec uczuć. Należy dokonać rehabilitacji sfery emocjonalnej, przyznając jej należne miejsce w moralności. Uczucia, jako emocjonalne odpowiedzi na wartość, nie przeciwstawiają się moralności, lecz ją warunkują i do niej przynależą. Pozwalają one odsłaniać wartości, umożliwiają autentyczne ich przeżywanie oraz pójście za ich wezwaniem.

Mimo tego rodzaju poszerzenia sfery praktycznej, moralność w etyce aksjologicznej, nie jest realizacją natury ludzkiej, czy realizacją celu ostatecznego. Polega ona na przeżywaniu wartości i przedkładaniu wartości wyższej nad niższą. Rozciąga się ona również na kształtowanie w sobie pozytywnych emocjonalnych odpowiedzi na wartość, na konstytuowanie w sobie Ja pokornego, prawego, miłującego oraz niwelowanie Ja pysznego i pożądlivego. Dotyczy ona więc jakiejś integracji sfery emocjonalnej człowieka. Niemniej etyka ta, mimo mniejszej, w porównaniu z etyką Kanta, podejrzliwości i nieufności wobec natury ludzkiej i jej naturalnych inklinacji, nie potrafi jej włączyć w ramy filozofii praktycznej.

„Zasadniczą słabością etyki współczesnej – pisał Jacek Woroniecki – jest sprowadzanie działalności moralnej niemal wyłącznie do rozumowania, z wykluczeniem działalności pożądczych, a przede wszystkim woli. Postępowanie moralne w takim pojmowaniu rzeczy nie jest niczym innym jak pewnym myśleniem, czy też rozumowaniem. Nie zauważa

---

16 Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, dz. cyt., s. 61–126.

się, że wiedza jest tylko jednym z warunków czynu, i że aczkolwiek konieczna, sama zupełnie nie wystarcza<sup>17</sup>. Nie wystarczy wiedzieć, trzeba umieć chcieć.

Etyka obowiązków jak i etyka wartości ściągają filozofię praktyczną raczej do filozofii teoretycznej. Być może dzieje się to dlatego, że jest to filozofia świadomości, poszukująca, jak chciał Kartezjusz, wiedzy jasnej, wyraźnej i oczywistej. Towarzyszy temu radykalne rozdzielanie wiedzy apriorycznej i empirycznej oraz próba uczynienia z wiedzy praktycznej wiedzy tak ścisłej, jak matematyka czy logika. W tym ujęciu źródłem wiedzy może być tylko rozum teoretyczny, myślący uniwersalnymi zasadami albo ogólnymi wzorami, ideami. Tymi narzędziami myśli on o dobru, ale nie potrafi rozwinąć praktycznej wiedzy o realizacji tego dobra.

Z podobną redukcją dziedziny praktycznej do teoretycznej, mamy do czynienia w tych nurtach filozoficznych, które w unaukowieniu etyki zastosowały poznanie i metody nauk empirycznych. Etyka zredukowana jest w nich do psychologii moralności (Moritz Schlick) lub socjologii moralności, albo nauki o obyczajach (Émile Durkheim). Zastosowanie ścisłych kryteriów wiedzy empirycznej do sądów etycznych, doprowadziło Alfreda Julesa Ayera do uznania tych sądów i terminów etycznych za bezsensowne i do likwidacji etyki<sup>18</sup>. Po takim przedsięwzięciu pozostała tylko metaetyka, jako teoretyczna wiedza o języku i terminach etycznych. W tej propozycji filozofia praktyczna została zlikwidowana.

Alasdair MacIntyre m.in. w swym dziele *Dziedzictwo cnoty* twierdzi, że filozofia nowożytna i współczesna, po przewrocie kopernikańskim, tak jak po jakiejś katastrofie, natrafiła jedynie na nieliczne fragmenty klasycznej filozofii praktycznej Arystotelesa<sup>19</sup>. Mimo podejmowanych

---

17 J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, dz. cyt., s. 19–20.

18 Zob. T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, Kraków 1996, s. 78–91.

19 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, rozdz. 1. Zob. T. Biesaga, *Alasdaira MacIntyre'a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, „*Analecta Cracoviensia*”, 28 (1996) s. 3–14.

wysiłków nie udało się jej zbudować z tych fragmentów, racjonalnie zbudowanej filozofii praktycznej.

Potwierdza to brak uzasadnień moralności w różnych nurtach filozoficznych, czy to w egzystencjalizmie (Søren Kierkegaard, Fryderyk Nietzsche, Jean-Paul Sartre) czy w pozytywizmie (David Hume, Alfred Jules Ayer). Poszukiwania uzasadnienia moralności zakończyły się bezowocnie w postaci emotywizmu etycznego. Emotywizm potwierdza tylko, że wszelkie próby racjonalnego uzasadnienia moralności podejmowane przez filozofię nowożytną i współczesną zawiodły.

Alasdair MacIntyre proponuje w tej sytuacji powrót do Arystotelesa etyki cnót. Etyka ta tłumaczy bowiem przekonująco, jak możemy zdobywać praktyczne sprawności i dzięki nim skutecznie realizować dobro i tym samym rozwijać daną nam naturę ludzką.

Część II  
Personalizm realistyczny  
a transcendentálny  
u podstaw etyki





## 12.

# Spór o właściwości prawdy: relatywizm – absolutyzm

### 1. Relatywizm teoretyczny a relatywizm praktyczny

Relatywizm i absolutyzm odmiennie charakteryzują właściwości prawdy. „Absolutyzm teoriopoznawczy głosi – pisze Antoni Bazyli Stępień – że prawda jest niestopniowana, niezmienna, niezależna od tego, kto ją głosi i w jakich okolicznościach”<sup>1</sup>. Relatywizm neguje te właściwości prawdy twierdząc, że prawda jest stopniowalna, zmienna, „że to samo zdanie może być raz prawdziwe, raz fałszywe, ze względu na to, kto je głosi lub w jakich okolicznościach”<sup>2</sup>.

W poszukiwaniu definicji relatywizmu Adam Chmielewski odróżnia relatywizm radykalny od relatywizmu umiarkowanego. Ten pierwszy, nazywany nihilizmem, ilustrowany jest stanowiskiem Fryderyka Nietzschego, odrzucającego istnienie prawdy i traktującego wszystkie głoszone prawdy jako iluzje<sup>3</sup>. Odcinając się od nihilizmu, Chmielewski napisał: „Wbrew takiemu radykalnemu stanowisku relatywizm nie twierdzi, że nie istnieje żadna prawda ani że poznanie jakiegokolwiek prawdy nie jest możliwe. Głosi raczej, że każdy z punktów widzenia, schematów pojęciowych czy systemów myślowych, implikuje własną prawdę (własną ontologię) oraz sobie właściwe, obowiązujące na jego gruncie kryteria, które należy spełnić, aby twierdzić, iż tę prawdę się poznało”<sup>4</sup>. W podsumowaniu, podając definicje relatywizmu, radykalizuje swoje stanowisko, odrzucając obiektywizm i uniwersalizm epistemologiczny,

---

1 A. B. Stępień, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971, s. 71.

2 Tamże.

3 Zob. A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 48.

4 Tamże.

a nawet ontologiczny. „Podsumowując [...] można powiedzieć – pisze – że relatywizm to stanowisko filozoficzne, które odrzuca tezę o istnieniu obiektywnych, ostatecznych oraz fundamentalnych twierdzeń o świecie, które mają charakter powszechnie obowiązujący”<sup>5</sup>.

Relatywizm ontologiczny w wersji antyobiektywistycznej odrzuca – zdaniem Chmielewskiego – ontologiczną wersję obiektywizmu głoszącą, „że istnienie bytów jest niezależne od punktu widzenia grupy, wspólnoty czy podmiotów poznających”<sup>6</sup>. „Relatywizm ontologiczny głosi, że takich bytów nie ma i że każda wspólnota kulturowa czy grupa ludzi podzielająca określony schemat pojęciowy ma własny świat, niepokrywający się ze światem (z ontologią) uznawanym za istniejący przez rzeczników innego schematu pojęciowego”<sup>7</sup>.

Nietrudno dostrzec, że relatywizm radykalny, uitożsamiający się z nihilizmem, jest stanowiskiem absurdalnym. Zdanie „Prawdy nie ma.” jest niedorzeczną wypowiedzią w tym sensie, że równocześnie twierdzi i znosi to, co twierdzi, czyli znosi sensowność tej wypowiedzi. Takie same zarzuty nie tylko wobec nihilizmu, ale wobec pozostałych typów relatywizmu stawia Henryk Kiereś, pisząc: „To, co relatywizm głosi, jest skażone błędem wewnętrznej sprzeczności, a więc nawet nie jest fałszywe, lecz po prostu absurdalne, np. kluczowa teza relatywizmu «Prawda jest względna» jest tezą, która jednocześnie akceptuje oraz neguje warunki sensowności (racjonalności) wypowiedzi, stwierdza bowiem bezwzględnie (absolutnie), że prawda jest względna, inaczej mówiąc, głoszona przez relatywizm powszechna i bezwarunkowa względność prawdy nie stosuje się do zdania głoszącego tę względność”<sup>8</sup>.

W tezie, że prawda jest zmienna, relatywiści mieszają ze sobą dwie rzeczy: „prawdziwość lub fałszywość sądu (czyli jego zgodność czy

5 Tamże, s. 52–53.

6 Tamże, s. 53.

7 Tamże.

8 H. Kiereś, *Relatywizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 717.

niezgodność z przedmiotem) z uznaniem sądu za prawdziwy lub fałszywy przez kogoś. Z tego, że ktoś uzna zdanie za prawdziwe, nie wynika, że zdanie to jest rzeczywiście prawdziwe<sup>9</sup>.

„[...] jeżeli na sprawę prawdy absolutnej – pisze Antoni Siemianowski – patrzemy od strony samego poznania jako subiektywnego odkrywania prawdy dla mnie i przedstawiania jej w sądach obiektywnie ważnych dla każdego podmiotu, to po stronie podmiotu trudno dopatrzeć się podstaw absolutnego charakteru takich sądów<sup>10</sup>. Odkrywanie prawdy jest bowiem zawsze dokonywane przez kogoś w określonym kontekście subiektywnym, historycznym i kulturowym. „Jeżeli zaś patrzemy na problem prawdy absolutnej od strony prawdziwej wypowiedzi, która jako taka jest dla wszystkich obiektywnie prawomocna, to istotnie każda prawdziwa wypowiedź jest zawsze prawdą i to nie tylko dla tego, kto ją wypowiada, ale dla każdego<sup>11</sup>.”

W szerzeniu relatywizmu wykorzystuje się to, że w stwierdzaniu czegoś posługujemy się nieraz pojęciami nieostrymi, że nasze poznanie jest aspektywne, nieadekwatne, niezupełne, czyli ujmujące różne strony przedmiotu, dostrzegające nowe aspekty, i przez te odkrycia wzbogacające naszą wiedzę. Zmiany przedmiotu, aspektu, treści poznania nie można traktować jako zmiany prawdy. „Przy ścisłości wywodów – stwierdza Antoni Bazyli Stępień – odpadają wszelkie argumentacje za relatywizmem. Nie można przyjmować klasycznej definicji prawdy, nie przyjmując tym samym, że prawda jest absolutna, tzn. posiada [...] trzy właściwości<sup>12</sup>: jest niestopniowana, niezmienna, niezależna od tego, kto i w jakich okolicznościach ją głosi<sup>13</sup>.”

Mimo że relatywizm jako stanowisko teoretyczne łatwo podważyć, to jednak nietrudno dostrzec jego olbrzymi wpływ na współczesną mentalność, społeczeństwo, kulturę i moralność. Być może jego praktyczne

9 Tamże.

10 A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, s. 45.

11 Tamże.

12 A. B. Stępień, *Teoria poznania*, dz. cyt., s. 72.

13 Zob. tamże, s. 71.

oddziaływanie wiąże się z zamianą wartości prawdy na inne wartości, jak użyteczność, skuteczność, standard życia, zadowolenie, własne decyzje, zaspokojenie kapryśków indywidualnej wolności<sup>14</sup>. Można wskazać wiele tendencji, które napędzają relatywizm praktyczny, ogarniający myślenie i działanie indywidualne, społeczne czy państwowe.

## 2. Czy grozi nam dyktatura relatywizmu?

Kardynał Joseph Ratzinger w homilii wygłoszonej podczas mszy świętej rozpoczynającej konklawe 18 kwietnia 2005 roku „w tej godzinie wielkiej odpowiedzialności”, jak sam zaznaczył, wyraźnie nazwał pewne tendencje we współczesnej kulturze „dyktaturą relatywizmu”<sup>15</sup>. „Ileż powiewów nauki – mówił – zaznaliśmy w ostatnich dziesięcioleciach, ileż ideologicznych prądów, ile modnych kierunków myślenia. Były one często jak wzburzone fale, które miotały myśleniem wielu chrześcijan niczym małą łódką od jednej skrajności do drugiej: od marksizmu do liberalizmu aż po libertynizm; od kolektywizmu do radykalnego indywidualizmu; od ateizmu do mętnego mistycyzmu religijnego; od agnostycyzmu po synkretyzm i tak dalej. [...] [W tym kontekście] relatywizm, to znaczy uleganie tu i teraz «każdemu podmuchiowi nauki» uznane zostało za jedyną postawę dostosowaną do czasów współczesnych. W ten sposób ukonstytuowała się swoista dyktatura relatywizmu, w której nie uznaje

---

14 Zob. T. Biesaga, *Relatywizm etyczny*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, s. 718–720; tenże, *Relatywizm moralny dehumanizacją życia*, „Cywilizacja” 6 (2003) s. 34–42.

15 Homilii kard. J. Ratzingera i problemowi dyktatury relatywizmu poświęcono symposium zatytułowane: A „*Dictatorship of Relativism*”? którego referaty opublikowano w „*Common Knowledge*” 13 (2007) nr 2–3 pt. A „*Dictatorship of relativism*”? *Symposium in response to cardinal Ratzinger's last homily*, gdzie zamieszczono m.in. artykuły: G. Vattimo, *Introduction: „Surtout Pas de zèle”*, s. 214–218; Ch. Norris, *Dictatorship of the professoriat? Antiobjectivism in Anglo-American philosophy*, s. 281–314; D. Boyarin, *The Scandal of sophism. On the epistemological seriousness of relativism*, s. 315–336; J. Stout, *A house founded on the sea. Is democracy a dictatorship of relativism?*, s. 385–403.

się niczego za pewnik, a ostatecznym kryterium ustanawia się indywidualne ego i jego zachcianki”<sup>16</sup>.

Kardynał Joseph Ratzinger już jako Benedykt XVI kilkakrotnie opisywał ową dyktaturę relatywizmu w swoich wystąpieniach. Użył tego samego określenia podczas Audiencji generalnej 5 sierpnia 2009 w Castel Gandolfo z okazji 150 rocznicy śmierci św. Jana Marii Vianney’a. „[...] po 150 latach od śmierci Świętego Proboszcza z Ars – mówił – wyzwania współczesnego społeczeństwa są nie mniej trudne, a może nawet stały się bardziej złożone. Jeśli wtedy panowała «dyktatura racjonalizmu», w dzisiejszych czasach obserwuje się w wielu środowiskach pewnego rodzaju «dyktaturę relatywizmu». [...] Racjonalizm był nieadekwatny, ponieważ nie uwzględniał ludzkich ograniczeń i sam rozum chciał uczynić miarą wszystkich rzeczy, przemieniając go w boga. Współczesny relatywizm upokarza rozum, ponieważ w praktyce stwierdza, że istota ludzka nie może poznać z całą pewnością niczego, co wykracza poza dziedzinę nauk pozytywnych. Tymczasem dzisiaj, podobnie jak wówczas, człowiek «żebrzący o sens i spełnienie» stale poszukuje wyczerpujących odpowiedzi na zasadnicze pytania, które wciąż sobie stawia”<sup>17</sup>.

W przemówieniu do młodzieży w Nowym Jorku 19 kwietnia 2008 roku Benedykt XVI mówił: „Czy zauważyliście, jak często żądanie wolności jest pozbawione odniesienia do prawdy o osobie ludzkiej? Spotykamy dzisiaj ludzi, którzy twierdzą, że poszanowanie wolności jednostki sprawia, iż niesłuszne staje się poszukiwanie prawdy, włącznie z prawdą

---

16 Tłumaczenie z ang. T. B. Tekst włoski: *Missa pro eligendo Romano Pontifice. Omelia del Cardinale Joseph Ratzinger Decano del Collegio Cardinalizio*, Basilica di San Pietro Lunedì, 18 aprile 2005, [http://www.vatican.va/gp11/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_it.html](http://www.vatican.va/gp11/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html) (dostęp: 18.2.2011). Tekst angielski: *Mass “Pro Eligendo Romano Pontifice”*. *Homily of His Eminence Card. Joseph Ratzinger Dean of the College of Cardinals*, Vatican Basilica, 18 April 2005, [http://www.vatican.va/gp11/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_en.html](http://www.vatican.va/gp11/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html) (dostęp: 18.2.2011). Tekst polski: *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa*, „L’Osservatore Romano” 26 (2005) nr 6, s. 29–31.

17 Benedykt XVI, *Św. Jan Maria Vianney*, „L’Osservatore Romano” 30 (2009) nr 10, s. 31.

o tym, czym jest dobro. W pewnych środowiskach mówienie o prawdzie jest kontrowersyjne i bywa postrzegane jako przyczyna podziałów, a w związku z tym wysuwa się propozycje, by ograniczyć je do sfery prywatnej. A miejsce prawdy – a raczej jej braku – zajęła myśl, że przyznanie wartości wszystkiemu bez wyjątku zapewnia wolność i wyzwala sumienia. To właśnie nazywamy relatywizmem<sup>18</sup>.

Ów głos naukowca i równocześnie pasterza Kościoła, demaskujący zasadnicze zagrożenia naszej kultury, jest pouczający<sup>19</sup>. Relatywizm praktyczny zrodził się z zawirowań wielkich doktryn, które po zrealizowaniu w praktyce przyniosły olbrzymie zniszczenia. Niestety, w przewidywaniu bolesnych skutków błędu antropologicznego i relatywizmu etycznego przyjmowano te same założenia, odpowiadając skrajnością na przewidywaną skrajność. Wahadło teorii wychyliło się od jednej skrajności do drugiej. Od absolutyzacji ludzkiego rozumu w racjonalizmie filozofii nowożytnej do jego destrukcji we współczesnej filozofii postmodernistycznej. Od klasowego zrelatywizowania norm moralnych w marksistowskim kolektywizmie do skrajnie przeciwnego zrelatywizowania norm moralnych we współczesnym indywidualizmie, liberalizmie i libertynizmie. Owo wahadło skrajnych nurtów teoretycznych i praktycznych napędza obecnie dialektykę relatywizmu subiektywistycznego i społecznego czy kulturowego. Ten pierwszy wzmacniany jest dziś hasłami superkrytycyzmu epistemologicznego, językowego, scjentyzmu, emotywizmu, obrony wolności jednostki itp. Ten drugi wzmacniany jest hasłami pozytywizmu prawnego, socjobiologizmu, kulturalizmu, kontraktualizmu, a nawet demokracji. Obie tendencje prowadzą do korozji roli prawdy, gdyż relatywizują ją: albo ze strony subiektywnego ego, jego emocji lub aktów decyzji, albo ze strony Lewiatana, uzurpującego sobie prawo ostatecznego arbitra w sporze. „Marsz

---

18 Tenże, *Wy jesteście uczniami Chrystusa w dzisiejszym świecie*, tamże, 29 (2008) nr 6, s. 23.

19 Zob. J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, przekł. G. Sowiński, Kraków 1999.

w kierunku totalitaryzmu – napisał Roberto de Mattei – rozkłada się na trzy etapy. Pierwszym jest negacja istnienia prawa [naturalnego] i prawdy obiektywnej, czego konsekwencją stanowi zrównanie dobra i zła, grzechu i cnoty. Drugim – instytucjonalizacja dewiacji moralnych objawiająca się w przemianie prywatnej niegodziwości w publiczną cnotę. Trzecim wreszcie – wprowadzenie ostracyzmu społecznego i prawnej karalności dobra”<sup>20</sup>.

### 3. Przejawy dyktatury relatywizmu praktycznego

Być może wrota do teoretycznego, a również praktycznego relatywizmu otworzyło zerwanie podstawowej więzi ontologicznej z realną rzeczywistością, czyli odrzucenie podstawowej prawdy o istnieniu bytów, prawdy metafizycznej: *verum et ens conventur*. Odrzucenie bowiem tego, że byt w swym istnieniu i uposażeniu jest niezależny od poznającego podmiotu, że jest transcendentny w swym istnieniu i uposażeniu względem jego ujęć, było oderwaniem intelektu od tego, co jest, i zamknięciem go w jego własnej immanencji. Zerwanie owej podstawowej i nieodzownej więzi ontycznej skutkuje dziś zastępowaniem realności, rzeczywistością pomyślaną, wirtualną. Szczególnie groźne jest to na terenie zasad etycznych. Oto niektórzy relatywiści utylitarystyczni twierdzą, że chorego noworodka możemy przez jego eutanazję zastąpić pomyślanym zdrowym. Zasada taka dopuszcza zabójstwo istniejącego, ale niechcianego człowieka, w imię idei człowieka pomyślanego i chcianego. Inni bioetycy z nurtu filozofii analitycznej twierdzą, że nieistnienie ludzi dotkniętych cięższymi schorzeniami jest większym dobrem niż ich istnienie. Na tej podstawie stosowanie selekcji eugenicznej, aborcji i eutanazji tych ludzi jest nie tylko dobrodziejstwem, ale obowiązkiem moralnym. W rozumowaniu takim zaleca się zabójstwo ludzi realnie istniejących w imię idei ludzi wymagowanych, pomyślanych jako lepszych od tych, którzy są. Nietrudno

---

20 R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, przeł. P. Toboła-Pertkiewicz, E. Turlińska, Warszawa 2009, s. 44.

dostrzec, że tego typu filozofia może ponownie zrodzić ideologie eliminacji ludzi ze względu na cechy biologiczne. Utylitaryzm, operujący kryterium najlepszej wersji pomyślanego świata, relatywizuje wartość istnienia realnych, konkretnych ludzi w imię utopii świata pomyślanego jako najlepszy.

Być może dyktat relatywizmu praktycznego rozwija się, wychodząc z różnych form redukcjonizmu metodologicznego czy epistemologicznego, który jednak nieopatrznie przekształca się w redukcjonizm antropologiczny, etyczny i oczywiście metafizyczny. Choć błąd naturalistyczny ma długą historię, to jednak w myśleniu redukcjonistycznym ciągle przybiera nowe formy. Redukcjonizm antropologiczny – czy to jako genetyzm, biologizm, socjobiologizm, kulturalizm, strukturalizm, redukujący człowieka czy to do genów, czy do procesów biologicznych lub biologiczno-społecznych, do procesów ewolucji przyrody czy to do struktur podświadomych, przedświadomych, językowych czy społecznych – zawsze ma na poparcie jakieś ściśle dane, otrzymane za pomocą metod nauk ścisłych, z których wąskich aspektów wypowiada się o całym bycie ludzkim. Redukcjonizm antropologiczny generuje oczywiście relatywizm etyczny. Jeśli człowiek jest wytworem jakichś procesów, nie jest bytem substancjalnym, nie ma swej tożsamości, to wtedy nie ma stałych uniwersalnych zasad życia moralnego, jego godność i osobowa natura nie może się stać kryterium dobra i zła.

Być może dyktatura praktycznego relatywizmu jest skutkiem absolutyzacji wolności i oderwania jej od prawa naturalnego, od prawdy moralnej. Wolność bez ukierunkowania przez rozpoznane normy etyczne jest ślepa i podlega impulsom stanów emocjonalnych oraz sugestiom technicznego sterowania swoim ciałem, zarówno początkiem, trwaniem, jak i końcem życia ludzkiego. Relatywizm legitymizuje absolutyzację wolności i subiektywne decyzje. Podważając możliwość poszukiwania i odniesienia do obiektywnej prawdy, przyznaje racje arbitralnym, subiektywnym rozstrzygnięciom. Relatywizm podważając, że prawda obowiązuje zawsze, wyrabia świadomość, że prawdę można stanowić w zależności od indywidualnej subiektywnej sytuacji, od sytuacji



historycznej czy społecznej. W miejsce kierowania się prawdą moralną podsuwa jako rozstrzygające doraźne korzyści, układy, czyni z człowieka kolaboranta. Człowiek traci dystans do swoich egoistycznych działań, do swego uwikłania społecznego czy politycznego, w którym się znalazł. Traci dystans wobec wpływowych ideologii, staje się łatwym narzędziem do ich realizacji.

Brak odniesienia do obiektywnej prawdy powoduje, że w propagowaniu prawd subiektywnych wygrywają przebieglejsi, którzy stosują psychosocjologiczne techniki oddziaływania na emocje i postawy innych ludzi. Relatywizm otwiera drzwi różnym formom manipulacji adwersarzem. Nie liczy się bowiem dojście do obiektywnej prawdy, której według relatywistów nie ma, ale emocjonalne oddziaływanie. W ten sposób metody szukania prawdy zamienione zostają na strategie i techniki psychospołecznego, wyrafinowanego technicznie i medialnie oddziaływania i manipulacji adresatem przekazu. Opanowanie owej techniki oddziaływania i manipulacji traktuje się jako zwycięstwo właściwego stanowiska, określanego jako współczesne i postępowe. W owej emocjonalnej przemocy wobec zwolenników uniwersalnych norm moralnych stosuje się metody grupowego nacisku, ośmieszania, wyszydzania itp. W tym sporze relatywizm prezentuje siebie jako pogląd uzasadniony naukowo i jedynie możliwy do akceptacji.

Dyktat relatywizmu spycha uniwersalną moralność, podobnie jak czyni to z zasadami religijnymi, do sfery prywatnej, a w jej miejsce wprowadza reguły prawa stanowionego, w których, obniżając wymagania moralne, legalizuje normy satysfakcjonujące różne grupy wpływu. Wymaga się, aby urzędnik państwowy był w swojej funkcji neutralny w sferze moralnej, a w miejsce akceptowanej przez siebie moralności przyjął moralność wyznaczoną prawem stanowionym. Ma być aksjologicznie i normatywnie bezwolnym narzędziem instytucji i państwa oraz ich zaleceń. Jego sumienie jest coraz bardziej ograniczane prawem stanowionym i wymaganiami tych, którzy wymusili jego legalizację (np. w kwestiach aborcji, sztucznej prokreacji, klonowania człowieka, selekcji eugenicznej czy eutanazji).

Dyktatura relatywizmu w dydaktyce wyraża się tym, że filozofia jest nauczana jako umiejętność podważania wszystkich poglądów. Szczególnie gustują w takim nauczaniu filozofie postmodernistyczne i scjentystyczne, w których z pozycji redukcjonizmu metodologicznego uprawia się redukcjonizm etyczny, antropologiczny i metafizyczny. Z pozycji owych redukcjonizmów w zasadzie wszystko da się podważyć. Studenci, którzy przychodzą studiować etykę, uczą się od metaetyków, jak etykę należy zlikwidować, nie mówiąc o metafizyce realistycznej, którą oskarża się o wszelkie zło, jakie dotknęło człowieka po grzechu pierworodnym. Student pod wpływem tej dezintegracji i dekonstrukcji ma rozmontowane wszelkie prawdy, poza potwierdzanym codziennie przez wykładowców poglądem, że prawdy nie ma. Alasdair MacIntyre twierdził, że tego typu dydaktyka filozofii jest szkodliwa osobowościowo i psychologicznie, ponieważ poza nieustannym niszczeniem zastanych wartości nie daje podstaw do wyjaśnienia czegokolwiek, w tym do sformułowania racji wyjaśniających postępowanie moralne.

#### 4. Demokracja a dyktatura relatywizmu

Demokracja powinna mieć odpowiednie narzędzia, aby móc uchronić się od dyktatury relatywizmu. U podstaw demokracji stoją deklaracje, konwencje i konstytucje, zawierające katalog uniwersalnych wartości i norm. Dokumenty, takie jak *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 1948 roku powstawały w czasach wielkich zrywów moralnych. Przywołanie w tej deklaracji „przyrodzonej godności człowieka” u podstaw wszelkich innych praw można uznać za wielkie dziedzictwo moralne wyrosłe z myśli judeo-greko-rzymsko-chrześcijańskiej. Również takie kryteria, jak ochrona tożsamości i integralności człowieka w *Europejskiej Konwencji Bioetycznej* przed możliwościami jej niszczenia przez współczesną biotechnologię wyrażają uniwersalne zasady dla postępowania moralnego<sup>21</sup>. Mimo tych zdobyczy, da się zauważyć wzrastające

---

21 Zob. T. Biesaga, *Europejska Konwencja Bioetyczna*, „Medycyna Praktyczna” (2006) nr 11–12, s. 24–28

tendencje podważania owych uniwersalnych drogowskazów<sup>22</sup>. Agresywne instytucje i organizacje pod hasłami kontroli urodzeń, kontroli demograficznej oraz tzw. wyzwolenia kobiet rozmiękcza i rozmywają uniwersalne zasady deklaracji, konwencji i konstytucji. Doprowadzają do legalizacji coraz większej liczby uprawnień sprzecznych z przyrodzoną godnością człowieka, z przyrodzoną godnością małżeństwa, rodziny, ludzkiej prokreacji. Pod humanistycznymi hasłami planowania rodziny, bezpiecznego macierzyństwa, praw reprodukcyjnych, organizacje te zmierzają nie tylko do legalizacji, ale do wpisania do praw człowieka: aborcji czy tzw. praw zdrowej reprodukcji<sup>23</sup>. Przez wpisanie zabójstwa do praw człowieka niszczy się dotychczasowe zdobycze podstawowych deklaracji czy innych dokumentów, na których stoi demokracja. Zalegalizowanie tzw. prawa do zdrowego rozrodu skutkowało by prawem do selekcji eugenicznej. Opierając się na tym prawie, zainteresowani śledziliby za pomocą narzędzi współczesnej medycyny, w tym diagnostyki prenatalnej, wszystkich podejrzanych ze względu na niechciane cechy biologiczne, celem ich likwidacji. Liberalistyczne i relatywistyczne majstrowanie przy zasadniczych dokumentach i zawartych tam wartościach, z których wyrasta kultura europejska, jest rozsadzaniem jest podstaw. Wzrasta niespójność antropologii i etyki w nowych międzynarodowych i państwowych dokumentach. Może to doprowadzić do całkowitego rozpadu antropologii, etyki czy aksjologii, z których zrodził się humanizm demokracji. Skutki owej destrukcji nazwane zostały przez Jana Pawła II pełzającym totalitaryzmem i kulturą śmierci.

---

22 Zob. M. Schooyans, *Totalitarne zagrożenie demokracji*, tłum. K. Deryło, „Ethos” 6 (1993) nr 2–3, s. 123–130; A. Laun, *Obrona życia obroną państwa prawa*, tłum. J. Merecki, tamże, s. 143–155.

23 Zob. T. Biesaga, *Źródła ideologii aborcyjnej*, „Medycyna Praktyczna” (2005) nr 3, s. 26–33; E. Roccella, L. Scaraffia, *Wojna z chrześcijaństwem. ONZ i Unia Europejska jako nowa ideologia*, przeł. K. Klauza, Częstochowa 2006; K. Majdański, M. Schooyans, J. Kłys, *Arena bitwy o życie. Aktualna sytuacja demograficzna w świecie i w Polsce*, Łomianki 2000.

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II napisał: „[...] wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera [...]. Podstawą tych wartości nie mogą być tymczasowe i zmienne «większości» opinii publicznej, ale wyłącznie uznanie obiektywnego prawa moralnego, które jako «prawo naturalne», wpisane w serce człowieka, jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego”<sup>24</sup>. „[...] na scenie polityki i państwa: pierwotne i niezbywalne prawo do życia staje się przedmiotem dyskusji lub zostaje wręcz zanegowane na mocy głosowania parlamentu lub z woli części społeczeństwa choćby nawet liczebnie przeważającej. Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: «prawo» przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w istotę w system totalitarny. Państwo nie jest już «wspólnym domem», gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w *państwo tyrańskie*, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jeszcze nienarodzonych i starców, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy”<sup>25</sup>.

Znamy z historii podobne sytuacje. Słusznie Abraham Lincoln wyjaśniał, że państwo ze względu na określony elektorat i wynikłe z tego procedury legislacyjne wspierało niewolnictwo, mimo wyraźnej niesprawiedliwości i żądań jego zniesienia ze strony zniewolonych. Demokracja bez odniesienia do uniwersalnych zasad, lecz rozumiana jako legalizacja tego, co chcą wpływowi i silni, nie ma mechanizmów, aby zagwarantować prawa człowiekowi w okresie prenatalnym czy w okresie końca życia. Ludzie ci nie mogą bowiem wyjść na ulicę, by bronić się przed niesprawiedliwością. Są likwidowani drogą przemocy państwa,

24 Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 70, [w:] tegoż, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. 3 uzupeł., dodr., Kraków 2005, s. 938.

25 Tamże, nr 20, s. 867.

---

realizującego przemoc silnych, urodzonych i dorosłych względem nieurodzonych czy umierających. Aborcja na żądanie to totalitarna przemoc silnych względem słabych, umożliwiona przez państwo. Przemoc ta może się rozszerzyć np. względem ludzi religijnych, których prawa mogą być coraz bardziej ograniczane przez sekularystyczną większość albo – efektywną w proceduralnych wyborach – mniejszość. Demokracja, jako egoistyczna walka silnych ze słabszymi, ma w sobie tendencje totalitarne. Same procedury nie są zdolne zagwarantować tego, aby można się było przeciwstawić silnym w obronie słabszych.

13.

## Spór o dobro moralne: hedonizm – eudajmonizm – personalizm

### 1. Czy hedonizm jest teorią egoizmu?

Spór o dobro moralne jest tym samym, co spór o człowieczeństwo człowieka, co spór o humanizm jako taki. Jest to spór zasadniczy, gdyż pomieszanie zła z dobrem lub, jeszcze tragiczniej, nazwanie zła dobrem jest niszczące dla człowieka, dla kultury, dla życia społecznego i politycznego.

Zniszczenia są tym większe, im bardziej zło, np. w różnych ideologiach, wciela się w postać dobra i przybiera formę nakazów i obowiązków moralnych. Gdyby owa uwodzicielska sztuczka złośliwego demona, ukrywającego zło pod płaszczem dobra, stała się czymś powszechnym, człowiek popadłby w największą z możliwych niewoli, stając się niewolnikiem pseudonorm, pseudonakazów, funkcjonowałby w samozłudzeniu, samozniewoleniu, w autodestrukcji. Stąd wysiłek filozofii jako miłości mądrości zmierza do zdemaskowania fałszywych ujęć obiektywnego dobra, będącego podstawą postępowania moralnego.

W tym kontekście trzeba zapytać, czy hedoniści starożytni, a później nowożytni, szukając szczęścia w przyjemności, nie ukryli zła pod pozorem dobra? Czy ich propozycja jest sztuką życia moralnego, czy też taktyką realizacji zmysłowego egoizmu?

Nie trudno dostrzec, że hedonizm Arystypa z Cyreny i cyrenaików, zalecający każdemu szukanie intensywnych doznań zmysłowych, nieuznający hierarchii przyjemności, propaguje prymitywne, egoistyczne życie każdej jednostki. Propozycja ta podbudowana jest również sceptycyzmem, w którym twierdzi się, że poza doznaniem aktualnej przyjemności nic nie jest pewne – nie jest pewne to, co mnie spotka

w przyszłości, nie są pewne przeszłe przyjemności (moje i innych), nie ma więc potrzeby troszczyć się o przyszłość. To co jest pewne, to indywidualne, terażniejsze doznanie przyjemności. Według tak pojętego egoistycznego hedonizmu wszystkie inne rzeczy mogą mieć wartość o tyle, o ile mogą być środkami prowadzącymi do moich przyjemności. Wszelkie działania, również drastycznie sprzeczne z obowiązującą moralnością, są usprawiedliwione, jeśli dostarczą mi przyjemności<sup>1</sup>.

Subtelniejszy, bardziej rozbudowany, zaproponowany jako sztuka życia przyjemnego jest hedonizm Epikura. „W odróżnieniu od cyrenaików Epikur twierdził, że przyjemnością jest nie tylko pobudzenie i doznanie zmysłowe, ale również stan po zaspokojeniu pożądania. Ten statyczny stan, w którym zaspokoiliśmy nasze naturalne pragnienia i niczego już nie pragniemy, jest najlepszą przyjemnością. Jest nią brak pragnień i brak bólu. Tym, co niszczy nasze szczęście, jest nieuzasadniona troska i lęk o przyszłość”<sup>2</sup>.

Robert Spaemann w swoich publikacjach po mistrzowsku demaskuje antynomie hedonizmu i propozycje sztuki życia hedonisty<sup>3</sup>. Czyni to m.in. na przykładzie człowieka podłączonego do aparatury dostarczającej mu, drogą impulsów elektrycznych, silnych doznań przyjemnościowych: „Pracownik służby medycznej [...] proponuje Państwu następującą optymalizację waszej sytuacji życiowej: Pod narkozą może [...] do określonych miejsc w mózgu podłączyć kable, przez które będą przesyłane impulsy elektryczne. Podrażnienie określonych partii mózgu doprowadzi do tego, że będą się Państwo znajdować w nieustannym stanie intensywnego dobrego samopoczucia – aż do euforii. Prawdopodobnie [...] towarzyszyć im będą niezwykle przyjemne obrazy, wyobrażenia

---

1 Zob. T. Biesaga, *Hedonizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 272.

2 Tamże, s. 273.

3 Zob. R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, przeł. J. Merecki, Lublin 1997; tenże, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2006.

i przekonania dotyczące rzeczywistości. Ów stan będzie trwał do 85. roku życia i zakończy się bezbolesną śmiercią<sup>4</sup>.

Czy uważamy, że ludzie umieszczeni w takich klinikach, podłączeni do urządzeń wywołujących stany przyjemne, są szczęśliwi? Czy zamienilibyśmy nasze życie na pobyt w takich ośrodkach? Odrzucenie przez nas takiej możliwości przeczy hedonistycznej koncepcji szczęścia. „Próba zrozumienia szczęścia jako całkowicie subiektywnego stanu upada”<sup>5</sup> – stwierdza Spaemann.

Hedonizm, redukując życie do stanów przyjemnościowych naszego ciała czy psychiki, popełnia błąd. Nasze życie, nie tylko intelektualne, ale emocjonalne i wolitywne, przejawia się nie w stanach, lecz w intencjonalnych aktach poznania i przeżywania, chcenia i realizacji dobra. Nie tylko akty intelektualne, ale (jak to przekonująco pokazał Max Scheler) również uczucia są uczuciami czegoś. Radość z czegoś nie jest takim stanem naszego ciała czy psychiki, jak nachodząca nas, nie wiadomo skąd, euforia, smutek czy depresja. „Uznanie subiektywnej przyjemności za ostateczny cel, o który zawsze chodzi lub powinno chodzić działającemu, oznacza świadomą rezygnację z intencjonalności, ze skierowania naszych stanów psychicznych na coś poza nimi, z konstytutywnej dla nich «autotranscendencji». Człowiek jest z natury istotą, która nie pojmuje siebie naturalistycznie, lecz której «chodzi o coś» – o coś, czego nie może rozumieć jako funkcji własnych stanów zadowolenia lub niezadowolenia”<sup>6</sup>.

Epikur na terenie naturalizmu antropologicznego próbował dowodzić racji stanowiska hedonistycznego, kiedy powoływał się na stany przyjemnościowe zwierząt i niemowląt, czyli takich istot, które jeszcze nie odróżniają swoich stanów biologicznych od intencjonalnych aktów poznania, przeżywania i chcenia tego, co wartościowe<sup>7</sup>.

---

4 R. Spaemann, *Granice*, dz. cyt., s. 136.

5 Tamże, s. 136.

6 R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, dz. cyt., s. 51.

7 Zob. tamże, s. 53.



Wydawać by się mogło, że egoizm hedonistyczny da się przezwyciężyć proponowanym przez starożytnych ascetyzmem tego nurtu. Ascetyzm ten wynikał jednak z próby „podniesienia” przez Epikura aktualnej chwili przyjemności „do statusu «nieruchomego teraz» i postawienia go poza czasem”<sup>8</sup>. Pragnienia realizacji jakichś dalszych dóbr i oczekiwań niweczyły bowiem aktualną przyjemność w jej zarodku. Można było albo ignorować to, co w przyszłości może rozczarować i zniweczyć aktualną przyjemność, albo odciąć się od przyszłych przyjemności. Epikur, a jeszcze bardziej stoicy, zaproponowali ograniczenie ludzkich oczekiwań. „Im niższy próg oczekiwań, tym bardziej prawdopodobne jest ich spełnienie; im mniejsze potrzeby, tym łatwiejsze ich zaspokojenie”<sup>9</sup>. Jeśli mimo tych ograniczeń przyszłość przyniesie rozczarowanie i ból, to epikurejski mędrzec zalecał, by znieść te męki, ciesząc się aktualną przyjemnością, wynikłą ze wspomnień radosnych chwil z przeszłości. W takim ascetyzmie hedonizm likwiduje jednak sam siebie. Zaprzecza bowiem realności i roli przyjemności przyszłej, jakby chciał zatrzymać i zabsolutyzować przyjemność aktualną, jako trwałą i wieczną, co oczywiście jest niemożliwe. W ten sposób ascetyzm hedonisty wypacza nasze życie wewnętrzne, charakteryzujące się transcendencją i ciągłym zmierzaniem w kierunku przekraczającym chwilę obecną.

Epikur, rozważając potrzebę przyjaźni, próbował pokonać egoizm inspirowany hedonistyczną zasadą życia<sup>10</sup>. „Jako człowiek starożytności nie potrafił sobie wyobrazić autentycznie spełnionego życia bez radości płynącej z przyjaźni”<sup>11</sup>. Zauważył jednak, że prawdziwa przyjaźń, wbrew logice hedonizmu, wyklucza potraktowanie przyjaciół jako środków do uzyskania własnej przyjemności. W utylitarnej kalkulacji hedonistycznej, jeśli koszty przyjaźni przeważą zyski z czerpanej z niej przyjemności, zawsze można zdradzić przyjaciela. Chcąc uratować przyjaźń,

8 Tamże, s. 54.

9 Tamże, s. 55.

10 Zob. B. Misiunia, *Filozofie afirmacji*, Warszawa 2007 (rozdz. IV/4: *Hedonizm Epikura*, IV/8: *Wartość przyjaźni*).

11 R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, dz. cyt., s. 57.

Epikur porzuca kryterium aktualnej przyjemności i twierdzi, że w razie konieczności mędrzec jest gotowy umrzeć za przyjaciela<sup>12</sup>. W ten sposób, z chęci uratowania przyjaźni, Epikur przewyższa wpisany w hedonizm egoizm, ale tym samym dokonuje likwidacji hedonizmu. Widoczne jest, że hedonizm i egoizm są tak ściśle ze sobą związane, że obalenie egoizmu pociąga za sobą obalenie hedonizmu, czyli odrzucenie całej teorii hedonizmu jako teorii szczęścia i jako teorii etycznej.

Mimo owej sprzeczności wewnątrz hedonizmu etycznego nurt ten, inspirowany naturalistycznym ujęciem człowieka, rozwijał się w czasach nowożytnych. „Odnowienie hedonizmu nastąpiło na fali racjonalistycznych, naturalistycznych i antyreligijnych tendencji epoki oświecenia. Hedonizm oświeceniowy inspirowany był materializmem francuskim (Julien Offray de La Mettrie, Claude Adrien Helvétius, Paul Henry Thiry d’Holbach). W formie skrajnej hedonizm nowożytny stawał się areligijnym antyascetyzmem, w formie umiarkowanej dostrzegał również ważność doznań duchowych oraz kwestii społecznych<sup>13</sup> i rozwijał się jako utylitaryzm.

„Podatny grunt znalazł hedonizm w filozofii w Anglii, gdzie był rozwijany i doprecyzowany. Służył temu naturalizm Thomasa Hobbesa, empiryzm Johna Locke’a, sentymentalizm Francisca Hutchesona czy emotywizm Davida Hume’a. Ujmując człowieka poprzez instynkt samozachowawczy (Hobbes) czy instynkt posiadania (Locke), uznano egoizm za zasadniczy dynamizm realizacji jednostki<sup>14</sup>.

Współcześnie hedonizm w postaci np. utylitarystycznie ugruntowanej etyki jakości życia sprzyja selekcji eugenicznej i eutanazji tych, których jakość życia nie spełnia kryteriów utylitaryzmu czy hedonizmu.

---

12 Zob. tamże, s. 57.

13 T. Biesaga, *Hedonizm*, art. cyt., s. 273.

14 Tamże.

## 2. Czy eudajmonizm jest teorią moralności czy tylko teorią szczęścia?

Tak jak w hedonizmie określony typ egoistycznego działania uznano za zaprzeczenie motywacji moralnych, tak w eudajmonizmie arystotelesowsko-tomistycznym doszukiwano się ukrytych interesownych motywów postępowania. Pogląd, że teoria realizacji własnego szczęścia nie jest teorią powinności moralnej, przewija się w dziełach Dietricha von Hildebranda, Josefa Seiferta, Karola Wojtyły, Adama Rodzińskiego, Tadeusza Styczenia, Andrzeja Szostka. Krytyka eudajmonizmu przez fenomenologów dokonywana była ze stanowiska opisywanej przez nich specyfiki wartości moralnych i specyfiki moralnej motywacji, natomiast przez myślicieli stojących bliżej tomizmu – z pozycji odkrycia motywacji polegającej na afirmacji godności osoby ludzkiej. Ich krytyczne uwagi dotyczyły arystotelesowsko-tomistycznej definicji dobra, opisu inklinacji naturalnych u podstaw moralności, sformułowania normy moralności czy rozumienia powinności moralnej. Sprawdzano, czy eudajmonologia klasyczna w opisie działania jest zdolna przekroczyć interesowność na rzecz bezinteresowności postępowania moralnego. Kulminację tego sporu, który nie został definitywnie zakończony, można dostrzec w przeprowadzonej w latach 80. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dyskusji o normę moralności. Tadeusz Styczeń w swoich publikacjach zaproponował zastąpienie klasycznej zasady synderezy: *Bonum est faciendum, malum vitandum* – dobro należy czynić, zła unikać, normą personalistyczną: *Persona est afirmanda et amanda propter se ipsam* – osobie jako osobie należna jest afirmacja, czyli miłość dla niej samej<sup>15</sup>. Zdaniem Styczenia dotychczasowa zasada etyki tomistycznej obciążona jest argumentacją eudajmonistyczną, gdyż uzasadniana jest przez odwołanie się do realizacji własnych inklinacji naturalnych, do dążenia do własnego szczęścia – a takie dążenie ujawnia interesowność

---

15 Zob. T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i o etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984) z. 2, s. 174.

działającego, w odróżnieniu od zasady personalistycznej, która wyraża bezinteresowność, co należy do istoty powinności moralnej.

Obciążenie eudajmonistyczne wywodzi się z podanej przez Arystotelesa i przejętej przez św. Tomasza z Akwinu definicji dobra, w której dobro określa się przez pożądanie naturalne, *bonum est quod omnia appetunt* – „dobrem jest to, czego wszyscy pożądają”. Wielu krytyków eudajmonizmu razi opis dobra w terminologii naturalnych skłonności (*desiderium naturale, appetitus naturalis, inclinatio naturalis*). Odrzucają utożsamienie powinności moralnej z koniecznością zaspokojenia naturalnych inklinacji – zaspokojenia głodu szczęścia czy własnej doskonałości.

Ów eudajmonistyczny rys dobra i dążenia do niego próbują z różnym powodzeniem zniwelować sami tomiści. Zdaniem Josefa Piepera dobro można określić za św. Tomaszem najpierw jako to, czego wszyscy pożądają (*bonum est quod omnia appetunt; bonum est appetibile*), by następnie to, co pożądane (*appetibile, Erstrebenswerte*) przełożyć na dążenie do swej doskonałości (*omnia appetunt suam perfectionem*)<sup>16</sup>. Eudajmonizm przybiera wtedy formę perfekcjonizmu.

Wobec zarzutów zredukowania dobra do pożądania, do naturalnych inklinacji, do doskonalenia bytu ludzkiego, znajdujemy u tomistów odpowiedź, że wprawdzie Tomasz z Akwinu w określeniu dobra jako tego, co jest pożądane, wyszedł od subiektywnej, podmiotowej strony ujawniania się dobra, czyli od pożądania, ale nie poprzestał na tym. Szukał obiektywnych podstaw owego pożądania. Traktował pożądanie jako skutek oddziaływania dobra i szukał właściwej jego przyczyny. W związku z tym wyjaśniał, że dobro nie jest dobrem dlatego, że jest pożądane, ale odwrotnie, dlatego jest pożądane (*appetibile*), że jest czymś odpowiednim (*conveniens*) naszej naturze, że jest czymś udoskonalającym naszą naturę (*perfectivum*), a ostatecznie, że jest czymś doskonałym

---

16 Zob. J. Pieper, *Das Wirklichkeit und das Gute*, 7. Aufl., München 1963, s. 67; S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, t. 1, Torino 1963, 1, q. 5, art. 1.

(*perfectum*) i tą doskonałością udoskonala człowieka – dlatego go pożądamy<sup>17</sup>.

Pod wpływem krytyki eudajmonizmu dookreślano pojęcie dobra oraz przeformułowano opis inklinacji naturalnych. Język Akwinaty, przywołujący owe inklinacje, można było różnie wyrażać. Na naturalistyczne interpretacje narażone były dwie pierwsze z trzech wymienionych przez Tomasza inklinacji naturalnych.

Pierwsza inklinacja naturalna jest według niego analogicznie wspólna wszystkim bytom: „Tak więc, po pierwsze, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiednio do natury, którą ma wspólnie z wszystkimi jestestwami [*cum omnibus substantiis*]. Chodzi mianowicie o to, że każde jestestwo pragnie zachowania swojego bytu [*substantia appetit conservationem sui esse*] odpowiednio do swojej natury”<sup>18</sup>.

Druga inklinacja jest analogicznie wspólna człowiekowi i zwierzętom: „Po drugie, istnieje w człowieku skłonność ku temu, co jest bliższe jego gatunkowi, mianowicie ku temu, co jego natura ma wspólne z innymi zwierzętami [*cum ceteris animalibus*]. W myśl tego [w prawie Justyniana] powiedziano, że do prawa naturalnego należy to, «czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta» [*quae natura omnia animalia docuit*], np. łączenie się mężczyzny z kobietą, wychowanie dzieci itp.”<sup>19</sup>.

Trzecia skłonność jest specyficzna tylko dla człowieka. „Po trzecie, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze [*secundum naturam rationis*], która jest mu właściwa [*sibi propria*]. I tak np. człowiek ma naturalną skłonność do tego, żeby poznawać prawdę o Bogu [*veritatem cognoscat de Deo*] oraz do tego, żeby żyć w społeczności [*in societate vivat*]”<sup>20</sup>.

---

17 Zob. H. Juros, *W sprawie tzw. subiektywnej definicji dobra*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 57.

18 S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, dz. cyt., I–II q. 94, art. 2, resp. (tłum. pol.: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13: *Prawo*, przeł., w objaśn. i skor. zaopatrzył P. Bełch, London 1986).

19 Tamże.

20 Tamże.

W opisie owych inklinacji niektórzy tomiści używali zbyt biologicznej, naturalistycznej terminologii. Inklinacje wyrażali takimi określeniami, jak „skłonność”, „pęd zachowania życia”, „pociąg lub instynkt płciowy”, „skłonność do płodzenia i wychowania dzieci”, „obowiązki przyrodzone względem naszego gatunku, mające na celu utrzymanie rodu ludzkiego na ziemi”<sup>21</sup>. Znalazło to reperkusje również w wyznaczeniu zasadniczych celów małżeństwa, takich, jak: *procreatio*, *mutuum adiutorium* oraz *remedium concupiscentiae*<sup>22</sup>. Znamienne, że w owej biologicznej, naturalistycznej terminologii brakło miejsca na najistotniejszy cel małżeństwa, czyli miłość małżeńską i rodzicielską. Wprawdzie zaznaczano, że wspólny nam i zwierzętom instynkt płciowy staje się zasadą naturalną działania jedynie przez „uregulowanie go przez rozum praktyczny”, to jednak same opisy owych inklinacji naturalnych jako instynktu propagowały mentalność naturalistyczną, hedonistyczno-eudajmonistyczną<sup>23</sup>.

Wobec zbyt naturalistycznych interpretacji choćby drugiej inklinacji, Mieczysław Albert Krąpiec stwierdza: „«Prawo do przekazywania życia» pojmowane było jednak tradycyjnie w sensie zbyt zawężonym. Życie człowieka jako osoby nie wyczerpuje się przecież w sferze psychiczno-biologicznej”<sup>24</sup>, gdyż u podstaw „dawania życia fizycznego potomstwu [...] leży ogólna skłonność człowieka do w pełni osobowego, a więc niezredukowanego wyłącznie do spraw płci, oddziaływania na osoby drugie, do wywierania wpływu na ich życie, do przekazywania nie tylko życia biologicznego, lecz także różnorodnych treści intelektualnych i przeżyciowych, z których składa się «świat wewnętrzny» jednostki ludzkiej”<sup>25</sup>.

---

21 Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949, s. 51; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 211; M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 206.

22 Zob. A. Bohdanowicz, *Integrująca rola miłości w małżeństwie. Studium na podstawie myśli fenomenologicznej Dietricha von Hildebranda*, Poznań 2007, s. 217–218.

23 Zob. Martyniak, *Obiektywna podstawa...*, dz. cyt., s. 91–92.

24 M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 212.

25 Tamże.

Można więc powiedzieć, że przewyciężanie apetytywnej definicji dobra oraz naturalistycznego opisu inklinacji i wynikających z nich zaleceń etycznych sprzyjało przewyciężaniu eudajmonizmu w etyce tomistycznej i zbliżaniu się jej do etyki personalistycznej, czyli podnoszeniu realizacji naszej natury na poziom realizacji naszej osoby. Owe mechanizmy naturalne traciły moc bezosobowych tendencji na rzecz świadomych interpersonalnych relacji aksjologicznych i powinnościowych.

Tadeusz Styczeń w przewyciężaniu tendencji eudajmonistycznych wysuwa jednak głębsze sugestie. Sugeruje, że św. Tomasz w poszukiwaniu dobra moralnego wyróżnił wprawdzie obok *bonum delectabile* i *bonum utile, bonum honestum* – dobro godziwe<sup>26</sup>, ale nie zastosował tego odkrycia do przebudowy swej etyki, czyniąc owo dobro godziwe podstawą normy moralności<sup>27</sup>. Zaważyła na tym metafizyczna terminologia immanentnych naturze ludzkiej tendencji pożądanyczych (appetywnych). Uważał, że z *bonum metaphysicum* nie da się wydedukować *bonum morale*, które może się ujawnić w bezpośrednim doświadczeniu bezinteresownej afirmacji godności osoby, w bezinteresownym akcie miłości. Najpierw należy więc ująć bezpośrednio specyficzność powinności moralnej i ją opisać, a później dopiero znaleźć podstawy metafizyczne owego *datum morale*. W określeniu *bonum est quod omnia appetunt* i w sformułowanej zasadzie etyki tomistycznej *bonum est faciendum*, należy *faciendum* zamienić na *affirmandum*. W ten sposób przejdziemy od powinności eudajmonistycznej, czyli interesownej, do powinności moralnej, czyli bezinteresownej – przejdziemy z teorii

26 Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, dz. cyt., I q. 5, art. 6.

27 „Pojęcia *bonum honestum* nie zespolono z bytem osobowym, stanowiącym jego metafizyczną podstawę w sensie *sui generis* wartości (*persona ut affirmabile*), bytem stanowiącym centralną kategorię dla etyki w tym znaczeniu, że wszelka wartość i powinność staje się moralną wartością lub powinnością w relacji do ontycznej wartości osoby jako *affirmabile*. [...] podniesienie [przez św. Tomasza] *appetibile* do rangi naczelnego (transcendentalnego) pojęcia dobra doprowadza do tego, że *bonum honestum* bądź jest delegalizowane przez system, bądź też traci w jego obrębie swój najwłaściwszy, moralnotwórczy *par excellence sens*” (T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 24, przypis 17).

szczęścia do autentycznej teorii powinności moralnej. To norma personalistyczna – „osobie jako osobie należna jest afirmacja, czyli miłość” wskazuje, że powinność moralna nie motywuje się własnym szczęściem, ale dobrem wskazanym w interpersonalnej relacji przez godność osoby, i w akcie afirmacji tej godności przybiera formę kategorycznej, bezinteresownej powinności moralnej. To godność, a nie motyw mojego szczęścia, mojej doskonałości leży u podstaw autentycznej powinności moralnej.

Przykładem powinności interesownej jest – zdaniem Stycznia – nie tylko eudajmonizm, ale również perfekcjonizm etyki tomistycznej. Można przypuszczać – stwierdza Styczeń – „że D(d)ru gi jest tu z pozoru tylko afirmowany dla niego samego. Faktycznie jest O(o)n tu afirmowany ze względu na swą doskonałość, czyli ze względu na samego afirmującego. Nawet wartość absolutna, jaką jest Bóg, musi zostać w tym układzie potraktowana instrumentalnie, czyli jako środek do samourzeczywistnienia działającego. Bóg staje się więc przedmiotem manipulacji, jeśli się nie wyjdzie poza schemat *appetibile* i nie uzna obok niego kategorii *affirmabile* dla scharakteryzowania moralnego stosunku człowieka jako działającego podmiotu do wartości tego rządu, co osoba Boga i człowieka”<sup>28</sup>. Wartości takich nie da się wyprowadzić z immanentnych naturze pożądań, gdyż są to „wartości wsobne *sui generis*”<sup>29</sup>.

Ponadto perfekcjonizm nie potrafi pokazać autentycznej siły motywacyjnej, jaką jest godność drugiej osoby. „Zawężając zakres afirmacji osobowego w osobach do autoafirmacji, perfekcjonizm nie umie wytłumaczyć powinności moralnej działania wobec drugich inaczej, jak tylko uznając ją za powinność pochodną względem powinności samourzeczywistnienia się działającego [podkreśl. T. B.]”<sup>30</sup>. Według perfekcjonizmu drugą osobę mogą afirmować tylko interesownie, czyli ze względu na siebie.

---

28 Tamże, s. 23.

29 Tamże.

30 Tamże, s. 31.



I u Arystotelesa, i u św. Tomasza znajdujemy stwierdzenia, że miłość siebie jest pierwotna w stosunku do miłości bliźniego. „Miłość do drugiego człowieka jest tym, co «pochodne», «wyływa ona (*procedit*) z podobieństwa do miłości, jaką człowiek żywi dla siebie»<sup>31</sup>. Akwinata uzasadnia pierwszeństwo miłości własnej, odwołując się do pierwotności jedności ze sobą, przed jednością z przyjacielem. „Każdy stanowi jedność z sobą, a ta jedność więcej znaczy niż zjednoczenie z kimś. Podobnie jak jedność jest pierwotniejsza od zjednoczenia, tak też miłość, jaką kochamy samych siebie, jest praformą i źródłem przyjaźni. Przyjaźń bowiem, jaką żywimy dla innych, polega na tym, że zachowujemy się w stosunku do nich tak, jak wobec siebie”<sup>32</sup>.

„Miłość mianowicie – napisał Tadeusz Styczeń – jaką przyjaciel żywi wobec przyjaciela i podyktowane przez nią działania (*benevolentia* i *beneficientia* w przyjaźni) zdają się rozsadzać ramy teleologiczno-eudajmonistycznego schematu. Akt wyrażający autentyczną przyjaźń ma bowiem za przedmiot intencji dobro własne samego przyjaciela (*vult ei bonum*), nie swoje własne”<sup>33</sup>.

Zarówno u Arystotelesa, jak i u Tomasza znajdziemy opis przyjaźni, przekraczającej element interesowny. Już samo odróżnienie: (1) przyjaźni zawartej ze względu na przyjemności (*amicitia delectabilis*), (2) przyjaźni zawartej ze względu na korzyść (*amicitia utilis*) oraz (3) przyjaźni we właściwym sensie, czyli przyjaźni wzniosłej czy też godnej (*amicitia honesta*), którą umożliwia dzielność etyczna, czyli cnota – jest przekroczeniem interesowności hedonistycznej czy użytecznej<sup>34</sup>. Taka przyjaźń w formie życzliwości wyraża się w tym – napisał

---

31 J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1993, s. 107.

32 S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, t. 2, Torino 1963, II-II, q. 25, art. 4, resp. [podkreśl. T. B.].

33 T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, dz. cyt., s. 21.

34 Zob. K. Paczos, *Podstawy teorii moralności. Zagadnienia podstawowe z etyki filozoficznej i teleologicznej. Perspektywa Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Gostynin 2011, s. 113–114.

Arystoteles – „że przyjacielowi należy [...] życzyć tego, co jest dobre ze względu na niego”<sup>35</sup>. „Ludzie bowiem – zauważa Arystoteles – którzy dla korzyści są przyjaciółmi, przestają nimi być z chwilą ustania korzyści, jako że przedmiotem wzajemnej ich przyjaźni byli nie oni sami, lecz owa korzyść. Dla przyjemności więc lub dla korzyści mogą i źli być sobie nawzajem przyjaciółmi, i ludzie prawi przyjaciółmi złych, [...] ale być przyjaciółmi ze względu na osobę przyjaciela mogą tylko ludzie etycznie dzielni”<sup>36</sup>.

Zdaniem Andrzeja Szostka motywacja ze względu na siebie unika zarzutu interesowności tylko wtedy, kiedy ten wzgląd dotyczy afirmacji mojej godności. Ujawnia się to w sytuacji, kiedy bezinteresowne poświęcenie czy samozatrata dla drugiego prowadziłyby do poniżenia mojej godności. Tego rodzaju czynów zakazuje powinność afirmacji mojej godności. Względ na moją godność generuje również normy, kiedy nie jestem w relacji do drugiej osoby. Gdybym był na samotnej wyspie, to wzgląd na moją godność generowałby odpowiednie zachowanie wobec przyrody i istot żywych. Względ ten unika zarzutu interesowności, gdyż jest intencjonalnym aktem afirmacji powinnościородnej wartości, jaką jest osobowa godność.

Różnicę w formowaniu normy moralności między Mieczysławem Albertem Krąpcem a Tadeuszem Stycznem zauważa Andrzej Szostek w tym, że pierwszy formułuje ją na poziomie natury, a drugi na poziomie osoby. W pierwszym przypadku norma odczytana jest przez racjonalne ujęcie dynamizmów natury, w drugim przez bezpośrednie dostrzeżenie ontologiczno-aksjologicznej rzeczywistości, jaką jest godność osoby, wyznaczająca dobroć moralną czynu jako to, co godne czy niegodne osoby jako takiej. Po odkryciu dobroci moralnej możemy poszukiwać słuszności moralnej czynu, którą to słuszność

---

35 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1155 a 3–4; cyt. za: K. Paczos, *Podstawy teorii moralności*, dz. cyt., s. 112.

36 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1157 a; cyt. za: K. Paczos, *Podstawy teorii moralności*, dz. cyt., s. 114, przypis 167.

wyznacza natura osoby. Norma personalistyczna, zobowiązując powinnością moralną do afirmacji osoby, nie określa, jakie konkretne czyny nadają się do spełnienia tego aktu. Rozpoznanie tego, co służy naturze osoby, a co ją niszczy, determinuje słusznościowy, treściowy wymiar czynów powiniących wobec osoby. Jeśli pierwszy wymiar sądu etycznego rozgrywa się na terenie doświadczenia, czyli epistemologii, drugi na terenie antropologii, to trzeci, egzystencjalny wymiar tego sądu uzasadnia się na terenie metafizyki.

W duchu zbliżenia obu norm moralności, czyli zasady synderezy *bonum est faciendum* i normy *persona est affirmanda*, Andrzej Szostek zauważa możliwość przeformułowania zasady *bonum est faciendum* na zasadę bliższą etyce personalistycznej *bona sunt affirmanda*. Mimo tego przeformułowania, lepsza jest jego zdaniem norma *persona est affirmanda* jako „docelowa eksplikacja” wcześniejszej, zbyt ogólnej zasady<sup>37</sup> – jako zasada, która nie pozwala pominąć wyjątkowej wartości osoby ludzkiej, przeciwstawiającej się użyciu jej jako środka do czegoś innego poza nią.

Wydaje się, że ów spór o naturę powinności moralnej nie jest do końca rozstrzygnięty i może inspirować dalsze badania. W propozycjach zawarto trudne do uzasadnienia wątki, ujawniające odmienne założenia filozoficzne, odmienny sposób uprawiania etyki oraz różne problemy do rozwiązania.

Na odpowiedź oczekuje m.in. pytanie, czy to, co immanentnie tkwi w woli jako koniecznościowe skierowanie do tego, co dobre, jako pierwsze poruszenie, pierwsza miłość woli, ujawniająca się szczególnie w momencie zetknięcia się z tym, co dobre – jest tym samym co powinnościowe przeżycie wezwania, płynącego ze strony dostrzeżonej godności drugiej osoby? Czy impuls ku dobru w akcie synderezy „czyń dobro” jest tą powinnością, czy też tylko – jak zauważa Krzysztof

---

37 Zob. A Szostek, *Moralność a osoba*, [w:] tegoż, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 40.

Paczos – opisem naturalnej tendencji rozumnej woli zmierzającej ku dobru<sup>38</sup>? Jego zdaniem w tym aspekcie „zasada «dobro należy czynić» nie zawiera w sobie żadnego nakazu. Opisuje ona pewne prawo działania woli, która spontanicznie (bez nakazu) dąży do dobra. Nie stanowi ona prawa dla woli, ale wyraża prawo woli”<sup>39</sup>. Prawo dla woli pojawia się w akcie synderezy – prasumienia, jako pierwsze odczytanie bytu jako dobra, odczytanie prawa naturalnego. W pierwszym ruchu woła spontanicznie dąży do dobra, które uszczęśliwia, w drugim pierwsze zasady prawa naturalnego stają się dla niej i odczytującego intelektu praktycznego prawami, czyli nakazami – powinnością moralną. Powinność taka nie jest tylko, jak chciał Mieczysław Albert Krąpiec, powinnością wynikłą z cnoty sprawiedliwości, lecz powinnością ogarniającą całe nasze życie moralne.

W proponowanej etyce Tadeusza Stycznia potrzebna jest dokładniejsza eksplikacja bezpośredniego doświadczania godności osoby ludzkiej i jej afirmacji, jak też przeprowadzenie wyjaśnienia na terenie antropologii i metafizyki przeżywanej powinności moralnej, by dowiedzieć się, dlaczego ostatecznie powinienem to, co powinienem.

---

38 Zob. K. Paczos, *Podstawy teorii moralności*, dz. cyt., s. 100–101.

39 Tamże, s. 101.

## 14.

# Personalizm Karla Rahnera a personalizm Karola Wojtyły w sporze o teologię moralną

### 1. Przemiany i kryzys w teologii moralnej

Encyklika *Veritatis splendor* powstała m.in. na tle kryzysu w teologii moralnej. Jest ona wyraźnie związana z tym, co się aktualnie dzieje w tej ważnej dziedzinie myśli chrześcijańskiej. Można zaryzykować twierdzenie, że jeśli dyskusja po Soborze Watykańskim II na terenie wielu dyscyplin teologicznych mimo wszystko dokonała się szybko bez wielkich wstrząsów, to jednak na terenie teologii moralnych jest ona przez to trudniejsza, że dotyka wprost wszystkich dziedzin życia praktycznego. Kościół od początku strzeże moralności jako nieodzownie związanej z religią i stąd zakwestionowanie podstaw moralności oraz ogólnie ważnych norm moralnych wymaga zarówno zajęcia stanowiska przez Magisterium Kościoła jak i nowych badań wewnątrz samej teologii moralnej czy szerzej etyki chrześcijańskiej.

O związku encykliki *Veritatis splendor* z dyskusją w teologii moralnej świadczy jej drugi rozdział zatytułowany *Kościół wobec niektórych tendencji współczesnej teologii moralnej*. Treść tego rozdziału, układająca się na linii: wolność – sumienie – prawda, przywołuje sformułowania używane w tzw. „nowej teologii moralnej”. W centrum tego rozdziału mamy bowiem paragraf zatytułowany *Wybór podstawowy i konkretne postępowanie*. Rozdział ten kończy się odrzuceniem teleologizmu, albo lepiej konsekwencjonalizmu, w uzasadnianiu moralności aktu ludzkiego.

---

1 Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor*, Kraków 1993, 65nn.

Encyklika stawia sobie trudne zadanie, gdyż chce być refleksją „nad całością nauczania moralnego Kościoła, której konkretnym celem jest przypomnienie niektórych fundamentalnych prawd doktryny katolickiej w kontekście współczesnych prób jej podważenia lub zniekształcenia” (enc. *Veritatis Splendor* [dalej: vs], 4). Zniekształcenia te pojawiają się nie tyle z zewnątrz, ale z wewnątrz społeczności chrześcijańskiej. „Nie jest to – jak czytamy w encyklice – krytyka częściowa i doraźna, ale próba globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej, opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych” (vs 4). Skoro encyklika ma pomóc w dokonaniu „niezbędnego rozeznania problemów, stanowiących przedmiot kontrowersji między specjalistami w dziedzinie etyki i teologii moralnej” (vs 5), toteż – jak podkreśla to Andrzej Szostek – „musi sięgać do korzeni tej kontrowersji, musi odsłonić i podać ocenie założenia, których konsekwencją jest stanowisko w szeregu zagadnień teologiczno-moralnych [...]”<sup>2</sup>.

Oczywiście, encyklika w swej argumentacji posługuje się szerszym językiem niż język filozoficzny, stąd też na własny rachunek trzeba poszukiwać filozoficznych podstaw przywoływanych przez nią kontrowersji<sup>3</sup>.

Łatwo dostrzec, że radykalne przemiany w teologii moralnej rozpoczęły się po Soborze Watykańskim II. Dokumenty Soboru w swym zwrocie ku Biblii zalecały udoskonalenie teologii moralnej przez głębsze uwzględnienie Pisma Świętego. Wezwały one do zrewidowania dotychczasowych ujęć podręcznikowych tej dyscypliny, które były podstawą formacji duchowieństwa i świeckich katolików<sup>4</sup>. Zaowocowało to w pierwszym rzędzie odwrotem od filozofii ku Biblii z równoczesną krytyką neotomistycznej terminologii dotychczasowych podręczników teologii moralnej. Początkowo wprowadzenie jedynie języka biblijnego

---

2 A. Szostek, *Encyklika o rozeznawaniu duchów*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, oprac. R. Buttiglione, W. Chudy, K. Kaluza, Częstochowa 1994, s. 25.

3 Zob. J. Seifert, *Sumienie – poznanie – prawda*, „Ethos” (1991) 15/16, s. 38nn.

4 A. Szostek, *Normy i wyjątki*, Lublin 1980, s. 37n.

ożywiło teologię moralną, ale tego rodzaju biblicyzm na dłuższą metę nie wystarczał. Poszukując jakichś racjonalnych uzasadnień moralności, teolodzy zaczęli „nawiązywać często do nauk humanistycznych: etnologii, psychologii, socjologii i historii, w nadziei uzyskania pełniejszego obrazu człowieka – podmiotu moralności”<sup>5</sup>. Gwałtowna i olbrzymia dyskusja wokół encykliki Pawła VI *Humanae vitae* uświadomiła niejako, że nie da się rozwiązać poruszanych w niej problemów bez filozoficznego przeanalizowania natury osoby ludzkiej czy natury aktu ludzkiego<sup>6</sup>.

Dziś, patrząc na ten okres z dystansu, można pytać, do jakich nurtów filozofii sięgnęli przedstawiciele tzw. „nowej teologii moralnej” w swojej krytyce neotomistycznych podstaw moralności i w wypracowaniu „nowych” uzasadnień. Zaznaczając to nowe podejście, Andrzej Szostek pisze o „transcendentalnym przełomie we współczesnej teologii moralnej”<sup>7</sup>. Niemieccy teologowie w swych przemyśleniach nad teologią sięgnęli po „bogata i wciąż żywą tradycję filozoficzną, od Kanta, poprzez Hegla, aż po Husserla i Heideggera, silnie nasyconą idealizmem”<sup>8</sup>. Przełom kopernikański Immanuela Kanta został wykorzystany do rozwinięcia transcendentalnej metody filozofowania na użytek teologii. Ten styl filozofowania zastosowali wpływowi współcześni katolicycy moralisci, tacy np. jak: Karl Rahner, Josef Fuchs, Franz Böckle, Klaus Demmer i inni. Oczywiście, że podstawowe terminy używane przez teologię moralną związaną z neotomizmem nie zostały tym samym wyrzucone, co dla ciągłości nauki moralnej Kościoła byłoby czymś niewłaściwym, ale zostały one radykalnie przeformułowane. Wobec tego ciągle dziejącego się procesu i kontrowersji w kwestii rozumienia wolności, sumienia, związku sumienia z prawdą, uzasadniania moralności aktu można dziś postawić schematyczne pytanie: czy efektem tego będzie przeformułowanie

---

5 Tamże, s. 39.

6 Zob. A. Szostek, *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki „Humanae vitae”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25 (1989) nr 2, s. 43–63.

7 Tamże, s. 48.

8 Tamże, s. 49.

w teologii moralnej św. Tomasza Immanuelem Kantem, czy też odwrotnie: przeformułowanie Immanuela Kanta św. Tomaszem?

Biorąc pod uwagę zwolenników „nowej teologii moralnej”<sup>9</sup> oraz ich krytyków<sup>10</sup> spór ten jawi się mniej radykalnie, jest to bowiem spór dwóch personalizmów: personalizmu transcendentálnego albo idealistycznego z personalizmem bardziej realistycznym. Prowizorycznie można określić go jako spór między personalizmem Karla Rahnera a personalizmem Karola Wojtyły. Inspiracją tego pierwszego jest filozofia Kanta, Hegla, Husserla, Heideggera; natomiast charakterystyczne dla drugiego jest odejście od Kanta poprzez krytykę jego filozofii przez Schelera oraz dalsze pogłębienie realizmu fenomenologicznej aksjologii przez twórcze spotkanie z metafizyką św. Tomasza.

Różnice w tych nurtach widać, kiedy sięgniemy po podstawowe uzasadnienia moralności. W „nowej teologii moralnej” spotykamy bowiem w miejsce prawa naturalnego – wybór podstawowy, autoprojekt siebie uzgodniony z autoprojektem społecznym.

## 2. Afirmacja godności osoby a przyporządkowanie jej autoprojektowi siebie

Etyka personalistyczna rozwijana przez uczniów Karola Wojtyły za kryterium moralności uznaje godność osoby. Podkreśla się przy tym,

9 Niewątpliwie zasadniczą inspiracją tej szkoły jest teologia K. Rahnera. Jako przedstawicieli tego nurtu myślenia nazwanego umownie „nową teologią moralną”, wymienia się ze środowiska niemieckiego takich autorów jak: J. Fuchs, B. Schüller, F. Böckle, A. Auer, K. Demmer, J. Gründel, B. Häring, W. Korff, D. Mieth, P. Knauer. Spoza języka niemieckiego piszą w tym duchu Włosi: E. Chiavacci, A. Molinaro, G. Piana; Holendrzy: C. Van der Poel, E. Schillebeeckx, W. Van der Marck; Amerykanie: R. McCormick, C. Curran, J. G. Milhaven. Zob. A. Szostek, *Natura – rozum – wolność*, Rzym 1990, s. 20.

10 Do krytyków należą m.in. Niemcy i Austriacy: A. Laun, R. Spaemann, J. Seifert, A. Günthör, J. Bökmann, G. Ermecke, J. Stöhr; Włosi: L. Melina, R. Buttiglione; Polacy: A. Szostek, T. Styczeń, T. Ślipko, E. Kaczyński. Zob. T. Styczeń, *Osoba ludzka: Wolność przeciw naturze? Wprowadzenie do Sympozjum*, „Ethos” (1991) 15/16, s. 15n.



że chodzi o godność poznaną a nie postulowaną. Nakaz afirmacji osoby stanowi wyraz prawdy o godności osoby. „Prawda ta domaga się od podmiotu głębszego zaangażowania jego wolności, ale też otwiera przed nim perspektywę miłości, w której człowiek (a więc i jego wolność) osiąga swą osobową pełnię (swe dobro moralne *sensu stricto*)”<sup>11</sup>. Przy czym akcentuje się receptywny charakter poznania osoby jako bytu charakteryzującego się wartością wsobną. To właśnie w takim akcie rozpoznana godność osoby ugruntowana w osobowej strukturze domaga się nieinstrumentalnego (bezinteresownego) traktowania i jednocześnie wiąże i zobowiązuje ona naszą wolność<sup>12</sup>.

Z tej perspektywy takie kategorie jak: rozum kreatywny, wybór podstawowy, autoprojekt siebie, które stawiają u podstaw etyki przedstawiciele nowej teologii moralnej – mimo deklaracji personalizmu – zdają się dopuszczać instrumentalne traktowanie drugiej osoby. Odniesienie bowiem do drugiej osoby z pozycji mojego autoprojektu zdaje się nieuchronnie zmierzać do instrumentalnego potraktowania drugiej osoby. O tyle bowiem odkrywamy, że jest ona czymś wartościowym, o ile służy realizacji mojego projektu i stojącej u jego podstaw mojej wolności. Deklarowany respekt dla wolności drugiego człowieka nie rozwiązuje konfliktu wolności, konfliktu autoprojektów, lecz skazuje na utylitarystyczne traktowanie jednych przez drugich.

### 3. Wybór podstawowy a konkretne wybory kategoriałne

Josef Fuchs m.in. w pracy *Teologia moralna*, w rozdziale zatytułowanym *Podstawowa wolność a moralność*, rozróżnia wyraźnie dwa wymiary wolności<sup>13</sup>. Człowiek w różnych sytuacjach życia w różny sposób angażuje swoją wolność. W związku z tym należy wyraźnie odróżnić wolność podstawową, fundamentalną (za Karlem Rahnerem nazywa ją wolnością

---

11 A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” (1991) 15/16, s. 30.

12 A. Szostek, *Natura – rozum – wolność*, dz. cyt., s. 285.

13 J. Fuchs, *Teologia moralna*, tłum. L. Bobiatyński, E. Krasnowolska, Warszawa 1974, s. 96–115.

transcendentalną), która wyraża się w zasadniczych decyzjach życia, od wolności peryferyjnej, dotyczącej codziennych, kategorialnych, przypadkowych czynów. To właśnie wolność podstawowa – jego zdaniem – określa osobę jako osobę i jej moralność. „Nasze rozważanie wolności podstawowej wyraźnie zakładają przekonanie – pisze Josef Fuchs – że o dobroci czy niegodziwości człowieka nie decydują same w sobie jego złe czy dobre uczynki lub cele ani suma dobra, jaka się mieści w wykorzystywaniu przez niego wolności wyboru. Decydującym czynnikiem jest tu raczej stopień, w jakim jednostka jako osoba, swobodnie wybierając złe lub dobre uczynki i cele, określa siebie jako całość, to znaczy, w swej podstawowej wolności, określa w ten sposób siebie jako złą lub dobrą”<sup>14</sup>.

W klasycznym rozróżnieniu czynów o materii lekkiej i o materii ciężkiej wprawdzie nie pomijało się intencji działającego (*finis operantis*), ale brało się pod uwagę głównie cel przedmiotowy czynności (*finis operis*), materię czynu. Josef Fuchs w określaniu dobra czy zła moralnego przesuwając akcent na głębię aktu woli podmiotu. Dopiero według zaangażowania podstawowej wolności można ocenić moralność czy złość człowieka. Człowiek bowiem kieruje się motywami o różnej głębi. Dopiero w podstawowej wolności ujawnia się stopień jego samozaangażowania. „Nie każdy bowiem akt swobodnego wyboru – stwierdza Josef Fuchs – wypływa z tego samozaangażowania”<sup>15</sup>. Tak więc uczynek o materii błahszej może być spełniony z zaangażowaniem podstawowej wolności i odwrotnie – uczynek o materii ciężkiej bez zaangażowania tej wolności osoby.

Zaangażowanie to jest bowiem atematyczną, transcendentalną świadomością naszej fundamentalnej decyzji<sup>16</sup>. Poszczególne czyny, zarówno o materii lekkiej jak i ciężkiej, mogą tę wolność wyrażać albo działać się niejako poza nią. Tak więc człowiek może się zaangażować w swej

---

14 Tamże, s. 98.

15 Tamże, s. 106.

16 Tamże, s. 109.

podstawowej wolności w czyn o materii lekkiej i nie zaangażować się w czyn o materii ciężkiej. To, że „na zewnątrz” obserwujemy np. czyny człowieka o materii ciężkiej (np. gwałty, zabójstwa) nie świadczy o zaangażowaniu podstawowej wolności, gdyż dzieje się to np. na skutek pożądlivosti, a więc poza podstawową wolnością. Jeśli na zewnątrz czyny człowieka są chaotyczne, raz dobre raz złe, nie świadczy to, że osoba ta zmienia się co chwilę. „Nie można przyjąć – pisze Josef Fuchs – że ktoś bezustannie, «siedem razy na dzień», przerzuca się od śmiertelnego grzechu do miłości Boga i na odwrót<sup>17</sup>.”

Na podstawie czynu zewnętrznego trudno jest ocenić osobę. Na pytanie skąd płynie moralna wartość czynów Josef Fuchs odpowiada, że rzeczywista wartość aktu moralnego zależy bardziej od podstawowego wolnego zaangażowania niż od wyborów kategoryalnych, od materii konkretnego czynu<sup>18</sup>. Te ostatnie są bowiem pod wpływem poruszeń „natury”. „Natura” ta przeciwstawia się wolności człowieka, stawia jej opór. Różne siły tej natury działają poza osobowym centrum człowieka. Kierują się one swoimi popędami, które Karl Rahner nazywał pożądlivością<sup>19</sup>. W tym ujęciu człowiek jawi się jako „wolność wrzucona w naturę”. Tego rodzaju dualistyczna – jak nazywa ją Andrzej Szostek – angelologiczna koncepcja człowieka ma swe konsekwencje na terenie etyki<sup>20</sup>. Natura cielesna człowieka traci swe normatywne funkcje. Normy związane z cielesnością zepchnięte są do norm pozamoralnych, najwyżej norm społecznych, obyczajowych. Powstają w ogóle pytania, czy da się określić moralność wyborów kategoryalnych, czy między konkretnymi wyborami kategoryalnymi a wyborem podstawowym, opcją fundamentalną, zachodzi jakiś związek?

Mimo że z punktu widzenia wyboru podstawowego można brać pod uwagę wybory kategoryalne, to jednak nie zachodzi między nimi

17 Tamże, s. 108.

18 Tamże, s. 103.

19 K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, [w:] tegoż, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Ensiedeln 1958, s. 390nn, 399n.

20 A. Szostek, *Natura – rozum – wolność*, dz. cyt., s. 101nn, 289nn, 290nn.

jakiś związek konieczny, aby suma wyborów kategoryalnych składała się na wybór podstawowy. Między obiema rzeczywistościami nie zachodzi relacja wzajemnie jednoznaczna. „Ani z określonej opcji fundamentalnej – stwierdza Andrzej Szostek – nie wynika koniecznie jakikolwiek konkretny czyn, ani też żaden czyn nie świadczy bezbłędnie o tym, jakiej podstawowej decyzji jest wyrazem”<sup>21</sup>. Zachodzi bowiem między nimi różnica strukturalna. Podstawowa wolność jest wolnością transcendentálną, będącą świadomością siebie jako podmiotu bez przedmiotowej treści. Jest to wolność otwarta, niezdeterminowana, atematyczna. Jest ona atematyczna nawet wtedy gdy wybieramy Boga czy bliźniego. Jako taka własność osoby podmiotu nie może się „zmieścić” w kategoryalnych aktach decyzji. Konkretnie akty decyzji i odpowiadające jej czyny rozgrywają się na innym poziomie.

Po drugiej opcja fundamentalna jako czysta wolność osoby – jak było wspomniane – napotyka opór „natury” człowieka. Stąd też w czynach kategoryalnych nie doświadcza człowiek wolności czystej, lecz wolności uwikłanej, ograniczonej jego naturą, czyli pożądlivością i niewłaściwościami poprzednimi wyborami, które rządzą się swoimi prawami. Fundamentalny wybór ujawnia się w działaniu jako rzeczywistość dynamiczna, może on być coraz głębszy, może się umacniać poprzez wyzwianie się człowieka z pożądlivości ciała aż do *libertas gloriae*, ale ciągle są to kroki tej samej atematycznej wolności. Z tej perspektywy można jedynie przypisać jakieś znaczenie moralne wyborom kategoryalnym. Same w sobie nie posiadają one takiego znaczenia.

Z perspektywy transcendentálnej wolności czy też opcji fundamentalnej wszystko, co jest poniżej może być zepchnięte do rzeczywistości przedmoralnej czy pozamoralnej. Naturę ludzką poniżej tej wolności można potraktować jako rzeczywistość neutralną, poddaną wolności i kierownictwu kreatywnego rozumu. Sumienie również będzie wprężnięte w służbę tej wolności. Na podstawie tak zneutralizowanej natury nie da się ustalić ogólnie ważnych norm kierujących np. sferą cielesności

---

21 Tamże, s. 117.

człowieka. Nie da się w ogóle ustalić ważnych norm „materialnych”<sup>22</sup>. Należy więc odrzucić – twierdzi m.in. Bruno Schüller – próby interpretowania przez etykę chrześcijańską czy naukę Kościoła działań kategoryalnych, takich np. jak zakaz samobójstwa, eutanazji czy zakaz stosowania środków antykoncepcyjnych jako przejawów prawa naturalnego czy prawa odwiecznego. Również działalność społeczna, historyczna człowieka znajdzie się w sferze przed- czy pozamoralnej. Można jej nadać jakiś sens, jeśli zostanie wprzęgnięta w autoprojekt indywidualny czy społeczny. Rzeczywistość ziemską toczy się swoim dynamizmem, nie ma takiego znaczenia dla naszej wiary czy zbawienia, jakie jej przypisywano dotychczas. Można jej przypisać jedynie znaczenie doczesne, ale nie znaczenie dla wieczności czy naszego zbawienia.

Zasadnicze ukierunkowanie opcji fundamentalnej to atematyczny wybór Boga i bliźniego. Autoprojekt siebie wraz z autoprojektem społecznym to próba określenia jakiegoś kategoryalnego kryterium działania w określonej sytuacji osobistej i historycznej, w której człowiek się znalazł. W autoprojekcie siebie najważniejsza jest decyzja, kim człowiek chce być. Podejmując ją, człowiek przywołuje wiedzę o sobie, o swoich możliwościach, warunkach historycznych, w których żyje. Chodzi mu oczywiście o rozwój swej osoby, o spełnienie siebie w oparciu o rozpoznanie swoich indywidualnych czy społecznych uwarunkowań i możliwości. Dzięki temu rozpoznaniu człowiek może twórczo wyznaczyć sobie kierunki i cele działań. Może ustalić, co dla niego jest rozsądne, korzystne, słuszne. W oparciu o tę perspektywę można oceniać ludzkie czyny, sumując spowodowane przez nie skutki. Metodą jest rachunek dóbr oraz konsekwencji (konsekwencjalizm, proporcjonalizm)<sup>23</sup>.

W autoprojekt wpisana jest prawda subiektywna i historyczna. Akcentując tę drugą, Josef Fuchs stwierdzi wprost, że człowiek jest istotą

---

22 J. Fuchs, *The absolute in morality and the christian conscience*, „Gregorianum” 71 (1990), s. 703nn. Zob. krytyka: L. Melina, *Sumienie – wolność – Magisterium*, „Ethos” (1991) 15/16, s. 98nn.

23 Krytykę zob. w T. Ślipko, *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, „Studia Philosophiae Christianae” 24 (1988) nr 1, s. 129n.

historyczną. Niepokojące w tych twierdzeniach jest właśnie to, że z jednej strony absolutyzuje się wolność czy sumienie i traktuje się z tej perspektywy ciało ludzkie jako poddany tej wolności materiał biologiczny i społeczny, z drugiej – w imię właśnie procesów biologicznych, społecznych, historycznych – przeczy się wolności. „Paradoksalna sprzeczność – pisze o tego rodzaju myśleniu papież – polega na tym, że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje” (vs 33).

#### 4. Teonomiczna autonomia

Klasyczna nauka o przygodności człowieka, stworzoneści świata i bycie Absolutnym czyniła prawo naturalne (*lex naturalis*) podstawą norm moralnych obowiązujących człowieka. Jednocześnie normy te były nie tylko wyrazem natury osoby ludzkiej, ale swoje ostateczne uzasadnienie miały w prawie odwiecznym (*lex aeterna*). W ten sposób człowiek miał niejako wyznaczone drogi właściwej realizacji swej wolności. Realizując stałe normy prawa naturalnego, realizował jednocześnie swoje człowieczeństwo jak również tym samym to, co Bóg, stwarzając osobę ludzką, zamierzył.

W teologii Karla Rahnera pojęcie stworzoneści zostaje reinterpretowane w oparciu o doświadczenie transcendentalne. W doświadczeniu tym Bóg nie jawi nam się jako przyczyna świata, ale jako „owa absolutna, niepojmowalna rzeczywistość, która pod względem ontologicznym jest zawsze wymykającym się horyzontem każdego duchowego spotkania z rzeczywistościami”<sup>24</sup>.

W terminologii transcendentalnej Bóg jawi się jako warunek naszego doświadczenia, naszej wolności, przy czym Bóg i świat są radykalnie różne. Obie rzeczywistości poza tym, że jedna jest gwarantem drugiej nie mają ze sobą nic wspólnego. Związek między Bogiem a światem jako stworzoneść świata – pisze Karl Rahner – jest „jego (świata) stałym byciem-obdarzonym-samym-sobą na mocy wolnego ustanowienia

---

24 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 69.

przez Boga osobowego”<sup>25</sup>. Każda z tych trzech rzeczywistości: Bóg, świat, człowiek kierują się swoją wolnością, swoimi prawami. Bóg jest jedynie dawcą i gwarantem wolności człowieka i można rzec „wolności” świata. Człowiek otrzymał wolność i na tę wolność jest skazany. Został przez to obdarzony sobą, to znaczy wolnością i poza tym nie ma do dyspozycji naturalnych norm działania ustanawianych przez Boga. Przyroda też otrzymała samostanowienie o sobie i kieruje się swoimi prawami.

Ta perspektywa według Karla Rahnera odmitologizowuje i słusznie desakralizuje świat. Naturalistycznie zdesakralizowany świat jest jedynie – jak pisze Rahner – „tworzywem dla twórczej działalności człowieka”<sup>26</sup>. Oczywiście, że w tak rozumianym świecie trudno doświadczyć Boga. „Wydaje się, że Bóg – stwierdzi Rahner – z definicji nie może być w świecie”<sup>27</sup>. „Człowiek doświadcza swojej stworzonosci i spotyka w niej Boga – pisze omawiany autor – nie tyle w owej naturze – w jej głuchej i niedoświadczanej przez samą siebie skończoności – ile w sobie samym i w świecie tylko jako poznanym i dowolnie rządzone przez człowieka w jego nieograniczonej otwartości jako ducha”<sup>28</sup>.

Bóg jest gwarantem wolności człowieka i człowiek może nadać owej głuchej przyrodzie swój własny sens. Zdesakralizowana przyroda, w której nie ma Boga, jest całkowicie poddany człowiekowi tworzywem dla jego absolutnie pojętej wolności. Klasyczna „obecność” Boga widziana w prawie naturalnym, zostaje w tej koncepcji wyrugowana. Człowiek jest czystą wolnością, przyroda i – chciałoby się dodać również ciało ludzkie – nie wytyczają tej wolności żadnych praw. W strukturze natury ludzkiej nie znajdziemy więc treściowych wskazań, co jest *secundum a co contra naturam*.

Z punktu widzenia tego rodzaju teonomicznej autonomii podejmie się ostrą krytykę pojęcia Boga jako Prawodawcy. Odwołanie się do tego

---

25 Tamże.

26 Tamże, s. 71.

27 Tamże, s. 72.

28 Tamże, s. 71.

pojęcia ogranicza bowiem wolność człowieka. Bóg nie może być prawodawcą, czyli tym, który określił prawa moralne dla wolności człowieka, lecz tym, który tę wolność mu dał, „gwarantuje ją i niejako uświęca”<sup>29</sup>. Człowiek może kierować się tylko tymi normami moralnymi, które sam określi i uzna za obowiązujące.

Powoływanie się na prawo naturalne i odwieczne – w pierwszym rzędzie w dziedzinie norm dotyczącej naszej cielesności – będzie traktowane jako naruszenie autonomii człowieka i zarysowanej wyżej radykalnej transcendencji Boga. Przypisywanie Bogu autorstwa praw dotyczących kategoryalnych zachowań ludzkich będzie traktowane jako naruszenie nie tylko autonomii człowieka, ale również transcendencji Boga. Radykalna transcendencja Boga wyklucza, według tych teologów, kategoryalne ingerowanie w świat czynów ludzkich. Bóg pozostawił wszystkie czyny wolności i rozumowi człowieka. Nawet nakazy biblijne, Dekalogu nie można traktować jako norm moralnych, lecz jako zachętę czy radę realizacji dobrej woli.

## 5. Personalizm czy kryptoutylitaryzm?

Mimo że w pracach Karla Rahnera i Karola Wojtyły spotykamy wiele podobnych sformułowań dotyczących wolności osoby, to jednak od razu ujawniają się różnice, gdy weźmiemy pod uwagę związenie wolności z prawdą. Jeżeli u Wojtyły spotykamy wyraźne rozróżnienie transcendencji pionowej ogarniającej podmiot i poziomej dotyczącej przedmiotu (i korespondujące z tym związenie autoteleologii z teleologią)<sup>30</sup>, to u Rahnera analizy zdają się wyczerpywać w przedstawianiu tej pierwszej. Transcendentalna struktura wolności pionowej nie jest jednak tym samym, co poziome związenie się prawdą przedmiotową. Autodeterminacja nie może dokonywać się w próżni czy w nieokreślo-

29 A. Szostek, *Natura – rozum – wolność*, dz. cyt., s. 137n.

30 K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 477–490; tenże, *Człowiek w połu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 81–86.



nym horyzoncie, lecz winna przebiegać jako samozwiązanie się rozpoznaną prawdą<sup>31</sup>. Nie jest ona przyporządkowaniem sobie prawdy, lecz przyporządkowaniem siebie prawdzie. „Znamienna jest nieobecność w analizach Rahnera – pisze Andrzej Szostek – tego elementu wolności, który Wojtyła uznaje za decydujący o jej prawidłowości (ontycznej, a następnie moralnej), mianowicie nieobecność przyporządkowania aktu wolności do prawdy”<sup>32</sup>. Opis samej aktywności wolności bez związania jej prawdą przedmiotową prowadzi do przypisania rozumowi i sumieniu prerogatyw tworzenia prawdy.

Na poziomie bowiem opcji fundamentalnej to nie przedmiot, treść decyduje o wyborze, lecz moja decyzja. Ona określa mnie jako osobę i istotę moralną. Mój rozum, sumienie musi pozostać na usługach tej decyzji. „Sumienie pojmuje się – pisze Livio Melina – jako jedyny i najwyższy wyraz wolności, która zależy wyłącznie od samej siebie, od swego wolnego samookreślenia się bez dodatkowych determinacji. Sumienie widziane jest jako poręczyciel tożsamości podmiotu, pojmowanego jako wolność, która się samookreśla [...]”<sup>33</sup>. Atempatyczność treściowa tej opcji oraz sumienia sprawia, że może ono być przykrywką dla naszej subiektywności. Podporządkowanie sumienia naszej decyzji nadaje mu charakter nieomyślności, ponieważ zawsze jest ono zgodne z naszą intencją. Akt decyzji determinuje więc dobroć moralną naszego skierowania ku Bogu i ludziom. Sumienie nie jest tu transcendentne względem wolności, lecz jest mu immanentne. Nie może ono oceniać aktów wolności, ponieważ nie posiada receptywnie rozpoznanej prawdy w imię której mogłoby formułować takie sądy. Takie stanowisko jest bliskie formalnej zasadzie autentyczności Jena-Paula Sartre’a, według której czyn jest dobry tylko dlatego, że jest w zgodzie ze mną, z moją wolnością<sup>34</sup>.

---

31 Zob. L. Melina, *Drogocenne i kruche sumienie*, paragr. 1: *Wewnętrzność i transcendencja prawdy*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, dz. cyt., s. 101nn.

32 A. Szostek, *Natura – rozum – wolność*, dz. cyt., s. 276.

33 L. Melina, *Sumienie – wolność – Magisterium*, dz. cyt., s. 97.

34 Zob. T. Styczeń, *Zarys etyki. Metaetyka*, Lublin 1974, s. 80.

Nie tylko w obszarze opcji fundamentalnej, lecz również na poziomie czynów kategorialnych rozum nie sięga do prawdy o naturze osoby ludzkiej, lecz w autoprojekt siebie wpisuje pewne treści zaczerpnięte z obserwacji siebie i społeczeństwa. Nie może on ustalić norm materialnych, ogólnie ważnych, lecz normy własne, prywatne albo społeczne. Są one albo wytworami mojej indywidualnej osobowości, albo wytworem historycznie uwarunkowanych obyczajów<sup>35</sup>. Nie da się uniknąć indywidualistycznego decyzyjonizmu czy kulturowego, historycznego relatywizmu<sup>36</sup>. Pluralizm etyczny, historycyzm, relatywizm – odrzuca zwiążanie rozumu czy sumienia obiektywną prawdą. Odwołanie się w tym miejscu do rozumu kalkulacyjnego, obliczającego skutki, czyli przewidywalne, korzystne dla mnie i społeczeństwa konsekwencje – jest redukcją etyki chrześcijańskiej do jakiejś formy utylitaryzmu.

Dla usprawiedliwienia pluralizmu etycznego czy utylitaryzmu wewnątrz myśli katolickiej przedstawiciele nowej teologii moralnej odrywają porządek moralny od porządku wiary. Porządek właściwy realizacji świata ma znaczenie tylko dla świata, ale nie dla zbawienia. Wiara bowiem dokonuje się na poziomie opcji fundamentalnej i dobroci moralnej w sensie dobrej intencji podmiotu<sup>37</sup>. „Niekórtzy moralísci – czytamy o tym w encyklice – wprowadzili wyraźne rozgraniczenie – sprzeczne z nauką katolicką – między porządkiem etycznym, który miałby pochodzić od człowieka i odnosić się wyłącznie do świata, a porządkiem zbawienia, dla którego istotne byłyby jedynie pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego” (vs 58). Tak więc usankcjonowanie kreatywnej, całkowitej suwerenności rozumu i sumienia dokonuje się kosztem rozbicia tożsamość człowieka jako istoty cielesno-duchowej, jako jednocześnie istoty religijnej, moralnej, społecznej i kulturowej.

---

35 L. Melina, *Sumienie – wolność – Magisterium*, dz. cyt., s. 99.

36 A. Szostek, *Natura – rozum – wolność*, dz. cyt., s. 276nn.

37 Krytykę tej dychotomii zob. w: L. Melina, *Sumienie – wolność – Magisterium*, dz. cyt., s. 99n.

Personalizm, w którym występuje tylko transcendencja kreatywna, w odróżnieniu od receptywnej, opartej o obiektywną prawdę, mimo wszystko zamyka się w immanencji podmiotu<sup>38</sup>. Transcendowanie siebie, swojej subiektywności jest możliwe jedynie przy poznaniu receptywnym, kiedy podmiot przyjmuje przedmiot takim, jaki on jest i wiąże się poznana prawdą. Odrzucenie transcendencji receptywnej prowadzi – zdaniem Szostka – do destrukcji personalizmu. W tym miejscu drogi personalizmu Karla Rahnera i Karola Wojtyły oraz ich uczniów radykalnie się rozchodzą. Personalizm, w którym normą działania nie jest receptywnie rozpoznana godność osoby i jej natura okazuje się kryptoutylitaryzmem. Drugą osobę z konieczności traktuje się w tym ujęciu jako środek realizacji mojego autoprojektu.

---

38 A. Szostek, *Natura – rozum – wolność*, dz. cyt., s. 280.

# 15. Personalizm realistyczny a personalizm transcendentálny w sporze o uzasadnianie norm moralnych

## 1. Etyka uczniów Karola Wojtyły wobec etyki tomistycznej

Etyka uczniów Karola Wojtyły, Tadeusza Stycznia, Andrzeja Szostka, Jerzego Gałkowskiego i innych rozwijała się w dyskusji z tomizmem egzystencjalnym, czy esencjalistycznym, w dyskusji z fenomenologią, w krytyce autonomizmu etycznego Immanuela Kanta oraz heteronomizmu etycznego pozytywizmu, w tym pozytywizmu polskiej szkoły lwowsko-warszawskiej. Spór z tomizmem czy fenomenologią można raczej nazwać dialogiem i asymilacją pewnych elementów tych nurtów, spór z deontologizmem, w obu wersjach heteronomicznej i autonomicznej, był raczej sporem o „być albo nie być” tego typu etyki.

Dialog z tomizmem egzystencjalnym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przybierał różne formy. Uwidoczniał się zaraz po opublikowaniu książki Karola Wojtyły *Osoba i czyn*<sup>1</sup>. Był następnie kontynuowany przez Tadeusza Stycznia przez budowanie przez niego krok po kroku nowego modelu etyki, w której w szczególności uwidaczniały się różnice i związki z dotychczasową etyką tomistyczną. W debacie publicznej obu stron owe związki i różnice ujawniły się m.in. w latach 80. w dość interesującym sporze o to, czy właściwą normą moralności jest Tomaszowe sformułowanie: *bonum est faciendum*, czy też norma

---

1 Dyskusja ta została opublikowana w „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–74).

personalistyczna: *persona est afirmanda propter se ipsam*<sup>2</sup>. W dialogu tym obie strony raczej zbliżały się do siebie niż oddalały. Przy okazji tej dyskusji ze strony personalistów (Tadeusz Styczeń) stawiano tomistom zarzuty nieuprawnionego przejścia z *bonum metaphisicum* do *bonum morale*, a ze strony etyków tomistycznych (Feliks Wojciech Bednarski), zarzucano normie personalistycznej zbyt ciasny zakres, w którym moralnością objęte są tylko osoby, a pominięte są inne istoty żywe, przyroda ożywiona i nieożywiona. Zastanawiano się (Andrzej Szostek), czy normą, na którą mogłyby się zgodzić obie strony, byłyby: *bona sunt afirmanda*.

Ważniejszym zagadnieniem sporu obu perspektyw był stosunek proponowanej etyki Tadeusza Styczenia do metafizyki. W tomizmie Mieczysława Alberta Krąpca metafizyka jest filozofią pierwszą, a inne dyscypliny, jak antropologia czy etyka, są metafizykami szczegółowymi, które podstawowe pojęcia czerpią z metafizyki jako teorii bytu, teorii tego, co istnieje.

W propozycji etyki Tadeusza Styczenia etyka w punkcie wyjścia, jest niezależna od metafizyki, korzysta z doświadczenia moralności, z doświadczenia godności osoby, najpierw opisuje w swej specyfice powinność moralną, a w kolejnych etapach ugruntowuje to, co dane czyli *datum ethicum*, w *datum anthropologicum* i w *datum metaphisicum*.

Ze względu na owo odwołania się do doświadczenia moralności etykę Karola Wojtyły i jego uczniów nazywano fenomenologią tomizującą, a ze względu na związek z metafizyką tomistyczną, tomizmem fenomenologicznym. Ponieważ ów związek z metafizyką realistyczną jest mocniejszy niż w nurcie fenomenologii realistycznej, dlatego zasadnie można etykę uczniów Karola Wojtyły nazwać personalizmem realistycznym.

Ów personalizm realistyczny uwyraźnił się szczególnie w sporze z etyką również personalistyczną, ale będącą wyraźnie pod wpływem filozofii

---

2 Dyskusję nad etyką T. Styczenia opublikowano po wydaniu przez niego *Etyki niezależnej*, Lublin 1980 w „Rocznikach Filozoficznych” 29 (1981) z. 2 s. 89–138. Dyskusję o normę moralności zamieszczono w dwóch numerach „Roczników Filozoficznych”: 31 (1983) z. 2, s. 47–104 oraz 32 (1984) z. 2, s. 149–194.

Immanuela Kanta i rozwijaną w nurcie tzw. „nowej teologii moralnej” albo w nurcie tzw. „moralności autonomicznej”.

Spór ten prowadził w swych artykułach zarówno Tadeusz Styczeń, jak i Andrzej Szostek w rozprawie *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*<sup>3</sup>, kontynuowali m.in. Henryk Niemiec w pracy doktorskiej: *Rozum wobec wartości: podstawy filozofii moralności Josepha de Finance’a*<sup>4</sup>, a następnie Jarosław Merecki w doktoracie: *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*<sup>5</sup> oraz Kazimierz Krajewski w rozprawie doktorskiej: *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*<sup>6</sup>.

Spór etyki uczniów Karola Wojtyły z etyką transcendentalistów albo etyką w tzw. „nowej teologii moralnej”, zaostrzał się na płaszczyźnie interpretacji encyklik moralnych Jana Pawła II. Ważnym preludium do tego była analiza powodów kontestacji encykliki papieża Pawła VI *Humanae vitae* przeprowadzona przez Andrzeja Szostka w artykule *Człowiek jako autokrator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki „Humanae vitae”* rozszerzona w książce pod redakcją Tadeusza Styczenia i biskupa Kazimierza Majdańskiego *Dar ludzkiego życia Humanae vitae donum. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki „Humanae vitae”*<sup>7</sup>. Kontynuacją tego sporu była dyskusja wokół encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*, a szczególnie wokół wyraźniej krytyki

3 A. Szostek *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym–Lublin 1990.

4 H. Niemiec, *Rozum wobec wartości: podstawy filozofii moralności Josepha de Finance’a*, Lublin 1997.

5 J. Merecki, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001.

6 K. Krajewski, *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*, Lublin 2006.

7 A. Szostek, *Człowiek jako autokrator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki „Humanae vitae”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25 (1989) nr 2, s. 43–63.

8 *Dar ludzkiego życia Humanae vitae donum. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki „Humanae vitae”*, red. K. Majdański, T. Styczeń, Lublin 1991.

transcendentalnej relatywizacji moralności przeprowadzonej w rozdziale drugim tej encykliki. Do tego można włączyć dyskusje wokół norm szczegółowych, sugerowanych w encyklice *Evangelium vitae*. Różnice obu nurtów myślenia uwidaczniają się zarówno przy określaniu podstaw moralności, jak też formułowaniu szczegółowych norm moralnych.

## 2. Struktura etyki w personalizmie realistycznym a w personalizmie transcendentálnym

Mimo krytycznych uwag uczniów Karola Wojtyły wobec etyki tomistycznej, wobec modelu wyprowadzania *bonum moralne* z *bonum metaphisicum* oraz krytyki eudajmonizmu tejże, etyka Tadeusza Stycznia budowana była jako ugruntowana w realistycznej antropologii i w realistycznej metafizyce. Potwierdza to zaproponowana przez niego struktura sądów etycznych.

W punkcie wyjścia tej etyki mamy do czynienia z sądami powinnościowymi, wywodzącymi się z doświadczenia godności osoby. Sądy te nie są wystarczające i muszą mieć swoje dopełnienie treściowe w sądach słusznościowych o naturze osoby ludzkiej oraz w sądach egzystencjalnych stwierdzających realność tego, że powinienem i wyjaśniających, dlaczego ostatecznie powinienem to, co powinienem.

Sądy powinnościowe ujawniają specyficzność moralności i włączają w sferę moralności to, co ujawnia nam natura osoby ludzkiej. Sama dobra intencja afirmowania osoby nie wystarcza. Aby wiedzieć, jakie czyny nadają się do afirmacji osoby, musimy mieć wiedzę o tym, kim jest człowiek, jakie są zasadnicze tendencje jego natury, jakie są wyznaczone nimi dobra dla osoby. W determinacji dóbr dla osoby pomagają nam również nauki szczegółowe o człowieku, np. biologia, medycyna, psychologia itd. W związku z tym spór o etykę przesuwają się na spór o właściwą antropologię dla etyki. „Sedno problemu polega na tym – napisze Tadeusz Styczeń – iż doświadczenie człowieka jako osoby, które jest niezbędne i już w zasadzie wystarcza do tego, by uznać go za godnego afirmacji dla niego samego, nie zawsze wystarcza do tego,

by wiedzieć, co go w naszym działaniu skierowanym na niego rzeczywiście afirmuje, a co go nie afirmuje [podkr. T. B.]. [...] Czy np. dziedzina aktywności ludzkiej objęta nazwą „religia” jest dziedziną, poprzez którą człowiek dokonuje aktów najbardziej dogłębnej afirmacji człowieczeństwa, czy też sferą aktywności zwróconej całkowicie przeciw niemu, sferą, w której się człowiek wyobcowuje, odczłowiecza?”<sup>9</sup>

„Powinnościowy sąd moralny jest dlatego tym, czym jest: powinnościowym sądem – stwierdza Tadeusz Styczeń – o ile jest zarazem sądem egzystencjalnym [podkr. T. B.], stwierdzającym realność”. [...] Gdyby nie stwierdzał rzeczywistej powinności nie byłby sądem moralnie powinnościowym. Powinność nierzeczywista nie byłaby powinnością<sup>10</sup>. Odkrycie egzystencjalnego wymiaru powinności moralnej wymaga wyjaśnienia istnienia tej powinności i istnienia osoby. Chodzi ostatecznie o wyjaśnienie niekoniecznego istnienia doświadczalnie danych bytów. Absolut jawi się jako warunek uniesprzeczniający przygodne istnienie bytów. Niekonieczne istnienie odsyła do istnienia koniecznego. Empiryczna oczywistość niekoniecznego istnienia bytów przygodnych odsyła do istnienia koniecznego, do istnienia Absolutu. „Z tego, że Absolut istnieje nie wynika bynajmniej, że istnieje świat bytów przygodnych. Świat ten nadal jest światem bytów, które nie muszą istnieć, nawet jeśli Absolut istnieje”<sup>11</sup>. To świat bytów przygodnych wskazuje na transcendentny Byt uniesprzeczniający ich istnienie.

Struktura uzasadniania sądów etycznych w personalizmie transcendentalnym wygląda inaczej niż realizowana w personalizmie uczniów Karola Wojtyły. Wymienia się w niej również trzy stopnie determinacji norm moralnych, z tym, że ich interpretacja ujawnia bliskie powiązania z etyką Sørensa Kierkegaarda, Immanuela.

9 T. Styczeń, *W sprawie etyki niezależnej*, [w:] tegoż, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s.74.

10 T. Styczeń, *Problem autonomii etyki*, [w:] tegoż, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 240.

11 Tamże, s. 242.



Kanta, Martina Heideggera czy Jeana-Paul'ea Sartre'a. Zdaniem Andrzeja Szostka transcendentálny przełom w uzasadnianiu norm moralnych jest dziełem teologów moralistów, głównie niemieckich, takich jak Karl Rahner, Josef Fuchs, Bruno Schüller, Klaus Demmer, Bernhard Häring, Johannes Gründel, Peter Knauer, Wilhelm Korff, ale i spoza języka niemieckiego, czyli włoskich, takich jak Enrico Chiavacci, Aniceto Molinaro, Giannino Piana, holenderskich: Cornelius van der Poel, Edward Schillebeeckx, Wilhelm H. M. van der Marck i amerykańskich: Richard A. McCormick, Charles E. Curran, John Giles Milhaven<sup>12</sup>.

Opisywany przez nich pierwszy poziom decydujący o tym, co moralne, zwany transcendentálnym, niezależnym od doświadczenia, w którym podmiot określa sam siebie, nazwany jest wyborem podstawowym czy opcją fundamentalną. Drugi poziom, zwany kategoriałnym, pozwalający formułować sądy słusznościowe, nazwany jest autoprojektem siebie, a trzeci, dookreślający poprzedni, polega na uzgodnieniu autoprojektu indywidualnego z autoprojektem społecznym.

Pierwszy poziom jest atematycznym określeniem siebie jako podmiotu wolności. Nie dotyczy on wyboru tego lub innego kategoriałnego, przedmiotowego dobra, ale dotyczy tego, czy i w jakim kierunku skierują swoją wolność, czy ku człowiekowi i Bogu, czy też przeciwko nim. Bóg czy człowiek nie określają nam treściowych norm, lecz są horyzontem, przestrzenią realizacji naszej wolności. W ten sposób podmiot jako wolność sam siebie określa jako całość, niezależnie od przyszłych, kategoriałnych swoich czynów. Przypomina to protestancką kategorię *sola fides* – akt wiary, który jest wystarczającym warunkiem zbawienia, niezależnie od naszych kategoriałnych złych, czy dobrych czynów. Rzeczywiście zarówno Karl Rahner, jak Josef Fuchs traktują czyny kategoriałne, jako efekt impulsów natury człowieka, które nie angażują wolności podstawowej, gdyż przebiegają na niższym od niej poziomie. Wolność i wybór podstawowy urasta w tym ujęciu do niezależnego kryterium

---

12 A. Szostek, *Człowiek jako autokreator*, dz. cyt., przyp. 13, s. 49.

normatywnego, z pozycji którego wartość wyborów kategoryalnych, dotyczących nawet podstawowych dóbr, jak życie, małżeństwo, rodzina – jest wyraźnie zrelatywizowana. Uznanie ich bowiem za wartościowe czy normatywnie obowiązujące, uzależniona jest ona od głębi zaangażowania wolności podmiotu i włączenia tych aktów jako wzmacniających czy osłabiających jego opcję fundamentalną. Kryteria te są kryteriami wewnętrznymi podmiotu wolności, niedostępnymi dla ich obiektywizacji<sup>13</sup>.

### 3. Zarzuty względem etyki personalizmu transcendentalnego

Zarzuty te dość wyraźnie sformułowane są zarówno w publikacjach Tadeusza Stycznia, jak też Andrzeja Szostka. Tutaj zostaną przedstawione przez porównanie struktury sądów w obu propozycjach etyki.

Różnica widoczna jest już na pierwszym poziomie obu etyk. Sąd o godności osoby, sąd powinnościowy w personalizmie realistycznym, nie jest uzależniony od aktu wyboru, ale jest odpowiedzią na zastaną aksjologiczno-ontyczną godność drugiej osoby. Na pytanie, która rzeczywistość jest decydująca normatywnie, godność czy wolność, w etyce Tadeusza Stycznia znajdujemy odpowiedź, że ta pierwsza określa, które akty wolności są godne, a które niegodne. W propozycji transcendentalnej okazuje się, że to nie receptywnie odkryta i przedmiotowo poznana godność osoby decyduje o moralnej doniosłości aktu, ale wolność, akt decyzji wyznacza to, co jest dla podmiotu godne, a co niegodne. Jeśli godność ludzką uzależnimy od decyzji i wyborów danej osoby, to oczywiście godność ta stanie się godnością normatywną tylko wtedy, gdy ją wybiorę, jeśli jednak nie wyrażę jej akceptacji, to nie posiada ona sama z siebie treści normatywnej. Jeśli na poziomie kategoryalnym uzależnię godność osoby od autoprojektu siebie, czy autoprojektu społecznego, to ja i drugi człowiek możemy posiadać

---

13 Zob. A. Szostek, *Człowiek jako autokreator*, dz. cyt., s. 50nn; J. Merecki, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, dz. cyt., s. 73nn.

godność tylko wtedy, gdy mój projekt nam ją nada i nie będziemy jej mieć, gdy mój projekt, w realizacji innych dóbr potraktuje osoby jako środki do zdobycia zamierzonych korzyści. W tym miejscu personalizm realistyczny odwołuje się do zastanej, realnej godności ludzkiej, a personalizm transcendentálny jedynie do godności projektowanej lub postulowanej. Ten ostatni, nie przyjmując jej jako realnej i normatywnej w strukturze autoprojektu, staje się przez to kryptoutylitaryzmem, czyli teorią, w której osoba podporządkowana jest rachunkowi dóbr, wyznaczonych moim wyborem i moim autoprojektem siebie.

Jeśli obie etyki na ich pierwszym poziomie sądów nazwalibyśmy etyką dobrych intencji, to i tak należałoby szukać odpowiedzi, przez co intencja jest dobra, czy przez sam akt decyzji, czy też przez akt afirmacji realnej godności osoby. Tylko drugie kryterium umożliwi przewyżczenie decyzyjonizmu i utilitaryzmu. Kryterium to stosuje etyka personalizmu realistycznego, a pomija etyka personalizmu transcendentálnego. Tylko bowiem odkryta receptywnie zastana godność osoby może wyznaczyć akt jej afirmacji dla niej samej, czyli wyznaczyć to, że jest ona celem naszych decyzji. Atematyczny akt wyboru podstawowego nie spełnia tych wymagań, gdyż jest on aktem subiektywnego decydowania, co jest dla mnie godne i niegodne. Sama chęć decydowania wyrывa nas wprawdzie z bierności, ale trudno nazwać ją dobrą intencją. Dobra intencja musi mieć minimum treści przedmiotowej, winna być związana z przedmiotem owej intencji. Etycy klasyczni wymagali domniemania słuszności czynu, jako koniecznego warunku realizacji dobrej intencji.

Również brak kryteriów rozstrzygania, jakie akty wyborów kategoryalnych wzmacniają, a jakie osłabiają opcję fundamentalną, prowadzi do wniosku, że mamy tu do czynienia z etyką subiektywistyczną, w której wewnętrzne, głębokie, nieuchwytnie, związane z aktami wolności przeżycia egzystencjalne, będą decydować o tym, co jest dobre, a co złe.

Również na poziomie drugim formowania się rozstrzygnięć moralnych zachodzi zasadnicza różnica między obiema propozycjami

etyki. Chodzi o różne ugruntowanie etyki w antropologii. W etyce Tadeusza Stycznia mamy do czynienia z sądami słusznościowymi, formowanymi w oparciu o filozoficzne ujęcie natury osoby ludzkiej. Wiadome są dziś trudności przejścia od inklinacji naturalnych do opisu podstawowych dóbr wyznaczonych teleologią bytu ludzkiego, trudności związane z właściwym opisem prawa naturalnego, by można było nim operować nie tylko na poziomie natury, ale na poziomie osoby. Wiadome jest również zawłaszczanie natury przez nauki przyrodnicze, co skutkuje jej redukcją do procesów przyrodniczych. Niemniej rezygnacja z tej struktury bytu ludzkiego na rzecz autoprojektu jest w efekcie rezygnacją z treściowych, ogólnie ważnych norm moralnych. Pogłębia ona antropologiczny dualizm obecny w filozofii nowożytnej, gdyż radykalnie przeciwstawia wolność ludzką ludzkiej cielesności, czyniąc tę ostatnią przedmiotem technokratycznej agresji. Píše o tym dość obszernie Andrzej Szostek, analizując koncepcję człowieka w pismach etycznych Karla Rahnera czy Josefa Fuchsa. Nazywa tę propozycję „angelologiczną antropologią”, w której człowiek to „wolność wrzucona w naturę”, czyli w przyrodę. W owym spirytualizmie „duch ludzki jest zasadniczo tego samego typu, co duch anielski”<sup>14</sup>. Jest on wprawdzie „wcielony w świat”, ale świat, ludzka cielesność nie tworzy natury człowieka. W tym ujęciu cielesność nie stanowi o człowieczeństwie, nie jest strukturą normującą, ale jest przeszkodą dla wolności. Jeśli tak, to trzeba nią sterować wykorzystując środki techniczne. Nic dziwnego, że niektórzy przedstawiciele personalizmu transcendentalnego za słuszne uważają sterowanie cielesnością i płciowością poprzez antykoncepcję czy inne środki farmakologiczne i techniczne. Okazuje się, że wraz z ową nihilizacją normatywności cielesności i płciowości ludzkiej, nie da się sformułować normatywności takich kategorii, jak kobiecość, męskość, małżeństwo, rodzicielstwo. Jesteśmy bowiem w pustce aksjologicznej, w której aksjologia ciała uzależniona jest od decyzji ducha ludzkiego. To nie teleologia płciowości wyznacza

---

14 A. Szostek, *Natura, rozum, wolność*, dz. cyt., s. 270

dobra małżeństwa, rodziny, ale akty decyzji wyznaczają sens tych rzeczywistości. W tym ujęciu cielesność człowieka staje się przedmiotem decyzji i przedmiotem technicznego sterowania i jest wpisana w technokratyczny podbój przyrody.

Również trzeci poziom sądów etycznych jest w obu etykach odmienny. Sąd powinnościowy i słusznościowy w etyce Styczenia jest bowiem również sądem egzystencjalnym, o realnej powinności i realnej osobie. Przywołuje on interpretacje bytu ludzkiego jako bytu przygodnego. Opis człowieka poprzez prawdę o jego przygodności chroni przed absolutyzowaniem nie tylko jego rozumu, ale również mocy jego wolności. Człowiek nie jest stwórcą swej natury. To leży poza jego mocą. Jego rozum nie jest rozumem stwórczym, realizującym akty decyzji, ale rozumem receptywnym, rozpoznającym dobra wyznaczone naturą osoby. Jego sumienie nie jest aktem wolności, ale aktem rozumu związanego prawdą o nim samym. „W świetle faktu przygodności człowieka – pisze Tadeusz Styczeń – sama próba przypisania człowiekowi mocy poznawczego jakoby – a w istocie decyzyjnego konstituowania swej natury, jest zdradą prawdy o człowieku, czyli aktem anty-afirmacji człowieka. [...] Jest bowiem próbą przypisania mu atrybutu, który mógłby posiadać, gdyby był kimś, kim nie jest i stać się absolutnie nie może: swoim własnym stwórcą, racją sprawczą swego własnego istnienia i w wyniku tego również swej własnej istoty”<sup>15</sup>. Jego zdaniem to właśnie odkrywanie, a nie stwarzanie prawdy o człowieku odróżnia antropologię od antropodoksji, w której prawdę zastaną, chce się podporządkować własnym projekcjom, którym przypisuje się złudnie możliwość zmiany własnej natury i tożsamości.

Można powiedzieć, że dialektyka spirytualizmu i materializmu w antropologii współczesnej, sprzyja nie tylko technokratycznemu podbojowi przyrody, ale także podobnemu traktowaniu cielesności ludzkiej. Jeśli cielesność jest tylko zbiorem procesów materialnym, jeśli nie jest normatywna, to podbój tej rzeczywistości przy pomocy środków

---

15 T. Styczeń, *Prawda o człowieku a etyka*, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982) z. 2, s. 57.

technicznych wzmacnia poczucie człowieka o jego nieograniczonej, iście boskiej wolności i mocy. Szkopuł w tym, że owe irracjonalne poczucie siły i mocy uderza w niego samego, w jego naturę i w jego tożsamość.

16.

## Karola Wojtyły poszukiwanie podstaw etyki w *Wykładach lubelskich*

### 1. Tematyka podjętych poszukiwań

W 1954 roku Stefan Świeżawski zaproponował Karolowi Wojtyłe wykłady na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ówczesny dziekan Jerzy Kalinowski zatrudnił młodego naukowca z Krakowa, aby wyłożył studentom „Historię doktryn etycznych”. Przeprowadzony wykład nie był jednak historią, ale analizą podstaw etyki w kilku wpływowych, nowożytnych nurtach filozofii, przeprowadzoną w celu sprecyzowania własnej metody filozofii, własnej antropologii i etyki. Już w samych tytułach wykładów można dostrzec z jednej strony terminy z filozofii klasycznej, z drugiej terminy z filozofii współczesnej oraz personalistycznej, wypracowywanej jako własnej przez Karola Wojtyłę.

W roku akademickim 1954/1955 tytuł wykładu brzmiał „Akt i przeżycie etyczne”. „Akt”, to termin bliższy filozofii klasycznej, „przeżycie etyczne”, to termin z fenomenologii, z aksjologii Maxa Schelera. W roku następnym 1955/1956 wykład nosił tytuł: „Dobro i wartość”. Pierwszy termin został zaczerpnięty z etyki tomistycznej, drugi z aksjologii fenomenologów. W trzecim wykładzie, zatytułowanym „Zagadnienie normy i szczęścia”, słowo „szczęście” wzięto z etyki Arystotelesa i św. Tomasza, a termin „norma moralności” pojawił się jako termin własny Karola Wojtyły. Można dostrzec związek tej tematyki z etyką prawa naturalnego św. Tomasza, czy z etyką imperatywu kategorycznego Immanuela Kanta, niemniej były to pierwsze kroki Karola Wojtyły w jego poszukiwaniach personalistycznej normy moralności.

W poszukiwaniu tych Karol Wojtyła już w *Wykładach lubelskich* włącza się w spór o rozumienie szczęścia i jego związek z moralnością. Prowadzi go w dyskusji z eudajmonizmem etyki starożytnej

i średniowiecznej, z hedonizmem etyki nowożytnej, w tym z utylityzmem Jeremy'ego Benthama, z rygoryzmem Immanuela Kanta, czy aksjologizmem Maxa Schelera. Poszukuje on dla etyki takiego kryterium moralności, które uniknęłyby zarzutów stawianych eudajmonizmowi, a tym bardziej utylityzmowi czy hedonizmowi etycznemu. Chodzi mu o taki personalizm etyczny, który przekroczyłoby zarówno eudajmonizm etyki arystotelesowsko-tomistycznej, utylityzm Jeremy'ego Benthama, jak też deontonomizm Immanuela Kanta i aksjologizm Maxa Schelera.

## 2. Norma a dobro, cel i wzór

W sporze o normę moralności sięga Wojtyła do filozofii starożytnej. Analizuje w *Wykładach lubelskich* etykę Platona i Arystotelesa. Normowaniem w etyce Platona rządzi idea dobra. Dostępna jest dla umysłu filozofa-mędrca i staje się oparciem dla normowania nie tylko jego życia indywidualnego, ale życia całej społeczności oraz państwa. „Najwyższym oparciem dla normowania w [tej] etyce – stwierdza Wojtyła – jest wiedza o idei dobra: im gruntowniej człowiek zatopiony będzie w kontemplacji tej idei, tym wyżej stanie jego życie moralne”<sup>1</sup>.

Poznanie idei dobra prowadzi człowieka do cnoty. Już Sokrates utożsamiał wiedzę z cnotą. Platon potwierdził, że wiedza jest koniecznym warunkiem cnoty, ale zauważył, że nie jest ona warunkiem wystarczającym. Stąd cnota miała być owocem kontemplacji idei dobra i zdobytej tą drogą mądrości filozofa. Ogląd idei dobra miał regulować właściwe korzystanie z różnych dóbr czy przyjemności. „Zadaniem rozumu jest w tym wypadku znaleźć właściwą miarę, ażeby za doraźne intensywne przyjemności nie płacić później wielkimi przykrościami i aby unikanie mniejszych przykrości teraźniejszych nie przyczyniło się do większych

---

1 K. Wojtyła, *Zagadnienie normy i szczęścia*, [w:] tegoż, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1996, s. 183 (Człowiek i moralność, red. T. Styczeń, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, 3).



w przyszłości”<sup>2</sup>. „Odnajmujemy wpływ idei dobra – pisze o tej propozycji Wojtyła – w umiejętności trafnego rozrachunku przyjemności i przykrości, co zapewnia życiu ludzkiemu możliwie najkorzystniejszy przebieg”<sup>3</sup>.

Arystoteles jako realista budował swą filozofię moralną – zauważa Wojtyła – nie na oglądzie idei dobra, ale na obserwacji działania ludzkiego. Tym, co tłumaczy zaistnienie działania, jest jego cel. To nie jakaś idea, jakiś myślowy wzór, zapoczątkowuje nasze działanie, ale motywuje je realny cel-dobro. Etyka taka jest nauką teleologiczną, która rozpoznaje i wyjaśnia celowe działanie człowieka.

W etyce Platona to mędrzec, dzięki oglądowi idei dobra, mógł wszystko oceniać i normować pod kątem, poznanego w tej sposób idealnego, absolutnego wzorca tego, co dobre. W etyce Arystotelesa normowanie pojawia się niejako wtórnie. Jego etyka jest przede wszystkim etyką teleologiczną, agatologiczną i aretologiczną. Postępowanie wyjaśniane jest poprzez cel, który jako dobro motywuje działanie, oraz poprzez sprawności moralne – cnoty, które umożliwiają skuteczne zrealizowanie owego celu-dobra. Wzorczość w wydaniu Platona czy normatywność w ujęciu np. Immanuela Kanta okazuje się tu niejako zbędna.

Karol Wojtyła stara się z jednej strony uchronić etykę przed idealizmem normatywnym Platona oraz formalizmem normatywnym Kanta, z drugiej strony przed zapoznaniem normatywności w etyce agatologiczno-aretologicznej Arystotelesa. Dostrzeżenie normy w tej etyce okazuje się trudniejsze niż w etyce platońskich mędrców. U tych ostatnich, normę-wzór można było dojrzeć wprost w kontemplacyjnym oglądzie, natomiast w etyce realistycznej, intelekt praktyczny musi się trudzić w rozpoznaniu celów częściowych oraz celu ostatecznego człowieka, jak też środków, które do niego prowadzi, albo od niego odwodzą. To dopiero na terenie uporządkowania owych celów i środków rodzi się normowanie. „Same cele układają się w ten sposób, że jedne z nich znów są środkami do osiągnięcia drugich. [...] Cel jest niejako miarą

---

2 Tamże, s. 184.

3 Tamże.

środków, albo raczej tym, według czego należy środki «mierzyć», do czego należy je niejako «domierzać». Fakt ten sprawia, że każde praktyczne normowanie jako funkcja myślowa człowieka musi wychodzić od celu, a skupiać się na środkach<sup>4</sup>.

Ostatecznym celem, ze względu na który człowiek działa, jest według Arystotelesa eudajmonia – szczęście. W ten sposób realistyczne wyjaśnienie działania ludzkiego nadało jego etyce charakter eudajmonistyczny. Przy określaniu, czym jest owo szczęście Arystoteles powracał na teren bytu jako takiego, na teren bytu ludzkiego. Mimo, że zasada *bonum est quod omnia appetunt* ujawniała mechanizm dążenia do szczęścia, to jednak, zdaniem Wojtyły, nie potrafiła jeszcze ocenić, jakie pożądanie służy szczęściu, a jakie go niweczy. Takiej miary trzeba było szukać w naturze bytu, w naturze człowieka. Stąd św. Tomasz odszedł od tej niejako subiektywnej, relatywistycznej definicji dobra, wskazując na definicję obiektywną. Dobro jest dobrem nie dlatego, że go pożądamy, ale dlatego, że odpowiada naszej naturze (*conveniens*), że ją doskonali (*perficiens*) i że posiada doskonałość, którą może nas udoskonalić (*perfectum*). W tym ujęciu dobrem jest to, co wszystko doskonali (*bonum est quod omnia perficiunt*). Wojtyła przejmując ten aspekt w swej etyce nazywając go perfekcjonizmem. To człowiek ubogacony cnotami, może być wzorem, miarą, czyli normą. Mędrzec platoński z widzenia idei dobra mógł być wzorcem i normą, mędrzec Arystotelesowski takim wzorcem stawał się dopiero przez dobre postępowanie, przez udoskonalanie siebie. Norma w tej perspektywie rodzi się jako zgodność z bytem, zgodność z jego naturą, w przypadku człowieka, zgodność z jego naturą rozumną, z jego rozumem, z cnotą, z dzielnością duszy.

Wojtyła akceptuje w etyce Arystotelesa i św. Tomasza realistyczne ujęcie celu, dobra, szczęścia, ale sądzi, że nie wyraża ono jeszcze w pełni specyfiki normowania typowego dla osoby ludzkiej. Zgadza się, że nabywanie i działanie zgodne z cnotą prowadzi do szczęścia. „Prawdziwa

---

4 Tamże, s. 186–187.

cnota niesie z sobą – stwierdza – zadowolenie z dobra godziwego”<sup>5</sup>. Niemniej owo dobro godziwe chce oczyścić z eudajmonistycznych motywacji. Inspirując się doświadczeniem mistycznym św. Jana od Krzyża, szuka czegoś więcej, poza motywowaniem się własnych szczęściem. Podkreśla, że kontemplacja daje pełniejsze szczęście, niż to które daje cnota. „Udział rozumu jest tam czystszy i bardziej bezwzględny niż w cnotach moralnych, działanie duszy bardziej niezależne od warunków, od konkretnych, jednostkowych sytuacji, a skierowane ku temu, co jest celem rozumu samego – ku poznawaniu”<sup>6</sup>.

W poszukiwaniu specyfiki normy moralności zgadza się ze św. Tomaszem w kwestii ugruntowania dobra w porządku bytu, w jego naturze, niemniej odróżnia *bonum metaphysicum* od *bonum morale*<sup>7</sup>. Szukając miary dla dobra moralnego, sięga po ideę wzorczości, która ma swój fundament w Bogu, w jego rozumie stwórczym. „Stwórca w sobie samym widzi najwyższy wzór bytów stworzonych, byty te zaś poznaje w ich odwzorowaniu, tj. o tyle, że odwzorowują Jego istotę, tę, którą poznaje przede wszystkim. Tutaj tkwi sam rdzeń porządku normatywnego. Sama celowość jeszcze go nie wnosi, nawet samo podobieństwo stworzeń do Stwórcy w bycie jeszcze o nim nie stanowi, nie mówi jeszcze niczego o unormowaniu całego świata dóbr. O unormowaniu takim mówi dopiero wzorczość, wzór jest bowiem transcendentną miarą tego, co odwzorowane”<sup>8</sup>. Sama celowość tłumaczy działanie bytów, ale dopiero poznana wzorczość, umożliwia ocenianie i normowanie.

To właśnie konsekwencją wzorczości jest hierarchia bytów i hierarchia dóbr. Dzięki niej porządkujemy cele dążeń. Dostrzegamy bowiem, iż inaczej odwzorowuje Boga roślina, zwierzę a inaczej człowiek. Analogia metafizyczna (*analogia proportionalitatis*) umożliwia dostrzeżenie, przez podobieństwa i różnice, różny sposób odwzorowania Bytu

---

5 Tamże, s. 191.

6 Tamże.

7 Tamże, s. 194.

8 Tamże, s. 195.

Bożego. W tym kontekście odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek jest równocześnie odpowiedzią metafizyczną, aksjologiczną i normatywną.

### 3. Krytyka utylitaryzmu

W krytyce utylitaryzmu korzysta Wojtyła z hierarchii dóbr podanej przez św. Tomasza. Obok bowiem dobra przyjemnego, użytecznego, wyróżnił on dobro godziwe (*bonum delectabile*, *bonum utile*, *bonum honestum*). Celem postępowania moralnego jest dobro godziwe. Dobra przyjemne i użyteczne mogą być użyte tylko jako środki do osiągnięcia dobra godziwego. Dobro użyteczne ma więc swój sens moralny o tyle, o ile przyporządkowujemy je dobru godziwemu.

Dobro godziwe określa rozum, odkrywając cel naszego działania, szukając prawdy o bycie, o naturze człowieka. „Udział natomiast rozumu w określeniu dobra użytecznego jest inny, rzecz można – mniej istotowy, a bardziej funkcjonalny. Chodzi o uporządkowanie środków względem celu, o określenie, czy dana rzecz jest środkiem odpowiednim do takiego celu. W przypadku dobra godziwego chodzi o określenie, czy dana rzecz jest dobrem i uzasadnienie tego na podstawie zrozumienia bytu, natury i porządku w nich panującego”<sup>9</sup>.

Porzucenie rozumnego uchwycenia dobra godziwego na rzecz rozumu technicznego skupionego jedynie na środkach, prowadzi do porzucenia etyki na rzecz techniki, do porzucenie normatywnej funkcji rozumu na rzecz subiektywnych impulsów. Rozum nie osądza wtedy przydatności środków dla osiągnięcia celu, jakim jest dobro osoby ludzkiej, lecz podporządkowany jest dobieraniu środków dla naszych chwilowych zachcianek. Jest on wtedy na usługach przyjemności i uczuć.

Dobro godziwe zostaje zaprzepaszczone – zdaniem Wojtyły – w etyce utylitarystycznej Jeremy’ego Benthama. „Szczęście – w jego ujęciu stwierdza Wojtyła – to przeżywanie przyjemności przy wykluczeniu przykrości. Jest ono proporcjonalne do sumy przyjemności, których się

---

9 Tamże, s. 200.

zażywa oraz przykrości, których się unika”<sup>10</sup>. Cnota w tej perspektywie, to zdolność człowieka, która umożliwi mu maksymalizację przyjemności i minimalizację przykrości. Zły czyn to taki, który minimalizuje szczęście, i zwiększa nieszczęście. Maksimum przyjemności (korzyści) dla maksymalnej liczby ludzi – oto norma utylitaryzmu. Według Benthama postępowanie moralne to poszukiwanie własnej przyjemności czy korzyści. Szczęście innych to nic innego jak suma indywidualnych korzyści. Sprzyjamy szczęściu innych, motywując się płynącą z tego przyjemnością. Uważa on, że dzięki sympatii do drugich, przyjemność drugich staje się również moją przyjemnością, ale również jego przykrość staje się moją przykrością. Stąd należy dążyć do maksymalizacji korzyści społecznych.

Cnoty uważa Bentham za puste określenia. Najwyżej można mówić o nawykach. Z klasycznej listy takich nawyków czy postaw, wybiera on te, które służą maksymalizacji korzyści. Odrzuca on umiar, złoty środek jako interpretację cnoty. Właściwe dla niego cnoty, jako pewne nawyki, to roztropność i życzliwość. Roztropność to przede wszystkim roztropność względem siebie służąca dobremu administrowaniu tym, co się posiada dla pomnożenia korzyści, oraz roztropność względem innych, jakoś altruistyczna, aby cieszyć się cudzą przyjemnością. Życzliwość przejawia się w powstrzymaniu się od zadawania przykrości i dostarczaniu drugiemu przyjemności. Zasada przyjemności, czy korzyści działa – zdaniem Benthama – w każdym z ludzi, nie trzeba jej udowadniać, należy tylko ją odsłonić, czyli odrzucić inne zasady wymyślane przez filozofów.

Karol Wojtyła dostrzega różnorodne uproszczenia utylitaryzmu. Po pierwsze nie posługuje się on jakimś obiektywnym pojęciem przyjemności, lecz pojęciem subiektywnym. Głosi, że każdy wie, co dla niego jest przyjemne, korzystne, co jest jego szczęściem, a co nim nie jest. Subiektywna, prywatna wiedza nie da się jednak matematycznie kalkulować. Do takiej kalkulacji potrzebne są intersubiektywne, obiektywne

---

10 Tamże, s. 241.

dane. Ponadto monizm hedonistyczny nie dostrzega różnic jakościowych między przyjemnościami. Tymczasem przyjemności jakościowo różne powodują różną głębię doznań, odznaczają się inną trwałością i w różny sposób przyporządkowane są szczęściu człowieka.

Subiektywizacja czy prywatyzacja przyjemności wyklucza sformułowanie obiektywnego kryterium, normującego postępowanie indywidualne i społeczne. Deklaracje o etyce jako nauce ścisłej okazują się nową utopią, powstałą z zapoznania obiektywnego dobra na rzecz kalkulacji dość prostych i niskich doznań cielesnych i zmysłowych. „Stajemy tutaj – stwierdza Wojtyła – wobec niebezpieczeństwa naginania dobra obiektywnego do subiektywnego, podobnie jak u Platona byliśmy czasem świadkami naginania dobra subiektywnego do obiektywnego. I jedno, i drugie nastawienie jest w jakimś sposób aprioryczne, a przez to samo nie ujmuje rzeczywistości”<sup>11</sup>.

#### 4. Moralność a szczęście

Spór o związek szczęścia z moralnością znalazł się w impasie w wyniku dwóch skrajnie przeciwstawnych rozwiązań zaproponowanych przez Jeremy'ego Benthama i Immanuela Kanta. Pierwszy z nich odrzucił normę jako odrębną od przyjemności, korzyści i szczęścia, a drugi odrzucił szczęście jako związane z normą moralną.

To, co w etyce Jeremy'ego Benthama uchodzi za normę moralności, w etyce Immanuela Kanta uchodzi za zasadę egoizmu. Dla Immanuela Kanta moralność i szczęście (przyjemność, korzyść) wzajemnie się wykluczają. Za normę może uchodzić zasada, która rodzi się z wolności czystego rozumu praktycznego. To, co pochodzi z impulsów zmysłowości czy uczuciowości, stanowi przeciwieństwo moralności, która ma wynikać z czystej autonomii, ma być czymś bezinteresownym. Taką normę stanowią imperatywy, które rodzi czysty rozum praktyczny. Pierwsze sformułowanie imperatywu zwane formułą autonomii woli albo powszechności prawa brzmi: „Postępuj tylko według takiej

---

11 Tamże, s. 251.

maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”<sup>12</sup>. Druga formuła imperatywu, zwana zasadą promowania człowieczeństwa, godności osoby, jako celu samego w sobie, stwierdza: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>13</sup>.

Immanuel Kant broniąc autonomii woli, to jej powierza ustanowienie kategorycznych imperatywów. Owo samowiązanie się imperatywem nie tylko nie może podlegać motywom przyjemności, ale musi być od nich niezależne i je poprzedzać. Obowiązek ma być niezależny od tego, co przyjemne czy nieprzyjemne. Dopiero przeciwstawiając się naciskom przyjemności, pozostajemy wierni obowiązkom i stajemy się istotami moralnymi. Im bardziej napiera na nas przyjemność, własna korzyść czy szczęście, a mimo to kierujemy się obowiązkiem, tym bardziej okazujemy się istotami wolnymi i moralnymi. Z tego punktu widzenia odrzuca Immanuel Kant nie tylko etykę hedonistyczną, utylitarystyczną, ale również eudajmonistyczną. Przeprowadza najostrejsze potępienie hedonizmu i utylitaryzmu, ale czyni to kosztem formalizmu, legalizmu i rygoryzmu etycznego.

To m.in. Max Scheler oskarżył Kanta o pruski rygoryzm i zdradę radości i miłości w moralności. Próbował on zrehabilitować sferę emocjonalną w człowieku, jako uczestniczącą w moralności i przynoszącą radość i szczęście. Niemniej uczynił to znów kosztem normatywności w etyce. Samo przeżywanie wartości miało być moralnością. Zniknęły normy moralne nie tylko jako zbędne, ale jako niszczące nasze życie emocjonalne.

Tradycja arystotelesowsko-tomistyczna znalazła się w pośrodku wymienionych stanowisk, uznając zarówno nierozzerwalny związek szczęścia z moralnością, jak też ich względną odrębność. Karol Wojtyła

---

12 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 50.

13 Tamże, s. 62.

podejmuje się reinterpretacji tego związku, rozwijając w miejsce eudajmonizmu personalizm etyczny. W *Wykładach lubelskich* stawia tradycję arystotelesowsko-tomistyczną jako tę, która nie rozrywa więzi łączącej moralność ze szczęściem. Równocześnie jednak wprowadza pewne korekty w eudajmonizm Arystotelesa. Korekty te być może robione są pod wpływem radykalnej krytyki eudajmonizmu przeprowadzonej przez Immanuela Kanta i umiarkowanej przez Maxa Schelera. Idą w kierunku personalizmu. Norma etyki klasycznej *bonum est faciendum, malum vitandum* jest normą prawdziwą, ale nie oddaje specyficzności normy moralności, w której chodzi o dobro szczególne, dobro godziwe. Jest ona raczej normą działania każdego bytu. Dla wyrażenia specyfiki działania osoby, lepsza jest norma zrodzona z afirmacji godności osoby. Godność osoby wskazuje na specyfikę tego bytu, który jest «kimś», a nie «czymś». Godność podkreśla to dobro, o które w moralności chodzi, czyli dobro godziwe (*bonum honestum*). Inne dobra są tylko środkami do tego dobra. Realizacja dobra godziwego nie wyklucza szczęścia, które powinno być naddatkiem za czyny godziwe. Godność osoby, dobro godziwe, nie wyklucza przyjemności czy korzyści, z tym, że to nie one normują nasze życie, ale są normowane tym, co przystoi osobie. W ten sposób afirmacja i miłość osoby, ogarnia również wszystkie wartości w osobie, wartości intelektualne, estetyczne, sensoryjne itd. Człowiek jest jednością i w imię ducha nie musi niszczyć swego ciała, lecz powinien, integralnie rozwijając się jako osoba, integrować w sobie to, co duchowe, co cielesne, aby, doskonaląc siebie, równocześnie być pełnią bytu osobowego, bytu przygodnego, otwartego na dopełnienie ze strony Boga.



# 17. Twórca personalizmu realistycznego

## 1. Próba scalenia filozofii świadomości i filozofii bytu

Personalizm Karola Wojtyły i jego uczniów jest interesującą propozycją spotkania ze sobą nowożytną filozofią świadomości z arystotelesowsko-tomistyczną filozofią bytu. Podejmowane przez tego myśliciela studium myśli Arystotelesa i św. Tomasza oraz Immanuela Kanta i Maxa Schelera zaowocowało nie tylko podkreśleniem odmienności stanowisk, ujawnianiem ich niepełności, ale propozycją wyjścia z impasu, w jakim znalazły się względem siebie filozofia świadomości i filozofia bytu, z impasu idealizmu i realizmu, aprioryzmu i empiryzmu.

Wysiłek integracji filozofii świadomości i filozofii bytu przewija się u Karola Wojtyły od początku jego poszukiwań filozoficznych. Wyrasta on zapewne z dwóch jego przekonań. Z jednej strony jest on przekonany o słuszności wyprowadzenia wiedzy z doświadczenia, z drugiej strony – o słuszności postawy realistycznej w poznaniu. Potwierdzają to jego zainteresowania zarówno doświadczeniem mistycznym św. Jana od Krzyża, a później doświadczeniem fenomenologicznym Maxa Schelera, jak również systemem filozoficznym św. Tomasza. Obie drogi będą się ciągle ze sobą spotykać i wzajemnie na siebie oddziaływać.

„Na początku swej pracy naukowej i przed zajęciem się tematami swoicie filozoficznymi – zaznacza Andrzej Półtawski – Wojtyła pracował nad pismami św. Jana od Krzyża”<sup>1</sup>. Już wtedy interesowało go konkretne, bezpośrednie doświadczenie, w tym wypadku – doświadczenie

---

1 A. Półtawski, *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły*, [w:] *Servo veritatis*, red. W. Stróżewski, Kraków 1984, s. 253.

m i s t y c z n e. Podszedł do niego jako do źródła informacji o człowieku, który to doświadczenie przeżywa. Dzięki niemu dokonuje się nie tylko specyficzna jedność z Bogiem, ale mamy bezpośredni dostęp do najgłębszych przeżyć ludzkiego wnętrza, do naszego człowieczeństwa. Można tę wiedzę wykorzystać zarówno w antropologii jak również w teologii. Oparta na tym doświadczeniu teologia mistyczna winna ożywiać abstrakcyjną teologię spekulatywną. „Ta ostatnia – pisze w tym czasie Wojtyła – dochodzi do swych wniosków w drodze rozumowania z danych zawartych w Objawieniu Bożym”<sup>2</sup>. Zdobyty w ten sposób drogą dedukcji obraz człowieka jest – zdaniem Wojtyły – z jednej strony wspaniałą, ponieważ „stanowi wyraz myśli Bożej o człowieku”; z drugiej „przez to, że jest rozumową interpretacją myśli, z konieczności zawiera cechy abstrakcyjne i statyczne”<sup>3</sup>. Powołując się na doświadczenie jako źródło bezpośredniej wiedzy o człowieku, Wojtyła przestrzega w swym studium o św. Janie od Krzyża przed pochopnym abstrahowaniem i uogólnianiem bogatego materiału doświadczenia wewnętrznego dla osiągnięcia czystego pojęcia człowieczeństwa.

Oprócz doświadczenia człowieka o d w e w n ą t r z mamy również doświadczenie o d z e w n ą t r z. W całościowym ujęciu człowieka należy dążyć do p o ł ą c z e n i a i uporządkowania obu tych d o ś w i a d c z e ń. Najtrudniej dokonać uporządkowania i interpretacji „całego wewnętrznego materiału doświadczalnego”<sup>4</sup>. Odnacza się on bowiem takim bogactwem i głębią, jakimi przykładowo charakteryzowało się bogate życie wewnętrzne św. Jana od Krzyża. „Twórczy umysł poety – pisze o nim Wojtyła – o wyraźnych przy tym skłonnościach filozoficznych brał cały ten doświadczalny materiał i porządkował według kilku zasadniczych linii wytycznych”<sup>5</sup>. Dla oddania bogactwa doświadczenia

---

2 K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, [w:] tegoż, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 400.

3 Tamże.

4 Tamże, s. 388.

5 Tamże, s. 392.

mistycznego obrał on raczej język poezji<sup>6</sup>. Być może to samo skłoni również Karola Wojtyłę by przekraczać język filozofii i wyrażać niektóre swe poglądy w języku poezji i sztuki.

Mimo trudności w wyrażeniu i usystematyzowaniu tego, co dostępne w doświadczeniu wewnętrznym, Wojtyła formułuje pogląd, że „zasada wglądu i doświadczenia obowiązuje u podstaw wszelkiego humanizmu”<sup>7</sup>.

Można powiedzieć, że w poszukiwaniach podstaw wiedzy filozoficznej od początku u Karola Wojtyły pojawia się pewna „dwoistość”. Z jednej strony podejmuje on wysiłek, aby w doświadczeniu mistycznym odkryć to, co bezpośrednio przeżywamy, przez co, to co ludzkie, co jest nam tak bliskie, z drugiej – zachwyca się wspaniałym obrazem człowieka wypracowanym na podstawie Objawienia przez teologię spekulatywną, czego odpowiednikiem w filozofii jest nauka św. Tomasza autora *Sumy teologicznej*<sup>8</sup>.

Potwierdzeniem niejako stałego i ustawicznego dążenia Karola Wojtyły do integracji dwóch orientacji filozoficznych, a mianowicie filozofii świadomości i filozofii bytu, jest tylko jego praca habilitacyjna o etyce Maxa Schelera, lecz również podjęte przez niego wykłady monograficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Tytuły tych wykładów: *Akt i przeżycie etyczne, Dobro i wartość, Zagadnienie normy i szczęścia* już w samych sformułowaniach są konfrontowaniem ze sobą etyki

---

6 Tamże, s. 389.

7 Tamże, s. 388.

8 Tamże, s. 400. Obok zainteresowania się w swej pracy magisterskiej i doktorskiej mistyką św. Jana od Krzyża, studiując na Angelicum, fascynuje się filozofią św. Tomasza. Wyraża to w liście z Rzymu z dnia 27.03.1947 r. „Myślę, że o studiach tomistycznych wiele by było do mówienia [...]. Cały ten system to nie tylko coś ogromnie mądrego, ale przy tym coś ogromnie pięknego, zachwycającego myśl. A przy tym przemawia prostotą. Okazuje się, że myśli i głębi nie potrzeba wielu słów. Można nawet im głębsza, tym bardziej bez słów” *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, red. A. Boniecki, Kraków 1993, s. 101. Odwołując się m.in. i do tej młodzieńczej fascynacji filozofią św. Tomasza, J. W. Galkowski twierdzi, „że zasadniczy zrab filozofii kard. K. Wojtyły, [...] opiera się na fundamentach myśli św. Tomasza z Akwinu”. *Pozycja filozoficzna Kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne”, 29 (1981), z. 2, s. 75.

Immanuela Kanta i Maxa Schelera z etyką Arystotelesa i św. Tomasza<sup>9</sup>. Użyte w tytułach terminy: „akt”, „dobro”, „szczęście” – są wzięte z filozofii bytu, a słowa: „przeżycie”, „wartość”, „norma” – z filozofii świadomości. Mimo krytycznej oceny systemu Maxa Schelera w jego przydatności do interpretacji etyki chrześcijańskiej Wojtyła przyznaje, że stosowana przez niego metoda „ułatwia nam analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej”<sup>10</sup>.

Studium *Osoba i czyn* miało w praktyce pokazać możliwość integracji dwóch orientacji filozoficznych na terenie antropologii. „Znajdujemy się w nurcie tradycji filozoficznej – pisze Wojtyła – która od wieków wykazuje znamienne rozszczepienie. Można mówić wręcz o dwóch filozofiach lub co najmniej o dwóch zasadniczych metodach filozofowania. Jedną z nich można określić jako filozofię bytu, drugą – jako filozofię świadomości. [...] W pracy niniejszej podejmujemy raczej próbę przewyciężania tego rozszczepienia [...] w samej koncepcji człowieka. [...] Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych rozumień, jakie wyłaniają się z doświadczania człowieka w obu jego aspektach (chodzi o filozofię bytu i świadomości) musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, ponieważ dwóch filozofii”<sup>11</sup>.

W tej zasadniczej pracy chodziło więc Wojtyły o „scalenie tego, co w różnych szkołach filozoficznych jest prawdziwe i cenne, a co zostało nazbyt pochopnie rozdzielone granicami tych szkół, obrosłymi przy tym wielowiekowymi niekiedy sporami”<sup>12</sup>. Chciał on bardziej niż

9 K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*, t. 3, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1986. Zob. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 32 (1980) nr 309, s. 276.

10 K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959, s. 122.

11 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, red. M. Jaworski, Kraków 1969, s. 22–23.

12 A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 32 (1980) nr 309, s. 276.

dotychczas sięgnąć do doświadczenia jako źródła bezpośredniego poznania, a jednocześnie nie utracić perspektywy całościowego ujęcia takich rzeczywistości, jak osoba czy moralność. W pierwszym stanowisku zbliżał się do fenomenologii, w drugim – do filozofii klasycznej<sup>13</sup>. Dostrzegał on „ograniczenia” zarówno nowożytnego jak i klasycznego sposobu filozofowania i próbował je przewyżczyć. Mimo jego wielokrotnych deklaracji o wartości tomizmu „równocześnie z nimi coraz częściej i wyraźniej pojawiają się również opinie o niewystarczalności ujęcia tomistycznego (przynajmniej w dotychczasowej formie). Opinie te są podbudowane zarazem innymi – o otwartości tomizmu na niektóre przynajmniej analizy filozofii nowożytnej i współczesnej. Pozwala to Autorowi wysuwać postulaty uzupełnienia tomizmu analizami podmiotowymi, analizami fenomenologicznymi, co prowadzi do prób *syntezy tomizmu i fenomenologii*”<sup>14</sup>. Potwierdzają to dyskusje toczące się wokół zasadniczych dzieł tego myśliciela.

W dyskusji nad *Osobą i czynem*, przyglądając się metodologicznej strukturze tomistycznej filozofii człowieka, Marian Jaworski stwierdza: „Dotychczasowe próby były: *nazbyt «metafizyczne»* w tym sensie, że interpretowały byt ludzki «od góry», w ramach ogólnych założeń systemowych i nie dążyły tym samym do zrozumienia go w jego własnych, specyficznych kategoriach. Nie uwzględniały w sposób

13 Pewną próbę opracowania doświadczenia przewyżającego empiryzm pozytywistów i racjonalizm filozofii transcendentalnej, zwaną w odróżnieniu od aprioryzmu intelektualizmem epistemologicznym można spotkać u: S. Kamiński, *Współczesny racjonalizm*, „Roczniki Filozoficzne”, 22 (1974), z. 1, s. 46nn; S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 4 (1968) nr 2, s. 21–73; S. Kamiński, *O różnych rodzajach wiedzy o moralności*, „Studia Theologica Varsaviensia” 6 (1968) fasc. 1, s. 193–203; tenże, *O strukturze etyki*, [w:] *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Klósak, Kraków 1971, s. 267–278; tenże, *Metodologiczne typy etyki*, [w:] tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 307–321; tenże, *O metodologicznej autonomii etyki*, [w:] tegoż, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 321–331; tenże, *Punkt wyjścia etyki*, [w:] tegoż, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 331–341.

14 J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna Kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne”, 29 (1981), z. 2, s. 76.

dostateczny doświadczenia człowieka, jako podstawy dla zbudowania antropologii filozoficznej<sup>15</sup>. Być może dlatego – zaznacza przy tym – „nowożytne filozofie podmiotu wyrosły poza tradycyjnym kierunkiem filozofii<sup>16</sup>.”

W tej samej dyskusji Andrzej Półtawski przywołując filozofię nowożytną, dostrzega w niej pewne zasadnicze braki. „Dokonała ona epistemologizacji ontologii. Chodzi o przyjęcie prymatu teorii poznania wobec ontologii w tym sensie, że uważa się często za oczywiste prawo do wygłaszania twierdzeń o istnieniu, strukturze i własnościach przedmiotów badanych w oparciu o analizę sposobu, w jaki przedmioty te nam się prezentują. Ta praktyka doprowadziła do kartezjańskiego (a bardziej jeszcze pokartezjańskiego) rozbicia danej nam w doświadczeniu rzeczywistości, w szczególności zaś człowieka, na dwie całkiem heterogeniczne sfery: danej bezpośrednio i w sposób niewątpliwy świadomości jako dziedziny ducha ludzkiego i czysto mechanistycznie rozumianej materii jako domeny ciała<sup>17</sup>.”

Pisząc o zaletach i wadach obu nurtów filozofii, Władysław Stróżewski stwierdza: „Filozofia świadomości zdolna jest doskonale zinterpretować to wszystko, co w doświadczeniu człowieka jawi się jako podmiotowe, wewnętrzne, grozi jednak odejściem od realizmu w kierunku rozstrzygnięć idealistycznych. Filozofia bytu, kulminująca w nowocześnie odczytanej metafizyce Tomasza z Akwinu, gwarantuje wprawdzie rozstrzygnięcie realistyczne, przystosowana jest jednak raczej do analizy tego, co zewnętrzne, i w tym także aspekcie tzn. z zewnątrz, zwykła była patrzeć na człowieka<sup>18</sup>.”

---

15 M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*, „*Analecta Cracoviensia*” (1973–74) 5–6, s. 99.

16 Tamże.

17 A. Półtawski, *Człowiek a świadomość*. (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „*Osoba i czyn*”), „*Analecta Cracoviensia*” (1973–74) 5–6, s. 159.

18 W. Stróżewski, *Doświadczenie i interpretacja*, [w:] *Sevra veritatis*, red. W. Stróżewski, dz. cyt., s. 273.

Łącząc te dwa nurty filozofii, Karol Wojtyła chce uniknąć zarówno spekulatywnego wyprowadzania antropologii i etyki z metafizyki, jak i subiektywizacji doświadczenia, źródła poznania dla tych dyscyplin. Uczestniczy on więc w nurcie „uzdrowiania” doświadczenia rozwijanym przez realistyczny kierunek fenomenologii. Jego zdaniem nie można rozpoczynać antropologii czy etyki od ogólnej teorii bytu, lecz od doświadczenia i opisu tej rzeczywistości jaką jest osoba czy moralność. „Zrozumienie specyfiki bytu ludzkiego jako osobowego na drodze doświadczenia – pisze on – jest możliwe i jej zarazem mniej «teoretyczne» – to znaczy mniej zagrożone niebezpieczeństwem czystego racjonalizmu. Osoba jest rzeczywistością daleko bardziej oglądową, niż to może się wydawać przez prymat czystej spekulacji”<sup>19</sup>. „Dla autora *Osoby i czynu* – stwierdza Wojtyła wprost o sobie – istotne wydaje się to, że poznanie człowieka, i to właśnie poznanie filozoficzne, dysponuje możliwością «oglądu» czyli intelektualnego «widzenia» tego, że i przez co jest on osobą – i to widzenie ugruntowuje również metafizyczną teorię osoby”<sup>20</sup>.

W wyniku nawiązywania i łączenia przez Wojtyłę dwóch metod czy nurtów filozofii jedni widzą go bardziej jako fenomenologa inni jako tomistę<sup>21</sup>. Na pytanie, czy filozofia Karola Wojtyły to „tomistyczna fenomenologia”, czy fenomenologiczny tomizm, Władysław Stróżewski staje na stanowisku, że „jest to fenomenologia, która poszukując metafizycznego ugruntowania dla wyników swych analiz (w przeświadczeniu, że tylko metafizyka zdolna jest wyjaśnić ostatecznie rzeczywistość), znajduje to ugruntowanie w realistycznej metafizyce bytu (bo takiej wyma-

19 K. Wojtyła, *Słowo końcowe w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem”*, „Analecta Cracoviensia” (1974–74) 5–6, s. 247–248.

20 Tamże, s. 252.

21 A. B. Stępień nazywa filozofię K. Wojtyły fenomenologią tomizującą. A. Półtawski zalicza ją do nurtu fenomenologii realistycznej; K. Kłósak – do „fenomenologii empirycznej w znaczeniu genetycznym, epistemologicznym i metodologicznym”, w której zakłada się realistyczne rozstrzygnięcie sporu o istnienie świata; S. Kamiński sądzi, że Wojtyła posługuje się takim doświadczeniem jak fenomenologowie i egzystencjaliści, lecz „wzbogaconym operacjami głębokiej intelektacji typu perypatetyckiego oraz ekstraspekcji”. „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–74).

gają ze swej istoty same rezultaty owych analiz), a przez to także – może i przede wszystkim – w metafizyce o proveniencji arystotelesowsko-tomistycznej, z myślą samego Arystotelesa i samego św. Tomasza włącznie”<sup>22</sup>.

Jego zdaniem „łącznie fenomenologii z metafizyką bytu może okazać się jedną z najbardziej owocnych dróg dla filozofii naszego czasu”<sup>23</sup>. Po obu stronach można pokazać „zyski” stosowania takiej metody<sup>24</sup>. Doświadczenie chroni się przed subiektywizmem czy idealizmem, jego rezultaty zyskują integralną interpretację i stają się włączone w ramy jednolitej teorii metafizycznej. Kategorie metafizyczne stają się nasycone żywą doświadczalną treścią, ożywają, odnawiają się, ujawniają również swoją jednostronność, otwierają się na nowe dotychczas niepodjęte problemy<sup>25</sup>.

W tego typu scalaniu dwóch orientacji filozoficznych szczególną rolę odgrywa właściwie rozumiane doświadczenia.

## 2. Doświadczenie człowieka i doświadczenie moralności

Karol Wojtyła nie zajmował się wprost teorią poznania w ten sposób, co np. Roman Ingarden. Wypowiadał się w kwestii koncepcji doświadczenia czy wprost w sprawie doświadczenia człowieka, czy moralności, prowadząc dyskusję z etyką Maxa Schelera, Davida Hume’a, Jeremy’ego Benthama i Immanuela Kanta przy okazji analizy podejmowanych przez siebie problemów. W artykułach, w których wprost zajmował się doświadczeniem moralności, wypowiadał się na jego temat nie tyle terminologią teorii poznania, co raczej pewnych metodologicznych uwag odnośnie właściwego rozumienia i stosowania doświadczenia<sup>26</sup>.

---

22 W. Stróżewski, *Doświadczenie i interpretacja*, [w:] *Servo veritatis*, red. W. Stróżewski, dz. cyt., s. 281.

23 Tamże, s. 280.

24 Zob. F. W. Bednarski, *Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach Kard. K. Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 15–45.

25 W. Stróżewski, *Doświadczenie i interpretacja*, dz. cyt., s. 279–281.

26 Zob. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, dz. cyt.



Dostrzegając rozdarcie w całościowym ujęciu doświadczenia. Ujawniło się ono w rozejściu się dróg empiryzmu i apriorycznego racjonalizmu. W pierwszym nurcie myślenia przeakcentowuje się rolę zmysłów, jako ujmujących przedmiot w niezależności od rozumu; w drugim przeakcentowuje się rozum w jego niezależności od zmysłów. „Aprioryzm – pisze Karol Wojtyła – stoi na stanowisku, że owe sądy pierwsze bezpośrednie i wprost oczywiste mają swe źródło wyłącznie w rozumie, a nie w doświadczeniu. Empiryzm natomiast za podstawę, tj. źródło i kryterium obiektywności poznania uznaje właśnie doświadczenie”<sup>27</sup>. Owo pęknięcie w przyznaniu wzajemnie uzupełniającej się roli zmysłów i rozumu powiększa się, „gdy orientacja empiryczna przechodzi w „empirystyczną”, w obrębie której doświadczenie zawęży się do „czysto zmysłowego”<sup>28</sup>. Rozbicie w dziedzinie jedności źródeł poznania kończy się w nurtach empirycznych różnego rodzaju agnostycyzmem czy sceptycyzmem, a w nurtach apriorycznych – jasnym widzeniem wszystkiego w istotach, ideach przedmiotu.

Tymczasem trzeba się zgodzić z empiryzmem, że bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem zabezpieczony jest dzięki zmysłom<sup>29</sup>. Niemniej w kontakcie takim uczestniczy również akt umysłowy. Doświadczenia nie można więc ograniczyć do doznawania treści czysto zmysłowych. Ci, którzy to czynią, traktują moralność jako ekspresję stanów emocjonalnych. W swym emotywizmie odmawiają pojęciom etycznym racjonalnego znaczenia. Traktują je jako pseudopojęcia. Prowadzą przez to do likwidacji etyki<sup>30</sup>. Tymczasem w doświadczeniu

---

27 K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 2, s. 6.

28 Tamże.

29 Tamże, s. 12–13.

30 Teorię emotywizmu głosił A. J. Ayer, *Language, truth and logic*, London 1975, kontynuował i rozwijał C. L. Stevenson, *Ethics and language*, Yale 1944, modyfikował m.in. R. M. Hare, *The language of morals*, Oxford 1952. W Polsce stanowisko to w jakiejś mierze reprezentuje M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1966. Krytyczną prezentację poglądów emotywizmu zob. m.in. G. J. Warnock, *Contemporary moral philosophy*, London 1983, s. 18–30. Krytyczną ocenę tego

dochodzi do oglądu przedmiotu, i ogląd ten jest „samym rdzeniem doświadczenia”<sup>31</sup>. W oglądzie przedmiotu zawarte jest zarazem zmysłowe posiadanie przedmiotu, jak i intelektualne zrozumienie treści i struktury tego, co dane oglądowo. W poznaniu mamy bowiem do czynienia z doświadczeniem rozumiejącym. Każde doświadczenie jest jakimś zrozumieniem przedmiotu. „Dzięki takiemu ujęciu staje się zrozumiałe – pisze trafnie Jerzy Gałkowski – że doświadczenie nie dotyczy tylko jednego wyizolowanego momentu przedmiotowego, ale jakiejś całości (tzn. np. człowieka, moralności), jak też nie jest tylko jednorazowym aktem zetknięcia się, ale sumą wielości tych aktów i ich wypadkową”<sup>32</sup>.

Przejsie od doświadczenia do zrozumienia przedmiotu dokonuje się – zdaniem Wojtyły – drogą Arystotelesowskiej indukcji, która nie jest indukcyjnym uogólnieniem w sensie Johna Stuarta Milla, ale bliższa jest w jego ujęciu fenomenologicznemu wglądowi (*Wesensschau*), który określa jako ujęcie „prawdy ogólnej w faktach szczegółowych”<sup>33</sup>. „Tak jak całościowe doświadczenie przedmiotu jest sumą czy też wypadkową wielości doświadczeń (zetknięć), tak też całościowe zrozumienie przedmiotu jest sumą i wypadkową jednostkowych zrozumień”<sup>34</sup>.

Indukcja opiera się na doświadczeniu<sup>35</sup>, ale nie jest dziełem zmysłów, lecz rozumu. W operacji indukcji dochodzi do ujawniających się w jednostkowych faktach rozróżnień, ale również do „klasyfikacji umysłowej” przedmiotu. Mimo wielości jednostkowych faktów uchwytujemy w indukcji jedność znaczeniową przedmiotu. „To «składanie

---

nurtu z pozycji fenomenologii zob. R. Ingarden, *Główne tendencje neopozytywizmu*, [w:] tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963; z pozycji etyki klasycznej zob. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972, rozdz. II. paragr. 2 i 3; tenże, *Spór o naukowość etyki*, „Więź”, 9 (1967), s. 15–33; tenże, *Empiryczność i apodyktyczność u pozytywistów*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970) z. 1, s. 9–110. Oprac. m.in. T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, dz. cyt.

31 K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, dz. cyt., s. 12.

32 J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna Kard. Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 78.

33 K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, dz. cyt., s. 20.

34 J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna Kard. Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 78.

35 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 9.

się» pewnego doświadczenia i rozumienia z wielości jednostkowych faktów, prowadzi poprzez wielość i złożoność do ujęcia ich znaczeniowej jedności, do stabilizacji przedmiotu doświadczenia<sup>36</sup>.

Następnym etapem poznania to interpretacja, tłumaczenie i wyjaśnienie przedmiotu. Chodzi tu o sprowadzenie danych doświadczenia do właściwych racji czy właściwych podstaw<sup>37</sup>. Nie trzeba tu sięgać do jakiejś gotowej metafizyki i gotowych w niej pojęć. Chodzi o wskazanie tego, na co się samo doświadczenie otwiera. „Tłumaczenie, zrozumienie redukcyjne, stanowi jakby eksploatację doświadczenia<sup>38</sup>. Wojtyła akcentuje, że racje tłumaczące dany fakt winny być zawarte w doświadczeniu. Wiadomo jednak, że takie racje, jak wewnętrzne złożenia i przyczyny bytu nie są dane w sposób bezpośredni i naoczny, lecz są odkrywane w procesie umysłowym. „Jeśli Autor pisze o zawieraniu się racji w doświadczeniu – próbuje wyjaśnić tę kwestię Jerzy Gałkowski – to w tym sensie, że ich poszukiwania umysłowe (intelektualne) muszą dokonywać się w ramach pola doświadczenia, a nie poza nim<sup>39</sup>. Tak więc umysłowy proces docierania do racji i podstaw danych faktów winien się dokonywać poprzez dane doświadczenie. Redukcja jako metoda odsłaniania tych racji jest jednocześnie immanentna doświadczeniu i równocześnie transcendentna wobec niego. Nie zatrzymuje się na doświadczanym fenomenie, ale dociera do najgłębszych warstw bytu i szuka ostatecznych wyjaśnień.

Jednocześnie w punkcie wyjścia antropologii i etyki przyznaje Wojtyła zasadniczą rolę doświadczeniu. Jest to inny model uprawiania tych dyscyplin niż w pewnych wersjach tomizmu, w których wychodzi się od metafizyki ogólnej i schodzi się do metafizyk szczegółowych (np. antropologii i etyki). Tymczasem lepiej jest postępować odwrotnie, najpierw wyjść od doświadczenia człowieka czy moralności i następnie

---

36 J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna Kard. Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 78.

37 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 19–21.

38 Tamże, s. 19.

39 J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna Kard. Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 80.

dojść drogą redukcji do struktur bytu. Ta droga pozwala sięgnąć do doświadczenia wewnętrznego czy zewnętrznego i ująć to co swoiste dla danego faktu, by następnie dopiero szukać jego racji ontycznych. Można nawet mówić – jak twierdzi w tej kwestii Władysław Stróżewski – o „równoległości doświadczenia i interpretacji, doświadczenia i metafizycznej refleksji”<sup>40</sup>. Nie można jednak z ogólnego pojęcia bytu wydedukować, czym jest osoba czy moralność.

W doświadczeniu moralności chcemy uchwycić oczywiście nie fakt fizyczny, ale fakt moralności i to „moralności jako takiej”. Zrozumienie to ujmowanie istoty moralności. Przy czym ujawnianie tej istoty drogą indukcji, jest zbliżone do wglądu ejdetycznego, ale jednocześnie nie jest ujmowaniem tylko treści świadomości, ale faktu przedmiotowego danego w przeżyciu świadomym. Doświadczenie tego faktu wywołuje pytania: „co powinienem?” i „dlaczego powinienem?”. Pytania te – zdaniem Wojtyły tkwią w doświadczeniu moralności jako w „fakcie”<sup>41</sup>. Nie są one aprioryczne, ale wyrastają z doświadczenia i są stawiane w celu zrozumienia tego „co to jest moralność”.

Realistycznie rozumiane doświadczenie pozwala dokonać nie tylko opisu faktu powinności, ale ukazać jego związek z innymi faktami takimi jak: „ja działałam”, „chcę być dobrym”. „Powinność rodzi się zawsze w ścisłej łączności z głębszą od niej rzeczywistością ontyczną osoby: „być dobrym lub złym”<sup>42</sup>.

Istota *moralitas* ujawnia się nie tylko w przeżyciu powinności ale „leży w tym, że człowiek jako człowiek, staje się przez czyn dobry lub zły”<sup>43</sup>. Jest to więc już antropologiczna (ontologiczna) interpretacja faktu powinności. Nie jest to jednak interpretacja z zewnątrz, ale to samo doświadczenie powinności, doświadczenie faktu „chcę być dobrym” domaga się by mu nadać antropologiczną interpretację, gdyż

40 W. Stróżewski, *Doświadczenie i interpretacja*, dz. cyt., s. 278.

41 K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 28.

42 Tamże, s. 30.

43 Tamże, s. 31.

jest to powinności podmiotu, osoby, powinność bycia dobrym „jako człowiek”.

Jeśli Max Scheler ujawniając zawartość fenomenu powinności (wartości), wiązał to z odsłanianiem świadomych aktów osoby, to św. Tomasz podchodził do tego faktu nie tylko jako fenomenowi świadomości, ale jako realnej, ontycznej rzeczywistości człowieka, który działa, chce być dobrym, staje się. Karol Wojtyła traktuje te drogi jako wzajemnie się uzupełniające, komplementarne. Nie wystarczy odsłonić *moralitas* jako fenomen, czy nawet zapodmiotować ją w osobie, ale należy ukazać, że osoba jest jej sprawcą i siebie w niej realizuje. Stąd dla Wojtyły „doświadczenie moralności utożsamia się z przeżyciem tego, że jestem, a raczej staję się – dobry lub zły”<sup>44</sup>. Momentem konstytutywnym tego doświadczenia jest powinność moralna. Można więc rozpocząć od jej opisu. Nie można jednak na nim zakończyć, gdyż realistycznie pojęte doświadczenia moralności, to nie samo przeżycie powinności i podmiot tego przeżycia, lecz czyn przez który podmiot się staje dobrym czy złym. Opis i zrozumienie tego, co dane w przeżyciu powinności, następnie tego, co dane w doświadczeniu stawania się dobrym przez czyn, a następnie metafizyczne wyjaśnienie stawania się dobrym – to odsłanianie aspektów realnego faktu *moralitas*. „Aspekt metafizyczny – pisze Karol Wojtyła – tkwi w całym doświadczeniu moralności, które jest doświadczeniem bycia i stawania się dobrym lub złym poprzez taki lub inny czyn”<sup>45</sup>. Stawanie się człowieka (*esse – fieri*) poprzez czyny, to kategorie metafizyczne. Dlatego też „właściwa i adekwatna jest taka interpretacja, która wartość moralną ujmuje na gruncie bytu i stawania się człowieka (*esse – fieri*) poprzez czyny”<sup>46</sup>. Człowiek staje się człowiekiem przez to, że jest (staje się) osobą. Stąd Karol Wojtyła formułuje następująco podstawową zasadę personalizmu w etyce: „Dobrem moralnym jest to, przez co człowiek jako

44 Tamże, s. 34.

45 Tamże, s. 35.

46 K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 232.

osoba jest dobry (jest dobrą osobą) – złem moralnym to, przez co człowiek jako osoba jest zły (jest złą osobą)<sup>47</sup>.

### 3. Godność osoby podstawą normy moralności

Do „odkrycia” godności osoby jako zasady etycznej czy normy personalistycznej określającej istotę moralności dochodził Karol Wojtyła poprzez krytykę utylitaryzmu w wykładzie *Norma a szczęście*, w książce *Miłość i odpowiedzialność* i, rozwijając swą personalistyczną antropologię, w *Osobie i czynie*.

„Człowiek jest przedmiotowo «kimś» – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko «czymś»<sup>48</sup>. Definicja osoby Boecjusza (*persona est rationalis naturae individua substantia*) domaga się wyraźnego uwypuklenia różnicy między „kimś” a „czymś”. To podstawowe rozróżnienie, w którym odkrywamy świat jako uniwersum osób i rzeczy, nie pozwala traktować człowieka jako jednej spośród tych ostatnich.

W specyficznym doświadczeniu ujawnia nam się osoba od strony jej wsobnej wartości czyli jej osobowej godności<sup>49</sup>. Dana nam jest ona wprost, bezpośrednio, intuicyjnie<sup>50</sup>. Nie jest ona przedmiotem dowodzenia, lecz jedynie pokazania. Możemy się odwołać do swoistej oczywistości i ją ukazać<sup>51</sup>. „Godność osobowa – jako pojęcie pierwotne – zdefiniować się ściśle nie da *per genus proximum et differentiam*

47 Tamże, s. 235; zob. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 285n.

48 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, [w:] *Człowiek i moralność*, t. 1, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1982, s. 24.

49 „Sądzę – pisze A. Szostek – że poznanie tej godności – choć uwikłane w poznanie wielu innych cech człowieka, zakładające pewien stopień dojrzałości podmiotu – jest poznaniem źródłowym, pewnego typu doświadczeniem”. *Rola pojęcia godności w etyce*, [w:] *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 49.

50 T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralnej*, Lublin 1972, s. 28; T. Styczeń, *W sprawie etyki niezależnej*, [w:] *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 70.

51 A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” (1991) 15–16, s. 32.

*specificam*. [...] Można ją natomiast teoretycznie «eksplikować» albo praktycznie «objawiać»<sup>52</sup>. Jest to wartość swoistego typu, którą trudno jest przez coś innego określić. Jest ona wartością trwałą, wrodzoną, niezbywalną, wartością podstawową. Godność osobową należy odróżnić od godności osobowościowej i godności osobistej<sup>53</sup>. Godność osobowościowa jest różnorodna i zmienna, związana z charakterem danej osoby, z nabytymi przez nią cechami osobowościowymi w tym szczególnie moralnymi. Godność osobista, związana jest z poczuciem swej godności i sposobem jej wyrażania na zewnątrz. Nie zawsze zakres tego poczucia zgadza się z tym, co wyznacza godność osobowa. Dzieje się tak dlatego, że do poczucia swej wartości może dołączyć się pycha czy pożądlivość. Tym można tłumaczyć przesadną roszczeniowość godności osobistej i wciąganie w zakres normy tego, co moralnie jest nieobowiązujące a nawet moralnie zakazane<sup>54</sup>. Mimo tego, w imię godności osobowej jesteśmy wezwani do wyzwalania się z pseudonorm, by kierować się właściwymi normami moralnymi.

Świadomość godności osobowej przenika ludzkie postępowanie. Ujawnia się ona najbardziej w chwilach jej zagrożenia. „Dopomina się” wtedy swych praw, przeciwstawia się czynom, których „nie

---

52 A. Rodziński, *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, [w:] *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 98. Zob. T. Styczeń, *Objawić osobę* [w:] *W drodze do etyki*, dz. cyt.; T. Ślipko, *Godność osoby ludzkiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 74 (1970), 2, s. 185–195; W. Granat, *Godność człowieka i jej współczesne uzasadnienie*, [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1974.

53 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 16 (1968) z. 2, s. 48nn.; Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, dz. cyt., s. 43nn.

54 Taki roszczeniowy, aspołeczny, indywidualny fundamentalizm zarzuca M. Środa etyce opartej o ideę godności osobowej. *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993, s. 123nn, 138nn. Zarzut taki jest możliwy przy empirystycznych założeniach filozofowania, kiedy to nie rozróżnia się godności osobowej od osobowościowej i osobistej. W miejsce normy wprowadza się wtedy pseudonormę uwarunkowaną psychicznymi i moralnymi postawami osoby.

Opis różnych koncepcji godności osobowej zob. M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 122nn.

godzi się” dokonać<sup>55</sup>. Wiemy wtedy, że „należy się jej absolutne i stałe pierwszeństwo we wszelkich konfliktach aksjologicznych”<sup>56</sup>. Choć wydaje nam się, że wprost się na niej nie skupiamy a tym bardziej, trudno nam *explicite* ją wyrazić, to jednak u podstaw naszych sporów o słuszność danego czynu, np. sporu, czy powiedzieć choremu prawdę czy nie, leży wcześniej afirmacja godności osoby wobec której chcemy podjąć taki czyn<sup>57</sup>. Dyskutujący przyjmują jako oczywiste, że należy afirmować godność chorej osoby, spierają się tylko jak to należy uczynić.

Podobnie odsłania się nam godność osoby, jako źródło katerycznej, moralnej powinności, jeśli ją skonfrontujemy z innymi powinnościami, takimi jak powinności jurydyczne (powiniem, ponieważ władza tak nakazuje), etologiczne (powiniem, ponieważ w tej kulturze, społeczeństwie to się ceni, uznaje, potępia) czy powinności prakseologiczne (powiniem, by uzyskać taką czy inną korzyść)<sup>58</sup>. Okazuje się, że w tym specyficznym przeżyciu, w tego typu ejdetycznej redukcji, wszystkie inne powinności okazują się warunkowe, a swą bezwarunkowość ujawnia ta jedynie, która oparta jest na godności osoby jako osoby.

Godność osoby ujawnia się w tym, że człowiek jest „kims”, że jest „wyżej” i „inaczej” w stosunku do innych bytów. „Chociaż wszelki byt jest wartościowy, to jednak wartość człowieka przewyższa radykalnie wartość otaczającego go materialnego świata. [...] Różnica między człowiekiem a światem przyrody narzuca się jako jakościowo niepodobna do różnic między poszczególnymi rodzajami bytów w ramach świata pozaosobowego”<sup>59</sup>.

55 A. Szostek, *Moralność a osoba*, [w:] tegoż, *Wokół godności prawdy i miłości*, dz. cyt., s. 36.

56 A. Rodziński, *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, dz. cyt., s. 98.

57 T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 66.

58 T. Styczeń, *Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego*, „*Analecta Cracoviensia*”, 1 (1969), s. 300n.

59 A. Szostek, *Moralność a osoba*, dz. cyt., s. 35.



Dla objaśnienia tej wartości można przywoływać różne istotne cechy bytu ludzkiego. Osoba odróżnia się od rzeczy tym, że jest istotą rozumną i że stanowi o sobie, czyli jest istotą wolną. „Różni się od rzeczy strukturą i doskonałością. Do struktury osoby należy «w n ę t r z e», w którym odnajdujemy pierwiastki życia duchowego, co zmusza nas do uznania duchowej natury duszy ludzkiej. Wobec tego osoba posiada właściwą sobie doskonałość duchową. Doskonałość ta decyduje o jej wartości. Nie sposób traktować osoby na równi z rzeczą (czy bodaj na równi z osobnikiem zwierzęcym, skoro posiada ona doskonałość duchową, skoro poniekąd jest duchem (ucieleśnionym), a nie tylko «ciałem», choćby nawet wspaniale ożywionym”<sup>60</sup>.

Godność osoby wyznacza nam inny sposób odnoszenia do osoby niż do rzeczy. Różne rzeczy posiadające swoją wartość możemy użyć do realizacji wartości wyższego rzędu. Specyficzna wartość osoby wyklucza takie postępowanie względem niej. „Nikt nie może posługiwać się osobą – pisze Wojtyła – jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg-Stwórca”<sup>61</sup>.

Wyraźnie zauważył to Immanuel Kant, formułując swoją personalistyczną maksymę: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa, tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>62</sup>. To właśnie w odniesieniu do człowieka jako osoby imperatyw, jest imperatywem kategorycznym, czyli wykluczającym jakkolwiek względ, w którym potraktowalibyśmy osobę instrumentalnie.

W podobnym kierunku Wojtyła formułuje swoją normę personalistyczną: „Ilekcroć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekcroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”<sup>63</sup>. Właściwe działania człowieka to „zabieganie

---

60 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 109.

61 Tamże, s. 29.

62 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62.

63 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 30.

o to podstawowe dobro każdego i wszystkich zarazem, jakim jest po prostu «człowieczeństwo» czy też inaczej się wyrażając – w a r t o ś ć o s o b y l u d z k i e j<sup>64</sup>.

Normę personalistyczną porównuje Wojtyła z chrześcijańskim przykazaniem miłości. „Można powiedzieć – pisze on – że przykazanie miłości jest normą personalistyczną. Ściśle biorąc, przykazanie mówi: «Miłuj osoby», a norma personalistyczna jako zasada mówi: „Osoba jest takim «bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość»”<sup>65</sup>. Uzasadnieniem normy personalistycznej jest to czym osoba jest, jaką wartość reprezentuje, czyli jej godność. Czyny które to respektują są godziwe. Osobie ze względu na tę wartość „należy się słusznie, aby była traktowana jako przedmiot miłości, nie zaś jako przedmiot użycia”. W miłości „zawiera się afirmacja wartości osoby jako takiej”<sup>66</sup>. „Miłość osoby musi polegać na afirmowaniu jej ponad-rzeczowej i ponad-konsumpcyjnej (ponad-użytkowej) wartości”<sup>67</sup>. *Persona est affirmanda et amanda propter se ipsam*, osobie jako osobie należna jest afirmacja, czyli miłość, dla niej samej.

Wartość osoby jako osoby odróżnia Wojtyła wyraźnie od różnych wartości, które tkwią w osobie czy jej osobowości. Przykładowo w upodobaniu (*amor complacentiae*) jako istotnej cesze miłości między mężczyzną a kobietą można skupić się na różnych wartościach w drugiej osobie: na jej wartościach zmysłowo-seksualnych, na jej wartościach estetycznych czy na wartościach intelektualnych jak inteligencja, wykształcenie. Wartości te mogą dostarczać drugiej osobie wielu przeżyć. Przedmiotem upodobania nie powinny być jednak jakies częściowe wartości, ale druga osoba. Może bowiem być tak, że ze względu na upodobanie w pewnych wartościach w osobie, mamy upodobanie w osobie. „Chodzi o to, ażeby żywić upodobanie po prostu do osoby,

---

64 Tamże, s. 33.

65 Tamże, s. 43.

66 Tamże.

67 Tamże.

to znaczy, ażeby, przeżywając różne wartości, które w niej tkwią, zawsze przeżywać wraz z nimi w akcie upodobania wartość samej osoby – to, że ona sama jest wartością, a nie tylko zasługuje na upodobanie ze względu na takie czy inne wartości w niej zawarte. [...] Upodobanie, które pośród różnorodnych wartości zawartych w osobie umie żywo uchwycić nade wszystko samą wartość osoby, posiada wartość pełnej prawdy; dobrem, do którego ono się zwraca, jest właśnie osoba, a nie co innego”<sup>68</sup>.

Szczególnie ujawnia się to w wyborze osoby do miłości małżeńskiej, w którym pierwszorzędnym motywem winna być sama wartość osoby. Nie znaczy to, że wyboru tego nie mogą zapoczątkować różne wartości tkwiące w osobie, które w tej więzi będą odgrywać ważną rolę. „Mimo to w wyborze tym nie chodzi tylko o wybór pewnych wartości w osobie, ale o wybór osoby, ze względu na nią samą”<sup>69</sup>. Wartość osoby winna być w tym wyborze wartością najważniejszą i decydującą. Nie chodzi więc o wybór osoby ze względu na różne posiadane czy nabyte przez nią wartości, ale o wybór wartości ze względu na osobę.

Wartość osoby różni się zasadniczo od wielu wartości wrodzonych lub nabytych przez osobę. Wartość osoby związana jest z całym bytem osoby, a nie z np. z jej płcią, jej wyglądem estetycznym, jej wykształceniem intelektualnym, z różnymi cechami charakteru itp.<sup>70</sup>. „Wartość samej osoby – tj. osoby jako osoby, [...] to sama osoba «odczytana» jako wartość całkiem swoista i elementarna, a więc niezależnie od jej takich czy innych kwalifikacji fizycznych czy psychicznych, od jej zewnętrznego czy wewnętrznego «stanu posiadania»”<sup>71</sup>.

---

68 Tamże, s. 74.

69 Tamże, s. 118.

70 Tamże, s. 109.

71 Tamże, s. 109, przyp. 35.

18.

## Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły

### 1. Zasadniczy spór o etykę

Mimo niekwestionowanego i szerokiego oddziaływania osobowości i myśli papieża Jana Pawła II na współczesny świat można badać krytycznie, czym jest antropologia i etyka stworzona przez Karola Wojtyłę w jego spotkaniu z filozofią XX wieku. Czy jest ona tylko spuścizną historyczną, czy też może inspirować dalej współczesne dyskusje etyczne? W niniejszym referacie chciałbym wskazać pewien spór, w którym personalizm Karola Wojtyły ma zasadnicze znaczenie dla dalszego rozwoju chrześcijańskiej antropologii i etyki.

Tytuł niniejszego referatu: *Godność a wolność* stawia pytanie o to, czy godność osoby wyznacza wolności, co jest godne, a co niegodne; czy też odwrotnie: to akt wolności decyduje, czym jest godność osoby i godne życie. Tę drugą tendencję, w której absolutyzuje się wolność i podważa się możliwość obiektywnego uzasadnienia tego, co jest moralnie dobre, zauważają zarówno uczniowie Karola Wojtyły (Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, Josef Seifert czy Rocco Buttiglione), jak też etycy z poza tej tradycji, jak np. Alasdair MacIntyre. Ten ostatni ujawnia fiasko uzasadnień norm moralnych podane przez filozofię nowożytną i współczesną, w których od skrajnego racjonalizmu (Immanuel Kant), poprzez emotywizm etyczny (David Hume, Alfred Jules Ayer), wyładowaliśmy w egzystencjalnym autonomizmie (Jean-Paul Sartre). Ciasny empiryzm oraz sceptycyzm zepchnął uzasadnienia moralności najpierw do sfery emocjonalnej, a następnie do sfery arbitralnych decyzji człowieka. W konsekwencji, gdy zwiodły rozum i serce, pozostała tylko szaleńcza albo poddańcza samowola człowieka.

Podobną tendencję zauważają uczniowie Karola Wojtyły (Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek) w tzw. w nurtach „moralności autonomicznej” albo w tzw. „nowej teologii moralnej” zainspirowanej etyką Immanuela Kanta i Jean-Paula Sartre’a, w których rezygnuje się coraz bardziej z obiektywnych uzasadnień moralności na rzecz aktów wolności opisywanych jako akt opcji fundamentalnej kreatywnego autoprojektu siebie czy autoprojektu społecznego. Do tego nurtu autonomizmu w moralności zalicza Andrzej Szostek z kręgu języka niemieckiego takich autorów, jak: Josef Fuchs, Bruno Schüller, Franz Böckle, Alfons Auer, Klaus Demmer, Franz Scholz, Bernhard Häring, Wilhelm Korff, Dietmar Mieth i Peter Knauer, z kręgu języka angielskiego i włoskiego: Richard A. McCormick, Charles E. Curran, John Giles Milhaven, Louis Janssens, Wilhelm H. M. van der Marck, Jean Marie Aubert, Enrico Chiavacci, Aniceto Morlinaro i inni<sup>1</sup>.

Podobnie jak w ogólnej teorii etycznej, również na terenie praktycznych rozstrzygnięć etycznych absolutyzuje się wolność, mówiąc np. o godnej śmierci tylko jako takiej, która jest przeze mnie spowodowana lub o godnym lub niegodnym życiu jako takimi, które spełnia czy nie spełnia moich oczekiwań. Ową wolnością, uzbrojoną we współczesne możliwości biotechnologii, chce się też ingerować, zmieniać i projektować naturę człowieka.

Wydaje się, że w zasadniczym sporze o etykę, zarówno z owym humanizmem technokratycznym, jak też z personalizmem idealistycznym czy transcendentalem, wiele może wnieść personalizm realistyczny Karola Wojtyły. Łączy on bowiem w sobie filozofię podmiotową z filozofią przedmiotową, filozofię świadomości z metafizyką klasyczną, i w tej opcji, nie rezygnuje ze stawiania wolności ludzkiej wymagań, bez których stałaby się ślepą siłą w człowieku.

---

1 A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, s. 20.

## 2. Wolność w polu aksjologicznym godności osoby

W *Miłości i odpowiedzialności* Karol Wojtyła skupia się zasadniczo na godności osoby i rozwija etykę personalistyczną, krytykując różne formy utilitaryzmu, natomiast w *Osobie i czynie* bada zasadniczo strukturę wolności. W pierwszym z wymienionych dzieł z pozycji godności osoby branej ontologicznie i aksjologicznie stawia Wojtyła określone wymagania wolności. Zasadniczym wymaganiem jest to, że wolność nie powinna używać zarówno własnej, jak i innej osoby jako środka do celu innego poza samą osobą. Z tej perspektywy Wojtyła nakreśla zarówno granice wolności ludzkiej, jak i boskiej, gdy pisze: „nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg-Stwórca”<sup>2</sup>. Bóg bowiem respektuje, a powinien to czynić również i człowiek, cele wpisane w rozumną naturę osoby ludzkiej. Człowiek poznając je, powinien w sposób wolny je zaafirmować i realizować. Autoteleologia osoby nie powinna być oderwana od teleologii natury.

To godność wraz z naturą osoby wyznacza wolności dobro, które powinna ona realizować. Godność wskazuje, że to osoba jest wartością wartości, a nie odwrotnie, jakoby pewne wartości w osobie, stanowiły o jej osobowej godności. „Wartość samej osoby – pisze Wojtyła – należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie. Są to wartości wrodzone lub nabyte [...]. Wartość osoby związana jest z całym bytem osoby [...]”<sup>3</sup>. Mimo, że poprzez wrażenia, wartości w osobie narzucają nam się wprost i wywołują w nas różne reakcje, nie możemy zapomnieć, że decydujące jest odniesienie do całej osoby. Godność osoby ujawnia się na innym poziomie niż doznanie wrażeń czy przeżyć emocjonalnych. Ujmujemy ją intuicyjnie i umysłowo, odwołując się do swoistej oczywistości. Nie jest ona przedmiotem dowodzenia – zaznacza Andrzej Szostek – l e c z

2 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, [w:] *Człowiek i moralność*, t. 1, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1982, s. 29.

3 Tamże, s. 110.

p o k a z a n i a<sup>4</sup>. Ujawnia się ona szczególnie w sytuacjach zagrożenia. Daje znać o swoim istnieniu, gdy się ją próbuje podważyć i przekreślić. Odślania się poprzez przeżycie winy, poczucie wstydu wywołane wyrządzoną krzywdą, własną nieprawością. Doświadczenie godności wkomponowuje się w pełniejszą wiedzę o tym, kim osoba jest, jaka jest jej natura, jakie jest jej przeznaczenie. Pełne zastosowanie na terenie etyki respektu dla osoby, zależy od koncepcji człowieka<sup>5</sup>.

W punkcie wyjścia etyki ważne jest, aby budować ją na wartości, jaką jest sama osoba, a nie na wartościach w osobie. Sprawność fizyczna jest wartością w osobie, ale niepełnosprawność nie podważa godności osobowej drugiego człowieka. Jeżeli nasze odniesienie do drugich osób, kierowane jest tylko wartościami w osobie, czy to wartościami witalnymi, seksualnymi, estetycznymi, ekonomicznymi, a nawet intelektualnymi czy moralnymi, nie przekraczamy płaszczyzny utylitarnego traktowania osób. Właściwe odniesienie do osoby, to jej afirmacja, czyli miłość dla niej samej. W tego typu akcie dostrzegamy bowiem p o n a d - r z e c z o - w ą i p o n a d - k o n s u m p c y j n ą w a r t o ś ć o s o b y . Czyny takie są godne osoby, czyli godziwe, i przez to nadają osobową wartość temu, co dla osoby użyteczne czy przyjemne.

Takie odniesienie uzyskujemy – zdaniem Wojtyły – w miłości jako upodobaniu (*amor complacentiae*). „Upodobanie, które pośród różnorodnych wartości zawartych w osobie umie żywo uchwycić nade wszystko samą wartość osoby, posiada wartość pełnej prawdy; dobrem, do którego się zwraca jest właśnie osoba, a nie co innego”<sup>6</sup>.

Karol Wojtyła przeciwstawia się oderwaniu woli ludzkiej od jej ciężenia i związania dobrem. To właśnie w owym polu aksjologicznym wyznaczonym godnością osoby należy realizować wolność. Nie chodzi przy tym tylko o negatywną stronę owej aksjologii, w sensie: „drugi granicą mojej wolności”, ale o pozytywną,

---

4 A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4 (1991) nr 14/16, s. 32.

5 Tamże, s. 33.

6 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 74.

którą Wojtyła określa terminem „wolność jest dla miłości”. „Osoba jest takim dobrem – stwierdza on – że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”<sup>7</sup>. „Miłość angażuje wolność i napędza ją tym, do czego z natury lgnie wola – napędza ją dobrem”<sup>8</sup>. Wolność nie jest celem samym w sobie, celem takim jest bowiem miłość. Wolność jest środkiem do realizacji tego celu. Wola w poszukiwaniu prawdziwej afirmacji czy miłości musi przedzierać się przez popędową czy sensytywną sferę człowieka, aby odpowiedzieć na dostrzeżoną wartość i niepowtarzalność drugiej osoby, aby zaangażować się dla realizacji jej dobra. Samostanowienie spełnia się w samodarowaniu siebie.

### 3. Wolność a prawda o dobru

Wolność w *Osobie i czynie* analizuje Wojtyła, rozróżniając dwa fakty: to, co dzieje się w człowieku (uczynienia) oraz to, że „ja działam” (sprawczość). W analizie sprawczości i samostanowienia, przekracza on zarówno empiryczne, emotywistyczne opisy działania ludzkiego, jak też opisy prezentowane przez fenomenologów, którzy interpretowali życie osoby zasadniczo jako przeżywanie wartości, z a n i e d b u j ą c p o k a z a n i e s p r a w c z o ś c i jako samodzielnej struktury wolności ludzkiej. Samo przeżywanie wartości, choć jest czymś nieodzownym i ważnym, to jednak jest niewystarczające w stawaniu się dobrym człowiekiem. Odwołuje się ono do przeżyć serca, ale zapomina o innym wymiarze życia osoby, o sprawczym zaangażowaniu wolności w realizację przeżywanych wartości. To w sprawstwie nasza wolność ukazuje swoją specyficzną moc.

Karol Wojtyła w *Osobie i czynie* przekracza zarówno koncepcję wolności Immanuela Kanta, jak też te prezentowane w nurtach skrajnie liberalnych, w których niezależność uczyniono istotą wolności i nadano wolności moc stwarzania rzeczywistości. Wojtyła umieszcza wolność w kontekście stawania

7 Tamże, s. 42.

8 Tamże, s. 120.



się osoby, stawania się dobrym człowiekiem. Sądzi on, że „dopiero w kontekście moralnego stawania się człowieka uchwycić można istotę wolności”<sup>9</sup>. Docenia on niejako zasadniczy moment wolności, wyrażony w formule: „mogę – nie muszę”, to jednak zaznacza, że ten moment, nie obejmując całej wolności i stąd zatrzymanie się tylko na nim i zabsolutyzowanie go wypacza ujęcie wolności. Moment bowiem niezależności, któremu sam poświęca wiele miejsca, jest tylko pierwszym, ale nie ostatnim rysem wolności. Ważne jest nie tylko to, „że wybieram”, ale „co wybieram” i „dlaczego właśnie to wybieram”. Mogę przeciwstawić się powinności moralnej i wybrać zło, ale taki wybór nie jest wolnością, ale zniewoleniem. Twierdzenie, że każdy akt wolności, niezależnie od przedmiotowej, racjonalnej i uzasadnionej treści, tworzy człowieka, jest utopią, albowiem dobry wybór niesie skutki pozytywne dla osoby, a zły skutki negatywne. Nigdy nie jesteśmy poza dobrem i złem jak chciał Fryderyk Nietzsche – gdyż nigdy nie jesteśmy poza naturą osoby ludzkiej, wyznaczającej co jest dla niej dobre i złe.

Wojtyła opisuje najpierw wolność jako samostanowienie wraz z podbudowującymi je strukturami samo-posiadania i samo-panowania. Ową samozależność od własnego ja, wkomponowuje on jednak w zależność od prawdy o dobru, od prawdy o człowieku. „Nie każdy sposób wykorzystania struktury samostanowienia – stwierdza Andrzej Szostek – prowadzi do spełnienia człowieka jako osoby: nie każde dobro i nie każdy sposób jego osiągnięcia odpowiada ludzkiej osobie”<sup>10</sup>. Stąd we wszystkich wyborach ma swój udział prawda o dobru, prawda o człowieku. „Istotną racją wyboru oraz samej zdolności wybierania – pisze Wojtyła – nie może być nic innego, jak swoiste odniesienie do prawdy, które wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego zasadę wewnętrzną”<sup>11</sup>. Owa zasada

---

9 A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk i in., Lublin 1997, s. 443.

10 Tamże, s. 444.

11 K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, [w:] *Człowiek i moralność*, t. IV, red. T. Styczeń, A. Szostek, W. Chudy i in., Lublin 1994, s. 181.

tkwi wewnątrz samej woli i sprawia, że wola nie jest zdeterminowana danym dobrem, wartością czy motywem, nie jest zmuszona do dania określonej odpowiedzi na wartość. Dzięki odniesieniu do prawdy, wola w porządku intencjonalnym, czyli w porządku chcenia przedmiotów, zyskuje niezależność, czyli wolność<sup>12</sup>. Osoba zyskuje niezależność od przedmiotów własnego chcenia oraz nadrzędność względem własnych dynamizmów, czyli zdolność do transcendencji przedmiotowej (poziomej) i transcendencji podmiotowej (pionowej). „Transcendencja osoby w czynie – pisze Wojtyła – to nie tylko samo-zależność, zależność od własnego Ja. Wchodzi w nią równocześnie moment zależności od prawdy i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie”<sup>13</sup>.

Paradoksalnie, zależność od prawdy o dobru, o człowieku, okazuje się warunkiem koniecznym niezależności podmiotowej (od dynamizmów osoby), jak i niezależności przedmiotowej (od przedmiotów i ich przedstawień), czyli warunkiem wolności i transcendencji osoby. Słusznie więc Tadeusz Styczeń stwierdza: „Wolność tę konstytuuje dopiero samozależność w postaci samozwiązania się podmiotu z prawdą i poprzez prawdę z sądem «Powiniennem!»”<sup>14</sup>. Dzieje się tak dlatego, że „samozależność jako taka nie stanowi jeszcze pełnej gwarancji dla wolności podmiotu, ponieważ nie wyklucza samowoli, której istota – wbrew pozorom – polega na zniewoleniu podmiotu przez nie-prawdę, błąd”<sup>15</sup>.

Prawda o dobru konstytuuje normatywność i kategoryczność powinności moralnej. Ta „normatywna moc prawdy” ujawnia się szczególnie w aktach sumienia, gdzie prawda o dobru i w jej świetle

12 Tamże, s. 182–183.

13 Tamże, s. 189. Zob. A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie*, dz. cyt. s. 444.

14 T. Styczeń, *Sumienie: Źródło wolności czy zniewolenia?*, [w:] *W drodze do etyki*, red. T. Styczeń, Lublin 1984, s. 257.

15 Tamże, s. 258.

wydany sąd o czynie, sąd o mnie, jest kategoriyczny. „Właściwa i zupełna funkcja sumienia – pisze Wojtyła – polega na uzależnieniu czynu od poznanej prawdy. W tym zaś zawiera się uzależnienie samostanowienia, czyli wolności woli od prawdziwego dobra, albo raczej: uzależnienie od dobra w prawdzie”<sup>16</sup>. W sądzie wartościująco-imperatywnym sumienie ujawnia moc normatywną prawdy, która przez to, że jest prawdą o spełnieniu lub niespełnieniu osoby, posiada znamię kategoriyczności i bezwzględności.

#### 4. Sumienie aktem poznania czy aktem wolności?

Wydobyta w *Osobie i czynie* poznawcza, receptywna rola sumienia została jeszcze mocniej wyakcentowana w encyklice *Veritatis splendor*. Właściwie w całym rozdziale II podana jest tam krytyka tych ujęć sumienia w niektórych nurtach współczesnej teologii moralnej, w których próbuje się zredukować sumienie do subiektywnych aktów decyzji. „Papież jest zaniepokojony – pisze Andrzej Szostek – tym, że wpływowe dziś bardzo nurty filozoficzne (ostatnio zaś także teologiczne), kwestionujące przyporządkowanie wolności prawdzie, wy p a c z a j ą c a łą w s p ó ł c z e s n ą m e n t a l n o ś ć”<sup>17</sup>. „W niektórych nurtach myśli współczesnej – pisze papież – do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości”<sup>18</sup>.

Absolutyzacja wolności niesie druzgocące konsekwencje dla etyki, antropologii oraz nauczania moralnego Kościoła. Prowadzi ona bowiem do prywatyzacji, relatywizacji i subiektywizacji norm moralnych. Prawdziwość sądów sumienia, zastępowana jest szczerością, autentycznością, zgodą z samym sobą. Zapomina się, że sumienie to nie tylko *norma normans*, ale *norma normata*. W miejsce odkrywania i kierowania się prawem naturalnym, prawem Bożym, wchodzi kierowanie się indywidualnym prawem prywatnym.

16 K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 200.

17 A. Szostek, *Wolność a prawda*, dz. cyt., s. 542.

18 Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor*, p. 32.

Owo oderwanie sumienia od obiektywnego prawa moralnego, pogłębione jest przez dualizm antropologiczny i skutkuje samowolą w stosunku do cielesnej natury ludzkiej. W tej perspektywie ciało staje się przedmiotem użycia oraz przedmiotem genetycznych, technicznych manipulacji.

Z pozycji oderwania sumienia od obiektywnej prawdy podważa się też moralne przesłanie Objawienia i Kościoła. Twierdzi się bowiem, „że Boże Objawienie nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej”<sup>19</sup>. Przykazania sprowadza się do zachęt, których treść moralną, każdy sam sobie ustala. Moralność jako rzeczywistość prywatną, ziemską, separuje się od rzeczywistości zbawczej. Do zbawienia nie są potrzebne dobre uczynki, wystarczy *sola fides*, sama wiara.

Podobne tendencje krytykuje papież w encyklice *Fides et ratio*. Podważanie rozumu w imię wolności jest, jego zdaniem, źródłem nowych ideologii i nihilizmu. „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę – czytamy – wszelkie próby wyzwolenia go stają się nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem giną”<sup>20</sup>.

Podsumowując, można stwierdzić, że Karol Wojtyła, Jan Paweł II przeciwstawia się wyraźnym tendencjom naszej kultury podważania racjonalnej natury człowieka. Odrzucenie bowiem receptywnego rozumu na rzecz samowolnego decydowania, co jest dobre i złe, nie jest osiągnięciem, lecz rezygnacją i upadkiem tego, co nas określa jako *homo sapiens*.

Nietrudno dostrzec, że personalizm Wojtyły idzie przeciw tendencjom postmodernizmu, który, podważając rozum modernistyczny, za jednym zamachem podważa wszelkie pretensje do prawdy. Zamiast oskarżyć ideologię modernistyczną o powstałe totalitaryzmy, oskarża wszelką prawdę o fundamentalizm i totalitaryzm.

---

19 Tamże, p. 37.

20 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, p. 90.

Spór o relacje wolności do rozumu i prawdy toczy się również wewnątrz chrześcijaństwa. Można go nazwać sporem między personalizmem realistycznym, łączącym metafizykę tomistyczną z fenomenologicznym opisem faktów, a personalizmem transcendentalem, inspirowanym filozofią Immanuela Kanta, Sørensa Kierkegaarda, Georga Wilhlema Hegla czy Jean-Paula Sartre'a. Nie wiadomo czy w sporze tym etyka chrześcijańska i katolicka teologia moralna przechyli się w kierunku liberalnym, czy też w kierunku racjonalnym, czy ulegnie, czy też ustrzeże się, absolutyzacji wolności i jej skutków. Wydaje się, że od rozstrzygnięcia tego sporu będzie zależał przyszły kształt katolickiego nauczania moralnego, będzie zależało czy rozwinie się etyka „godności w wolności” czy też etyka „wolności bez godności”.

19.

## Autonomia a godność osoby

### 1. Jak zasadę godności osoby zamieniono w bioetyce na zasadę autonomii

Godność jest szerszą podstawą zasad etycznych niż autonomia. Godność wyznacza bowiem określone zachowania należne drugiemu człowiekowi również wtedy, kiedy nie jest on autonomiczny, kiedy jego autonomia jest ograniczona ze względu na etap rozwoju lub chorobę, np. w okresie prenatalnym, dzieciństwa, w czasie ciężkich schorzeń biologicznych czy psychicznych.

Śledząc początki i rozwój współczesnej bioetyki i etyki medycznej, można zauważyć w pewnym jej nurtach stopniową zamianę zasady szacunku dla osoby i jej godności, na zasadę szacunku dla jej autonomii. Da się to zauważyć m.in. w bioetyce anglo-amerykańskiej, czyli w bioetyce czterech zasad, zwanej pryncypizmem, w bioetyce laickiej Hugo, Engelhardta czy w kontraktalizmie Roberta Veatcha.

Wyraźne postawienie bioetyki w centrum dyskusji w roku 1970 przez onkologa z Uniwersytetu Wisconsin (USA) Van Rensselaera Pottera jako nauki o przetrwaniu oraz założenie w roku 1971 przez holenderskiego fizjologa i embriologa André Hellegersa, na prowadzonym przez jezuitów uniwersytecie Georgetown w Waszyngtonie, pierwszego wpływowego w tej dziedzinie ośrodka akademickiego zwanego Instytutem Kennedych zaowocowało dość intensywną i pogłębioną refleksją nad filozoficznymi, naukowymi, a nawet teologicznymi podstawami bioetyki. Od początku powstania Instytutu Kennedych, który nadawał stopnie naukowe *master* i *doctor* z bioetyki, współpracowali z nim znani chrześcijańscy teolodzy i filozofowie moralności tacy, jak Paul Ramsey, Bernhard Häring, Richard A. McCormick, Charles Curran, Stanley Hauerwas

i Josef Fuchs<sup>1</sup>. Szczególny wkład w rozwój filozoficznych podstaw bioetyki i etyki medycznej przypada lekarzowi i humaniście Edmundowi D. Pellegrinowi, dyrektorowi Instytutu Kennedych w latach 1983–1989 i założycielowi i dyrektorowi (1991–1996) Centrum Bioetyki Klinicznej na uniwersytecie Georgetown.

Wyżej wymieniony ośrodek naukowy i wspomniani myśliciele rozwijali bioetykę, czerpiąc inspiracje z filozofii klasycznej oraz z personalizmu chrześcijańskiego. Odwoływali się w niej do zasady godności osoby ludzkiej oraz zasady dobroczynności, czyli realizacji dobra pacjenta w teleologicznie ujętej praktyce medycznej.

Za początek stopniowej rezygnacji z zasady godności osoby na rzecz zasady autonomii można uznać rok 1979. Przesunięcie to dokonało się nie tyle pod wpływem wspomnianej wyżej bioetyki filozoficznej i teologicznej, ale pod wpływem zapotrzebowań praktycznych różnorodnych komisji narodowych USA, którym zlecano przygotowanie dokumentów praktycznych z bioetyki, by mogły posłużyć do rozstrzygnięć prawnych dotyczących szczególnie początku życia ludzkiego, sztucznego zapłodnienia *in vitro*, aborcji, diagnostyki prenatalnej, klonowania, komórek macierzystych, badań naukowych czy eksperymentów medycznych itp. Dwa dokumenty Komisji Narodowej USA, jeden z 1975 roku zatytułowany *Report and recommendations: research on the fetus* i drugi, opublikowany kilka lat później, w roku w 1979 – *The Belmont report: ethical principles and guidelines for the protection of human subjects of research* posługują się jeszcze w swej argumentacji zasadą szacunku dla osoby, ewentualnie dla jej godności.

Mimo, że *Raport z Belmont* i źródłowa praca *Principles of biomedical ethics* Toma L. Beauchampa i Jamesa F. Childressa powstawały w tym samym czasie, a do tego pierwszy z wymienionych autorów uczestniczył aktywnie w końcowym etapie komisji przygotowującej ten raport,

---

1 R. A. McCormick, *Theology and bioethics: christian foundations*, [w:] *Theology and bioethics: exploring the foundations and frontiers*, ed. E. E. Shelp, Boston 1985, s. 95–113.

to jednak po stopniowym ograniczaniu w raporcie zasady szacunku dla osoby na rzecz szacunku do autonomii, szacunek dla osoby został ostatecznie w opublikowanym podręczniku pryncypizmu wyeliminowany na rzecz autonomii.

Powodem tej ważnej dla podstaw etyki zmiany były m.in. praktyczne wymagania postawione zarówno komisjom i samym bioetykom w nich uczestniczącym. W obu przypadkach chodziło o wypracowanie prostych, ale przydatnych praktycznie zasad, które można aplikować w formułowaniu rozstrzygnięć prawnych i w podejmowaniu decyzji w związku z coraz nowymi możliwościami biotechnologii.

W komisji już na początku zarysowały się dwa podejścia. Niektórzy chcieli, aby tekst uczynić, na ile to jest możliwe, tekstem filozoficznym, sięgając do Johna Stuarta Milla czy Immanuela Kanta, inni chcieli uwolnić go od akademickiej filozofii, i sformułować wskazania czysto praktyczne<sup>2</sup>. Tom L. Beauchamp i James F. Childress w pracach komisji sugerowali się nagromadzonymi przez siebie notatkami dotyczącymi pryncypiów etycznych i teorii etycznych głównie z pism Williama Davida Rossa i Williama Frankeny. Ostatecznie zwolennicy opcji filozoficznej ulegli żądaniom opcji praktycznej, czego efektem było oczyszczenie zaprezentowanych trzech pryncypiów z filozoficznych wyjaśnień i uzasadnień. Pozostały tylko krótkie wzmianki jak należy praktycznie rozumieć sformułowane zasady, na ile każda z nich jest niezależna i jak odnosi się do etyki badań naukowych, którymi komisja się zajmuje. W pracach komisji zarysowano szkic trzech następujących etycznych pryncypiów: szacunku dla osób (*respect for persons*), dobroczynności (*beneficence*) i sprawiedliwości (*justice*)<sup>3</sup>. Podsumowując ich akceptację i interpretację, jeden z komentatorów stwierdził: „Dość prosto można wskazać do czego służą pryncypia. Szacunek dla osoby

---

2 T. L. Beauchamp *The origins, goals, and core commitments of The Belmont Report and principles of biomedical ethics*, [w:] *The story of bioethics. From seminal works to contemporary explorations*, ed. J. K. Walter, E. P. Klein, Washington, 2003, s. 20.

3 Tamże, s. 18.



aplikuje się do poinformowanej zgody (*informed consent*), dobroczynność – do oszacowania ryzyka i korzyści (*risk-benefit assessment*), sprawiedliwość (*justice*) – do wyboru osób do badań czy eksperymentów medycznych”<sup>4</sup>.

Ten schemat interpretacji obowiązywał w całym dokumencie. Chodziło o praktyczne zastosowanie wymienionych pryncypiów do jasno wytyczonych dziedzin działania w etyce badań naukowych. Niemniej w konfliktach zasada godności osoby, mimo tendencji zredukowania jej do autonomii, broniła osób niezdolnych do aktów autonomicznych przed niewłaściwymi względem nich działaniami. Zauważa to również Tom Beauchamp w swym komentarzu do dokumentu, pisząc: „Dla przykładu pryncypium szacunku dla osoby wymagało ważnej zgody. Warunek ten, nie miał jednak celu – idąc za przyjętym schematem interpretacji – zabezpieczyć danej osoby przed ryzykiem, jak to do tychczas było rozumiane w federalnej polityce, lecz ochronę jej autonomii i godności osobowej, włączając godność niekompetentnych osób, niezdolnych do autonomicznych aktów, za które właściwe autorytety trzeciej strony muszą wyrazić zgodę”<sup>5</sup>.

Raport odwoływał się do zasady szacunku dla osoby (*respect for persons*) w celu podkreślenia prawa do opieki przysługującego zarówno osobom świadomie używającym swojej autonomii, jak i osobom z ograniczoną autonomią, a nawet osobom niezdolnym do autonomii. Znaczy to, że w normatywnych sądach pojęcie osoby było nadrzędne względem autonomii, zakresowo szersze od niej, i rozciągające się na posiadających autonomię i jej nieposiadających. Osoby bowiem o ograniczonej autonomii albo pozbawione autonomii podlegały dalej ochronie, ze względu na szacunek do ich osoby.

W raporcie relacja między szacunkiem dla osoby a autonomią potraktowana była asymetrycznie. Wraz ze zmniejszaniem się czyjeś autonomii, dokument domagał się zwiększania ochrony tej osoby. Takiej niejako

---

4 Tamże, s. 21.

5 Tamże.

zwiększonej ochrony domagano się dla dzieci, dla nieletnich czy dla ubezwłasnowolnionych z powodu chorób<sup>6</sup>.

Tymczasem w książce Toma Beauchampa i Jamesa Childressa *Principles of biomedical ethics* zasada szacunku dla osoby i jej godności znikła. Została ona zamieniona czy zredukowana do szacunku dla autonomii, dobroczynność została poprzedzona zasadą nieszkodzenia, sprawiedliwość – pozostawiona i w ten sposób zaproponowano bioetykę czterech zasad: autonomii, nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości. Szczególnie ta pierwsza zmiana, czyli zastąpienie szacunku dla osoby i jej godności, szacunkiem dla jej autonomii pociągnęła daleko idące konsekwencje. Zniknęła bowiem możliwość odwołania się do zasady szerszej niż psychologicznie przeżywana oraz różnie funkcjonująca ludzka autonomia. Utracono odniesienie się do zasady, która niezależnie od zdolności do autonomii, chroniła każdego pacjenta, na rzecz zasady, która wprost chroni tylko aktualnie zdolnych do aktów autonomicznych, ale nie chroni człowieka w okresie prenatalnym, noworodków, dzieci, ludzi z różnymi schorzeniami neurologicznymi czy psychicznymi.

Można wskazać różne powody owego wyrugowania godności osoby na rzecz jej autonomii. Zapewne duży wpływ miały względy praktyczne. Odwołanie się do autonomii wydawało się mniej problematyczne, sądzono, że decyzja pacjenta może być rozstrzygająca i zamknąć spory etyczne. Swoją rolę na takie stanowisko miał też pragmatyzm i indywidualizm amerykańskiej demokracji, w której decyzjom konkretnej jednostki, przypisuje się absolutne znaczenie w określaniu jej własnego, prywatnego dobra. Z tego względu porzucono odwołanie się do realizmu arystotelesowsko-tomistycznego, a nawet do antropologii Immanuela Kanta. Autonomiczny podmiot w jego filozofii kierował się bowiem ogólnymi, uniwersalnymi imperatywami. W pryncypizmie autonomiczny podmiot, w kontekście

---

6 M. T. Lysaught, *Respect: or, how respect for persons became respect for autonomy*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 29 (6) 2004, s. 665–680.

swej kultury, formuje sądy normatywne jednostkowe, osobiste, niejako prywatne. Takie ujęcie nawiązywało najwyżej do liberalizmu społecznego Johna Stuarta Milla i pragmatyzmu.

Bioetyka złożona z czterech *prima facie* formalnych zasad została ogołociona z jej umiejscowienia w antropologii i teorii etycznej i stała się przedsięwzięciem, w którym każdy mógł żonglować zasadą autonomii, nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości. Dalsze poszukiwania teorii etycznych w kolejnych wydaniach ww. podręcznika pryncypizmu jeszcze bardziej podważyło możliwość znalezienia jakiejś filozofii, tym bardziej metafizyki, antropologii czy etyki dla powyższych zasad. Zatracono bowiem to, co spajało te zasady, czyli odniesienie do osoby, jej godności i jej natury, co wyznaczyło, jakie dobra ma realizować autonomia, dobroczynność czy sprawiedliwość. Niemniej dla niefilozofów taka prosta bioetyka, składająca się z czterech chwytliwych haseł, stała się wygodna w praktycznym użyciu i formułowaniu różnorodnych rozstrzygnięć.

W sumie jednak wykluczenie zasady godności osoby i zastąpienie jej zasadą autonomii pacjenta prowadziło do dalszej relatywizacji norm w bioetyce i etyce medycznej. Decyzje pacjenta miały bowiem rozstrzygać zarówno dotychczasowe, jak i nowopowstające konflikty na terenie biomedycyny. Filozofowie i lekarze zostali odsunięci od dyskusji, gdyż nowa teoria znalazła kogoś, kto może rozstrzygnąć narastające konflikty. Jeśli pacjent zadecyduje niewłaściwie, to i tak on ponosi konsekwencje, a więc lekarz może uniknąć zarówno skrupułów moralnych, jak też odpowiedzialności prawnej. Służba zdrowia, odpowiedzialna za zdrowie i życie, oraz instytucje państwowe zostały odciążone od odpowiedzialności na rzecz odpowiedzialności samego pacjenta.

## 2. Od paternalizmu lekarza do autonomizmu pacjenta

Wielokrotnie zdarza się tak, że podczas krytyki jednej skrajnej teorii buduje się teorię skrajnie przeciwną. Słuszną krytyką inspirowanego scjentyzmem paternalizmu w medycynie i związanych z tym nadużyć

autonomii lekarza zmierzała na początku do podkreślenia ważności autonomii pacjenta, który jako podmiot powinien aktywnie uczestniczyć w swej terapii. W dalszej kolejności krytyka ta prowadziła jednak do przeakcentowania czy zabsolutyzowania autonomii pacjenta, traktując ją jako ostateczne kryterium dobra i zła w medycynie.

„Prawo pacjenta do odrzucenia niechcianych form leczenia – pisze Edmund Pellegrino – było zbyt długo zaniedbywane. W połowie lat sześćdziesiątych, w kontekście rozwiniętej demokracji uczestniczącej, powszechnej edukacji i rozwoju praw obywatelskich, nie można było dłużej tego prawa odrzucać. Wszelkie autorytety stały się podejrzane. Nie można było dłużej tolerować powszechnie publikowanych nadużyć władzy profesjonalistów i biurokratów. Ponadto, nieoczekiwany rozwój medycyny sprawił, że wybór leczenia w porównaniu z poprzednimi możliwościami, stał czymś zasadniczym. Zasada autonomii pacjenta została dostrzeżona jako ochrona przed zawłaszczaniem jego prawa do uczestniczenia w decyzjach dotyczących jego życia”<sup>7</sup>.

W ferworze owej krytyki, p o d w a ż o n y został jednak nie tylko paternalizm, ale zasadniczy c e l m e d y c y n y, obiektywne dobro pacjenta, czyli jego zdrowie. Ograniczone lub podważone zostały również zasady, które chroniły to dobro, czyli zasada dobroczynności oraz zasada autonomii lekarza. „Dylematy decyzji medycznych – pisze Edmund Pellegrino – zostały wkrótce zredukowane do przeciwstawienia sobie autonomii pacjenta i dobroczynności lekarza”<sup>8</sup>.

Akcentowanie negatywnego aspektu w autonomii, czyli niezależności od wszystkiego, co wpływa na decyzje pacjenta, prowadziło do zerwania przyporządkowania autonomii pacjenta i lekarza dobru medycznemu, dobru osobowemu czy duchowemu pacjenta, które to dobra realizują się przez włączenie obu autonomii w terapeutyczną troskę o chorego.

---

7 E. D. Pellegrino, *The philosophy of medicine reborn. A Pellegrino reader*, ed. H. T. Engelhardt, F. Jotterand, Notre Dame 2008, rozdz. x: *Patient and physician autonomy. Conflicting rights and obligations in the physician-patient relationship*, s. 207.

8 Tamże, s. 207.

Za dobro zasadnicze pacjenta uznano bowiem jego niezależną decyzję, bez względu na to, do czego ona prowadzi. „W każdym sposobie życia – pisze Edmund Pellegrino – totalna niezależność jest utopią. Człowiek żyje we wspólnocie, w osobowych powiązaniach. Potrzebuje tego szczególnie, gdy jest pacjentem. Potrzebuje wsparcia innych, jeśli jego wybory mają być właściwe. Lekarz jest niezbędny w przekazaniu informacji oraz ich przedyskutowaniu z pacjentem, aby go uzdolnić i umożliwić mu mądre użycie przez niego jego autonomii. Pacjent w kontekście wspólnoty wiary, którą akceptuje w całości czy w części, winien porównać swoje wartości z wartościami innych. Nie potrafi on zidentyfikować aktualnych swoich wyborów bez odniesienia do jakiejś struktury wartości, które go w przeszłości formowały, które on, w przypadku aktualnego wyboru potwierdza lub odrzuca. Takie są podstawowe wymagania poznania siebie, gdyż poznajemy siebie szerzej w relacji do drugich”<sup>9</sup>. Skrajnie indywidualistyczne traktowanie autonomii pacjenta, uniemożliwia jej realizację. „Aby autonomia pacjenta była czymś realnym, wymaga współpracy czy asystencji ze strony lekarza. Krótko mówiąc, wymaga ona dobroczynnej troski lekarza, aby uczynić autonomię pacjenta czymś autentycznym, tak samo czymś niezależnym jak i realnym”<sup>10</sup>.

Praktyczne funkcjonowanie autonomii pacjenta ujawnia się szczególnie w kontekście decyzji klinicznych. Niektórzy pacjenci poszukują szerokiej gamy różnych opinii dla podjęcia decyzji, niektórzy nie chcą słuchać różnorodnych sądów oraz żmudnych i skomplikowanych uzasadnień. „Większość chce wyrazić w swoisty sposób bycie autonomicznym poprzez pytania nie tylko o fakty, ale o opinie lekarza, rodziny i przyjaciół”<sup>11</sup>.

W zależności od rodzaju schorzeń autonomia pacjenta podlega różnorodnym ograniczeniom. „Chora osoba jest zależna od wiedzy lekarza, w przeciwnym razie nie szukałaby u niego medycznej pomocy.

---

9 Tamże, s. 208.

10 Tamże.

11 Tamże, s. 211.

W dodatku, w różnym stopniu, doświadcza ona bólu, niepokoju, lęku i jest podatna na zranienie. Funkcje mózgu w wyniku gorączki, szoku, medykamentów, wieku lub demencji mogą czasowo lub permanentnie szwankować<sup>12</sup>. W takich sytuacjach autonomia lekarza niejako poprzedza autonomię pacjenta. Dla przywrócenia funkcji umożliwiających jako tako podejmowanie autonomicznych działań, konieczne jest podjęcie leczenia niejako bez aktualnej autonomii pacjenta.

Nie tylko w ciężkich schorzeniach, ale w każdej chorobie lekarz, mimo posiadania i wyćwiczenia zdolności oratorskich, nie jest w stanie przekazać pacjentowi wszystkich informacji medycznych w celu uzyskania od niego poinformowanej zgody (*informed consent*). Z zasady przekazana wiedza medyczna jest wiedzą wybiórczą. Wybór przekazanych informacji zależy od sądów lekarza dotyczących diagnozy, prognozy, skuteczności i efektów ubocznych terapii. Dobór tych informacji może być trafny, jeśli lekarz kieruje się najlepszym interesem pacjenta, czyli jego zdrowiem. Kierowanie się celami pozamedycznymi takimi, jak uspokojenie pacjenta, snízenie kosztów terapii, kalkulacja trudu opieki, jaki musi podjąć rodzina itp. może wpływać na dobór i sposób podania informacji oraz świadomie czy nieświadomie przyporządkowywać działanie lekarza realizacji czegoś innego niż zdrowie pacjenta.

W wypracowaniu poinformowanej zgody (*informed consent*) lekarz powinien przekazać pacjentowi zarówno rzetelną wiedzę medyczną, jak też swoją opinię o tym, co jego zdaniem jest najlepsze w tej sytuacji. W przekazie tym nie musi on stosować sugestii, perswazji, niemniej winien być wierny swojej wiedzy, doświadczeniu i swemu sumieniu. W tym wszystkim zasadniczą rolę odgrywa nie tyle sama zasada autonomii pacjenta, co charakter osobowy lekarza, jego wrażliwość i nabyte cnoty. Dzięki temu może on być stróżem autonomii i dobrostanu pacjenta<sup>13</sup>.

---

12 Tamże.

13 Tamże, s. 212.

Powyższe uwagi jeszcze w większym zakresie odnoszą się do decydentów rodzinnych czy prawnych pacjenta. Decyzje zastępców czy pełnomocników w większej mierze narażone są na realizację innych celów, niż najlepszy interes pacjenta. W tym względzie decydujący jest bowiem wpływ czynników społecznych, ekonomicznych i osobistych opiekunów spokrewnionych czy prawnych.

W celu lepszej ochrony pacjenta przed tymi czynnikami zrodziła się instytucja tzw. żywej woli (*living will*), czyli możliwość sformułowania testamentu życia. Trudno określić na ile taka wola, antycypująca sytuację choroby, może być rzetelna. Decyzje bowiem podjęte w zdrowiu, są decyzjami w innej sytuacji, niż decyzje podjęte przez nas w chwili choroby i zagrożenia życia. Pierwsze formułowane są z pozycji ochrony komfortu zdrowia, którym się cieszymy i nie chcemy utracić, drugie podejmowane są z punktu widzenia ratowania życia i zaakceptowania w tym celu różnych form dyskomfortu.

W sumie należy się strzec różnych form absolutyzacji autonomii pacjenta. „Różne niuansy dotyczące wyrażania autonomii w decyzjach klinicznych odsłaniają fakt – stwierdza Edmund Pellegrino – że autonomia nie może konkretnie funkcjonować bez ukierunkowania obu stron na dobro pacjenta, czyli bez przyporządkowania jej dobroczynności. Dobroczynność praktykowana poprawnie, jest raczej gwarantem autonomii, a nie jej wrogiem. Do działań dobroczynnych należy rozszerzanie autonomii, uzdolnień i władzy pacjenta, aby mógł dokonać własnych wyborów oraz pomoc pacjentowi, by rozumiał te wybory według jego własnych kodów i nabytych wartości. Akty te rozszerzają pozytywną treść autonomii i są kluczowe dla pełnego pojęcia dobra pacjenta”<sup>14</sup>. Autonomia pacjenta wymaga więc dobroczynnego zaangażowania lekarza. Dobroczynne zaangażowanie całej służby zdrowia umożliwia właściwą realizację autonomii pacjenta, czyli właściwe przyporządkowanie jej do realizacji zasadniczego celu medycyny, jakim jest terapia, zdrowie pacjenta.

---

14 Tamże, s. 214.

### 3. Wobec zagrożeń autonomii lekarza

W obliczu dominującej roli autonomii pacjenta, należy niejako na nowo przeanalizować rolę autonomii lekarza i umiejętnie włączyć obie autonomie w realizację zasadniczego celu medycyny.

Mimo nierówności relacji między podatnym na zranienie pacjentem a posiadającym wiedzę medyczną lekarzem obie autonomie winny być przyporządkowane relacji terapeutycznej. Nie tylko pacjent jest zobowiązany do dokonywania autentycznych decyzji, ale również lekarz winien decydować zgodnie ze swą integralnością zawodową i osobową. „Nie może ani lekarz pacjentowi, ani pacjent lekarzowi narzucać swoich wartości. W relacji lekarz-pacjent mamy do czynienia z równością moralną, z wzajemnymi prawami i obowiązkami. Równość ta byłaby zachwiana, gdyby autonomii pacjenta nadano status zasady moralnie i prawnie rozstrzygającej (*a trumping principle*)<sup>15</sup>. Przekreślałoby to wartości prezentowane przez lekarza, dyskredytowałoby to jego kliniczne decyzje, a nawet podważałoby jego prawo do wolności sumienia. W sumie niszczyłoby to integralność moralną lekarza.

Pewne symptomy dominacji autonomii pacjenta można zauważyć w formowaniu praw pacjenta w USA, gdzie z negatywnej treści autonomii pacjenta, w nieuzasadniony sposób przechodzi się do pozytywnych jego uprawnień kosztem praw lekarza. Już w 1914 roku, stając na stanowisku priorytetu wartości wyznawanych przez pacjenta, przyznano mu prawo odrzucenia niechcianego leczenia. W 1976 roku przyznano legalnym pełnomocnikom pacjenta prawo odrzucenia wskazanych przez lekarza środków podtrzymujących życie. W 1983 Komisja Prezydencka rozszerzyła autonomię pacjenta na procedury „nie resuscytować” (*Do Not Resuscitate*). Znaczy to, że pacjent wbrew wskazaniom medycznym może wyznaczyć sobie zarówno podejmowanie zabiegów resuscytacji, jak i ich niepodejmowanie. Prowadzi to do tego, że w praktyce podejmowane jest tylko takie leczenie, jakiego zażąda sobie pacjent. Przez takie

---

15 Tamże, s. 215.



jednostronne rozstrzygnięcia podważa się wiedzę medyczną oraz integralność intelektualną, moralną i zawodową lekarza. Medycyna przestaje być działalnością racjonalną, opartą na diagnozach, prognozach i terapii, lecz staje się działalnością irracjonalną, służącą realizacji życzeń pacjenta. „Danie pacjentowi prawa do każdej procedury, jakiej sobie życzy – pisze Edmund Pellegrino – jest kwestionowaniem zreflektowanej integralności lekarza jako takiego. Deprecjonuje ono jego ekspertyzę, redukuje przestrzeń opartej na niej decyzji i czyni go technicznym narzędziem spełniania życzeń innych osób”<sup>16</sup>. Zmuszanie lekarza do realizacji tego, co nie jest zgodne z celem medycyny, jest pogwałceniem moralności wewnętrznej medycynie (*violate internal morality of medicine*).

Przykładem tego jest choćby debata o daremnej terapii (*medical futility*), w której próbuje się ustanowić instytucjonalne kryteria, wiążące dla decyzji lekarzy, jakie miałyby obowiązywać w danym państwie i w danej instytucji medycznej<sup>17</sup>. Takie ograniczenia przestrzeni decyzji klinicystów stają się szczególnie groźne w przypadku niekompetentnych pacjentów. Lekarz bez pewnej przestrzeni swobody nie będzie mógł zindywidualizować czy spersonalizować opieki i troski o konkretnego pacjenta. Będzie zmuszony realizować ustalenia polityczne i prawne danego państwa i instytucji, w której pracuje.

W takim podejściu zagrożony jest cel praktyki medycznej oraz integralność moralna i religijna lekarza. Zinstytucjonalizowany sekularyzm może prowadzić do coraz szerszego ignorowania wartości moralnych i religijnych lekarza. „Współczesna literatura ujawnia – stwierdza Edmund Pellegrino – zarówno subtelne, jak i coraz bardziej agresywne naciski na sumienie pielęgniarek i lekarzy, którzy przeciwstawiają się lub odrzucają uczestnictwo w aborcji, sterylizacji, stosowaniu aborcyjnych preparatów lub w wycofywaniu sztucznego odżywiania. Studenci medycyny lub związani z medycyną podlegają wzrastającej presji, by uczyć się i praktycznie ćwiczyć przeprowadzanie

---

16 Tamże, s. 216.

17 Tamże, s. 217, przyp. 28.

aborcji. Aplikanci szkół medycznych coraz częściej są pytani o ich poglądy w kwestii aborcji. Nie ma danych, na ile ich odpowiedzi wpływają na decyzje o ich przyjęciu lub odrzuceniu podejmowane przez komisję lub gremium przeprowadzające wywiad. Niemniej częste zadawanie takich właśnie pytań świadczy o tym, że dla danej komisji jest to coś ważnego i decydującego<sup>18</sup>. Z tego punktu widzenia stanowisko Amerykańskiego Kolegium Położników i Ginekologów, stawiające jako warunek przyjęcia na studia zgodę na trening różnych metod aborcji, jest moralnie nie do pogodzenia z klauzulą sumienia. Narzuca ono bowiem zasadę zabijania człowieka w okresie prenatalnym jako obowiązującą również tych studentów medycyny, którzy ją odrzucają. Narzucanie takich zasad próbuje się usankcjonować politycznie i prawnie. Administracja Clintona chciała włączyć aborcję do „dobroczynnych usług reprodukcyjnych”<sup>19</sup>. Skrajne ruchy proaborcyjne domagają się, aby aborcja była zaliczona do praw człowieka. W wyniku owych polityczno-prawnych nacisków ci, którzy się przeciwstawiają aborcji czy eutanazji, mogą być stopniowo dyskryminowani lub wykluczani z praktyki medycznej. „Jeśli legalne lub społeczne sankcje za pewne procedury medyczne będą poszerzane, czy wtedy nie staną się one – pyta Edmund Pellegrino – podstawą do łamania sumienia lekarza. Niektórzy lansują pogląd, że dla korzyści społecznych należy wykluczyć z profesji medycznej osobiste przekonania moralne i religijne lekarza. Takie podejście w pewnych dziedzinach medycyny stwarza sytuację nie do zniesienia dla świadomego swej moralności chrześcijanina, wyznawcy judaizmu, czy muzułmanina”<sup>20</sup>.

Podobne zagrożenia dla sumienia, autonomii i integralności moralnej lekarza niesie skomplikowana organizacja opieki zdrowotnej. Funkcjonuje ona w kontekście politycznych i ekonomicznych nacisków oraz wywiera coraz silniejszą presję na decyzje lekarzy. Zmierza

---

18 Tamże, s. 218.

19 Tamże, s. 219.

20 Tamże.

ona do narzucenia lekarzom roli urzędników racjonalizacji wydatków, portierów decydujących kogo należy, a kogo nie należy wpuścić przez bramę szpitala (*gatekeeper*)<sup>21</sup>. Coraz silniej różne instytucje, zajmujące się administracją środkami ubezpieczeń zdrowotnych, narzucają lekarzowi rolę pilnującego ich zysków agenta.

W konflikcie, w którym państwo czy też instytucje społeczne zalecają co innego, niż wynika to z celu medycyny, lekarz winien mieć możliwość realizacji zasad etycznych swej profesji. W fundamentalnych konfliktach etycznych lekarz nie może wspierać tego, co uważa z gruntu za niemoralne. Wielokrotnie lekarze pracujący w instytucjach takich jak wojsko czy więzienia zmuszani są do wykonywania wyznaczonych przez te instytucje zadań, np. uczestniczenia w egzekucjach. Odmowa spełniania ról wyznaczonych przez te instytucje grozi karami pieniężnymi lub wykluczeniem z pracy. Zdaniem Edmunda Pellegrina lekarz we wszystkich sytuacjach powinien być wierny swemu sumieniu. „Może to oznaczać – pisze – przyjęcie przewidzianych kar za brak współdziałania w realizacji zalegalizowanych lub społecznie wyznaczonych celów (takim np. jak odmowa uczestniczenia w zaleconej przez państwo egzekucji lub odmowa stosowania środków wymuszających zeznania na więźniach wojennych)”<sup>22</sup>.

Również nieodzowna jest rola sumienia lekarza w sporze o „najlepszy interes” niekompetentnych pacjentów. „Kiedy lekarz jest przekonany – pisze Edmund Pellegrino – że decyzja rodziców spowoduje ciężkie szkody dla dziecka, ma on kilka proceduralnych opcji. Jedną z nich jest możliwość wycofania się i skierowanie prośby do rodziców, aby udali się do innego lekarza. Wycofanie takie jest dopuszczalne tylko wtedy, jeśli zdaniem lekarza nie wyrządzi ono dziecku jakiejś szkody fizycznej czy moralnej. [...] Lekarz dla uniknięcia szkód powinien sięgnąć po możliwe środki, takie jak apel do komisji etycznej lub, jeśli jest to konieczne,

---

21 Tamże, s. 219.

22 Tamże, s. 221.

do sądu<sup>23</sup>). Nie można zgodzić się ze stanowiskiem absolutnej dominacji rodziców nad nienarodzonym, czy narodzonym dzieckiem. Dobro dziecka jest dla niego priorytetem.

Jeśli paternalizm w medycynie niweczył pełne dobro pacjenta (w sensie dobro medyczne, dobro przeżywane przez pacjenta, dobro pacjenta jako osoby i dobro religijne pacjenta), to niemniej niweczy to dobro autonomizm pacjenta, a jeszcze bardziej socjonizm, przejawiający się w narzucaniu medycynie i lekarzowi celów pozamedycznych – politycznych, społecznych i ekonomicznych.

---

23 Tamże, s. 222.

20.

## Godność osoby ludzkiej a normy etyczne

### 1. Cztery źródła i cztery wymiary ludzkiej godności

Na terenie różnych nurtów antropologicznych i etycznych toczy się spór czy wszyscy ludzie są osobami, czy wszyscy ludzie posiadają godność osobową, czy tylko ci, którzy spełniają pewne kryteria i tylko tym można przypisać taką godność i tym samym przyznać im na tej podstawie prawo do życia, czy też inne uprawnienia etyczne. Teoretyczne pozbawienie godności osobowej pewnych grup istot ludzkich prowadzi do usprawiedliwienia legalizacji ich aborcji czy eutanazji. Selekcja eugeniczna, która zrodziła się przed medycyną nazistowską i w niej miała swoje apogeum, wraca dziś jako neoeugeniczna selekcja aborcyjna tych, których uznaje się za nie-osoby, a więc za rzeczy, którymi dorośli-urodzeni, czyli społeczeństwo może dysponować. Owe nurty dyskryminujące pewne grupy ludzi potraktowanych jako nie-osoby chcą uchodzić za nurty humanistyczne, czego dowodem ma być odwoływanie się do godności osobowej, przyznawanej jednak jedynie tym, którzy sprawnie biologicznie, psychicznie i świadomościowo funkcjonują.

W referacie przywołała się różne źródła godności osoby ludzkiej, opisał cztery formy owej godności, wskazał, jakie nurty filozoficzne i dłaczego pomijają niektóre z wymienionych typów godności ludzkiej i wykluczają przez to niektórych ludzi z grona osób, pozbawiając ich prawa do życia.

W nurcie personalizmu fenomenologii realistycznej Josef Seifert opisał cztery pojęcia godności. Są to kolejno: (1) godność ontologiczna (*ontological dignity*), którą posiadamy wraz z zaistnieniem natury ludzkiej; (2) godność świadomego podmiotu (*dignity of the conscious subject*), wynika z aktualnie używanej świadomości; (3) godność nabyta

albo moralna (*acquired dignity, moral dignity*), którą nabywamy przez właściwą aktualizację naszej osobowości; (4) godność relacyjna, którą otrzymujemy jako dar ze strony wspólnoty ludzkiej, społeczności i Boga (*dignity as gift, bestowed dignity*). Każda z tych godności daje człowiekowi odpowiednie uprawnienia etyczne, stąd pomijanie którejkolwiek z nich, pozbawia go owych uprawnień, w tym również prawa do życia.

## 2. Ontologiczna godność osoby ludzkiej i jej uprawnienia etyczne

Pierwszym, i można powiedzieć, podstawowym źródłem godności ludzkiej jest realne istnienie i określona nim natura osoby ludzkiej. Indywidualny podmiot racjonalnej natury w swej potencjalności i teleologii, wyposażony jest w dynamizmy, które wymagają by nazwać go „kimś”, a nie „czymś” i respektować jego osobową godność.

Prawdą jest, że ów ktoś najbardziej ujawnia się i jest widoczny przez swoje akty świadomości czy wolności, ale zdajemy sobie sprawę, że akty te nie istnieją same w sobie, ale wymagają realnego podmiotu, z którego się wyłaniają. Ja metafizyczne jest więc u podstaw Ja fenomenalistycznego, Ja samoświadomego, Ja działającego. Ani nasz mózg, ani ciało czy społeczność nie są podmiotem naszych aktów, lecz nasze Ja realne wyłania z siebie wszystkie nasze rozumne i wolne akty. Wyłaniając je z siebie, nie jest od nich zależne, jest im równocześnie immanentne i transcendentne.

Osoba jest zawsze konkretnym i nieprzekazywalnym indywiduum. Dobrze to wyraził Ryszard od św. Wiktora w sformułowaniu: *persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia* – osoba

---

1 Zob. J. Seifert, *The right to life and the fourfold root of human dignity*, [w:] *The nature and dignity of the human person as the foundation of the right to life. The challenges of the contemporary cultural context*, ed. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Vatican City 2003, s. 194–215; tenże, *The philosophical diseases of medicine and their cure. Philosophy and ethics of medicine*, vol. 1: *Foundations*, Dordrecht 2004, s. 115–138 (Philosophy and Medicine, 82).

to nieprzekazywalne istnienie intelektualnej natury<sup>2</sup>. Osoba istnieje w sobie w sposób jednostkowy. Przez ową jednostkowość nie da się czym innym czy kimś innym zastąpić. Jest istotą niepowtarzalną. Niepowtarzalności tej nie można zredukować do jej aktów, które są powtarzalne, a do tego mogą być godne i niegodne osoby. Godność osoby wyrasta z istnienia takiego bytu, a nie z tego, jakie funkcje ta osoba podejmie. W związku z tym ontologiczna godność osoby (*ontological dignity of person*) przynależy wszystkim istniejącym ludziom, niezależnie od tego, czy aktualnie są świadomi, czy śpią, czy są zdrowi czy chorzy, czy są dorosłymi, czy też dziećmi, czy są urodzeni, czy rozwijają się w okresie prenatalnym<sup>3</sup>.

Godność ta wyklucza urzeczowienie osoby, utylitarne jej traktowanie i jest podstawą prawa do życia i rozwoju. Nie jest ona nadawana człowiekowi, lecz zastana wraz z jego zaistnieniem i jego naturą, jest nieutralna aż do śmierci. Nie może być przez kogokolwiek usunięta, ani przez społeczność, ani przez państwo, ani nawet przez samego siebie. Godność ta nie jest stopniowalna w tym sensie, że wyposażony w lepsze geny, zdrowszy, silniejszy, bardziej inteligentny posiada ją w większym stopniu, a chory, słabszy, mniej inteligentny – w mniejszym stopniu. Wszyscy ludzie jako osoby posiadają ją w równym stopniu. Pod tym względem wszyscy są równi i wszyscy posiadają prawo do życia i rozwoju. Prawo to nie jest ukonstytuowane przez społeczną, historyczną czy kulturową akceptację ludzi, przez jakiś konsensus, legalizację, lecz jest prawem naturalnym, bezwzględny. Każde prawo stanowione winno bezwzględnie respektować wynikłe z tej godności prawo do życia i osobowego rozwoju.

Godność ontologiczna i prawo do życia nie może być poddane utylitarystycznym procedurom kalkulacji złych i dobrych skutków, czy kalkulacji kosztów i zysków. Urzeczowienie osoby w tej kalkulacji jest

---

2 Zob. R. de Saint-Victor, *De Trinitate*, texte crit. J. Ribailleur, Paris 1958, 4, 32 oraz 4, 25.

3 Zob. J. Seifert, *The right to life and the fourfold root of human dignity*, dz. cyt., s. 204.

agresją wobec jej godności. Jakikolwiek gwałt na godności ontologicznej osoby nie da się usprawiedliwić. Godność ta wymaga absolutnej akceptacji i nie może podlegać ani procedurom porównywania i wyważania jej z innymi wartościami, ani procedurom podporządkowania jej kalkulacji dóbr użytecznych.

Oparte na godności ontologicznej prawo do życia i osobowego rozwoju nie może być w żaden sposób podważane. Nie dopuszcza ono potraktowania osoby jako tylko środka do osiągnięcia innych celów. Zakazuje ono wszelkich form zabójstwa, aborcji, eutanazji. Zakazuje np. destrukcji embrionów ludzkich w celach eksperymentów czy pobrania i hodowli embrionalnych komórek macierzystych, niszczenia zamrożonych, tzw. zbędnych embrionów ludzkich w procedurach *in vitro*, zakazuje selekcji i pozbawiania życia istot ludzkich zarówno w okresie prenatalnym, jak i postnatalnym<sup>4</sup>. Przeciwstawia się nadużyciom seksualnym nie tylko wobec osób w pełni świadomych, ale również dzieci oraz osób w różnych dysfunkcjach psychicznych, będących w permanentnym stanie nieświadomości. Wszyscy oni mają prawo, aby byli traktowani jako osoby, a nie jako rzeczy do takiego czy innego wykorzystania.

Ontyczna godność osoby dana jest jej wraz z jej istnieniem i nie może podlegać ustaleniom ze strony społeczeństwa, nie może być stanowiona na zasadzie konsensusu, kontraktu czy arbitralnej legislacji. Jest ona podstawą formowania prawa stanowionego, winna być rozpoznana i uznana. Godności tej nikt nie może nam nadać ani odebrać. Różne formy ograniczania zakresu tej godności np. tylko do sprawnych, dobrze funkcjonujących, dorosłych osób, są arbitralną samowolą i dyskryminacją innych osób ludzkich.

### 3. Godność świadomego podmiotu

Godność aktualnie świadomego podmiotu (*dignity of the conscious subject*) ujawnia się w świadomej aktualizacji racjonalności, wolności i miłości. Rozbłyскуje ona bogactwem natury osoby ludzkiej. Bez tej

---

4 Zob. tenże, *The philosophical diseases of medicine and their cure*, dz. cyt., s. 119.



aktualizacji nie wiedzielibyśmy na czym polega życie osobowe, w jakich aktach się wyraża. To właśnie intencjonalne akty poznania, język, wiedza, świadome i odpowiedzialne odnoszenie się do innych osób, do świata, czy do Boga – ujawnia nasze życie osobowe. „Bez doświadczenia owych świadomych aktów przez indywidualnych ludzi, nie moglibyśmy w ogóle poznać czym jest osoba, nie moglibyśmy poznać potencjalności świadomego życia (*toward conscious life*) tkwiących w (nieurodzonych, wiekowych, głęboko upośledzonych) ludzkich osobach; tych potencjalności, które właśnie są konstytutywne dla ontologicznej godności”<sup>5</sup>. Treściowe określenie racjonalności natury osoby ludzkiej poznajemy na podstawie aktualnych jej aktów świadomości, wolności czy miłości. Stąd też owa aktualność owych aktów ma swoją wewnętrzną wartość i zdaniem Josefa Seiferta posiada ona aksjologiczny priorytet (*axiological priority*) w ujawnieniu godności osoby, priorytet który współgra ze stanowiskiem Arystotelesa, że akt jest czymś priorytetowym względem potencji<sup>6</sup>. Potencjalność godności ontycznej osoby aktualizuje się właśnie w aktualnie dokonywanych aktach świadomych czy wolitywnych. Godność aktualnie świadomego podmiotu osobowego, jest czymś nowym w stosunku do ontologicznej potencjalności racjonalnego życia osoby i w tym aspekcie godność ta jest zakorzeniona w aktualnie obudzonym świadomym życiu osoby (*actually awakend rational life of person*)<sup>7</sup>.

Posiada ona swoją specyfikę. Godność ontologiczna w czasie naszego życia jest niezmienna i nie podlega destrukcji. Tymczasem godność aktualnie świadomego podmiotu nie posiada cech stałości i niezmienności. Nie występuje ona w okresie rozwoju embrionalnego, może być ona w mniejszym czy większym stopniu ograniczona przez ciężkie urazy czy schorzenia, takie jak stan śpiączki czy przewlekły stan wegetatywny. Jej wartość jest jeszcze wyraźniejsza w tym, że jest ona krucha, możemy ją w pełni rozwinąć, ale możemy ją też łatwo utracić.

---

5 Tamże, s. 122.

6 Zob. tamże.

7 Zob. tamże, s. 123.

Godność ta związana jest bowiem ze zdobywaniem wiedzy, kierowaniem się rozpoznaną prawdą, z aktualizacją wolności i realizacją dobrych czynów, ze świadomym budowaniem wspólnoty i realizacją naszych uczuć i w tym miłości. Dzięki niej posługujemy się darem języka, rozwijamy wspólnotowe i społeczne więzi oraz przez akty wiary, miłości, adoracji i dziękczynienia, budujemy więź z Bogiem. Wszystkie te akty ujawniają osobę jako świadome, żywe centrum działania. Osoba ludzka rozbłyśkuje w nich pełnym blaskiem. Można ją więc potraktować jako coś radykalnie nowego w porównaniu z godnością ontologiczną.

Jeśli godność ontologiczna jest podstawą prawa do życia i rozwoju, to godność aktualnie świadomego podmiotu osobowego jest podstawą szerokiego spektrum uprawnień, podobnie jak poprzednie zaliczanych do praw człowieka.

Po pierwsze są to prawa wyrastające z aktualnych aktów świadomości, myślenia (*rooted in thought*), wiedzy i szukania prawdy (*knowledge, the right to truth*). Osoba ludzka ma prawo by nie być pozbawioną świadomości, by poszukiwać sposobów jej zachowania nawet w sytuacjach łagodzenia ciężkiego bólu. Człowiek ma prawo do świadomego życia i umierania. Można pozbawić człowieka tego prawa np. przez pospieszną terminalną sedację. Lęk przed cierpieniem, przed towarzyszeniem człowiekowi ciężko choremu czy umierającemu może prowadzić do decyzji o wprowadzaniu tych osób w stan przytępionej lub wyrugowanej świadomości.

Następnym prawem wynikłym z omawianej godności jest prawo do prawdy (*right to truth*). Jest to uprawnienie przeciwstawiające się manipulacjom, utopiom i ideologiom. W systemach totalitarnych ukrywanie faktów, przeinaczanie i okłamywanie ludzi jest metodą rządzenia. W demokracjach silne grupy biznesowe i polityczne również manipulują ludźmi przez podległe im środki masowego przekazu, oraz wpływ na wymiar sprawiedliwości. Niektóre wpływowo ideologiczne organizacje, odrzucając obiektywną prawdę, nie podejmują wysiłku jej poszukiwania, lecz przyjęte przez siebie poglądy chcą wprowadzić przez rewolucyjne, aktywne oddziaływanie na emocje i postępowanie ludzi.

Zarówno stalinowskie inżynierie społeczne, jak też obecne inżynierie genderowe, w imię przyjętej utopii, agresywnie wkraczają w życie społeczeństw, chcąc je całkowicie wg tych utopii przekształcić.

Następną grupą praw człowieka generowanych przez godność aktualnie świadomego podmiotu osobowego, są prawa zakorzenione w wolności (*based on freedom*). Podmiot osobowy ma prawo do wolności myśli, słowa czy wyznania. Szczególnie ważnym uprawnieniem jest wolność sumienia (*freedom of conscience*). Obserwujemy dziś różne próby ograniczenia klauzuli sumienia. Nasze polskie prawodawstwo zmusza lekarza, posługującego się klauzulą sumienia, aby odmawiając dokonania aborcji, wskazał tych, którzy tego dokonają, czyli aby współuczestniczył w czynie, który w sumieniu uważa za niemoralny. Klauzulę sumienia próbuje się obwarować tak przepisami administracyjnymi i prawnymi, aby było coraz trudniej z niej skorzystać. W sposób ograniczony korzystają z niej przedstawiciele tylko niektórych zawodów, tymczasem powinna być możliwość jej zastosowania w każdym zawodzie, w tym również przez pełniących funkcje społeczne, polityczne czy państwowe.

W relacji świadomego podmiotu osobowego do świata (*relationship of the person with the world*) zakorzenione jest prawo do posiadania swego światopoglądu, zarówno filozoficznego jak i religijnego. Jest to prawo do pełnej wiedzy o człowieku, o jego wymiarze cielesnym jak i duchowym. Takie prawo było łamane przez ideologię marksistowsko-komunistyczną, która narzucała uznany za jedynie słuszny materialistyczny i ateistyczny światopogląd, dyskryminując i prześladując ludzi o światopoglądzie chrześcijańskim.

Zarówno w samej wolności, jak też w relacji ludzkiej osoby do Boga zakorzenione jest prawo do wolności religijnej (*freedom of religion*), do oddawania czci Bogu zarówno prywatnie jak i publicznie. Jest ono zasadnicze dla wolności człowieka, stąd jego ograniczenia w sferze społecznej, kulturowej czy politycznej uderza w godność i wolność człowieka.

Obok rozumu i wolności świadomy podmiot osobowy rozpoznaje i przeżywa świat wartości. Owa bogata z dolność osoby ludzkiej

do miłości i afektywnego życia emocjonalnego (*faculty of feeling and the affective life of person*) daje mu też uprawnienia etyczne, aby nie ranić jego uczuć związanych z jego własną kulturą czy religią. Różnoraka przemoc, agresja psychologiczna wobec ludzi związanych całym sercem ze swoją kulturą i religią, jest nie mniej okrutna, niż inne formy przemocy. Przemoc ta ukrywa się nieraz pod wolnością słowa, czy wolnością sztuki. Przemoc ta, w postaci nowych ideologii, chce również wkroczyć na drogę eksperymentowania uczuciowością ludzką, przez eksperymenty na tożsamości seksualnej, tożsamości rodziny, nie mówiąc o tożsamości narodowej, kulturowej, czy religijnej. Dzisiejsza wiedza psychologiczna i medyczna może być użyta do nieznanych dotychczas eksperymentów na tożsamości emocjonalnej człowieka. Nie wiemy, czy tego typu eksperymenty nie są groźniejsze niż eksperymenty komunizmu, prowadzone na klasach i grupach społecznych, etnicznych, narodowych i kulturowych. W tym wypadku bowiem inżynieria genderowa, poprzez swoje programy wychowania przedszkolnego i dalszego wkracza w wychowanie każdej jednostki, każdego dziecka, począwszy od jego urodzin.

#### 4. Godność nabyta i moralna

Źródłem godności nabytej (*acquired dignity and moral dignity*) jest udoskonalenie się osoby poprzez rozumne, mądre czyny. Mówiąc językiem Arystotelesa, można powiedzieć o nabytych sprawnościach rozumu w poznaniu prawdy, i woli w realizacji dobra. Nabycie owej niejako drugiej natury osoby w postaci *ratio recta* i *voluntas recta* ubogaca osobę nową godnością. W tym udoskonaleniu osoby nie chodzi o posiadanie jakiegokolwiek zakresu wiedzy, lecz o poznanie zasadniczych prawd naszego życia, dotyczących człowieka, przyrody i Boga, które są nieodzowne do realizacji dobra. „Jeśli ktoś posiadałby tylko taką wiedzę, w której byłby całkowicie odcięty od realności i prawdy, nie mógłby nabyć owej godności. Nie nabędzie jej – pisze Josef Seifert – jeśli nie udzieli on właściwej odpowiedzi wobec prawdy i wartości”<sup>8</sup>.

---

8 Tamże, s. 127.

Moralna godność (*moral dignity*) w porównaniu z nabytymi sprawnościami intelektualnymi odznacza się swoją specyfiką. Związana jest ona z poszukiwaniem, odkryciem i przyłgnięciem do prawdy, ale jest czymś więcej w zestawieniu z osiągnięciami i zdobytym autorytetem naukowym. Nabywamy ją poprzez dobre czyny, ubogacając się sprawnościami, czyli cnotami moralnymi. Udoskonalamy naszą wolę w miłości i praktycznej realizacji dobra. Kulminacją godności moralnej jest świętość (*in holiness*).

Łatwo dostrzec różnice między godnością ontologiczną a godnością moralną osoby ludzkiej. Pierwsza z nich jest trwała i nie ma swego przeciwieństwa, druga jest krucha i ma swe przeciwieństwo w tym, co jest niegodne, nieludzkie, niemoralne. Godność nabyta i moralna nie jest nam dana wraz z zaistnieniem. Mamy możliwość ją nabyć poprzez zgodne z prawdą moralne postępowanie. W odróżnieniu od ontologicznej, jest to godność dość krucha, gdyż możemy ją nabyć, możemy ją utracić, lub poprzez złe czyny i nabyte wady, wytworzyć w sobie osobowościową jej przeciwieństwo. Święty w pełni posiada godność czy osobowość moralną, a notoryczny przestępca, zbrodniarz nie tylko jej nie posiada, ale ma jej przeciwieństwo, czyli osobowość moralnie zdeprawowaną. Godność moralna jest stopniowalna, można ją mieć w niskim, minimalnym stopniu, można ją całkowicie utracić, ale można też wytworzyć sobie osobowość przeciwną do tej godności, złą, niktzemną, niegodną człowieka (*indignity and vileness*)<sup>9</sup>. Dietrich von Hildebrand mówi w tym kontekście o zwierzęcej pożądlivości i satanistycznej, destrukcyjnej pysze. Takiego przeciwieństwa nie spotykamy ani w pierwszej ani w drugiej z wymienionych godności.

Na terenie postępowania człowieka możemy mówić o dramacie ludzkim, w którym z jednej strony rozumiemy kategoryczność powinności moralnej i konieczność nabycia godności moralnej, z drugiej zdajemy sobie sprawę z tego, że jest ona uzależniona od naszej wolności, od naszych decyzji i że łatwo ją utracić. W całym naszym życiu jesteśmy

---

9 Zob. tamże.

w niebezpieczeństwie jej utraty. Życie nasze jest więc bojowaniem, by zachować ludzkie oblicze.

Godność moralna jest podstawą nowych uprawnień etycznych. Domaga się ona właściwego szacunku dla osób ubogaconych tą godnością. Osoby takie mają prawo do dobrej opinii (*right to a good reputation*), która im się należy i złem moralnym jest niszczenie tej opinii przez kłamstwa czy oszczerstwa. Wielokrotnie autorytety moralne są atakowane, a to dlatego, że mogą być wyrzutem sumienia dla tych, którzy utracili godność moralną, lecz nie chcą tego uznać i w związku z tym w swej pysze dążą do podważania i niszczenia najbardziej wzniosłych wartości moralnych czy religijnych. Zdaniem von Hildebranda to właśnie najbardziej destrukcyjne jest Ja pyszne, które zmierza do detronizacji wartości i w tym celu szczególnie agresywnie uderza w autorytety moralne i religijne, które te wartości reprezentują<sup>10</sup>.

Minimalne posiadanie godności moralnej wymagane jest do realizacji praw wynikłych z posiadania godności aktualnie świadomego podmiotu, np. prawa do wolności. W przypadku zdeprawowanej przez czyny przestępcze i kryminalne osobowości moralnej, człowiek skazany wyrokiem sądu na więzienie traci prawo do realizacji wolności w życiu społecznym, prawo do swobodnego przemieszczania się i działania. Jest odizolowany od społeczności i resocjalizowany, by osiągnął minimum osobowości moralnej i odzyskał utracone uprawnienia.

### 5. Godność jako dar ze strony wspólnoty, społeczności czy Boga

Godność jako dar (*dignity as gift, bestowed dignity*) wiąże się z relacją osoby do innych osób, do społeczności i do Boga. W relacji tej brane są pod uwagę naturalne i osobowościowe zdolności osoby, ale godność

10 Zob. D. von Hildebrand, *Christian ethics*, New York 1953, s. 408–413 (w wersji niemieckiej: *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Teil 3: *Die verschiedenen moralischen Zentren*, Vallendar-Schönstatt 1982, s. 145 n.)

ta jest nadawana osobie z zewnątrz, przez wspólnotę ludzką, czy też z góry, przez Boga. Jest ona darem, który uwzględnia naturalne, międzyosobowe relacje powstałe we wspólnocie rodzinnej, etnicznej, narodowej, państwowej, religijnej, uwzględnia różne zdolności i talenty osoby, ale jest czymś więcej niż owe zdolności.

Godność bycia mężem, żoną, ojcem, matką, rodzicami, którzy obdarzeni są przez dzieci miłością, piastują godność matki i ojca, ufundowana jest na naturalnych relacjach małżeństwa i rodziny. Godność rodzicielska winna być szanowana nie tylko przez dzieci, ale przez szkołę, służbę zdrowia, społeczeństwo czy prawodawstwo państwowe.

Z relacji społecznych wyrastają różne formy godności przyznawanych i nadawanych przez instytucje społeczne i państwowe. Przyznanie poszczególnym osobom różnych, ważnych funkcji zawodowych, społecznych, politycznych nadaje im godność i autorytet tych funkcji. Jeśli rozumie się profesję nie tylko technicznie, ale jako powołanie do spełnienia ważnych zadań, to umocowaniem danej osoby do praktycznej realizacji tego powołania jest nadanie jej godności czy to prezydenta, rektora uczelni, lekarza, sędziego, duszpasterza itd. Z godnością tą wiąże się określony autorytet i większe od innych uprawnienia etyczne i prawne, ale też większe obowiązki i odpowiedzialność. Ważna jest niezależność w spełnianiu owych profesji, w tym niezależność i wolność sumienia, łącznie z możliwością stosowania klauzuli sumienia, umożliwiającej godne sprawowanie danego urzędu.

Godność ufundowana na relacji z Bogiem przekracza naturalne zdolności człowieka, sięga bowiem nieskrępowanej działalności Boga w świecie czy w Kościele. Godność ta ma z jednej strony charakter uniwersalny, z drugiej partykularny. Uniwersalny w sensie potwierdzenia przez monoteistyczne religie, iż wszyscy ludzie zostali stworzeni przez Boga na jego obraz i podobieństwo, partykularny – że Bóg powołuje różnych ludzi do spełnienia specyficznych różnych funkcji, np. prorockiej, kapłańskiej, charyzmatycznej. Bogactwo tych darów dostrzegamy w różnych charyzmatkach świętych. Owo specyficzne powołanie, misja jaką Bóg obdarza niektóre osoby, wyraźnie ujawnia godność jako dar

z góry, który wymaga szacunku i daje tym charyzmatycznym osobowościom szczególne uprawnienia do działań prowadzących do odnowy duchowej wspólnoty religijnej.

Godność jako dar religijnej więzi z Bogiem uzasadnia prawo niezależności Kościoła od Państwa, prawo tworzenia struktur Kościoła, wspólnot religijnych, zakonnych czy różnych dzieł inspirowanych misją religijną.

## 6. Wybiórcze traktowanie godności osoby ludzkiej w niektórych nurtach filozoficznych

Wszystkie wymienione źródła oraz wymiary godności osoby ludzkiej znajdują się u podstaw jej uprawnień etycznych i tzw. praw człowieka. Pierwsza z nich, godność ontologiczna, albo lepiej ontyczna, osoby ludzkiej jest podstawą wszystkich dalszych, wymienionych godności. Posiada ona absolutne ontyczne i czasowe pierwszeństwo i priorytet wobec pozostałych trzech form godności<sup>11</sup>. Natomiast godność aktualnie świadomego podmiotu jest bezwzględnym warunkiem, uzyskania godności nabytej, moralnej. Przy czwartej godności, czyli godności uzyskanej jako dar od społeczności i Boga, możemy mówić o jej uwarunkowaniach oraz współpracy z pozostałymi trzema wymiarami godności ludzkiej. Można to wyrazić na zasadzie współpracy natury z łaską i odwrotnie.

Ponieważ godność aktualnie świadomego podmiotu jest łatwo dostrzegalną i obserwowalną ekspresją osoby, oraz generuje wiele specyficznych dla osoby uprawnień, więc niektóre nurty filozoficzne uznają tylko tę godność jako podstawową i ją stawiają u podstaw uprawnień etycznych. Ludzi, którzy aktualnie nie ujawniają aktów racjonalnej świadomości albo aktów świadomej odpowiedzialności za siebie i swoje interesy, wykluczają z grona osób i pozbawiają ich prawa do życia. Tacy myśliciele choćby, jak Hugo Tristram Engelhardt w propozycji tzw. bioetyki świeckiej, naturalista Peter Singer czy w Polsce utylitarysta

11 Zob. J. Seifert, *The philosophical diseases of medicine and their cure*, dz. cyt., s. 133.



Zbigniew Szawarski wyklucza z grona osób istoty ludzkie w okresie prenatalnym, również po urodzeniu, do czasu wykazania się racjonalnymi aktami świadomości oraz tych, którzy utracili posiadaną zdolność aktualnych aktów świadomej odpowiedzialności za siebie, w wyniku ciężkich schorzeń czy starości<sup>12</sup>. Według nich nie są osobami ludzie dotknięci chorobą Alzheimera, demencją starczą, będący w śpiączce, w przewlekłym stanie wegetatywnym czy też dotknięci ciężkimi chorobami psychicznymi.

Tego typu propozycje aktualistycznej, deskryptywnej, funkcjonalistycznej koncepcji osoby wywodzą się z sensualistyczno-naturalistycznych nurtów myślenia kierujących się zasadą Berkeleya – *esse est percipere aut percipi* („być to spostrzegać lub być spostrzeganym”) i ze spirytualistycznych tendencji filozoficznych stosujących zasadę Kartezjusza *cogito ergo sum*. W przeciwieństwie do realistycznej zasady Tomasza z Akwinu *agere sequitur esse* (nasze działania są wyrazem naszego istnienia) w wymienionych sposobach filozofowania to, co wtórne, czyli akty danej osoby, potraktowano jako konstytuujące osobę. Jeśli brak jest aktualnych aktów percypowania czy aktów myślenia, wyklucza się istnienie osoby i jej godności. W wyniku takiej metody myślenia filozoficznego zakres osób zostaje zacieśniony tylko do tych, u których aktualnie można zaobserwować akty percepcji, spostrzegania, akty świadomej odpowiedzialności za siebie. Tych, u których nie można takich aktów zaobserwować, wyklucza się z grona osób.

W aktualizmie to, co wtórne bierze się jako pierwotne i konstytuujące osobę. Ignoruje się podejście realistyczne, czyli to, że przejawy osoby są wtórne wobec jej substancjalnego istnienia, wobec natury osoby i jej potencjalności. To potencjalność natury ludzkiej koniecznie poprzedza aktualizację racjonalności, wolności, miłości i odpowiedzialności.

---

12 Zob. H. T. Engelhardt, *The foundations of bioethics*, 2nd ed., New York 1996; P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa 2003; Z. Szawarski, *Zrozumieć człowieka umierającego*, [w:] *Zrozumieć człowieka*, pod red. B. Szlachty, [Kraków] 2001, s. 105–116.

W perspektywie realistycznej embrion ludzki posiada ontyczną godność osoby ludzkiej nie dlatego, że aktualnie przejawia racjonalne akty poznania, wolności czy miłości, ale że ma naturę bytu osobnego, osobowego, który z siebie, dzięki potencjalności i teleologii swej natury, wyłoni akty typowe dla osób dorosłych. Istnieje on na sposób bytu osobowego, nie jest więc potencjalną osobą, ale bytem osobowym z typowymi dla osoby potencjami dalszego rozwoju.

Błędy aktualizmu na terenie antropologii niosą drastyczne konsekwencje na terenie etyki. Ludzie – nie-osoby nie mają bowiem prawa do życia, a więc ich aborcja czy eutanazja jest w ten sposób usprawiedliwiana. Ciasne, wybiórcze posłużenie się jedną z czterech wymienionych godności, przekłada się na dyskryminację tych, którzy nie mogą się wykazać aktualną świadomą odpowiedzialnością za siebie. W sumie dyskryminacji tej podlegają najślabi zarówno w okresie prenatalnym, jak i postnatalnym.

Tendencji tej ulega wiele nurtów filozoficznych wywodzących się z ciasnego myślenia empirycznego, scjentyistycznego, naturalistycznego, czy też wychodzących w punkcie wyjścia z ego epistemicznego, fenomenologicznego, egzystencjalnego czy też z dalszych fenomenów, takich jak język, kultura, obyczaje. Wszystkie bowiem opisywane przez nich fenomeny, akty, działania są tylko ekspresją osoby, nie są osobą i nie konstytuują osoby i jej godności ontycznej. Wprost przeciwnie to godność ontyczna jest u podstaw pozostałych form godności ludzkiej, a nie odwrotnie.

Wiele nurtów filozoficznych, w których wychodzi się od wewnętrznego opisu aktualnych swoich przejawów życia osobowego czy też od wewnętrznego opisu przejawów osoby ludzkiej, takich jak aktualne akty spostrzegania, świadomego poznawania, myślenia, wolności, miłości czy odpowiedzialności ma skłonności przypisać życie osobowe i godność osobową tylko tym ludziom, którzy aktualnie te akty dokonują. Również fenomenologia, bazująca na opisie świadomych, wewnętrznych przeżyć, filozofia dialogu opisująca świadome relacje Ja–Ty czy filozofia egzystencjalna, opisująca nasze wewnętrzne dramaty oraz filozofia empiryczna,

opisująca metodami psychologii czy socjologii działania ludzkie dostrzegają podmiotowość zasadniczo tylko tych, którzy przejawiają aktualnie różne tego typu akty. Bez realistycznego, metafizycznego wyjaśnienia dlaczego te akty zachodzą, nurty te nie potrafią posługiwać się w swej antropologii i etyce godnością ontyczną osoby ludzkiej.

Sama intuicja swoich własnych aktów świadomego myślenia czy działania nie wystarcza do stwierdzenia godności ontycznej osoby ludzkiej. Do jej stwierdzenia potrzebne jest inne doświadczenie, niż to, którym operują nurty fenomenologiczne, egzystencjalne i empiryczne. Możemy to doświadczenie nazwać doświadczeniem metafizycznym lub metafizycznym ujęciem godności ludzkiej. Również w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, choćby w definicji Boecjusza – *persona est individua substantia rationalis naturae*, mamy w określeniu osoby odwołanie się do racjonalności, ale nie jest to odwołanie się do aktualnie spełnianych przez danego człowieka aktów racjonalnych, ale do natury osoby, która poprzedza przejawy wszelkich aktów osoby.

Myśliciele rozwijający tzw. fenomenologię realistyczną sądzą, że od doświadczenia i opisu czy ejdetyki aktualnych aktów świadomego myślenia, można redukcyjnie zejść do metafizycznych podstaw tych aktów, natomiast tomiści opowiadający się za metafizyką jako dyscypliną pierwszą i podstawową w stosunku do filozofii świadomości czy podmiotu twierdzą, że trzeba zacząć od realnego istnienia, koncepcji bytu i metafizycznej koncepcji człowieka i w ten sposób określić jego status ontyczny i moralny.

Ów spór o punkt wyjścia w filozofii może być czymś twórczym, ale trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że podważenie godności ontycznej niesie dyskryminujące konsekwencje praktyczne na terenie etyki, gdyż w wyniku tego wiele ludzi wyklucza się z grona osób i odmawia się im prawa do życia.

## 21.

# Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej

### 1. Norma personalistyczna wśród innych norm moralności

Norma moralności jako kryterium pozwalające odróżnić dobro od zła moralnego istotowo charakteryzuje każdy całościowo zaproponowany system etyczny. Norma taka przewija się nie tylko w myśleniu filozoficznym, ale szerzej w myśleniu humanistycznym, w literaturze, w kulturze, a szczególnie w religii. W etyce jest ona ważna, gdyż w razie fragmentarycznego, niepełnego lub wprost błędnego jej sformułowania sugeruje ona częściowe, niepełne albo wprost błędne rozpoznanie tego, co dobre moralnie, a więc nakazuje niewłaściwe albo wprost niemoralne postępowanie.

Oczywiście, Karol Wojtyła nie był pierwszym, który poszukiwał takiej normy moralności. W dziejach filozofii i etyki istnieją zarówno luźno rzucone sformułowania, które mogą pełnić rolę normy, np. stwierdzenie stoików: *homo homini res sacra* („człowiek dla człowieka rzeczą świętą”), jak też wyraźnie rozwinięte systemy etyczne zbudowane wokół centralnej w tym systemie normy moralności. Oprócz normy moralności etyki arystotelesowsko-tomistycznej wyrażonej w sformułowaniu: *bonum est faciendum, malum vitandum* istnieje norma etyki utylitarystycznej: „maksimum przyjemności czy korzyści dla maksymalnej liczby ludzi”, norma wyrażona przez Immanuela Kanta w drugim imperatywie: „Pamiętaj, abyś człowieczeństwa tak w swojej osobie, jak też osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”, czy też norma etyki czci dla życia Alberta Schweitzera: „Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć”. U podstaw tych

norm występują najogólniejsze pojęcia takie, jak dobro, człowieczeństwo osoby, życie człowieka i życie innych istot żywych, a także węższe od nich pojęcia przyjemności czy korzyści.

Poszukiwanie normy moralności przez Wojtyłę wiąże się z jego krytyką utilitaryzmu Jeremy'ego Benthama, autonomizmu etycznego Immanuela Kanta i emotywizmu aksjologicznego Maxa Schelera<sup>1</sup>. Jego asymilacja i rozwijanie filozofii i etyki arystotelesowsko-tomistycznej dokonywało się w kontekście prowadzonego przez niego sporu z wymienionymi etykami nowożytnymi i współczesnymi. Niemalże znaczenie w myśleniu Wojtyły odegrało doświadczenie mistyczne św. Jana od Krzyża i doświadczenie fenomenologiczne Maxa Schelera i Dietricha von Hildebranda.

Przedstawienie normy moralności i praktyczne jej zastosowanie w opisie właściwej miłości między kobietą a mężczyzną, tj. miłości małżeńskiej i rodzicielskiej, zawarł Wojtyła w ciągle aktualnej książce *Miłość i odpowiedzialność*<sup>2</sup>, a metaetyczną analizę owej normy przeprowadził w manuskrypcie napisanym po ukazaniu się w 1969 roku książki *Osoba i czyn* i przesłanym do Tadeusza Stycznia w 1972 roku, a opublikowanym dopiero w 1991 roku pt. *Człowiek w polu odpowiedzialności*<sup>3</sup>.

W pierwszym z wymienionych dzieł zaprezentowana jest norma personalistyczna od jej strony negatywnej i pozytywnej. „Norma ta [personalistyczna] – pisze Wojtyła – jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu”<sup>4</sup>.

---

1 Zob. T. Biesaga, *Karola Wojtyły poszukiwanie podstaw etyki w „Wykładach lubelskich”*, [w:] *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, t. 9, Kraków 2011, s. 99–107.

2 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, [w:] *Człowiek i moralność*, red. T. Styczeń [i in.], t. 1, Lublin 1982.

3 Zob. tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991.

4 Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 42.

W ujęciu od strony pozytywnej czytamy: „W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”<sup>5</sup>. Wojtyła wyjaśnia przy tym, że norma personalistyczna w ścisłym, wąskim znaczeniu nie jest przykazaniem miłości, ale w swej wersji negatywnej i pozytywnej stanowi „właściwy grunt dla przykazania miłości”<sup>6</sup>. Takiej podstawy, gruntu należy szukać w aksjologii personalistycznej, a nie utylitarystycznej, gdyż w tej pierwszej „wartość osoby jest zawsze wyższa niż przyjemności”<sup>7</sup>.

U podstaw miłości osoby leży „afirmacja wartości osoby jako takiej”<sup>8</sup>. „Miłość – pisze Wojtyła – polega na afirmowaniu jej ponad-rzeczowej i ponad-konsumpcyjnej (ponad-użytkowej) wartości”<sup>9</sup>. Taka postawa należy się osobie na zasadzie afirmacji, czyli zgodności z wartością osoby jako takiej, na zasadzie sprawiedliwości, czyli oddania jej tego, co jej się należy z racji tego, kim jest.

Dla właściwego ugruntowania normy moralności Wojtyła wprowadza odróżnienie wartości w osobie od wartości osoby jako takiej. „Wartość samej osoby – pisze – należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie. Są to wartości wrodzone lub nabyte, a łączą się z całą złożoną strukturą bytu ludzkiego”<sup>10</sup>. „«Wartość samej osoby» – tj. osoby jako osoby – wyjaśnia komentator tego pojęcia – a nie jako np. określonej natury jednostkowej na swój sposób – to sama osoba «odczytana» jako wartość całkiem swoista i elementarna, a więc niezależnie od jej takich czy innych kwalifikacji fizycznych czy psychicznych, od jej zewnętrznego czy wewnętrznego «stanu posiadania»”<sup>11</sup>. Wprawdzie kontakt z drugą osobą powstaje poprzez oddziaływanie

---

5 Tamże.

6 Tamże.

7 Tamże.

8 Tamże, s. 43.

9 Tamże.

10 Tamże, s. 109.

11 Tamże, s. 109, przyp. 35.

wartości w osobie, czy to fizycznych, estetycznych czy intelektualnych, co prowadzi do względnej akceptacji tej osoby, lecz w interpersonalnej relacji chodzi o przekroczenie tego poziomu, na rzecz afirmacji wartości samej osoby jako takiej. Bez owego wzniesienia się na poziom afirmacji godności osoby nasze relacje z innymi ludźmi mają charakter jedynie utylitarnej. Dla przekroczenia wywołanej wartości w osobie postawy utylitarnej nasze wzruszenie, przeżycia zmysłowe, erotyczne, emocjonalne względem drugiej osoby winny wnieść się na poziom przeżyć aksjologicznych, afirmujących osobę dla niej samej. „Chodzi o to, ażeby żywić upodobanie po prostu do osoby, to znaczy, ażeby, przeżywając różne wartości, które w niej tkwią, zawsze przeżywać wraz z nimi w akcie upodobania wartość samej osoby – to, że ona sama jest wartością, a nie tylko zasługuje na upodobanie ze względu na takie czy inne wartości – w niej zawarte”<sup>12</sup>. Warunkiem adekwatności takiego aktu jest integracja w sobie sfery somatycznej, psychicznej i duchowej.

Owa wsobna wartość osoby jako osoby to jej godność, która od razu ujawnia jej ponad-użytkowy, ponad-konsumpcyjny charakter. „Nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu – powie Wojtyła – ani żaden człowiek, ani nawet Bóg-Stwórca”<sup>13</sup>. Jest to więc norma kategoryczna, oddzielająca dobro od zła, obowiązująca wszystkie osoby.

Styczeń, uczeń Wojtyły, normę tę wyraził w zgrabnym sformułowaniu: *persona est affirmanda et amanda propter se ipsam* („osobie jako osobie należna jest afirmacja, czyli miłość dla niej samej”). Można zapytać, jak się ma owa norma personalistyczna do normy etyki klasycznej: *bonum est faciendum, malum vitandum* („dobro należy czynić, zła unikać”)? Czy Wojtyła odrzucił klasyczną normę dla normy zaproponowanej przez siebie, czy tylko dążył do jej uzupełnienia? Czy zaproponowana przez niego norma personalistyczna jest radykalnie czymś innym, czy tylko czymś komplementarnym w stosunku do normy moralności etyki tomistycznej?

---

12 Tamże, s. 74.

13 Tamże, s. 29.

Na początku lat 90. rozegrała się interesująca dyskusja w „Rocznikach Filozoficznych KUL”, w której tomiści i uczniowie Wojtyły ujawnili słabe i mocne strony obu wersji normy moralności i poszukiwali takiego sformułowania, na które mogłyby się zgodzić obie strony<sup>14</sup>. W ramach tych uzgodnień Andrzej Szostek zaproponował sformułowanie: *bona sunt affirmanda* („dobra należy afirmować”)<sup>15</sup>. Owa formuła miała z jednej strony przewyciężyć zarzut eudajmonistycznej argumentacji w etyce tomistycznej, a z drugiej poszerzyć zakres dóbr wyznaczonych afirmacją godności osoby w etyce personalistycznej. Wyrażenie klasycznej normy moralności w sformułowaniu *persona est affirmanda* miało podkreślać tylko to, że wśród afirmowanych dóbr, afirmacja godności osoby nakierowuje nas wprost i uwydatnia dobro moralne.

Współcześnie ważniejszą sprawą niż powyższa dyskusja jest odpowiedź na pytanie: czy etyka afirmacji godności osoby zakłada i akceptuje etykę prawa naturalnego, czy też ją ignoruje lub odrzuca? Chodzi o uzasadnienie, czy i w jakim zakresie natura osoby, a w jakim zakresie godność osoby, określa to, co moralnie dobre i złe? Wymaga to dokładnego sprecyzowania rozumienia godności osoby i natury osoby, oraz związku między nimi. Jest to ważne dlatego, że na godność osoby powołują się różne nurty filozoficzne i prawne, których odmienne założenia filozoficzne rzutują na inne rozumienie tego pojęcia, a także na rozumienie natury ludzkiej. Trzeba więc odpowiedzieć na pytanie: jak należy rozumieć godność osoby i jakie jej interpretacje generują określone uprawnienia etyczne człowieka? Ważna jest również odpowiedź na pytanie: czy godność czy wolność wyznacza treści normy moralności<sup>16</sup>? Czy

14 Zob. dyskusję w: „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 47–104 oraz „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984) z. 2, s. 149–194, poprzedzoną wcześniej dyskusją nad etyką Stycznia po wydaniu przez niego *Etyki niezależnej*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) z. 2, s. 89–138.

15 Zob. A. Szostek, *Wokół afirmacji osoby. Próby uściśleń inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. T. Stycznia*, „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984) z. 2, s. 159.

16 Zob. T. Biesaga, *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, [w:] *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, t. 4, Kraków 2008, s. 65–76.



akty sumienia są aktami rozumu, który w kontekście godności osoby rozpoznaje prawo naturalne, czy są aktami wolności i decyzji<sup>17</sup>?

Wydaje się, że od powyższych odpowiedzi zależy to, czy antropologię i etykę Wojtyły będzie się rozwijać, jak mierniam, zgodnie z jego personalizmem realistycznym, czy też przeakcentuje się lub zniekształci jego rozumienie wolności i będzie się go interpretować liberalistycznie. Osobiście sądzę, że uprawniona jest interpretacja w duchu personalizmu realistycznego, który przeciwstawia się personalizmowi transcendentalnemu, czyli liberalistycznemu i takie przeciwstawienie znajduje się zarówno w dziełach antropologicznych i etycznych Wojtyły, jak też w encyklikach Jana Pawła II, m.in. w encyklice *Veritatis splendor*, w której mamy wyraźne odrzucenie liberalistycznych i relatywistycznych podstaw moralności<sup>18</sup>.

## 2. Osoba a natura u podstaw moralności

Właściwe ustawienie relacji godności osoby i natury osoby u podstaw moralności, sugeruje stwierdzenie Wojtyły, który w swoim studium metaetycznym *Człowiek w polu odpowiedzialności* pisze: „Norma personalistyczna wyznacza kierunek uzasadnienia norm ludzkiej moralności. Jest to kierunek [...] inny nieco od kierunku prawa natury, chociaż wobec niego nie przeciwstawny, raczej komplementarny”<sup>19</sup>. Chodzi o komplementarność tego, co immanentnie pochodzi z natury osoby z tym, co pochodzi z transcendencji osoby. „Jeśli porządek normatywny jest poniekąd bez reszty zapisany w porządku bytów i natury – pisze Wojtyła – to jednak prawem natury staje się on poprzez odczytanie ze strony

---

17 Zob. T. Biesaga, *Zagrożenia sumienia w demokracji*, [w:] *Prawa człowieka i świat wartości. Human Rights and the World of Values*, red. R. Moń, A. Kobyliński, Warszawa 2011, s. 25–36.

18 Zob. T. Biesaga, *Personalizm etyczny Karola Wojtyły*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2011, s. 328–330; tenże, *Personalizm K. Rahnera a personalizm K. Wojtyły w sporze o teologię moralną*, „*Analecta Cracoviensia*” 32 (2000), s. 89–100.

19 K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 87.

człowieka przez *podniesienie* niejako na poziom umysłu i ducha, *na poziom osoby*. W ten sposób też porządek ten przestaje być tylko dany jako «świat konieczności», zostaje natomiast zadany człowiekowi we właściwym dla niego świecie wolności. Staje się prawdziwym uczestnictwem w Prawie Odwiecznym, *participatio legis aeternae in rationali creatura*<sup>20</sup>.

Porządek naturalny jest więc nam nie tylko dany jako konieczność, ale zadany, aby go rozpoznać i podjąć, gdyż jego rozpoznanie jawi się na poziomie osoby jako wezwanie, powinność moralna skierowana do naszej wolności. Wezwanie to szczytowo realizuje się w *communio personarum*, w darowaniu siebie dla drugiej osoby. Norma *bonum est faciendum* i norma *persona est affirmanda* nie wchodzi w konflikt, nie znoszą się wzajemnie, ale się uzupełniają, przy czym owa komplementarność nie jest tworzeniem na poziomie osoby nowej rzeczywistości, ale wyrażeniem w sposób osobowy tego, co jest na poziomie natury.

Norma personalistyczna chroni etykę prawa naturalnego przed biologiczną interpretacją np. trzech inklinacji naturalnych z *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu. Inklinacje do: (1) zachowania swego istnienia; (2) łączenia się kobiety i mężczyzny, zrodzenia i wychowania dzieci; (3) życia w społeczności i szukania prawdy, w tym prawdy ostatecznej o Bogu<sup>21</sup> wyrażają zasadnicze ukierunkowania natury ludzkiej, które realizujemy na poziomie osoby, ponieważ świadomie rozpoznajemy je jako dobro dla osoby ludzkiej, ujawniające się nie w postaci fizycznego czy biologicznego przymusu, ale formie powinności moralnej, wzywającej nas do realizacji tego dobra. Dobro moralne może być bowiem zrealizowane tylko na poziomie osoby, na poziomie poznania tego dobra, jego afirmacji i powinności, dobrowolnego działania. Owa aksjologia odkryta na poziomie osoby ma swoje podłoże na terenie natury tej osoby. „Prawo natury jako norma lub zbiór norm – pisze Wojtyła – wskazuje przede wszystkim na to, że *człowiek* – sprawca czynów i autor wartości

20 Tamże, s. 86.

21 Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, Torino 1963, I-II, q. 94, art. 2.

moralnych – *tkwi w świecie, w wielości bytów i natur*, jako jeden z nich. [...] 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 natury celem pełniejszego jeszcze wydobycia na płaszczyźnie normatywnej natury człowieka, który właśnie z natury jest osobą. I stąd na gruncie prawa natury domaga się sformułowania zasady czy zasad, które tej rzeczywistości w pełni odpowiadają<sup>22</sup>.

Ważne w tym jest dostrzeżenie związku autoteleologii osoby z teleologią natury. W nurtach liberalnych odrywa się autoteleologię osoby od teleologii natury i absolutyzując wolność, twierdzi się, że należy odrzucić, a przynajmniej opanować, ujarzmić to, co wynika z teleologii natury ludzkiej. Tego typu autonomizm etyczny ustawia wolność przeciw naturze ludzkiej. Sprzyja temu, po Davidzie Hume'ie i Kartezjuszu, naturalistyczne, mechanistyczne zdegradowanie aksjologiczne natury ludzkiej. W tym ujęciu natura ludzka, tak jak przyroda, staje się rzeczą dla technicznego podboju i sterowania.

Jedność autoteleologii osoby z teleologią natury osoby wyjaśnia Styczeń w komentarzu do książki *Miłość i odpowiedzialność* Wojtyły: „to, że powinienem miłować, ma swą podstawę przedmiotową w osobowej godności adresata działania (norma personalistyczna), natomiast to, jak powinienem miłować, ma swą podstawę przedmiotową w naturze ludzkiej. Należy przy tym mieć stale na uwadze, że «natura» nie znaczy tu «przyroda». Autor [Wojtyła] ma na myśli naturę człowieka pojętą najgłębiej, tzn. z uwzględnieniem, a nawet z wysunięciem na pierwszy plan tych jej treści, jakich nie obejmują, bo objąć nie są w stanie, ujęcia fizykalne, tym bardziej fizykalistyczne<sup>23</sup>. Innymi słowy, norma personalistyczna określa dobroć czynu, a prawo naturalne określa słusznościowy wymiar tego czynu. Tego, że powinienem, dowiaduję się na poziomie

22 K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 85.

23 Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 65, przyp. 28.

doświadczenia godności osoby, a tego, co powinienem czynić względem osoby, dowiaduję się dzięki poznaniu natury osoby.

### 3. Jaka godność źródłem moralności?

Karol Wojtyła, Adam Rodziński, Tadeusz Styczeń i Andrzej Szostek posługiwali się trzema pojęciami godności. Wyróżniali godność osobową, godność osobowościową i godność osobistą<sup>24</sup>. Godność osoby jest nam dana wprost, bezpośrednio, intuicyjnie<sup>25</sup>. Konkretna osoba w specyficznym doświadczeniu od strony swej wsobnej wartości ujawnia nam tę wartość, czyli godność osobową. Godności tej nie da się z czegoś wprowadzić, nie da się jej zdefiniować, gdyż jest wartością swoistą, którą można pokazać, teoretycznie eksplikować czy „objawiać”<sup>26</sup>. Ujawnia się ona szczególnie w chwilach jej zagrożenia, gdyż przeciwstawia się czynom niegodnym osoby ludzkiej<sup>27</sup>. Jest ona źródłem bezwarunkowej, kategorycznej powinności moralnej, różnej od powinności jurydycznej – będącej nakazem odpowiedniej władzy, powinności etologicznej – będącej nakazem kultury lub społeczeństwa czy powinności prakseologicznej – zmierzającej do realizacji takiej czy innej korzyści<sup>28</sup>. W całym naszym postępowaniu moralnym godność osobowa stanowi kryterium odróżniania tego, co godne od tego, co niegodne; jest więc normą moralności wyznaczającą nam kategoryczne powinności moralne.

---

24 Zob. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968) z. 2, s. 48 nn.; A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, [w:] tegoż, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 43nn.

25 Zob. T. Styczeń, *W sprawie etyki niezależnej*, [w:] tegoż, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 70.

26 Zob. tenże, *Objawić osobę*, [w:] tegoż, *Wprowadzenie do etyki*, dz. cyt., s. 13–21; Zob. A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” (1991) nr 15–16, s. 32; A. Rodziński, *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, [w:] tenże, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 98.

27 Zob. A. Szostek, *Moralność a osoba*, [w:] tegoż, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, s. 36.

28 Zob. T. Styczeń, *Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969), s. 300 nn.

Godność osoby nie jest wynikiem postępowania czy zasług, ale jest nam dana wraz z zaistnieniem bytu ludzkiego, który z natury istnieje osobowo. Godność ta nie jest nadawana i nie może być odebrana. To ona jest podstawą rozróżnienia i oceny tego, co godne, a co niegodne człowieka. Jest ona podstawą prawa do życia i rozwoju każdego człowieka w każdym etapie jego życia.

Godność osobowościowa jest wynikiem nabycia sprawności moralnych, czyli cnót, dzięki którym autorytety moralne zyskują większy wpływ i uprawnienia w naszym życiu. Godność osobista to psychologiczne poczucie własnej godności, które w zależności od integracji osoby, może się wahać między poczuciem niższości a postawą nadmiernej roszczeniowości.

W literaturze personalistycznej pojawiają się różne określenia godności ludzkiej i różne wysiłki jej uzasadnienia. Przytoczę stanowiska niektórych wybranych etyków i bioetyków, którzy skupili się na opracowaniu tego pojęcia, a których sformułowania są bardzo bliskie personalistycznej szkole lubelskiej. W środowisku amerykańskim i europejskim inspirowała ich tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, a niektórzy również personalizmem Wojtyły. Chodzi o takich myślicieli, jak Patrick Lee, Robert P. George, Leon R. Kass, Daniel P. Sulmasy, Gilbert Meilaender oraz Josef Seifert<sup>29</sup>.

---

29 Zob. E. D. Pellegrino, *The lived experience of human dignity*, [w:] *Human dignity and bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics*, ed. E. D. Pellegrino i in., Washington (DC) 2008, s. 513–539; P. Lee, R. P. George, *The nature and basis of human dignity*, [w:] *Human dignity and bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics*, dz. cyt., s. 409–433; L. R. Kass, *Defending human dignity*, [w:] *Human dignity and bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics*, dz. cyt., s. 297–331; D. P. Sulmasy, *Dignity and bioethics. History, theory, and selected applications*, [w:] *Human dignity and bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics*, dz. cyt., s. 469–501; G. Meilaender, *Human dignity. Exploring and explicating the council's vision*, [w:] *Human dignity and bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics*, dz. cyt., s. 253–277; J. Seifert, *The right to life and the fourfold root of human dignity*, [w:] *The nature and dignity of the human person as the foundation of the*

Sulmasy wymienia trzy sensory pojęcia „godność ludzka”. Nazywa je (1) godnością wewnętrzną (*intrinsic dignity*), (2) godnością doskonałości (*inflorescent dignity*) i (3) godnością przypisaną (*attributed dignity*)<sup>30</sup>. Godność wewnętrzna (*intrinsic dignity*) to wartość, którą posiadamy z tego względu, że jesteśmy ludźmi. Nie jest ona nam nadawana przez pozycję społeczną, podziw, jaki ktoś ma dla naszych talentów. Nie jest to godność nam nadana lub wytworzona przez nasze indywidualne czy wspólnotowe wybory i działania. W stosunku do innych wartości, można powiedzieć za Kantem, godność ta nie ma ceny.

Godność doskonałości (*inflorescent dignity*) ujawnia się w tych, którzy przez swoje postępowanie zgodne z wewnętrzną godnością, rozwinęli swoją osobowość moralną czy religijną. Dobrze czyniąc, nabyli oni doskonałość, czyli sprawności moralne, cnoty, które dysponują ich do dalszego, stałego i jeszcze pełniejszego spełniania dobrych czynów. Szacunek dla tej godności to szacunek dla ludzi ucieleśniających w swej osobowości wzniosłe wartości intelektualne, kulturowe, a szczególnie moralne. Godność ta jest nabyta własnym wysiłkiem, ale nie jest nadawana przez społeczeństwo, lecz przez nas rozpoznawana. Zależna jest ona od rozumienia, akceptacji i postępowania zgodnego z godnością wewnętrzną. Godnością doskonałości osobowości posługiwali się m.in. stoicy, mimo że czasami opisywali ją od strony uznania i niejako przyznawania jej przez innych.

Godność przypisana (*attributed dignity*) jest wartością wytworzoną przez akty innych osób lub społeczeństwa, w których to aktach podziwiamy czyjeś talenty, zdolności lub sprawności i umiejętności i na tej podstawie przypisujemy komuś specyficzne wyróżnienie, czyli nadajemy komuś tę godność. Jest to wartość uzależniona od tego, co ceni się w społeczeństwie. Tą godnością posługiwał się Thomas Hobbes, uzależniając wartość jednostki od uznania jej za korzystną przez państwo – Lewiatana, czyli poddając ją niejako wycenie rynkowej. W nurcie utylityzmu

---

*right to life. The challenges of the contemporary cultural context*, ed. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Vatican City 2003, s. 194–215.

30 Zob. D. P. Sulmasy, *Dignity and bioethics*, dz. cyt., s. 473.

wartość ta wyznaczana jest rachunkiem przyjemności, korzyści czy konsekwencji<sup>31</sup>.

Lee i George, inspirując się filozofią klasyczną, skupiają się w swej refleksji nad zasadniczą godnością, którą nazywają (1) godnością osoby (osobową) lub godnością wrodzoną (*dignity of a person or personal dignity, inherent dignity*)<sup>32</sup>. Różnica między nią a innymi typami godności polega na tym, że „godność osoby nie jest jakąś odrębną własnością lub jakością, taką jak kolor ciała lub funkcja narządu”<sup>33</sup>. Godność osobowa wyróżnia człowieka wśród innych bytów, wśród zwierząt i przeciwstawia się potraktowaniu osoby jako rzeczy. Tym, co sprawia że człowiek jest osobą, a nie rzeczą wśród innych rzeczy, jest jego rozumna natura. Dzięki niej osoba posiada zdolność do aktów myślenia, wolnych wyborów i kształtowania swego własnego życia. Zdolności te posiada każda istota ludzka, również ta, która aktualnie nie ujawnia tych aktów. Człowiek istnieje na sposób substancjalny, jako psychofizyczna jedność. W związku z tym natura owej substancji, wyrażająca się zarówno w jej teleologii, jak i w osobowej, rozumnej i wolnej autoteleologii, jest podstawą dla stałości godności osobowej. Godność osoby nie jest nadawana, ale zastana wraz z zaistnieniem bytu ludzkiego i nie można jej utracić.

Odmiernym typem godności według Lee i George’a jest ta, która (2) konstytuuje się poprzez aktualizację lub manifestację naturalnych zdolności osoby (*manifestation or actualization of those capacities*). Godność ta jest ograniczona, kiedy w różnych stanach chorobowych tracimy swoją niezależność. Mimo że możemy mówić o różnych stopniach tej godności, to nigdy nie tracimy jej całkowicie (*is never completely lost*)<sup>34</sup>.

Inny typ godności (3) ujawnia się w czymś poczuciu własnej godności (*one’s sense of dignity*)<sup>35</sup>. Może się zdarzyć, że ktoś sądzi, iż inni nie

31 Zob. tamże, s. 470–474.

32 Zob. P. Lee, R. P. George, *The nature and basis of human dignity*, dz. cyt., s. 410.

33 Tamże.

34 Zob. tamże.

35 Zob. tamże.

doceniają albo ranią jego poczucie własnej godności, mimo że w rzeczywistości tak nie jest. Kiedy ktoś jest zbyt uzależniony od innych, może odczuwać utratę własnej godności, mimo że nie utracił ani godności osobowej, ani możliwości jej manifestacji, czyli godności w drugim znaczeniu. Nieraz w naszym odczuciu mogą występować jednocześnie związki z obiema bardziej podstawowymi formami godności, czyli godnością osobową i godnością manifestacji aktów myślenia, wyboru i działania. Mimo zewnętrznych, narzuconych ograniczeń godności w trzecim i drugim znaczeniu, np. poprzez przemoc, zniewolenie, uwięzienie, to jednak człowiek nie traci godności osobowej. Dlatego w sferze moralnej odgrywa ona podstawową, niezastąpioną rolę.

Lee przeciwstawia się niewłaściwym podstawom godności osobowej. Fundamentem tej godności jest posiadanie racjonalnej natury, a w niej naturalnych zdolności do rozumowania i dokonywania wyborów. Chodzi o zdolności zawarte w naturze osobowej, które mogą się ujawniać w różnym stopniu, w różnym czasie. Różne choroby mogą też ograniczyć lub uniemożliwić ich pełną aktualizację. Podstawą godności osobowej nie jest aktualne czucie, aktualne akty świadomości czy samoświadomości, akty racjonalności lub moralnego działania (*sentience, consciousness, self-awareness, rationality, or being a moral agent*)<sup>36</sup>. Podstawą tej godności nie jest też wspólnota *homo sapiens*. Wspólnota przez akceptację np. człowieka w okresie prenatalnym, człowieka psychicznie czy wegetatywnie chorego, nie nadaje mu godności osobowej, gdyż posiada on ją wcześniej, a jej akceptacja jest mu należna.

Josef Seifert, uczeń von Hildebranda, będący również pod wpływem Wojtyły, wyróżnia cztery następujące pojęcia godności: (1) godność ontologiczną (*ontological dignity of the person*), którą posiadamy od początku wraz z naszym zaistnieniem; (2) godność świadomego podmiotu (*dignity of the conscious subject*), którą posiadamy aktualnie, dokonując aktów świadomości czy wolności; (3) godność nabytą albo moralną (*acquired dignity, moral dignity*), którą nabywamy przez

---

36 Zob. tamże, s. 412.



właściwą aktualizację naszej osobowości; (4) godność relacyjną, którą otrzymujemy jako dar ze strony wspólnoty ludzkiej, społeczności i Boga (*dignity as gift, bestowed dignity*)<sup>37</sup>.

Seifert przeprowadza dość dokładny opis fenomenologiczny i etyczny wymienionych godności, konfrontuje związki, zależności i priorytety aksjologiczne wśród nich, rozwija przy tym ugruntowane w poszczególnych godnościach prawa człowieka oraz przeprowadza krytykę wybiórczego i ciasnego pojmowania osoby w nurtach, które posługują się jedynie godnością świadomego podmiotu jako kategorią podstawową, ignorując godność ontyczną osoby.

Mimo różnych terminów formułowanych przez wymienionych wyżej filozofów na określenie różnych typów godności ludzkiej, to jednak rozumienie tej godności jest podobne. Zasadniczy spór dotyczy tego, która z trzech czy czterech wymienionych typów godności jest podstawowa w ustaleniu zasadniczych, najogólniejszych norm moralnych, w tym szczególnie prawa do życia. Chodzi zwłaszcza o odpowiedź, czy godność ontyczno-aksjologiczna jest podstawą prawa do życia i rozwoju, czy też godność podmiotu aktualnie świadomego i odpowiedzialnego za siebie?

Zarówno nurty naturalistyczne, jak też idealistyczne, a w nich utilitaryzm etyczny i autonomizm etyczny, za podstawę norm moralnych uznają godność aktualnie świadomego podmiotu. Jeżeli ktoś aktualnie jest świadomy i może podejmować decyzje, posiada taką godność, jeśli nie jest aktualnie świadomy, traci godność bytu osobowego. Autonomizm etyczny dodatkowo redukuje godność świadomego podmiotu do jego aktualnej wolności. To właśnie decyzje świadomego podmiotu stanowią co jest dobre, a co złe. Jeśli podmiot utracił świadomą możliwość podejmowania decyzji, tym samym utracił godność osobową, godność ludzką. Takie stanowisko wyklucza wielu ludzi z grona osób,

---

37 Zob. J. Seifert, *The right to life and the fourfold root of human dignity*, art. cyt., s. 194–215; zob. tenże, *The philosophical diseases of medicine and their cure. Philosophy and ethics of medicine*, vol. 1: *Foundations*, Dodrecht 2004, s. 115–138 (Philosophy and Medicine, 82).

k którzy tego kryterium nie spełniają. Tacy ludzie tracą prawo do życia i mogą być poddani aborcji czy eutanazji.

Tymczasem godność osoby, czyli godność ontyczno-aksjologiczna nie zasadza się na uzewnętrznianiu aktualnych aktów świadomości czy wolności. Posiada ona szerszy zakres aksjologiczny niż świadomość czy autonomia, którą poprzedza. Godność ta wyznacza bowiem autonomicznemu podmiotowi, które akty wolności są godne, a które niegodne. Nie można więc zastąpić godności autonomią. Dosadnie wyraża to w swoich publikacjach Edmund D. Pellegrino: „Ludzie posiadają autonomię dzięki posiadanej wewnętrznej godności; sama autonomia nie nadaje im godności. Ofiary Holokaustu nie straciły swej godności czy swych praw z tego powodu, że zostały pozbawione autonomii. Również nie tracą godności noworodki, będący w śpiączce, ci z uszkodzonym mózgiem, mimo że nie są w pełni autonomiczni. [...] Nasza autonomia nie może istnieć poza naszym człowieczeństwem. Moralna moc naszego człowieczeństwa zakorzeniona jest w naszej wrodzonej godności (*inherent dignity*) bycia człowiekiem.

Doświadczenie utraty autonomii jest doświadczeniem utraty tylko godności przypisanej (*imputed dignity*). Mimo że czasami jesteśmy skłonni łączyć nadawaną godność z wrodzoną godnością, to jednak wrodzona nam godność ludzka nie może być utracona. Chory często w czasie cierpienia, oszpeccenia lub zbliżającej się śmierci może utracić poczucie swej wartości czy godności. Waga tego doświadczenia obliguje lekarzy, pielęgniarki, rodzinę i przyjaciół, by upewnili pacjenta, że jego wewnętrzna godność (*intrinsic dignity*) jest trwała i nienaruszana. Aby być autentycznym w owym upewnieniu, pacjent winien być traktowany z godnością aż do końca<sup>38</sup>.

---

38 E. D. Pellegrino, *The lived experience of human dignity*, [w:] *Human dignity and bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics*, art. cyt., s. 534 i 523.

Część III  
Podstawy i zastosowania  
bioetyki



22.

## Postęp czy kryzys współczesnej bioetyki?

### 1. Bioetyka a filozofia – aspekt historyczny

Charakteryzując stan współczesnej bioetyki, ograniczę się do jej związków z filozofią, czyli związku z etyką ogólną, antropologią i metafizyką. Bioetyka bowiem jako wielopłaszczyznowe zjawisko społeczne, jako refleksja nad warunkami *biosu*, czyli życia na ziemi, w tym życia człowieka, wiąże się nie tylko z filozofią, ale z naukami biologicznymi, demograficznymi, medycznymi, socjologicznymi, ekonomicznymi, prawnymi, czy też politycznymi. W tym sensie refleksja ta prowadzona jest przez bardzo szerokie grono ludzi, nie tylko przedstawiciele nauk empirycznych i humanistycznych, ale przez przeróżnych naukowców, polityków, dziennikarzy, mass media i niemalże przez każdego obywatela, który wypowiada się i argumentuje za czy przeciw określonym, szczegółowym rozstrzygnięciom dotyczącym biotechnologicznej ingerencji w życie roślin, zwierząt i człowieka. Prawie w każdym dniu publikuje się w prasie różne wydarzenia czy wypowiedzi wywołujące burzliwe dyskusje bioetyczne. Można więc powiedzieć, że współcześnie każdy jest bioetykiem, gdyż każdy w gazetach, na portalach internetowych wypowiada się w sporach dotyczących choćby klonowania człowieka, tworzenia hybryd zwierzęco-ludzkich, eksperymentów na embrionach ludzkich, procedur *in vitro*, definicji śmierci, kwestii przeszczepów od zmarłych czy żywych dawców, aborcji czy eutanazji.

W wyniku popularności powyższych sporów, można twierdzić, że bioetyka jako współczesne zjawisko społeczne, w tym również instytucjonalne i organizacyjne rozwija się dynamicznie. Przyczynami przyspieszania refleksji bioetycznej jest rozwój techniki i biotechnologii,

rozwój nowych możliwości ingerencji zarówno w środowisko, jak również w życie ludzkie w jego początkach, trwaniu i końcu.

Rodzi się jednak pytanie czy owo przyspieszenie i rozprzestrzenienie się dysput bioetycznych prowadzi do rozwoju bioetyki jako dyscypliny filozoficznej, ugruntowanej w antropologii i w metafizyce? W odpowiedzi przywołajmy najpierw historyczne etapy rozwoju anglo-ameerykańskiej bioetyki.

Historyczny rozwój bioetyki amerykańskiej można podzielić umownie za Edmundem D. Pellegrinem – badaczem tej dyscypliny – na trzy okresy. Pierwszy okres według niego, to era protobioetyki (*era of proto-bioethics*) przypadająca na lata 1960–1972. Drugi okres to era bioetyki filozoficznej (*era of philosophical bioethics*) przypadająca na lata 1972–1985. Trzeci okres to era bioetyki globalnej (*era of global bioethics*), która rozpoczęła się w roku 1985 i trwa do czasów obecnych<sup>1</sup>.

W czasie protobioetyki w dyskusji przeważała mieszanina języków z różnych dziedzin humanistycznych, religii, prawa, kultury; w czasie bioetyki filozoficznej był to język czerpany z różnych nurtów filozoficznych, a w czasie bioetyki rozumianej globalistycznie zasadnicze znaczenie zdobyły nauki o społeczeństwie i zachowaniach społecznych<sup>2</sup>.

W pierwszym okresie bioetyka w USA nie była – zdaniem Karla Danera Clouera – żadną nauką, lecz „mieszaniną religii, fantazji, zachęt, prawnych precedensów, różnych tradycji, filozofii życia, różnych norm moralnych, ostrych epitetów (wypowiadanych czy to przez mądrych, czy dowcipnych lekarzy)”<sup>3</sup>.

Refleksja bioetyczna w latach 50. i 60. została wywołana gwałtownym rozwojem nauk biomedycznych, środowiskowych i społecznych oraz olbrzymimi sukcesami technologicznymi w medycynie. „W biomedycynie

---

1 E. D. Pellegrino, *The origins and evolution of bioethics: some personal reflections*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” 9 (1999) nr 1, s. 74.

2 Tamże, s. 74.

3 K. D. Clouser, *Bioethics and philosophy*, „Hastings Center Report” 23 (1993) nr 6, s. 1.

lata 60. – pisze Daniel Callahan – to era nadzwyczajnego postępu technologicznego. Wyrażał się on we wprowadzeniu dializowania nerek, transplantacji narządów, medycznie bezpiecznej aborcji, antykoncepcji, diagnostyki prenatalnej, powszechnie stosowanych oddziałów intensywnej terapii, sztucznych respiratorów, w dramatycznym odejściu od śmierci w domu do śmierci w szpitalach czy innych instytucjach oraz w pierwszych przebłyskach inżynierii genetycznej”<sup>4</sup>. Olbrzymi sukces technologiczny wzmacniał potęgę człowieka oraz podsycał chęć przyspieszenia postępu ekonomicznego i podboju przyrody. Owa olbrzymia moc ery technologicznej postawiła nowe problemy w dziedzinie norm dotyczących życia ludzkiego oraz środowiska przyrodniczego. Wobec tych problemów trzeba było znaleźć odpowiedzi również na terenie etyki, w tym bioetyki czy ekologii.

Okres bioetyki filozoficznej (1972–85) poprzedziły powstające na przełomie lat 70. w USA ważne ośrodki naukowe<sup>5</sup>. Pierwszymi, którzy zaczęli używać pojęcia „bioetyka” oraz tworzyć centra czy instytuty bioetyczne, nie byli filozofowie, ale naukowcy. Terminu „bioetyka” w swej refleksji nad naukami biologicznymi i medycznymi po raz pierwszy użył w dyskursie publicznym w roku 1970 Van Rensselaer Potter, onkolog z Uniwersytetu Wisconsin w Madison (USA), w artykule zatytułowanym: *Bioethics: the science of survival* (*Bioetyka: nauka o przetrwaniu*) i kontynuował opis ten dyscypliny w książce *Bioethics: bridge to the future* (*Bioetyka: most ku przyszłości*) – wydanej w 1971. W tym samym roku utworzył on na Uniwersytecie Wisconsin pierwszy ośrodek bioetyczny.

Drugi ośrodek bioetyczny, Instytut Etyki Kennedych (The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics) założył w 1971 na Uniwersytecie Georgetown w Waszyngtonie również naukowiec, holenderski fizjolog i embriolog – André Hellegers.

---

4 D. Callahan, *Bioethics*, [w:] *Encyclopedia of bioethics*, t.1, ed. S. G. Post, 3rd ed., New York 2004, s. 279.

5 Zob. T. Biesaga, *Początki bioetyki, jej rozwój i koncepcja*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 11–25.

Instytut w swych początkach zajmował się zagadnieniami zaludnienia i ludzkiej reprodukcji. Posiadał centrum badań demograficznych, laboratoria badań nad biologią reprodukcyjną oraz centrum bioetyczne.

Jedynie ośrodek bioetyczny w Hastings w stanie Nowy Jork (Institute of Society, Ethics and The Life Sciences), zwany Hastings Center, założył w 1969 filozof wychowania – Daniel Callahan.

Onkolog Van Rensselaer Potter traktował bioetykę jako naukę zajmującą się globalnym przetrwaniem życia na ziemi, przetrwaniem życia ludzkiego oraz poprawą jego jakości (*human survival and improvement quality of life*). Bioetyka taka była bliska etyce środowiskowej, ekologii. Włączała ona do refleksji wiele nauk, i miała obejmować etykę ziemi (*land ethics*), etykę przyrody (*wildlife ethics*), etykę populacji (*population ethics*) i etykę wykorzystania naturalnych zasobów (*consumption ethics*).

Fizjolog i embriolog André Hellegers rozwijał bioetykę w węższym znaczeniu, bliższą etyce medycznej, gdyż dotyczyła problemów związanych z rozwojem medycyny. Zajmowała się ona relacjami między medycyną, lekarzem i pacjentem. Instytut Etyki Kennedych miał charakter ośrodka akademickiego, rozwijanego w ramach Wydziału Filozoficznego i Medycznego Uniwersytetu Georgetown w Waszyngtonie.

Od początku z Instytutem Kennedych współpracowali chrześcijańscy teolodzy i filozofowie moralności tacy, jak Paul Ramsey, Bernhard Häring, Richard A. McCormick, Charles Curran, Stanley Hauerwas i Josef Fuchs<sup>6</sup>.

Daniel Callahan w The Hastings Center nie prowadził działalności akademickiej, niemniej przez organizowane zjazdy, sympozja i publikacje szeroko oddziaływał na rozwój refleksji bioetycznej w USA. W porównaniu z Instytutem Etyki Kennedych rozwijał on bioetykę zakresowo szerszą i bardziej interdyscyplinarną.

Najbardziej integralną bioetykę rozwinął drugi dyrektor Instytutu Etyki Kennedych – Edmund D. Pellegrino. Zbudował on t e l e o l o g i c z n ą

---

6 G. Hołub, *Teolodzy chrześcijańscy u początków współczesnej bioetyki*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 27–42.



etykę medyczną, inspirując się teleologicznym ujęciem dobra przez Arystotelesa, oraz teleologicznym ujęciem praktyki przez Alasdaira MacIntyre'a. Odróżnił w ten sposób moralność wewnętrzną medycznie, nakierowaną na dobro pacjenta, od moralności zewnętrznej medycznie i celów narzucanych medycznie z zewnątrz, z pozycji dobra społecznego, ekonomicznego, dobra nauki czy postępu.

Daniel Callahan w swej propozycji bioetyki wyróżniał bioetykę teoretyczną (*theoretical bioethics*), którą rozwijali teolodzy i filozofowie chrześcijańscy, etykę kliniczną (*clinical ethics*), w której chodziło o wypracowanie zasad dokonywania decyzji w różnych skomplikowanych sytuacjach klinicznych, bioetykę regulatywną i społeczną (*regulatory and policy bioethics*), w której chodziło o regulacje prawne porządkujące życie społeczne i polityczne, oraz bioetykę kulturową (*cultural bioethics*), w której chodziło o przywołanie historycznego, ideologicznego, kulturowego i społecznego kontekstu powstawania norm etycznych<sup>7</sup>.

Daniel Callahan traktował bioetykę jako etykę szczegółową, podkreślał nieodzowność sięgnięcia po filozoficzne fundamenty tej wieloaspektowej bioetycznej refleksji. W podejmowaniu decyzji moralnych odgrywa rolę – jego zdaniem – nie tylko własna samowiedza (*self-knowledge*), czy znajomość swej kultury i tradycji (*traditions and cultural perception*), lecz również wiedza zaczerpnięta z teorii moralnych (*moral theories*). Potrzebna jest więc „wizja ludzkiego dobra, zarówno indywidualnego jak i społecznego. Nauki biomedyczne, społeczne i nauki o środowisku ustawicznie produkują niezliczone tomy nowej wiedzy o ludzkiej naturze i jej społecznych i przyrodniczych uwarunkowaniach. Aby owa wiedza była użyteczna i miała znaczenie, musi być umieszczona w świetle tych pojęć, które konstytuują dobro ludzkiego życia. Czego powinien człowiek szukać w swym życiu? Co konstytuuje dobre i wartościowe ludzkie cele? Zwolennicy postępu technicznego inspirowanego naukami o życiu utrzymują, że powiększają ludzkie szczęście i dobrobyt. Możliwe

---

7 D. Callahan, *Bioethics*, [w:] *Encyclopedia of bioethics*, dz. cyt., t. 1, s. 278–279.

to jest jednak tylko w tym zakresie, w jakim posiadamy właściwą ideę tego, co potrzebujemy by być szczęśliwymi i powiększyć nasz dobrobyt”<sup>8</sup>.

André Hellegers i Albert R. Jonsen w swojej propozycji z roku 1973 podkreślali, że „nowa etyka medyczna potrzebuje kompletnej, pełnej teorii moralności. Takie pełne ujęcie powinno zawierać trzy teorie, czyli teorię cnoty, teorię powinności i teorię sprawiedliwości (*three theories: theory of virtue, a theory of duty and a theory of justice*), badające trzy podstawowe kwestie moralności<sup>9</sup>. Pierwsza teoria miała się zająć kwalifikacjami moralnymi służby zdrowia; druga miała ustalić kryteria które umożliwiłyby pracownikom służby zdrowia dostrzec co powinni, a czego nie powinni czynić względem tych, o których się będą troszczyć; trzecia miała regulować sprawiedliwy rozdział środków medycznych. Paul Ramsey nazwał tę propozycję *bioetyką hybrydową*, w której nie da się ustalić hierarchii wartości, nie da się rozstrzygnąć konfliktów, a to dlatego, że każda z tych dziedzin posiada swoje założenia, a więc brakuje podstaw antropologii i metafizyki pozwalającej powiązać ze sobą w całość owe trzy działy bioetyki.

Narastające od roku 1985 tendencje globalistyczne – stwierdza Edmund D. Pellegrino – odkryte nowe możliwości związane z genetyką i biologią molekularną, poszukiwanie reform polityki zdrowia – spychały refleksję bioetyczną i etyczną w kierunku rozstrzygania praktycznych problemów globalnych, pomijając, ignorując lub trywializując problematykę uzasadnień filozoficznych. „Jak tylko system opieki zdrowotnej przesunął się w kierunku kosztów, problemów socjologicznych, organizacyjnych i ekonomicznych, wygenerował swoiste dla siebie sprawy etyczne. W rezultacie obecna bioetyka rozwija się poza analizami filozoficznymi”<sup>10</sup>. Do nurtów bioetycznych, które elimino-

8 Tamże, s. 285.

9 A. R. Jonsen, *The birth of bioethics*, New York–Oxford 1998, s. 327–328; B. Chyrowicz, *Bioetyka a metafizyka*, „Diametros”, Forum 3–5.12.2004, s. 1, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=deb5&m=43&if=7> (12.9.2013).

10 E. D. Pellegrino, *The origins and evolution of bioethics: some personal reflections*, dz. cyt., s. 83–84.

wały związek z teorią etyczną i antropologiczną czy też praktycznie odchodziły od tego związku można zaliczyć bioetykę czterech zasad zwanej *pryncypizmem* Toma L. Beauchampa i Jamesa F. Childressa przedstawioną w roku 1979 w pracy *Principles of biomedical ethics*, w której rozstrzygnięcie praktycznych dylematów moralnych polegało na wzajemnym wyważeniu *prima facie* zasad: autonomii, nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości<sup>11</sup>. Do antymetafizycznych bioetyk należy również bioetyka kontraktualistyczna zaproponowana przez Roberta Veatcha w roku 1985 w książce *The theory of medical ethics*<sup>12</sup> oraz z innych względów należy również dychotomiczna bioetyka świecka i religijna zaproponowana przez Hugo Engelhardta w roku 1986 w książce *Foundations of Bioethics*<sup>13</sup>.

## 2. Bioetyka hybrydowa i proceduralna a antropologia

Pryncypizm, szeroko przyjęty nie tylko w świecie anglo-amerykańskim, jest przykładem bioetyki teoretycznej konstrukcji hybrydowej, zrywającej z podstawami antropologicznymi czy metafizycznymi. Wychodzi on od razu od czterech *prima facie* zasad, czyli zasady autonomii, nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości. Tom L. Beauchamp w propozycji owych czterech zasad zrezygnował nawet z zasady szacunku dla godności osoby na rzecz zasady autonomii, aby umożliwić

---

11 T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, New York–Oxford 1994 (pierwsze wydanie w 1979 r.). Polskie wydanie: *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzynski, Warszawa 1996.

12 R. M. Veatch, *A theory of medical ethics*, New York 1981. Wcześniej rozdz. 4 tej książki, zatytułowany: *The problems with professional physician ethics*, s. 79–107 oraz rozdz. 5: *The triple contract. A new foundation for medical ethics*, s. 108–137 ukazał się jako *Professional medical ethics: the grounding of its principles* w „Journal of Medicine and Philosophy” 4.1 (1979), s. 1–19. Tekst tego artykułu został przetłumaczony na język polski przez W. Galewicza jako: R. M. Veatch, *Zawodowa etyka medyczna: fundament jej zasad*, [w:] *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, red. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 305–332.

13 H. T. Engelhardt, *Foundations of bioethics*, New York 1996 (pierwsze wydanie w 1986).

przez to bezpośredni dyskurs bioetyczny i praktyczne formułowanie rozstrzygnięć.

Bioetyka w postaci czterech beztreściowych zasad nadaje się wprawdzie do wzajemnej, niekończącej się dyskusji, gdyż każdy może wychodzić w niej od swojego rozumienia owych czterech pustych pojęć, ale w swojej filozoficznej treści jest – jak stwierdza Gilbert Meilaender – zbyt cienka (*thin*), zbyt uboga aby mogła kształtować naszą roztropność i mądrość potrzebną w postępowaniu moralnym<sup>14</sup>. Sami jej twórcy zauważają, że zastosowanie pryncypiów zależy od faktycznych przekonań o świecie, od obyczajów i światopoglądu. Rezygnują metodycznie z poszukiwania antropologicznych, a tym bardziej metafizycznych podstaw proponowanych zasad. Okazuje się jednak, że rezygnacja choćby z pojęcia szacunku dla godności osoby na rzecz szacunku dla jej autonomii przerzuca te same problemy na rozumienie autonomii. Sami twórcy pryncypizmu zauważają nieodzowność odwołania się do antropologii, kiedy stwierdzają, że normy dotyczące autonomii pacjenta czy jego zgody, a tym samym normy dotyczące ochrony jego życia będą uzależnione od tego, czy kogoś będzie się uważać za osobę czy nie. Zdają sobie sprawę, że kontrowersji w uznaniu kogoś za osobę albo pozbawieniu kogoś tego miana nie da się rozstrzygnąć przez odwołanie się do owych czterech podanych zasad. Potwierdzają tym samym, że nie da się operować pryncypiami bez odpowiedniej antropologii. Bez niej same pryncypia nie dostarczają nam uzasadnionych wskazań dla postępowania moralnego<sup>15</sup>.

Sami omawiani autorzy dostrzegają również, że w przypadku osób niezdolnych do aktów autonomii, przykładowo będących w śpiączce lub psychicznie chorych, „szacunek dla osoby musi być ugruntowany nie w samej autonomii, lecz w szerszym pojęciu ludzkiej godności”<sup>16</sup>. Tak

---

14 G. C. Meilaender, *Body, soul, and bioethics*, 2nd ed., Notre Dame–London 1998, s. 16 (pierwsze wydanie 1995).

15 Tamże.

16 T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, dz. cyt., s. 322; G. C. Meilaender, *Body, soul, and bioethics*, dz. cyt., s. 18.

więc pryncypizm wikła się w sprzeczności, gdyż to co odrzuca, znów przywołuje jako konieczne w argumentacji bioetycznej.

Z podobną bezradnością pryncypizmu spotykamy się przy próbie zrozumienia w nim zasady dobroczynności. Okazuje się bowiem, że aby coś nazwać czynieniem dobra dla drugiego, musimy mieć jakąś wiedzę o ludzkiej naturze, o spełnianiu się człowieczeństwa i wynikających z tego obowiązkach, o realizacji naszego ludzkiego powołania, o realizowanym wezwaniu jako wezwaniu pochodzącym od Boga.

Tak np. omawiając dobroczynność na terenie transplantologii, Beauchamp i Childress nakładają powinność dawstwa narządów na żywych obywateli, szczególnie rodziny chorych, ale w ostatecznym wyważeniu ograniczają nacisk i wymagania społeczeństwa w tym względzie, przyznając pierwszeństwo autonomii dawcy czy decyzji rodziny. Nie wyjaśniają przy tym swych założeń antropologicznych. Podobnie jest w kwestii oceny, czy eutanazja jest czymś szkodliwym czy czymś dobroczynnym, ostatecznie uzależniają oni stanowisko od tego, jak tę kwestię obecnie lub w przyszłości rozstrzygnie społeczeństwo. Tak więc samo formalne wyważenie czterech zasad, nie daje nam mądrości antropologicznej i etycznej, według której moglibyśmy postępować.

Zdaniem Gilberta Meilaendera owe proceduralne metody, przy wzięciu w nawias podstawowych, ważnych spraw, nad którymi winniśmy dyskutować, takich jak natura osoby ludzkiej, sens cierpienia, podstawy ludzkiej godności – rezygnują z etycznego i profetycznego świadectwa i spychają dyskurs bioetyczny w obszar sporów politycznych. W wyniku takiego zepchnięcia bioetyki polityczny spór koncentruje się na obronie autonomii tych, którzy mogą być potencjalnymi zwolennikami danej opcji politycznej. Dyskurs przesuwają na teren polityczno-społeczny zdobywania zwolenników partii politycznych poprzez obronę roszczeń poszczególnych, głośnych grup społecznych, szerzących np. idee antykoncepcji, aborcji, legalizacji narkotyków itp. Te grupy obywateli, które nie potrafią wywalczyć sobie faktycznego dostępu do opieki medycznej, zbywa się zasadą zbiurokratyzowanej sprawiedliwości czy też rachunkiem ekonomicznym i brakiem wystarczających środków.

Owa walka klas nie pogłębia filozoficznego rozumienia autonomii, godności człowieka czy też właściwych celów medycyny. Ten sposób rozwijania refleksji „ma tendencje zasłaniania naszej niezgody w kluczowych kwestiach, takich jak ludzka godność, cierpienie, sens śmierci, relacje między poszczególnymi pokoleniami”<sup>17</sup>.

Podobnie ubogą filozoficznie bioetykę, inspirując się teorią kontraktu społecznego poczynawszy od Hobbesa, Hume’a po Locke’a i Johna Rawlsa, zaproponował w 1981 roku Robert Veatch w wspomnianej książce *A theory of medical ethics*<sup>18</sup>. U podstaw etyki medycznej postawił on potrójny kontrakt (*triple contract*). Pierwszy ma się dokonać jako ogólny kontrakt społeczny, ustanowiony przez świątłych obywateli, zainteresowanych swoimi korzyściami, którzy, wychodząc z moralnego punktu widzenia, dzięki zasłonie niewiedzy, traktując w równy sposób dobrobyt każdej ze stron, przyjmą pewne fundamentalne zasady dla życia razem.

W ramach tego pierwszego kontraktu, poszczególne grupy zawodowe i społeczne formułują kontrakt wzajemnej odpowiedzialności. W końcu trzeci kontrakt zawierany jest między ludźmi różnych zawodów a tymi, którzy z ich pracy korzystają<sup>19</sup>.

W kontekście owego hipotetycznego kontraktu analizuje Veatch standardowe pryncypia etyki medycznej takie, jak dobroczynność, autonomia i sprawiedliwość, dodając do nich dotrzymanie kontraktu (*contract keeping*), uczciwość (*honesty*) i unikanie zabijania (*avoiding killing*). W zaproponowanym kontrakcie przypisuje on pierwszeństwo niekonsekwencjalistycznym pryncypiom, takim jak autonomia, dotrzymanie przyrzeczeń i unikanie zabijania, przed konsekwencjalistycznymi pryncypiami, takimi jak nieszkodzenie i dobroczynność. Ów priorytet pryncypiów (dotrzymanie obietnic, traktowanie każdego innego jako autonomicznego członka wspólnoty, postępowanie

17 G. C. Meilaender, *Body, soul, and bioethics*, dz. cyt., s. 19.

18 A. R. Jonsen, *The birth of bioethics*, dz. cyt., s. 329.

19 Tamże, s. 330.

uczciwe, unikanie pozbawienia, chronionego moralnie czyjegoś życia, dążenie do równości) oraz ich przestrzeganie, na ile są zgodne z innymi podstawowymi pryncypiami, są konieczne dla istnienia i realizacji dobra każdego uczestnika kontraktu<sup>20</sup>.

Hugo Tristram Engelhardt w 1986 roku wydał *Foundations of bioethics*, książkę wyrosłą z przekonania, że tradycyjnych źródeł moralnego autorytetu nie da się naprawić i trzeba zaproponować jakieś procedury, które uchroniłyby ludzi przed walką i zapewniłyby pokój. Sądził, że trzeba przyjąć na początku dwa podstawowe pryncypia: autonomię i dobroczynność. Owe puste treściowo zasady pluralistyczna społeczność, poprzez wspólną zgodę, wypełni jakąś treścią. Wychodząc od szacunku dla autonomii każdego oraz od chęci budowania dobrobytu dla wszystkich, należy rozwiązywać konflikty pokojowo, bo tylko pokój zapewni realizację wcześniej zakładanych wartości. Tak więc owe ubogie w treść (*content poor*) pryncypia i dążenie do pokoju tworzy ramy dla etyki sekularystycznej. Jest to etyka minimalistyczna, nie zabraniająca innym prowadzenia bogatszego moralnie życia w kulturowych i religijnych wspólnotach. W ten sposób Engelhardt stworzył *komunitarianizm sekularystyczny* i *komunitarianizm religijny*, czyli dwie różniące się bioetyki, bioetykę świecką i bioetykę religijną.

Zdaniem Alberta R. Jonsena „obydwaj Veatch i Engelhardt dostrzegli problem «konfliktu zasad i wartości». Obydwaj rozwiązywali ten problem przez leksykalny porządek, w którym pryncypia deontologiczne stawiali ponad pryncypiami konsekwencjalistycznymi, przyznając w rozwiązywaniu problemów moralnych wyższy priorytet deontologicznej zasadzie autonomii niż dobroczynności. Tego rodzaju leksykalny porządek postawił na głowie tradycję hipokratejską, która opierała się na dobroczynności w medycynie”<sup>21</sup>.

Natomiast Edmund D. Pellegrino i David Thomas chcieli właśnie zachować tradycję Hipokratesa w etyce medycznej. W swych książkach:

---

20 Tamże.

21 Tamże, s. 330–331.

*A philosophical basis of medical practice: toward a philosophy and ethic of the healing professions* oraz *For the patient's good: the restoration of beneficence in health care*, sięgając do historii i filozofii arystotelesowskiej i neotomistycznej, chcieli zbudować etykę na dobroczynności w zaufaniu<sup>22</sup>. Pellegrino, mimo że nie był ani historykiem, ani filozofem, to od swoich studiów w St. John's University był oddany filozofii arystotelesowskiej i neotomistycznej. Do tego doszła jego przyjaźń z dominikaninem Davidem Thomaszą, który studiował filozofię medycyny w Institute of Human Values in Medicine w 1975 roku.

Od Arystotelesa zaczerpnęli oni rozumienie leczniczej relacji między pacjentem a lekarzem oraz ontologię medycyny jako praktyki (*ontology of medicine as a practice*). „Natura choroby, podatność na zranienie pacjenta oraz powołanie lekarza przekształcała się w praktykę rządzoną trzema zasadami: nieszkodzenia, respektu na podatności pacjenta na zranienia, traktowania każdego pacjenta jako reprezentanta ludzkiej wspólnoty. Pryncypium dobroczynności zostało zinterpretowane, jako dobroczynność w zaufaniu (*beneficence-in-trust*), co znaczyło, że dobroczynność nie polega na paternalistycznym określaniu dobra pacjenta przez lekarza, gdyż to do zadań lekarza należy włączyć w to dobro odkryte w dialogu z pacjentem przeżywane przez niego wartości. Zasada autonomii, tak wychwalana we współczesnej etyce medycznej, została zredukowana do szerszej pojętej dobroczynności, w której poświęcenie pacjenta łączyło się z poświęceniem lekarza stojącego w obliczu pacjenta podatnego na zranienie”<sup>23</sup>.

Wszyscy Pellegrino i Thomaszą, Veatch, Engelhardt poszukiwali ogólnej teorii dla bioetyki. Mimo ich wkładu, trudno powiedzieć, aby ich rozwiązania zostały przyjęte przez bioetyków. „Veatcha potrójny kontrakt (*triple contract*) był zbyt hipotetyczny, Engelhardta «logika pluralizmu» (*logic of pluralism*) moralnie zbyt uboga, Pellegrino i Thomaszy dobroczynność w zaufaniu (*beneficence-in-trust*) zbyt ontologiczna,

---

22 Tamże.

23 Tamże.



by pokonać krytyczne nastawienie większości ich kolegów. Żadna z teoretycznych podstaw dla bioetyki nie została entuzjastycznie wsparta przez grono bioetyków<sup>24</sup>.

### 3. Bioetyka i ubóstwo antropologiczne

Mimo gwałtownego rozwoju bioetyki anglo-amerykańskiej, nietrudno dostrzec ubóstwo antropologiczne proponowanych wersji tej dyscypliny. Zauważa je m.in. Gilbert C. Meilaender w książce *Body, soul, and bioethics*<sup>25</sup>, wydanej pierwszy raz w 1995 roku. Wyraził je nawet w tytułach rozdziałów owej publikacji. Rozdział pierwszy zatytułował: *Jak bioetyka straciła duszę...*, rozdziały drugi i trzeci *Jak bioetyka straciła ciało...* Jego zdaniem bioetyka omawianego okresu straciła związek z tym, kim jesteśmy i czemu zasady bioetyczne mają służyć. „Bioetyka – pisze on – straciła w tym czasie duszę, naszą duszę. Znaczy to tyle, że w znacznym stopniu odwróciła się od zgłębiania podstawowych pytań dotyczących tego, kim jesteśmy i powinniśmy być<sup>26</sup>. Stosowanie takich, a nie innych metod w bioetyce, doprowadziło ją do utraty głębszych powiązań z antropologią i metafizyką, nie wspominając o religii.

Podobne stanowisko przywołuje Barbara Chyrowicz w referacie zatytułowanym *Bioetyka a metafizyka*, otwierającym dyskusję na ten temat w „Diametrosie” z 4–5 grudnia 2004 roku. Wyróżnia ona trzy modele bioetyczne omawianego okresu czyli: (1) bioetykę jako etykę szczegółową, będącą uszczegółowieniem norm uzasadnionych w etyce ogólnej, (2) bioetykę hybrydową związaną z kilkoma różnymi teoriami etycznymi i (3) bioetykę pozytywizującą, w której rozstrzygnięcia normatywne są oparte na wynikach nauk szczegółowych. Przykładem tej pierwszej są bioetyki rozwijane w oparciu o etykę postkantowską, etykę utylitarystyczną, neotomistyczną czy personalistyczną. Przykładem bioetyki hybrydowej, jest propozycja André Hellegersa i Alberta R. Jonsena, wyróżniająca

---

24 Tamże.

25 G. C. Meilaender, *Body, soul, and bioethics*, dz. cyt.

26 Tamże, s. 2

w bioetyce trzy teorie: teorię obowiązku, teorię cnoty i teorię sprawiedliwości, które są ze sobą niespójne, gdyż nie posiadają jednej antropologii i metafizyki. Do tej grupy należy również bioetyka czterech zasad Toma L. Beauchampa i Jamesa F. Childressa, w której to zasady autonomii, nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości, podane są w oderwaniu od teorii etycznej, tym bardziej od antropologii czy metafizyki. Do tej grupy można też zaliczyć bioetykę globalistyczno-kontraktualistyczną Roberta M. Veatcha, w której hipotetyczny kontrakt ma decydować o złu i dobru oraz dychotomiczną bioetykę świecką i religijną Hugona Engelhardta, w której konkurują ze sobą dwa przeciwstawne sobie światopoglądy.

Zarówno bioetyka hybrydowa, jak też proceduralna czy pozytywnizująca zrywając więzi z antropologią i metafizyką, utraciła duszę i ciało. Utraciła ciało, gdyż, świadomie czy nieświadomie adoptując dualizm postkartezjański, traktuje ciało jako mechanizm poddany samowoli ludzkiej autonomii. Utraciła duszę, gdyż niejako na ślepo formułuje wskazania w postaci jakiegoś katalogu formalnych, pustych treściowo zasad, o których treści ostatecznie np. w pryncypizmie, decydują obyczaje i stereotypy społeczne.

Ubóstwo antropologiczne i metafizyczne prowadzi do ideologizacji bioetyki. Określone rozstrzygnięcia etyczne i ich prawne legalizacje lansują określone grupy nacisku, np. różne organizacje aborcyjne, demograficzne, eugeniczne, feministyczne, polityczne. Nie prowadzą one już debaty antropologicznej, której się bioetyka wyzbyła, lecz chcą zmieniać świat, według z góry przyjętych przez siebie rozstrzygnięć. Tak jak w marksizmie prawda etyczna ma być efektem praktyki, która ją wyprzedza.

Owo metafizyczne i antropologiczne ubóstwo współczesnej bioetyki, prowadzi do mnożenia w niej pseudoproblemów oraz nierozstrzygalnych opinii, gdyż zawsze można wątpić w postawione u podstaw tych rozstrzygnięć, nieokreślone treściowo pryncypia czy też bliżej nieokreślone pojęcie hipotetycznej korzyści, pomyslanej alternatywy najlepszego świata.

Wyrazem bezpłodności takiej bioetyki, jest brak refleksji nad zakładanymi nieświadomie i ukrytymi założeniami antropologicznymi i metafizycznymi. W rozstrzygnięciach związanych z zasadą dobroczynności czy autonomii, zakłada się jakąś antropologię i jakąś teorię realnej rzeczywistości, czyli metafizykę. Brak zidentyfikowania zakładanej antropologii i metafizyki wikła bioetykę hybrydową, proceduralną czy pozytywizującą w żonglerkę pojęciami, prowadząc do sceptycyzmu i frustracji w prowadzonym dialogu. Przeważa w tej argumentacji scjentystyczne, sceptyczne podważanie wszystkiego, jako wątpliwego albo narzucanie ideologicznych rozstrzygnięć, jako absolutnie pewnych. Mimo praktycznego sceptycyzmu, głosi się radykalne stanowiska, które jakoby były naukowo uzasadnione.

Zamieszanie na terenie bioetyki i bałagan na terenie antropologii, przenosi się również na prawodawstwo, w którym np. w Europejskiej Konwencji Bioetycznej w pewnych artykułach traktuje się embrion ludzki jako istotę ludzką podległą ochronie, a w innych artykułach urzeczowia się go i zawiesza jego prawo do życia. Jeśli bowiem w tej samej kwestii funkcjonują różne antropologie, to skutkuje to sprzecznymi rozstrzygnięciami etycznymi i prawnymi.

Owo zamieszanie teoretyczne jest szczególnie niebezpieczne, jeśli chodzi o prawo do życia, gdyż w pewnych działaniach można tej samej istocie ludzkiej, takie prawo przyznać, a przy innym działaniach, takie prawo odebrać. Cywilizacja oparta na tak chwiejnych i sprzecznych podstawach antropologicznych i etycznych może się toczyć w niewiadomym racjonalnie i etycznie kierunku. Może ona zrodzić nowe, niebezpieczne ideologie.

Rezygnacja z uzasadnień antropologicznych czy metafizycznych to rezygnacja z filozoficznego charakteru bioetyki<sup>27</sup>. Taka rezygnacja jest jednak rezygnacją z racjonalności, którą daje filozofia na rzecz płynięcia z prądem pewnych trendów społecznych, ekonomicznych, politycznych.

---

27 B. Chyrowicz, *Bioetyka a metafizyka*, dz. cyt., s. 5–8.

Kazimierz Szewczyk we wspomnianej wyżej dyskusji w „Diametrosie”, zatytułowanej „Bioetyka a metafizyka”, staje na stanowisku, że współczesne nurty bioetyczne wyrastają jednak z jakiejś antropologii<sup>28</sup>. „Całkowicie zgadzam się – pisze – [...], że bioetyka powinna odwoływać się do antropologicznych założeń. Co więcej, chcę wysunąć tezę, że bioetyka odwołuje się do nich, że każdy z wymienionych modeli jej uprawiania ma antropologiczne fundamenty. Antropologicznym ufundowaniem modelu proceduralno-procesualnego jest wizja osoby zbliżona do Rawlsowskiej idei obywatela, zdolnego do społecznej kooperacji i dysponującego dwiema władzami moralnymi, tj. zdolnością do posiadania poczucia sprawiedliwości i zdolnością do kierowania się racjonalną koncepcją dobra. [...] Konkludując, sądzę, że bioetyka nie tylko powinna mieć «antropologiczną duszę». Twierdzę bowiem, że zawsze tę duszę ma, że bez niej nie mogłaby istnieć, choćby to była dusza tak metafizycznie słaba, jak idea osoby Rawlsa, czy nawiązująca do tej idei antropologia klasycznego liberalizmu etyki czterech zasad”<sup>29</sup>.

Sam zauważa jednak, że idea osoby w postaci idei obywatela Johna Rawlsa jest metafizycznie słaba, można powiedzieć, treściowo tak uboga, że w określaniu treści zasad bioetycznych w pryncypializmie czy kontraktualizmie, jest bezradna i w związku z tym przez samych twórców tych nurtów jest ignorowana.

Niektórzy teoretycy – np. Alicja Przyłuska-Fischer – u podstaw bioetyki pozytywizującej stawiają holistyczną koncepcję człowieka. Zauważają oni, że w bioetyce hybrydowej, np. w stosunku to tzw. bioetyki teoretycznej, szukającej podstaw filozoficznych, przeważa w praktyce bioetyka regulatywna, która, napędzana koniecznością prawnych uregulowań

---

28 K. Szewczyk, *Debatujemy, poszukujemy, uprawiamy. (Uwagi do wypowiedzi prof. Barbary Chyrowicz Bioetyka a metafizyka)*, „Diametros”, Forum 3–5.12.2004, s. 1–7, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=deb5&m=17&ii=90> (14.9.2013).

29 Tamże, s. 4.

nowych możliwości współczesnej biotechnologii, formułuje normy z pominięciem albo wbrew owej antropologii<sup>30</sup>.

Z różnych nurtów bioetyki anglo-amerykańskiej najbardziej zaangażowaną filozoficznie i antropologicznie jest propozycja Edmunda D. Pellegrina czy Leona Kassa. Nawiązuje ona do tradycji Hipokratesa oraz do teleologii Arystotelesa. Edmund D. Pellegrino i Leon Kass wprowadzają dla medycyny normy etyczne z natury praktyki medycznej. W związku z tym Leon Kass dowodzi, że lekarz nie może zabijać, gdyż zabicie pacjenta przekreśla istotne znaczenie jego praktyki medycznej. Zakaz zabijania czy uśmiercania pacjenta przez lekarza nie może być uzasadniany subiektywnym zdaniem konkretnego pracownika służby zdrowia, a nawet pewnych komisji czy organizacji medycznych, lecz wynika z wewnętrznej celowości samej praktyki medycznej. Kierują tym normy wewnętrzne danej profesji (*inherent in the profession itself*). Normy zewnętrzne, narzucane przez państwo czy przez różne gremia społeczne lub przez subiektywne dążenia lekarza czy pacjenta, nie są właściwe dla medycyny, która ma swoje własne cele i które winna realizować, jeśli nie chce być na usługach polityków czy ideologów. „Mówiąc o celach i normach medycznych wewnętrznych tej praktyce – stwierdza Gilbert Meilaender – nie odrzucamy tym samym teorii etycznych, lecz odwołujemy się do Arystotelesowskiego rozumienia moralności. W tym ujęciu, właściwe zachowanie nie jest determinowane przez refleksyjną aplikację reguł moralnych, tak jak byśmy określali, co powinniśmy czynić przez uszczegółowianie norm drogą zastosowania ogólnych norm do szczegółowych przypadków. Zamiast tego, uczymy się stopniowo właściwego zachowania, jako sposobu życia (*a way of life*) – jako sprawności do czynu (*habits of conduct*), które stanowią jego gramatykę i syntaksę<sup>31</sup>.”

---

30 A. Przyłuska-Fischer, *Bioetyka regulacji i bioetyka teoretyczna*, „Diametros”, Forum 3–5.12.2004, s. 1–4, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=deb5&m=17&ii=92> (14.9.2013).

31 G. C. Meilaender, *Body, soul, and bioethics*, dz. cyt., s. 4.

Z tej perspektywy lekarze „wiedzą, że nie powinni zabijać swoich pacjentów ani z miłości do pieniędzy (jak to określił Kass), ani nie dlatego, że zastosują do tego ogólne normy zakazujące zabijania. Oczywiście, że jako obywatele mogą oni służyć jako żołnierze. Nie powinni jednak używać swoich umiejętności medycznych, by służyć w państwie do realizacji egzekucji (choćby przez stosowanie letalnych iniekcji) i to nawet wtedy, gdy osobiście nie mają zastrzeżeń do kary śmierci. To nie ogólne normy moralne, lecz moralny sens ich profesji wyznacza lekarzom to, że muszą bronić cielesnego życia ich pacjentów, których osoba manifestuje się na ziemi tylko w żywym ciele”<sup>32</sup>.

Wyżej wymieniony pryncypizm czy kontraktualizm odchodzi, zdaniem Daniela Callahana, od internalistycznego do eksternalistycznego uzasadniania moralności medycznej. (*from “internalist” to an „externalist” view of the relation of medical morality to the wider moral standards of society*) „W eksternalistycznym ujęciu twierdzi się, że cele medycyny muszą być określone z zewnątrz, przez moralność szeroko pojętej społeczności. Umiejętności lekarzy mają być podporządkowane realizacji tych celów”<sup>33</sup>. Ów kontraktualistyczny „uniwersalizm”, przyporządkowując działanie poszczególnych ludzi i grup zawodowych, postępowi i pokojowi społecznemu, ma zniwelować partykularyzm i osiągnąć większy sukces. Propozycja ta przyporządkowuje etykę indywidualną i zawodową, w tym etykę medyczną, naczelnej wartości, jaką jest pokój społeczny. Ponieważ normy etyk zawodowych mogą rodzić napięcia w stosunku do zewnętrznych względem nich norm społecznych, prawnych, politycznych, więc dla zniwelowania tych napięć likwiduje się etyki zawodowe, klauzulę sumienia, na rzecz globalistycznie rozumianego pożytku<sup>34</sup>.

W ten sposób propozycje kontraktualistyczne wikłają się w trudności, gdyż bez koncepcji dobrego życia, koncepcji dobra indywidualnego, dobra realizowanego w poszczególnych profesjach, dobra społecznego,

---

32 Tamże, s. 5

33 Tamże.

34 Tamże, s. 6.

chcą zniwelować te pierwsze dla nieokreślonych, uznanych za nadrzędne, tych drugich. Takie propozycje przypominają historycznie groźne ideologie różnych form klasistycznej realizacji dobra wspólnego.

## Personalizm a pryncypializm w bioetyce

### 1. Współczesne poszukiwania podstaw bioetyki

Bioetyka czterech zasad nazwana pryncypializmem zapoczątkowana w roku 1979 przez Toma L. Beauchampa i Jamesa F. Childressa ich pracą *Principles of biomedical ethics*<sup>1</sup> została poddana krytyce począwszy od lat osiemdziesiątych<sup>2</sup>. W ostatnich latach w krytyce tej wyłoniono konkurujące względem pryncypializmu podejścia w bioetyce wśród których wymienia się m.in. (1) bezstronną teorię reguł (*Impartial Rule Theory*), którą rozwija Karl Danner Clouser, (2) kazuistykę (*Casuistry*), którą prezentuje Albert Jonsen i etykę cnót (*Virtue Ethics*), którą rozwija Edmund D. Pellegrino<sup>3</sup>. Krytyka pryncypializmu przedstawiona przez Karla Danner Clousera, Bernarda Gerta (1990)<sup>4</sup> spotkała się z obroną tej teorii nie tylko przez samego Toma L. Beauchampa i Jamesa

- 
- 1 T. L. Beauchamp, J. F. Childress., *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzynski, Warszawa 1996 (oryg. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford 1979; tłum. z wyd. 4, Oxford 1994).
  - 2 S. Toulmin, *The tyranny of principles*, „Hastings Center Report” 11 Dec. 1981, 31–39; A. R. Jonsen, S. Toulmin, *The abuse of casuistry: a history of moral reasoning*, Berkeley 1988.
  - 3 Wymienia je: T. L. Beauchamp, *Principlism and its alleged competitors*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” 5 (3) Sep. 1995, s. 181–198. Zob. E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma., *The virtues in medical practice*, New York 1993; E. D. Pellegrino, *Toward a virtue-based normative ethics for the health professions*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 5 (3) Sep 1995, 253–277.
  - 4 K. Danner Clouser; Bernard Gert, *A critique of principlism*, „Journal of Medicine and Philosophy” 15 (2) Apr. 1990, s. 219–236; K. Danner, *Common morality as an alternative to principlism*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, 5 (3) Sep. 1995, 219–236.



F. Childressa (1994)<sup>5</sup>, ale również innych, jak B. Andrew Lustiga (1992)<sup>6</sup> Davida DeGrazia (1992)<sup>7</sup>, Henry'ego Richardsona (1990, 2000)<sup>8</sup>. Dyskusja ta nie słabnie, lecz jest kontynuowana. Poświęcony jest jej cały trzeci numer „The Journal of Medicine and Philosophy” z czerwca 2000. Chcemy włączyć się do tej dyskusji z pozycji bioetyki personalistycznej.

Bioetyka anglo-amerykańska rozwija się pod wpływem mnożących się trudnych decyzji związanych ze współczesnym rozwojem medycyny i biotechnologii oraz pod naciskiem potrzeb stawianych przez sądy, które muszą rozstrzygać zaskarżane, skomplikowane decyzje medyczne. Rozwija się ona też pod naciskiem respektowania autonomii każdego człowieka, pacjenta i lekarza oraz respektowania pluralizmu opinii moralnych. Nic dziwnego, że pod wpływem tych tendencji za najważniejsze uważa się wypracowanie procedur negocjacji służących rozwiązywaniu konfliktów dla utrzymania pokoju społecznego.

Procedury ustanawiania norm moralnych nie różnią się od procedur ustanawiania prawa w państwie demokratycznym. Etyka, a w jej ramach bioetyka, jest na usługach struktur politycznych, państwowych, ekonomicznych czy legislacyjnych. Traci ona swoją odrębność, niezależność. Pozytywizm prawny ogarnia wtedy nie tylko prawo, ale i moralność.

Zasadniczym celem takiej bioetyki staje się pokojowe społeczeństwo. Dla utrzymania pokoju wśród negocjatorów poświęca

- 
- 5 T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, dz. cyt., s. 117nn.; T. Beauchamp, *Replay to strong on Principlism and Casuistry*, „Journal of Medicine and Philosophy” 25 (3) June 2000, s. 342–347.
  - 6 B. A. Lustig, *The method of 'principlism': a critique of the critique*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 17 (5) Oct. 1992, s. 487–510.
  - 7 D. DeGrazia, *Moving forward in bioethical theory: theories, case, and specified principlism*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 17 (5) Oct. 1992, s. 511–539.
  - 8 H. Richardson, *Specifying norms as a way to resolve concrete ethical problems*, „Philosophy and Public Affairs” 19 (1990) autumn, s. 279–310; H. Richardson, *Specifying, balancing, and interpreting bioethical principles*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 25 (2000) June (3), s. 285–307.

się pewne grupy istot ludzkich na początku ich życia czy na końcu, eliminując je drogą aborcji albo eutanazji. W procedurach negocjacyjnych, decydujących, kto ma prawo do życia, nie bierze bowiem udziału człowiek w okresie prenatalnym, w okresie dzieciństwa czy też terminalne chory, umierający.

Niewątpliwie pryncypializm czy kazuistyka przyczyniają się do wypracowania przydatnych procedur dochodzenia do konsensusu w komisjach etycznych czy instytucjach państwowych, które muszą zająć stanowisko wobec coraz to nowych sytuacji pojawiających się w związku z rozwojem współczesnej medycyny i biotechnologii. To praksytyczne podejście lansuje jednak pogląd, „że bioetyka ma zająć się rozwiązywaniem przypadków, a nie teorią etyczną”<sup>9</sup>. Poszukiwanie teoretycznych podstaw bioetyki jest – zdaniem niektórych – niepotrzebnym balastem, który utrudnia sprawne podejmowanie decyzji. „Starają się oni oderwać bioetykę od jej teorii. Ich zdaniem właściwa metoda podejmowania bioetycznych decyzji to niekoniecznie taka, która zbliża nas do tego, co słuszne i prawdziwe, lecz taka, która pozwala zaangażowanym stronom przyjąć w konkretnym przypadku wspólne stanowisko”<sup>10</sup>.

Praksytyczne nachylenie bioetyki anglo-amerykańskiej w postaci kazuistyki, pryncypializmu, ogólnie etyki proceduralnej (*procedural ethics*) daje tej etyce jednak iluzoryczną niezależność od filozofii. Niezależność ta polega tylko na tym, że – jak twierdzi Alasdair MacIntyre – traci się racjonalne uzasadnienie rozróżniania dobra i zła, na rzecz emotywytycznej kultury manipulacji.

Mimo ucieczki od filozofii bioetyka ta zakłada nieudowodnione założenia filozoficzne. Odrzuca ona prawdę moralną, a więc staje na stanowisku sceptycyzmu, relatywizmu i wszelkie uprawnienia moralne

---

9 A. Smith Iltis, *Bioethics as methodological case resolution: specification, specified principlism and casuistry*, „Journal of Medicine and Philosophy” 25 (2000) June (3), s., 271–284.

10 Tamże.

ludzi chce ustalać w drodze negocjacji w instytucjach społecznych czy państwowych.

## 2. Pryncypializm i jego krytyka

Pryncypializm nawiązuje do etyki deontologicznej Wiliama Davida Rossa, w której intuicyjnie przyjmuje się *prima facie duty*. Porzuca on etyki Arystotelesa czy George'a Edwarda Moore'a i przyznaje w duchu etyki Kanta pierwszeństwo nakazom, obowiązkom, czyli temu, co słuszne (*right*) przed tym, co dobre (*good*). W punkcie wyjścia sytuuje się on jako przedstawiciel etyki pryncypiów (*principle-based ethics*). Przyjmuje bez większych uzasadnień, czyli *prima facie* jako oczywiste, cztery zasady: pryncypium autonomii (*respect for autonomy*), dobroczynności (*beneficence*), nieszkodzenia (*nonmaleficence*) i sprawiedliwości (*justice*).

Twórcy pryncypializmu przy pomocy tych czterech formalnych zasad chcą uporządkować moralność potoczną, która jest dla nich podstawowym źródłem norm moralnych. Z jednej strony czerpią z moralności potocznej poglądy moralne, z drugiej chcą tę moralność nie tylko uporządkować, ale wyeliminować jej błędy, poprawić ją i ulepszyć<sup>11</sup>. Proponują drogę refleksyjnej równowagi, wyważania odmiennych zasad i wartości, interpretacji i negocjacji.

Zasady mają porządkować dyskusję, ale nie posiadają one jakiejś stałej treści, nie są hierarchicznie uporządkowane, same podlegają dyskusji i stąd „mamy wolną rękę w sprawie rozsądzania, która z kolidujących ze sobą zasad powinna przeważać”<sup>12</sup>. Jako przykład Tom L. Beauchamp i James F. Childress podają, że „zabijanie jest złe *prima facie*, jednak w celu niedopuszczenia do straszliwego bólu i cierpień, nie zawsze jest złe i w pewnych okolicznościach zabójstwo może być jedynym sposobem wypełnienia obowiązków”<sup>13</sup>.

11 T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, dz. cyt., s. 112nn.

12 Tamże, s. 116.

13 Tamże, s. 117.

W stosunku do etyki zasad Wiliama Frankeny i Williama Davida Rossa Tom L. Beauchamp i James F. Childress rezygnują z poszukiwań jakiejś podstawowej reguły czy kryterium moralności, rezygnują z hierarchicznego uporządkowania podanych przez siebie zasad. Ich treść ma charakter formalny, nieokreślony. W propozycji tej nic nie wiadomo: skąd pojawiają się te, a nie inne zasady, jaką mają treść, czy tworzą one spójną całość?

„W odróżnieniu od zasad Kanta, Milla czy Rawsa – stwierdza Karl Danner Clouser – zasady zaproponowane przez pryncypializm nie mogą być drogowskazami dla naszego postępowania, gdyż nie wywodzą się z jakiejś podstawowej, integralnej teorii etycznej. Z tego względu nie można pogodzić ich ze sobą, a tym bardziej nadać im charakteru szczegółowych nakazów dla naszych czynów, ponieważ nie posiadają one ani swojej własnej treści, ani im wspólnej (*since they have no content in and of themselves*)”<sup>14</sup>.

Trzeba zgodzić się z Karla Dannera Clousera i Bernarda Gerta krytyką tej etyki, w której dochodzą oni do wniosku, że: „zasady te w rzeczywistości nie są nakazami czynów, lecz raczej nazwami dla powierzchownie związanych ze sobą spraw, które chce się powiązać z moralnością. Brakuje tym «zasadom» jakiegokolwiek systematycznego powiązania i odniesienia do siebie, stąd często wchodzą one w konflikt ze sobą. Konflikt ten jest nierozwiązywalny (*unresolvable*), albowiem nie ma jednolitej teorii z której byłyby one wzięte (*there is non unified moral theory from which they are all derived*)”<sup>15</sup>.

Akceptując tę krytykę, etyka personalistyczna proponuje uporządkować zasady według jednej normy moralności, którą nazywa normą personalistyczną i opracować integralną teorię osoby potrzebną dla rozstrzygnięć zasadniczych problemów w bioetyce.

---

14 K. D. Clouser, *Common morality as an alternative to principlism*, dz. cyt., s. 236.

15 K. D. Clouser, B. Gert, *A critique of principlism*, dz. cyt., s. 236.

### 3. Norma personalistyczna, jej uzasadnienie i zakres

Norma personalistyczna ujawnia się intuicyjnie, bezpośrednio w naszych przeżyciach moralnych. Można to zilustrować przykładem. Jeżeli dwóch przyjaciół A i B spierają się u bram szpitala, w którym leży śmiertelnie chory ich przyjaciel C, o to czy powiedzieć mu prawdę o jego stanie zdrowia, to u podstaw tego sporu, leży przeżycie afirmacji godności osoby, która to afirmacja jest dla nich oczywista, bezdyskusyjna. „C należy się afirmacja od A i B”<sup>16</sup>. To właśnie afirmacja chorego jako osoby, kategorycznie wzywa nas do poszukiwania właściwego czynu spełniającego tę afirmację. Sprawia ona, że spierający się wiedzą, że ich spór nie jest sporem tylko obyczajowym, kulturowym, estetycznym ekonomicznym czy prawnym, lecz sporem moralnym. Wszystkie inne normy: medyczne, ekonomiczne, techniczne, prawne czy normy skutecznego dochodzenia do konsensusu dzięki normie personalistycznej mogą być włączone w sferę moralności. Ona bowiem decyduje o moralnej dobroci czynu, dyskutujący spierają się jedynie o moralną słuszność czynu. Dla ustalenia słuszności potrzebna jest wiedza medyczna, psychologiczna, prawna itp.

Można powiedzieć, że w opisanym wyżej intuicyjnym, aksjologiczno-normatywnym przeżyciu mamy do czynienia z podstawową wartością jaką jest godność osoby, która staje u podstaw normy moralności. Konstytuuje ona normatywność kategoryczną, co przypomina etykę Kanta, jest dana bezpośrednio, co przypomina etykę *prima facie* Johna Rawlsa a jeszcze bardziej etykę intuicji wartości Dietricha von Hildebranda czy intuicję godności osoby Karola Wojtyły i jego uczniów.

Normę personalistyczną można wyrazić w sformułowaniach łacińskich: *homo homini res sacra* lub *homo homini summum bonum* lub *persona est affirmanda propter se ipsam*<sup>17</sup>. Można też nawiązać do dru-

16 T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 66.

17 A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 34.

giego imperatywu Immanuela Kanta, stwierdzającego, że każda osoba jest dla siebie celem, ale nigdy tylko środkiem<sup>18</sup>.

Przywoływanie godności osoby u podstaw etyki spotykamy u różnych filozofów, jak również w międzynarodowych deklaracjach praw człowieka, w konstytucjach państwowych, w konwencjach bioetycznych.

Poszukując właściwych, słusznych czynów wyrażających afirmację osoby, musimy zapytać czym jest obiektywne dobro dla osoby. Poszukiwania te kierują nas ku antropologii w celu ujęcia natury osoby i jej dobra. Nie wystarcza przy tym utylitarne pojęcie korzyści, które pokazuje dobro najbliższe, doraźne. Takie pojęcie dobra filozoficznie okazuje się pojęciem pustym, a etycznie może prowadzić raczej do budowania teorii egoizmu niż teorii dobra moralnego. Wtedy np. technika przypisuje sobie pierwszeństwo przed etyką. Personalistyczne poszukiwania obiektywnego dobra dla osoby starają się uchronić biotechnologię i medycynę przed jej dehumanizacją, przed techno-totalitarnymi tendencjami, w których człowiek stałby się niewolnikiem swoich technicznych wytworów.

Dla uwyrażenia normy personalistycznej kapitalne znaczenie ma przewijające się w literaturze rozróżnienie osoby od osobowości, a szczególnie wyróżnione przez Adama Rodzińskiego z polskiej szkoły personalistycznej trzy pojęcia godności: osobowej, osobistej i osobowościowej<sup>19</sup>. To właśnie ta pierwsza jest podstawą normy personalistycznej. Godność osobista to poczucie własnej godności i sposób wyrażania jej na zewnątrz. Poczucie to może pokrywać się z przeżyciem godności osoby jako takiej, ale może też na skutek nabytych wad (brak poczucia wartości siebie, pycha) przybierać charakter roszczeniowy. Godność osobowościowa związana jest z charakterem człowieka, z jego biologicznymi, psychicznymi czy społecznymi cechami; z jego

---

18 Zob. J. F. Crosby, *The selfhood of the human person*, Washington 1996.

19 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 16 (1968) z. 2, s. 48n; zob: A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, [w:] *Wokół godności, prawdy i miłości*, dz. cyt., s. 43nn.

zdolnościami, osiągnięciami w dziedzinie nauki, sztuki czy moralności. Uznajemy i cenimy czyjś autorytet w nauce, medycynie czy w moralności, dzięki czyjejś osobowości. Otaczamy taką osobę większym szacunkiem i uznaniem.

Etycy anglo-amerykańscy o mentalności empirystycznej posługują się w budowaniu etyki godnością osobowościową. Redukują przez to etykę do psychologii czy socjologii moralności. Etyka personalistyczna, posługująca się godnością osoby, wyznacza natomiast nasze zachowania wobec osoby jako takiej. Czyjaś osobowość może nam w tym pomagać, ale może też w tym przeszkadzać. Nawet gdy ktoś ma zniszczoną osobowość psychiczną czy moralną, jak np. przestępca, to jednak nie traci godności osobowej, godności bycia człowiekiem i stąd nawet w więzieniu traktowany jest zgodnie z tą godnością.

Tym bardziej odnosi się to do medycyny zajmującej się ludźmi o różnych wadach biologicznych, psychicznych czy społecznych. To właśnie zastąpienie myślenia kategoriami godności osoby przez myślenie kategoriami dobrze albo źle biologicznie funkcjonującego organizmu pozwala Peterowi Singerowi wyżej stawiać w swej etyce dobrze rozwinięte zwierzę niż noworodki z bezmózgowiem czy zespołem Downa<sup>20</sup>. Z tej perspektywy silny i sprawnie funkcjonujący biologicznie przestępca ma pełnię praw ludzkich, a niewinny, niepełnosprawny biologicznie lub ciężko chory człowiek jest ich pozbawiony i staje się materiałem do użycia dla innych.

Zastąpienie etyki godności osoby etyką proceduralną prowadzi do podobnych skutków. Tworzy bowiem kontrakt korzystny dla twórców konsensu. Człowiek w okresie prenatalnym, terminalnie chory nie jest zdolny uczestniczyć w tych procedurach i dlatego przegrywa. Etyka proceduralna, kontaktalistyczna nie pozbawia prawa do życia uczestników procedury, lecz tych którzy w tej procedurze nie uczestniczą. Przykładem jest aborcja czy eutanazja legalna. Protesty niepełnosprawnych w Niemczech przeciw poglądom Petera Singera,

---

20 P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęśna, Warszawa 1997, s. 63.

wprawdzie ochroniły ich przed eutanazją legalną, ale nie wyeliminowały w tym względzie selekcji prenatalnej.

Norma personalistyczna p o p r z e d z a zasadę nieczynienia zła, dobroczynności, sprawiedliwości, autonomii. Jest ona *norma normans* dla pozostałych zasad. Ujawnia ona bowiem, że to osoba jest podstawą naszych zachowań moralnych, a nie jakaś rzeczywistość pozaosobowa np. nakazy prawne, społeczne czy obyczajowe. Dopiero po określeniu obiektywnego dobra dla osoby, można powiedzieć, czym jest w medycynie dobroczynność, nieszkodzenie. Bez tego pod dobroczynność można podciągać przeróżne antyhumanistyczne działania szkodliwe dla osoby. Zauważa się to w argumentacjach, w których mówi się, że w interesie pacjenta jest jego aborcja czy eutanazja. Dobroczynnością nazywa się wtedy likwidację istoty ludzkiej.

Zasada afirmacji osoby dla niej samej jest szersza niż zasada autonomii. Dotyczy ona bowiem również tych osób, które utraciły świadomość lub możliwość dokonywania decyzji. Trudno bowiem mówić o autonomii płodu ludzkiego, autonomii człowieka, który uległ ciężkiemu wypadkowi czy autonomii psychicznie chorego.

Zakresem swym norma personalistyczna obejmuje każdą osobę, każdego człowieka bez względu na jego stan rozwojowy, jego chorobę czy użyteczność dla społeczeństwa. Nie można z niej wykluczyć człowieka w okresie prenatalnym, czy terminalnie chorego, nieprzytomnego, umierającego. Norma ta p r z e c i w s t a w i a się humanizmowi selektywnemu, który pewnym ludziom przypisuje prawa osobowe, a innym odbiera. Norma ta nie wywodzi się z wartości biologicznie pojętego życia (etyka jakości życia a etyka świętości życia). To odwrotnie: osoba swoim istnieniem, sprawia że jej życie biologiczne, psychiczne itd. jest wartościowe. W tym kontekście wartość istnienia osoby, wartość życia nie może być przedmiotem uzgodnień, przedmiotem konsensusu, nie może być nadawana, ani odbierana przez grupę ekspertów medycznych, przez komisje etyczne czy państwo. Jest to wartość autoteliczna. Nie jest porównywalna czy przeliczalna. Jest to wartość jedyna, niepowtarzalna, tak jak unikalna i niepowtarzalna jest każda osoba.



#### 4. Przeciw ciasnej, funkcjonalistycznej koncepcji osoby

W personalizmie ontologicznym osobę ujmuje się w jej istnieniu i naturze. Opis fenomenologiczny świadomości osoby (*res cogitans, homo sapiens*), opis dokonywania aktów wolności (*homo liber*), posługiwania się językiem (*homo loquens*), zdolności do pracy i tworzenia techniki (*homo faber, homo oeconomicus*) itd. są przejawami osoby i jej natury. To, że przejawy ujawniają się być może wyraźniej w dojrzałym okresie życia człowieka, że narzucają nam się w obserwacji jako pierwsze (*ordo cognoscendi*), nie znaczy, że człowiek w okresie prenatalnym, czy w okresie dzieciństwa, czy człowiek podczas snu, czy w czasie ciężkiej choroby biologicznej czy psychicznej nie jest człowiekiem (*ordo essendi*). Myślenie fenomenalistyczne, funkcjonalistyczne, aktualistyczne nie ujmuje prostego faktu, że wszystkie przejawy są wtórne wobec natury osoby, którą ona posiada od początku swego zaistnienia<sup>21</sup>.

Zanik myślenia metafizycznego idzie w bioetyce tak daleko, że tacy myśliciele jak Peter Singer zacierają różnice ontyczne między człowiekiem a zwierzętami. Tego rodzaju monizm witalistyczny przekreśla zarówno naturę zwierząt, a tym bardziej naturę człowieka. Niesie on fatalne skutki dla etyki. Oto dla Petera Singera nowo narodzone, dziesięciodniowe dziecko nie jest żadnym rozumnym ani samoświadomym istnieniem. Jego zdaniem „istnieje wiele istot niehumanicznych, których rozumowanie i samoświadomość, spostrzegawczość i zdolność do odczuwania są znacznie bardziej rozwinięte, niż zdolności dziecka tygodniowego, miesięcznego, a nawet rocznego. Stąd też, życie nowo narodzonego dziecka ma mniej wartości niż życie świni, psa albo szympansa. [...] Zdecydowanie lepiej byłoby, abyśmy używali do eksperymentów raczej

---

21 Zob. J. P. Moreland, J. Mitchell, *Is the human person a substance or a property-thing?*, „Ethics and Medicine” 11 (1995) 3, s. 50–55; V. Possenti, *La bioetica alla ricerca dei principi: la persona*, „Medicina e Morale” 6 (1992), s. 1075–1096; E. Sgreccia, *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, Milano 1994, s. 87nn i 124nn..

ludzi o uszkodzonym mózgu aniżeli zwierząt<sup>22</sup>. Proponuje on traktować embrion ludzki do chwili odkrycia oznak funkcjonowania mózgu nie jako istotę ludzką, osobę, ale jako rzecz, a noworodki z bezmózgowiem lub zespołem Downa uznać za zmarłe i użyć ich do transplantacji. „Zabijając nowo narodzone dziecko – pisze on – nie mamy do czynienia z osobą, której życie się rozpoczęło. Biorąc pod uwagę siebie jako osobę, którą teraz jestem, wiem, że stałem się nią dopiero po pewnym czasie po urodzeniu. To właśnie ten moment stania się osobą rozstrzyga o prawie do życia<sup>23</sup>”.

Dziwne, że Peter Singer sobie przyznaje zaszczyt bycia osobą. Nie wyjaśnia przy tym jak się to stało, że nie był osobą i nagle nią się stał. Można bowiem w duchu jego rozumowania powiedzieć, że ten kto głosi wykluczenie innych z prawa do życia nie jest osobą, gdyż nie posiada cech moralnych, które wyróżniają osoby jako takie, a raczej posiada cechy ujawniane w świecie drapieżnych zwierząt.

Podobnie fenomenalistyczną, funkcjonalistyczną koncepcją osoby posługuje się w swej bioetyce Hugo Tristram Engelhardt. Swoje rozważanie o osobie rozpoczyna zdaniem: „Nie wszyscy ludzie są równi. To właśnie opieka medyczna ma do czynienia z olbrzymim zróżnicowaniem cech jednostek gdy styka się z: dojrzałymi ludźmi dorosłymi, z opóźnionymi w rozwoju, z dziećmi, z niemowlętami czy płodami ludzkimi. Różnice te są podstawą istotnych nierówności moralnych<sup>24</sup>”.

Hugo Tristram Engelhardt nie przeciwstawia się z pozycji moralnej tej segregacji, lecz ją utwierdza przez dostosowane do niej pojęcie osoby. „Nie wszyscy ludzie – pisze on – są osobami. A to dlatego, że nie wszyscy ludzie używają świadomości, są racjonalni i zdolni rozróżnić to, co jest godne potępienia od tego, co jest godne pochwały. Płód ludzki,

22 P. Singer, *Practical ethics*, Cambridge 1979, s. 150n; zob. krytykę: A. Bohdanowicz, *Peter Singer i jego „etyka praktyczna”. Szansa czy zagrożenie?*, [w:] *Ad libertatem in veritate*, red. P. Moriniec, Opole 1996, s. 357–366.

23 P. Singer, H. Kuhse, *Should the baby live*, New York 1988, s. 133.

24 H. T. Engelhardt, *The foundations of bioethics*, New York–Oxford 1986, s. 104.

niemowlęta, głęboko umysłowo upośledzeni, będący w beznadziejnej śpiączce, to przykłady istot, które nie są osobami (*examples of human nonpersons*)”<sup>25</sup>. Zacieśniając świat osób jedynie do tych, u których aktualnie funkcjonuje świadomość moralna, wikła się sam w trudności, nie potrafiąc opowiedzieć, czy osoba śpiąca, u której świadomość nie funkcjonuje, jest osobą czy też nią nie jest<sup>26</sup>.

Ciasna, fenomenalistyczna, aktualistyczna koncepcja osoby dehumanizuje etykę medyczną. Ci, którzy zostali wykluczeni ze świata osób ludzkich nie mają uprawnień moralnych. Włączenie noworodka, dziecka, czy ciężko chorego psychicznie do świata osób zależy od widzimisię innych, którzy siebie uznają za osoby. Mamy tu do czynienia z personizmem, w tym znaczeniu co z klasyzmem czy z nazyzmem, w którym pewne istoty ludzkie uznaje się za niższe, a inne za wyższe. Hugo Tristram Engelhardt ustawia hierarchię istot ludzkich, które bardziej lub mniej mogą być przyjęte i zaakceptowane przez społeczność osób. Zależy to od widzimisię matki, która może zaakceptować dziecko lub je odrzucić, od widzimisię społeczności personoidów. Kryterium tego przyjęcia lub odrzucenia jest pokojowe społeczeństwo (*peaceful community*). Prawo do życia niższych istot ludzkich uzależnione jest od tego, czy ich istnienie zakłóci spokój społeczny. Jeśli tak, to bez żadnych oporów moralnych można potraktować je jako rzeczy, którymi są z definicji. W tym ujęciu pacjent należący do grupy osób ma pełnię praw, należący do niższych istot ludzkich takich praw nie posiada. W ten sposób medycyna może służyć likwidacji podludzi drogą aborcji czy eutanazji. Sprzeniewierza

25 Tamże, s. 107. Mary Ann Warren podaje, że dla bycia osobą trzeba spełnić jedno z pięciu kryteriów: (1) świadomość, a szczególnie zdolność odczuwania bólu; (2) rozwinięta zdolność rozumowania; (3) zdolność do uzasadnionego postępowania; (4) do komunikowania się z innymi; (5) posiadanie własnych pojęć. M. A. Warren *On the moral and legal status of abortion*, [w:] *Morality In Practice*, ed. J. A. Sterba, Hartford–Wadsworth, 144–145. Do tej listy J. Flecher dodaje: (1) panowanie nad sobą; (2) rozumienie przyszłości i przeszłości; (3) zdolność nawiązywania kontaktów z innymi i (4) ciekawość. J. Fletcher, *Indicator of humanhood: a tentative profile*, „Hastings Center Report” vol. 2 (1972).

26 H. T. Engelhardt, *The foundations of bioethics*, dz. cyt., s. 121–127.

się swojemu celowi. „Jeśli lekarze nie będą dostrzegać ludzi jako uprawnionych do ich szacunku – pisze Luke Gormally – utracą możliwość przeżywania i praktykowania podstawowych cnót, które winny ujawnić się w naszym obchodzeniu się z ludźmi. Medycyna bez podstawowej dyspozycji umożliwiającej traktowanie «pacjenta jako osobę» traci możliwość realizacji swego wzniosłego celu»<sup>27</sup>.

Personalizm domaga się aby bioetyka sięgała po integralną koncepcję osoby. Nauki biomedyczne, psychologia empiryczna, socjologia przez swoje metody mogą jedynie opisać osobowość i jej cechy, ale nie osobę. Do tego potrzebna jest metoda filozoficzna, można powiedzieć ontologiczna. Przeniesienie segregacji ludzi w oparciu o dane biologiczne na teren bioetyki nie jest etyką, ale teorią egoizmu grupy, która uznała swoje biologiczne cechy za dające jej prawo do dyskryminacji tych, którzy ich nie posiadają.

---

27 L. Gormally, *Goals and initial assumptions in bioethics. The necessity of metodological pluralism*, [w:] *Le radici della bioetica*. Atti del Congresso Internazionale, Roma 15–17 febbraio 1996, v. 1, a cura di E. Sgreccia, V. Mele, G. Miranda, Milano 1998, s. 322.

24.

## Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej

### 1. Wartość życia – rys historyczny

W bioetyce współczesnej da się zauważyć dwie zasadnicze tendencje: pierwsza w poszukiwaniu podstaw norm moralnych odwołuje się do (1) świętości życia albo do godności ludzkiej, czyli do wsobnej wartości życia każdej osoby ludzkiej, druga odwołuje się do (2) jakości życia.

Termin „świętość życia” (*sanctity of life*) używany jest głównie w bioetyce anglosaskiej, a pojęcie „godności ludzkiej” (*dignitas humana, human dignity, Menschenwürde*) w literaturze europejskiej, szczególnie w niemieckiej<sup>1</sup>.

Argumentacja posługująca się zasadą godności ludzkiej sięga czasów starożytnych. Dobrze wyraża je sformułowanie stoików: *homo homini res sacra*, człowiek dla człowieka rzeczą świętą. Etos hipokratejski respektował każde życie ludzkie jako wartość podstawową.

Niewątpliwie chrześcijaństwo nadało godności ludzkiej jeszcze wyraźniejszy wymiar, rozwijając teorię człowieka jako *imago Dei* oraz jako partnera zdolnego do dialogu z Bogiem, *capax Dei*.

Człowiek widziany przez myśl średniowieczną, której wyrazem może być inspirowana Arystotelesem filozofia św. Tomasza, określany był jako byt najdoskonalszy w całej naturze, *homo est perfectissimus in entibus*. To właśnie natura osoby ludzkiej wyróżniała go spośród innych stworzeń. Jej rozumność, wolność, podmiotowość moralna i prawna wykluczała, aby osobę można było potraktować jako środek do jakiegoś celu.

---

1 K. Bayertz, *Introduction: Sanctity of life and human dignity*, [w:] *Sanctity of life and human dignity*, ed. K. Bayertz, Dordrecht–Boston–London 1996, s. xi.

Już pod koniec średniowiecza Wilhelm Ockham wielkość człowieka zaczął wiązać z wolnością przeciwstawioną naturze<sup>2</sup>.

Mimo zakwestionowania przez filozofię nowożytną i współczesną pojęcia natury ludzkiej jako podstawy moralności, pojęcie osoby i godności ludzkiej u podstaw moralności pozostało, a może nawet zostało mocniej uwypuklone. Przykładem jest filozofia moralności Immanuela Kanta. Nadał on pojęciu godności ludzkiej treść niezależną od teologicznej czy filozoficznej interpretacji chrześcijańskiej. Została ona przeformułowana w kategoriach rozumu sekularystycznego<sup>3</sup>. Człowiek posiada godność ponieważ uczestniczy w rozumności i autonomii właściwej dla tego rodzaju istot.

Sekularyzacja tego terminu nie pozbawiła go – zdaniem Kurta Bayertza – jego autorytetu. Wprost przeciwnie, godność ludzka w duchu filozofii nowożytnej i współczesnej została wprowadzona do konstytucji najbardziej rozwiniętych krajów. Przybrała formę prawną i instytucjonalną. Jej filozoficzny wymiar został rozszerzony przez społeczno-polityczne zastosowanie tego terminu. Pojęcie godności ludzkiej stało się bastionem, twierdzą, obroną przed zakusami nadużyć nowożytnego państwa, samowładnego Lewiatana<sup>4</sup>. „I dziś nie ma już wątpliwości – wyraża swą opinię Kurt Bayertz – że ochrona życia ludzkiego jest jednym z największych priorytetów współczesnego państwa. Jest ona nie tylko jednym z największych osiągnięć współczesnej filozofii polityki, ale znajduje się poza możliwością prawnego zakwestionowania”<sup>5</sup>.

Zasada godności ludzkiej weszła w XX wieku do konstytucji wielu narodów. Jest ona obecna w europejskich kartach etycznych, w deklaracjach

---

2 S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, rozdz. X, s. 227nn; zob. *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994.

3 Tamże, s. XIV.

4 K. Bayertz, *Human dignity: philosophical origin and scientific erosion of an idea*, [w:] *Sanctity of life and human dignity*, red. K. Bayertz, Dordrecht–Boston–London 1996, s. 80.

5 K. Bayertz, *Introduction: sanctity of life and human dignity*, dz. cyt., s. XIV.

praw człowieka, w różnych konwencjach i dokumentach. „Dzisiaj jest ona ważną częścią konstytucji wielu krajów, w tym Kanady, Irlandii, Włoch, Szwecji, Portugalii, Hiszpanii, Grecji, Niemiec. W Stanach Zjednoczonych pojęcie ludzkiej godności jest używane przez Sąd Najwyższy w związku z pierwszą, czwartą, piątą, szóstą, ósmą i czternastą poprawką do Konstytucji”<sup>6</sup>. Godność jest podstawowym pojęciem w Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych z 10 grudnia 1948 roku. Współczesna Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie z 16 listopada 1996 roku zatytułowana jest: *Europejska Konwencja o prawach człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny*. Artykuł pierwszy tej konwencji brzmi: „Strony niniejszej Konwencji chronią godność i tożsamość istoty ludzkiej i gwarantują każdemu, bez dyskryminacji, poszanowanie dla jego integralności oraz innych podstawowych praw i wolności w sferze zastosowań biologii i medycyny”. A więc godność, tożsamość, integralność istoty ludzkiej stawiane są na początku jako pierwotne i podstawowe kryteria oceny zastosowania biologii i medycyny. Kryteria te wymieniane są przed autonomią, sprawiedliwością, a tym bardziej przed jakością życia czy rachunkiem ekonomicznym.

Podsumowując, można powiedzieć, że godność ludzka stała się podstawowym i uniwersalnym odniesieniem dla współczesnej moralności, dla stosunków międzyludzkich, społecznych i międzynarodowych.

## 2. Wartość a jakość życia

W dzisiejszej bioetyce czy etyce lekarskiej coraz bardziej dochodzi do konfrontacji ze sobą zasady wartości życia z zasadą jakości życia. W oparciu o różny stan organizmu człowieka w okresie prenatalnym czy postnatalnym ocenia się czyje życie jest właściwe, a czyje niewłaściwe (*wrongful life*), czyje jest warte, a czyje niewarte życia.

Obserwując te dwie tendencje przy formułowaniu polskiego Kodeksu Etycznego Jerzy Umiastowski stwierdza: „Sądzę, że każdy lekarz musi

---

6 Tamże, s. XIX.

odpowiedzieć sobie na pytanie, czy wartością nadrzędną jest życie człowieka, czy jakość tego życia: czy na ochronę zasługuje życie ludzkie jako takie, czy tylko życie ludzkie uprawnione z tytułu odpowiedniej (często tylko przewidywalnej) jego jakości. Zwolennicy tej drugiej opcji skłonni są dokonywać odnośnej selekcji ludzi. Nie muszą wyjaśniać, co znaczy i jak dowolna może okazać się granica między ludzkim życiem „uprawnionym” i „nieuprawnionym”. Nie zawaham się stwierdzić, że od tego, która opcja zwycięży, zależy istnienie współczesnej cywilizacji. Walka o kodeks etyki lekarskiej trwa dalej<sup>7</sup>. „Poczucie godności – pisał dużo wcześniej w książce *O godności człowieka* Józef Koziellecki – to ważny wymiar człowieczeństwa. Poza nim jest tylko kompulsywna konsumpcja, neurotyczny lęk i moralna pustka<sup>8</sup>”.

Trzeba się zgodzić, że nie ma przejścia od jakości życia do jego wartości. Nie da się wyprowadzić wartości życia z faktów empirycznych, biologicznych, genetycznych, psychicznych czy socjologicznych.

Dyskusję o wartość życia ludzkiego, należy rozpocząć – stwierdza Peter Strasser – od pytania czy w ogóle istnieją wartości<sup>9</sup>. Jego zdaniem człowiek żyje nie tylko wśród faktów empirycznych, ale również wśród wartości. Z faktów empirycznych nie da się wyprowadzić ani wartości, ani praw moralnych ani prawa do życia. „Gdyby nie było wartości obiektywnych – pisze on – byłoby wykluczone, aby jakakolwiek rzeczywistość empiryczna, jak choćby istnienie jakiegoś interesu, była w stanie sama z siebie ustanowić prawo. Fakt empiryczny jest faktem empirycznym, interes jest interesem, a jako taki jest neutralny wartościowo lub, mówiąc lepiej, wartościowo indyferentny, nawet jeśli osoba, która jest czymś zainteresowana, wolałaby jedną rzecz bardziej niż inną<sup>10</sup>”. Z faktów biologicznych, z tego, że jedni są pełnosprawni, a drudzy niepełnosprawni, z faktów psychicznych, że pewnych ludzi lubimy,

---

7 J. Umiastwoski, *Wokół kodeksu etyki lekarskiej*, „Ethos” 25/26 (1994) nr 1–2, s. 244.

8 J. Koziellecki, *O godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 10.

9 P. Strasser, *Czy istnieje prawo do życia dla wszystkich*, „Dialog” 9 (2000), s. 79–90.

10 Tamże, s. 83.



a drugich nie cierpimy, nie wynika, że jedni mają prawo do życia, a ci drudzy go nie mają. Ze stanów psychicznych w stosunku do innych ludzi a nawet w stosunku do siebie, w przypadku np. załamania czy depresji, nie wynika, że nasze życie jest bez wartości, a tym bardziej, że nie mamy prawa do życia. Z naszych subiektywnych upodobań psychicznych, estetycznych lub interesownych nie wynika prawo moralne. Podstawą tego prawa, są właśnie wartości dane nam w pierwotnym doświadczeniu. „Nasze doświadczenia pierwotne czy doświadczenia dnia codziennego, których nabywamy w zetknięciu z rzeczami tego świata – pisze Peter Strasser – posiadają od początku wartość”<sup>11</sup>. Doświadczenie takie właściwe jest każdemu człowiekowi. Dokonuje się ono spontanicznie i niejako niezauważalnie. Przywołujemy je dopiero w chwilach zagrożeń czy sporów.

Kiedy spieramy się jak mamy się zachować wobec chorego, to spór toczy się już w imię odkrytych obiektywnych wartości, a nie w imię biologicznych faktów, naszych subiektywnych upodobań i preferencji. U podstaw tego sporu jest bowiem odkrycie godności osoby ludzkiej, afirmacja wartości życia ludzkiego i poszukiwanie właściwych działań do wyrażenia tej afirmacji. „Gdyby nie było wartościowych stanów rzeczy i hierarchii wartości, wtedy wszystkie nasze sądy moralne i opierające się na nich prawa byłyby całkowicie dowolne, tzn. zawsze możliwe do zakwestionowania przez każdego, kto by chciał”<sup>12</sup>.

Świat opisany przez nauki, a nawet przez filozofów stosujących w swym myśleniu typowe dla tych nauk ścisłych ciasne doświadczenie empiryczne – jest światem odartym z wartości. Przedmioty nauk ścisłych, cząstki elementarne, gra różnorodnych sił, przypadek, chaos – nie odsłonią nam wartości. Mentalność naukowa, wierna swoim metodom badania wyklucza wartość. Potrafi stworzyć jedynie kulturę techniczną, w której zasadniczym wysiłkiem rozumu jest przetwarzanie faktów i procesów.

---

11 Tamże, s. 84.

12 Tamże.

Człowiek w tej perspektywie widziany jest jako jeden z wielu funkcyjnych organizmów w przyrodzie. Wzrastające możliwości techniczne kontroli procesów biologicznych przyrody, pozwalają również coraz bardziej ingerować w procesy biologiczne ludzkiego ciała. Ta technokratyczna potęga pozbawia całą naturę jej niezależności i godności oraz degraduje ją wraz z ciałem człowieka do zwykłych środków produkcji. Tego typu technokratyczny neomanicheizm spycha ciało ludzkie poniżej bycia człowiekiem i przez to odziera je z należnej mu wartości.

Tymczasem człowiek jako taki żyje w świecie wartości. Naukowcy czy filozofowie, którzy zaprzeczają temu oczywistemu doświadczeniu, czynią to poprzez z góry przyjętą przez siebie ciasną, scjentystyczną koncepcję doświadczenia, z którego wiele przedmiotów zostało wykluczonych. Popołniają przez to błąd *petitio principii*. Już na początku, przez np. ciasne pojęcie doświadczenia i ciasne pojęcie przedmiotu poznania, wykluczili to, co mieli dopiero udowodnić. Zamknęli się w błędnym kole, z którego nie ma wyjścia. Aprioryczny nihilizm zatacza coraz większe kręgi.

Przeciw tym tendencjom etyka personalistyczna sięga do takich filozofów jak Edmund Husserl, Roman Ingarden, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Martin Buber, Karol Wojtyła, Jacques Maritain i innych, którzy opisują to, co dane w doświadczeniu aksjologicznym (aksjologia fenomenologów), odsłaniają moralność w świecie relacji międzyosobowych (filozofia dialogu) oraz szukają również metafizycznych podstaw dla tego, co odkryli (etyka Arystotelesa i św. Tomasza).

W tym kontekście zasada wartości życia ludzkiego staje się zasadą pierwotną. Zasada jakości życia nie może pretendować do rangi normy moralności. Zakłada ona zasadę wartości życia. Jeśli ją odrzuca, to wtedy relatywizuje również wszystkie wartości i samą siebie.

Należy więc właściwie ustawić zależność tych zasad. Zasada bowiem wartości życia osoby, poprzez afirmację godności osoby dla niej samej, prowadzi do afirmacji wszelkich dóbr dla osoby, czyli troski o jakość jej życia. Wartość osoby jest podstawą normatywności dóbr dla osoby<sup>13</sup>.

---

13 B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki*, Lublin 1997, s. 193nn.

Miłość bowiem do osoby jako takiej, wyraża się w praktyce w trosce o dobra dla niej, a więc dobra elementarne, niezbędne do życia, dobra witalne jak zdrowie, dobra utylitarne, jak mieszkanie, narzędzia pracy czy też dobra duchowe – intelektualne, estetyczne, moralne i religijne. W tym ujęciu zasada wartości życia osoby jest pierwszą i niepodważalną i ona domaga się uszczegółowienia w realizacji tego, co służy osobie jako osobie.

Kapitał w tym względzie jest rozróżnienie przez Dietricha von Hildebranda trzech kategorii wartościowości: tego, co subiektywnie zadowalające (*the merely subjectively important*), tego, co jest obiektywnym dobrem dla osoby (*objective good for the person*) i tego, co wartościowe samo w sobie (*important-in-itself*)<sup>14</sup>. Ta trzecia kategoria jest pierwszą i podstawową dla etyki. Wartość osoby jest podstawowa dla określenia dóbr dla osoby. Nie można mieszać wartości w osobie, posiadanych czy przez nią nabywanych, z wartością samej osoby. Dobrze to oddaje rozróżnienie godności osoby od godności osobowościowej, a nawet godności osobistej. Nawet gdyby doświadczenie godności osoby było uwikłane w doświadczenie czyjejś osobowości, nie znaczy, to że nie posiadamy takiego poznania<sup>15</sup>. Godność osoby jako wsobna wartość każdego człowieka dana nam jest wprost, bezpośrednio, intuicyjnie. To, że trudno ją zdefiniować, nie znaczy, że nie można jej „pokazać” czy wyeksplikować<sup>16</sup>. Ukazuje się ona wprost w momencie, kiedy człowieka nazywamy „kims”, a nie „czymś”. Ujawnia się ona w międzyosobowej relacji Ja–Ty. Ujawnia się ona jako wartość wrodzona, trwała, niezbywalna, podstawowa. Mocniej pokazuje się również kiedy jest zagrożona.

---

14 D. von Hildebrand, *Christian ethics*, New York 1952; s. 23–74; tenże, *Moralia, Gesammelte Werke*, t. IX, Regensburg 1980, s. 445–450; zob. T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 61–106; tenże, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 95nn.

15 A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, [w:] tegoż, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 49.

16 A. Rodziński, *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, [w:] tegoż, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 98; T. Styczeń, *Objawić osobę*, [w:] tegoż, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 261–268.

Przeciwstawia się czynom, których nie godzi się dokonać. W konfliktach aksjologicznych posiada bezwzględny prymat. Jest nieustępliwa. Nawet, gdy osobowość np. przestępcy jest odrażająca, nie znaczy, że możemy się wobec niego zachować niegodnie, to znaczy zdeptać jego godność osobową. Godność osobowa wyznacza podstawowe zachowania wobec każdego człowieka, niezależnie od jego stanu biologicznego, psychicznego a nawet moralnego. Wartość wsobna każdej osoby jest więc pierwotna wobec różnych jakości ją określających.

Posługując się zasadą jakości życia, można podejmować szereg szczegółowych działań medycznych. Nie można jednak przejść od ustaleń metod leczenia i ich skuteczności, do ustalania wartości życia pacjenta<sup>17</sup>. Wartości życia pacjenta nie ustala medycyna. Wartość życia osoby jest wartością pierwotną, niezależną, nadająca wartościowość moralną wszelkim działaniom medycznym na rzecz osoby. Medycyna zakłada tę wartość i rozważa tylko, jakie dobrodziejstwa może dać człowiekowi leczenie. Medycyna zakłada etykę, ale jej nie stanowi. Nie może jej podważać, gdyż podważa przez to sensowność moralną swego działania.

Błąd pomieszczenia kategorii w przejściu od jakości do wartości życia osoby ujawnia się w wypowiedziach, w których stwierdza się, że w interesie pacjenta jest jego likwidacja, tj. aborcja albo eutanazja. Interes, korzyść wyznacza się tu przez porównanie jakości życia ciężko chorego z jakością „życia” zmarłego. Wygląda na to, że jakość „życia” zmarłego jest wyższa niż jakość życia ciężko chorego i stąd korzystniejsza jest jego śmierć. „Jakość życia zmarłej osoby (*quality of life of a dead person*) leży poza możliwościami naszego rozumu i języka. Stąd rozumowanie takie jest albo totalnie arbitralne, ponieważ wyklucza możliwość podania jakiegokolwiek dowodu, albo po prostu jest bezsensowne”<sup>18</sup>. Można je przyrównać jedynie do dyskusji ślepego o kolorach.

---

17 J. Keown, *The legal revolution: from “sanctity of life” to “quality of life” and “autonomy”*, [w:] *Issues for a catholic bioethics*, ed. L. Gormally, London–Linacre Centre 1999, s. 238.

18 J. G. Meran, *Quality and value of life*, „Catholic Medical Quarterly”, vol. XLVII, (1997) 4 (274), s. 17

Podobne pomieszenie dwóch nieporównywalnych rzeczywistości spotykamy w argumentacji Petera Singera, który w formułowaniu zasady jakości życia dobrze funkcjonujący organizm zwierzęcia stawia aksjologicznie i ontycznie wyżej niż źle funkcjonujący organizm noworodka z zespołem Downa czy z innym schorzeniami. Z góry przyjmuje on jakiś monizm materialistyczny i z jakiegoś funkcyjonalistycznego witalizmu chce wyprowadzić wartości. Zabieg taki nie może się udać, albowiem z pewnych procesów biologicznych nie da się wyprowadzić wartości, nie da się zbudować aksjologii i etyki ani antropologii. Nie ma przejścia od biologicznego „jest” do moralnego „powinien”. Takie przejście to wielokrotnie krytykowany przez filozofów błąd naturalizmu w etyce.

25.

## Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce

### 1. Osoba i prawa człowieka

Pojęcie osoby odegrało olbrzymią rolę w antropologii, w etyce, a współcześnie w formowaniu się praw człowieka. „Od Boecjusza – pisze Robert Spaemann – «osoba» uchodziła za *nomen dignitatis*, to znaczy za pojęcie z konotacjami aksjologicznymi. Od Kanta stało się ono centralnym pojęciem w uzasadnianiu praw człowieka”<sup>1</sup>.

Pojęcie osoby i jej godności zaczęło łączyć na terenie etyki myślicieli różnych nurtów filozoficznych, zarówno rozwijających twórczo tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, jak i tradycję pokartezjańską. Pojęcie to w praktyce moralnej zaczęło przenosić we współczesne czasy podstawowe intuicje normatywne judeo-greko-rzymsko-chrześcijańskiej tradycji moralnej. Etyka chrześcijańska zaczęła się utożsamiać z etyką personalistyczną. Działo się to też dlatego, że pojęcie osoby i jej godności uwzględniało wprost podmiotowość człowieka, jego wyjątkowość, świadomość, wolność i rodzący się w ten sposób świat wartości.

Unikało ono krytyki kierowanej od czasów nowożytnych przeciw arystotelesowsko-tomistycznej etyce prawa naturalnego. Słowo „natura” zostało bowiem po Kartezjuszu zawłaszczone przez nurty empiryczne i nauki przyrodnicze. Dzisiejsza biotechnologia posuwa to zawłaszczenie jeszcze dalej. Tymczasem pojęcie „godności osoby” nie było

---

1 R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 4–5.

obciążone, tak jak pojęcie „natury ludzkiej”, naturalistyczną, przyrodniczą, biologiczną mentalnością współczesnego, naukowego myślenia. Jest to bowiem pojęcie aksjologiczne, przywołujące człowieczeństwo człowieka bez odwoływania się do mechanizmów metafizycznych czy przyrodniczych.

Nic dziwnego, że godność osoby, jako zasada etyki personalistycznej połączyła filozofów, teologów, moralistów i humanistów różnych nurtów myślenia, tworząc pewien społeczno-polityczno-prawny ruch na rzecz osoby ludzkiej. Socjo-polityczno-prawne zastosowanie zasady godności ludzkiej przyniosło olbrzymie sukcesy. Stało się ono aksjologicznym kluczem dla właściwego formowania stosunków między ludźmi, a szczególnie stosunków między jednostką a państwem i jego instytucjami, w tym również strukturami ekonomicznymi. Pojęcie godności ludzkiej zostało użyte dla ochrony przed wszechwładzą, nowożytnego państwa – Lewiatana – przed bezosobowymi strukturami i procesami ekonomicznymi. Przeciwstawiało się ono utylitarystycznemu uprzedmiotowieniu osoby przez państwo, przez różne instytucje społeczne oraz procesy naukowo-techniczne czy ekonomiczne.

Zasada godności ludzkiej stała u podstaw najważniejszych międzynarodowych deklaracji, konwencji, konstytucji i kodeksów etycznych. Dzięki niej sformułowano szereg praw człowieka, które uważa się dziś za największe osiągnięcie humanistyczne naszej cywilizacji.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona po zakończeniu drugiej wojny światowej przez Zgromadzenie Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 roku w preambule stwierdza: „Uznanie przyrodzonej godności i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”. W artykule pierwszym tej Deklaracji czytamy: „Wszyscy ludzie rodzą się równi pod względem swej godności i swych praw”.

Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie uchwalona 4 kwietnia 1997 roku, w rozwiniętym sformułowaniu zatytułowana Europejska Konwencja o Prawach Człowieka i Godności Istoty

Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny w artykule pierwszym stwierdza: „Strony niniejszej Konwencji chronią godność i tożsamość istoty ludzkiej i gwarantują każdemu, bez dyskryminacji, poszanowanie dla jego integralności oraz innych podstawowych praw i wolności w sferze zastosowań biologii i medycyny”.

Tak więc „w naszym świecie filozoficznego pluralizmu godność ludzka okazała się jedną z niewielu wspólnych nam wartości”<sup>2</sup>. Jest ona akceptowana zarówno przez chrześcijan jak i niechrześcijan czy ateistów. Funkcjonuje ona we współczesnym nauczaniu Kościoła, w twórczości humanistów różnych nurtów myślenia, w mentalności współczesnego człowieka. Akceptowana jest u podstaw demokracji i praw człowieka, nie jest kwestionowana w sferze prawa i polityki. W postaci różnych deklaracji, konwencji i konstytucji państw przybrała ona formę instytucjonalną i prawną<sup>3</sup>. Dzięki temu ochrona życia i innych praw osoby stała się jednym z niepodważalnych priorytetów współczesnego państwa. Podobnie zasada godności osoby, została użyta w bioetyce, by chronić człowieka przed potęgą biotechnologii.

Bioetyka personalistyczna zasadę godności osoby postawiła u podstaw innych zasad stosowanych w praktyce medycznej, takich jak np. szacunek dla autonomii, zasada nieszkodzenia, dobroczynności

- 2 Zob. H. Spiegelberg, *Human dignity: a challenge to contemporary philosophy*, [w:] *Human dignity. This century and the next*, ed. R. Gotesky, E. Laszlo, New York 1970, s. 62. R. Andorno, *The paradoxical notion of human dignity*, „Rivista internazionale di filosofia del diritto”, (2001) 2, s. 151.
- 3 Zob. Konstytucja Belgii, art. 23; Konstytucja Szwajcarii, art. 119 (dotyczący biotechnologicznych interwencji w naturę istoty ludzkiej); Konstytucja Irlandii, Preambuła; Konstytucja Republiki Czech, Preambuła; Konstytucja Hiszpanii, art. 10; Konstytucja Szwecji, art. 2; Konstytucja Finlandii, art. 1; Konstytucja Grecji, art. 7.2; Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Preambuła, art. 30; Konstytucja Litwy, art. 21; Konstytucja Słowenii, art. 34; Konstytucja Rosji, art. 21; Konstytucja Południowej Afryki, Sekcja 7.1 i Sekcja 10; Konstytucja Meksyku, art. 3.1, 25; Konstytucja Izraela, art. 1; Konstytucja Brazylii, art. 1, etc. Zob. zbiór prawnych tekstów, które wymieniają *explicitie* godność osoby, [w:] *Dignity, ethics and law*, ed. J. Knox, M. Broberg, Copenhagen 1999.



i sprawiedliwości<sup>4</sup>. To właśnie szacunek dla godności indywidualnej osoby wzywa do moralnych działań, które określamy jako dobroczynność, nieszkodzenie czy sprawiedliwość. Zasada godności osoby jest podstawową normą moralności ujawniając ostateczny sens wszelkiej praktyki medycznej.

Mimo niezaprzeczalnych sukcesów w stosowaniu zasady godności osoby we współczesnej kulturze, ostatnio pojawiły się zarówno praktyczne jak teoretyczne próby kwestionowania tej zasady, ograniczania jej zakresu, zmiany jej treści, a nawet użycia jej przeciwko równości wszystkich ludzi i powszechnemu prawu do życia.

## 2. Próby destrukcji pojęcia osoby i jej godności

Pojęcie osoby i jej godności służyło dotychczas do podkreślania równości wszystkich ludzi niezależnie od różnorodnych, biologicznych, psychologicznych właściwości, które posiadają. Dzięki temu przeciwstawiano się wszelkim nierównościom, czy to ze względu na kolor skóry, płeć, narodowość czy religię.

„W ostatnich latach [...] pojęcie osoby zaczęło nagle odgrywać kluczową rolę w destrukcji twierdzenia, że ludzie mają coś takiego jak prawa już dlatego, że są ludźmi. Ludzie mają teraz mieć prawa nie jako ludzkie, lecz tylko o tyle, o ile są osobami. Nie wszyscy jednak ludzie, i także nie w każdym stadium życia i nie w każdym stanie świadomości, są – jak się nam mówi – osobami”<sup>5</sup>.

Zaczyna się definiować osobę poprzez różne jej właściwości takie, jak aktualnie zachodząca świadomość, zdolność do planowania przyszłości, do autonomii czy odpowiedzialności moralnej<sup>6</sup>. Hugo T. Engelhardt –

---

4 T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzynski, Warszawa 1996, s. 131–405.

5 R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 4–5.

6 Podaje się, że różnorodne kryteria uznania kogoś za osobę: (1) świadomość, a szczególnie zdolność odczuwania bólu; (2) rozwinięta zdolność rozumowania; (3) zdolność do uzasadnionego postępowania; (4.) zdolność do komunikowania

jeden z bioetyków amerykańskich – pisze wprost: „Nie wszyscy ludzie są równi. [...] Nie wszyscy ludzie są osobami. Nie wszyscy ludzie są świadomi, rozumni i zdolni do pochwalenia czegoś lub zganiaenia. Płód ludzki, noworodki, upośledzeni umysłowo, będący w głębokiej śpiączce – są przykładami ludzi, którzy nie są osobami (*nonpersons*)”<sup>7</sup>. Należy według niego odróżnić biologiczne życie ludzkie od życia osobowego. Do osób zalicza on tylko tych, którzy są zdolni do autonomii i odpowiedzialności moralnej, którzy mogą utworzyć wspólnotę moralną (*moral community*).

Podobnie definiuje osobę australijski bioetyk Peter Singer. Uzależnia on bycie osobą od psychologicznie rozumianej samoświadomej dążności do realizacji własnych pragnień. Osobą jest według niego taka istota rozumna, która „jest świadoma swojej odrębności, przeszłości i przyszłości”<sup>8</sup>. Jeśli jakaś istota nie potrafi świadomie wyrazić swoich życzeń, pragnień, preferencji i interesów, czyli świadomie sformułować swojej przyszłości, nie jest osobą, nie przysługują jej prawa należne osobie, nie przysługuje jej prawo do życia.

Swoje preferencje świadomie wyrażamy dopiero w wieku dojrzałym. Do tego czasu nie jesteśmy – zdaniem Petera Singera – osobami. Nie jest osobą człowiek w okresie prenatalnym, noworodki, dzieci, ludzie dotknięci głębokimi upośledzeniami, dotknięci chorobą Alzheimera, zespołem Downa czy też demencją starczą. W jakimś okresie rozwoju biologicznego i psychicznego stajemy się osobami, a później w wieku starszym, w wyniku starości i chorób przestajemy nimi być. Derek Parfit,

---

się z innymi; (5) posiadanie własnych pojęć. M. A. Warren *On the moral and legal status of abortion*, [w:] *Morality in practice*, ed. J. A. Sterba, Wadsworth, 144–145. Do tej listy Joseph Flecher dodaje: (1) panowanie nad sobą; (2) rozumienie przyszłości i przeszłości; (3) zdolność nawiązywania kontaktów z innymi i (4) ciekawość. J. Fletcher, *Indicator of humanhood: a tentative profile*, „Hastings Center Report”, (1972) vol. 2.

7 H. T. Engelhardt, *The foundations of bioethics*, New York 1996, 135–138.

8 P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, s. 109.

konsekwentny przedstawiciel tego myślenia, definiując osobę przez aktualnie funkcjonującą świadomość, twierdzi, że nie są osobami również ludzie śpiący lub czasowo pozbawieni świadomości<sup>9</sup>.

Jeśli ludziom o zdeformowanym biologicznie organizmie przyznajemy status osoby i prawne rozszczenia do życia, to według Petera Singera rozwijamy coś w rodzaju „egoizmu gatunkowego” (*speciesm*), czyli w stronniczy, nieuprawniony i jego zdaniem niemoralny sposób stawiamy siebie wyżej względem dobrze funkcjonujących organizmów zwierząt. Jego zdaniem „musimy odrzucić tradycyjną zasadę świętości życia, ponieważ zasada ta nadaje olbrzymie znaczenie czemuś, co jest tylko biologicznym gatunkiem, który w rzeczywistości nie ma żadnego wewnętrznego moralnego znaczenia”<sup>10</sup>. Zasadę świętości, godności czy bezwzględnej wartości życia zastępuję on z a s a d ą j a k o ś c i ż y c i a. Według tej propozycji przyznanie komuś statusu osoby zależy od posiadania pewnych właściwości biologicznych, psychicznych i świadomościowych. Jeśli ich brak, nasz status aksjologiczny jest równy, a nawet niższy od dobrze biologicznie funkcjonujących zwierząt.

Podobne stanowisko na polskim gruncie proponuje m.in. bioetyk Uniwersytetu Warszawskiego Zbigniew Szawarski. Definiuję on osobę przez zdolność do działań moralnych. „Proponuję – pisze on – aby zamiennie traktować dwa słowa «osoba» i «podmiot moralny» (*moral agent*). [...] Być zaś podmiotem moralnym – stwierdza – to tyle, co być zdolnym do działań moralnych lub, innymi słowy, do odpowiedzialności moralnej”<sup>11</sup>. Tych ludzi, którzy aktualnie takiej zdolności z różnych przyczyn nie ujawniają wyklucza on z klasy osób. „Nie mieszczą się w niej – pisze – ani płody ludzkie, ani nowonarodzone dzieci, ani osoby głęboko upośledzone lub psychicznie chore; ani [...]”

---

9 D. Parfit, *Reasons and persons*, Oxford 1984.

10 P. Singer, H. Kuhse, *Should the baby live? The problem of handicapped infants*, Oxford 1985, s. 129.

11 Z. Szawarski, *Zrozumieć człowieka umierającego*, [w:] *Zrozumieć człowieka*, red. B. Szlachta, Oświęcim 2001, s. 106–107.

ludzie cierpiący na otępienie starcze, ani też pacjenci znajdujący się w stanie nieodwracalnej śpiączki<sup>12</sup>.

Dziecko – jego zdaniem – dopiero wtedy, gdy osiągnie odpowiedni poziom rozwoju moralnego staje się podmiotem moralnym i osobą. Do tego czasu można je nazwać co najwyżej *przyszłą osobą*. Natomiast pacjenta, który utracił zdolność decydowania o swoich sprawach, można nazwać *byłą osobą*. Ludzi da się więc podzielić na osoby przysze, obecne i przeszłe. Ludzie w okresie prenatalnym i postnatalnym nie są osobami, później w wieku dojrzałym się nimi stają i znów w wieku starczym przestają nimi być. Zarówno w początku jak i na końcu życia nie są oni podmiotami moralnymi, lecz przedmiotami moralnymi, gdyż jakoś się o nich troszczymy. Troska ta nie wynika jednak z ich statusu osobowego, lecz jest jedynie przyjętym obyczajem. Ludzie-nieosoby, nie mają uprawnień moralnych. Rozwiążemy problem eutanazji, gdy ustalimy, w którym momencie ktoś przestaje być osobą. Człowiek, który pod wpływem starości czy choroby stracił pamięć i nie może pokierować swoim życiem, nie jest już osobą, a „jedynie uszkodzonym organizmem biologicznym”<sup>13</sup>. Wobec takiego organizmu nie mamy żadnych zobowiązań moralnych. Jego śmierć nie jest śmiercią osoby, gdyż ta wcześniej przestała istnieć. Zaniechanie leczenia takiego organizmu, czyli eutanazja zabójcza jest racjonalnie uzasadniona. Śmierć w tym wypadku nie jest złem, ale jest dobrem dla pacjenta.

W tym kontekście złowrogo brzmią wymagania Zbigniewa Szawarskiego, aby ustalić, kto jest pacjentem terminalnie chorym. „Z całą pewnością mogę stwierdzić – pisze on – że ktoś, kto jest pacjentem terminalnym, *staje się* byłą osobą”<sup>14</sup>. W tym myśleniu pacjent terminalnie chory traktowany jest jako zmarła osoba, a to, co po niej zostało, jest niepotrzebnym balastem. W ten sposób przesuwana jest wyrok śmierci, który według tej teorii spełnia się wcześniej niż śmierć człowieka.

---

12 Tamże, s. 107.

13 Tamże, s. 9.

14 Tamże, s. 8.

Nic dziwnego, że myślący w ten sposób bioetycy poszukują różnych kryteriów „jakości życia”, aby poprzez nie określić czy ów niepełnosprawny czy chory człowiek jest jeszcze żyjącą czy zmarłą osobą. Twierdzi się nawet, że podtrzymywanie przy życiu takiego człowieka jest nie tylko bezsensowne, ale niemoralne.

### 3. Powody depersonalizacji człowieka w początkach i jego końcu życia.

Teoretyczne podstawy współczesnej depersonalizacji człowieka w początkach i końcu jego życia można dostrzec już w kartezjańskim uzależnieniu istnienia osoby od myślenia *cogito ergo sum*, w dualistycznym rozbiciu człowieka na *res cogitans* i *res extensa*. Uzależnienie istnienia i tożsamości osoby od aktów samoświadomości, refleksji czy pamięci kontynuował John Locke, a od aktów percepcji David Hume. Osoba według Locke’a to taka istota, która „może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz (*thinking thing*)”<sup>15</sup>. „Osoby – pisał Hume – są wiązką lub zbiorem różnych percepcji (*a collection of different perceptions*), które z niepojętą szybkością następują jedna po drugiej, nieustannie się zmieniają i są w ciągłym ruchu”<sup>16</sup>.

Osobami, według Locke’a, jesteśmy o tyle, o ile nasza świadomość, nasza pamięć sięga wstecz, w przeszłość i to, co przeszłe, nasze uczynki i myśli, przez przypomnienie, czyni teraźniejszymi. „Osoby w tym ujęciu” – krytycznie interpretuje Robert Spaemann – „są chwilowymi wydarzeniami, chwilowymi stanami świadomości, których swoistością jest to, że [...] przypominają sobie poprzednie stany świadomości jako swoje własne, wraz z którymi obecna świadomość tworzy

---

15 J. Locke, *An essay concerning human understanding*, ks. II, rozdz. 27, paragr. 9 (1693); *Rozważania dotyczące ludzkiego rozumu*, tłum. B. J. Gawęcki, t. 1, Warszawa 1955, s. 471.

16 D. Hume, *A treatise on human nature*, księga I, cz. IV, sekcja VI (1739); *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, ks. I, cz. IV, sekcja VI.

jedność osoby”<sup>17</sup>. Nic dziwnego, że współczesny wierny uczeń Locke’a Derek Parfit twierdzi, że podczas snu nie jesteśmy osobami, a osoba, która cierpiała i która później nie przypomina sobie cierpienia, nie jest tą samą osobą.

„Gdyby identyczność osoby opierać na świadomości lub pamięci to w jednym życiu mielibyśmy faktycznie do czynienia z wieloma różnymi osobami – jak to obrazowo przedstawia krytyk Locke’a Joseph Butler – jedno «ja» wchodziłoby do pokoju, a inne «ja» go opuszczało”<sup>18</sup>. Jeszcze gorzej przedstawiałaby się sprawa gdybyśmy chcieli ukonstytuować nasze osobowe Ja z wiązki przepływających przez nasze zmysły zmiennych doznań, percepcji. W tym ujęciu według Hume’a osoba jest iluzją, postulatem wynikłym z przyzwyczajenia, obyczaju czy uznania społecznego.

Błędnosc tych propozycji dobrze wyraża krytyk Locke’a Thomas Reid, który pisał: „Nie jestem myślą, nie jestem działaniem, nie jestem odczuwaniem; jestem czymś [dziś powiemy: kimś], kto myśli, działa i cierpi”<sup>19</sup>.

#### 4. Czy wszyscy ludzie są osobami?

Zdaniem Roberta Spaemanna różne próby przezwyciężenia pokarteżńskiego dualizmu w ujęciu człowieka, zmierzały albo do monizmu idealistycznego, albo monizmu materialistycznego. We współczesnej dyskusji antropologicznej zaczyna wyraźnie przeważać monizm materialistyczny, który nasze świadome i osobowe Ja traktuje jako epifenomen dobrze funkcjonujących procesów materialnych<sup>20</sup>. Sprzyja temu scjentystyczna mentalność kreowana osiągnięciami nauk przyrodniczych. Prowadzi to do coraz dalszej redukcji tego, co osobowe w człowieku. Dobrze wyraża to książka Burrhusa Frederica Skinnera,

17 R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 171.

18 I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999, s. 24.

19 T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka (Essays on the Intellectual Powers of Man [1785])*, tłum. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 343.

20 R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 62.

*Beyond Freedom and Dignity (Poza wolnością i godnością*, Londyn 1972), domagająca się usunięcia pojęcia godności osoby i jej wolności z naukowego ujęcia człowieka<sup>21</sup>.

Kontynuując powyższe poglądy, niektórzy bioetycy dokonują dziś groźnej dla moralności segregacji ludzi na osoby i nie-osoby. Praktyczne konsekwencje takiego stanowiska są groźniejsze niż teoretyczne dyskusje. Prowadzą one bowiem nie tylko do nowych form niewolnictwa, ale gorzej: do pozbawienia pewnych ludzi prawa do życia. Papież trafnie nazywa to zjawisko kulturą śmierci.

Przeciw tej tendencji wielu filozofów przywołuje klasyczną koncepcję osoby i rozwija ją w kontekście współczesnej mentalności. Związała definicja Boecjusza, osoba to „indywidualna substancja natury rozumnej”, wyznacza właściwą perspektywę. „*Natura rationalis* – pisze Robert Spaemann – istnieje jako byt samoistny. To jednak znaczy, że tak istniejące indywiduum nie może zostać adekwatnie przedstawione w żadnym opisie. Innymi słowy jego nazwa nie może być zastąpiona przez nazwę jakiejś opisanej cechy. Osoba to «ktoś», a nie «coś»<sup>22</sup>. Osoba to specyficzny sposób istnienia, a nie jakaś zaobserwowana w niej i opisana cecha. Uzewnętrzanie się osoby w jej cechach dobrze wyraża adagium św. Tomasza *agere sequitur esse*. Istnienie osoby jest pierwsze, a przejawy życia osobowego są wtórne. Osoba ciągle transcenduje swoje przejawy.

Tożsamość osoby nie ustalamy na podstawie jakościowego opisu jakichś przejawów, lecz stwierdzamy ją wprost niejako numerycznie, wskazując na tę konkretną osobę. Tożsamość numeryczna jest pierwotniejsza w stosunku do tożsamości jakościowej np. psychologicznej czy fizycznej. Nie da ona się zdefiniować przez żadne cechy jakościowe. Opis jakościowy jest opisem czegoś, a nie

---

21 K. Bayertz, *Human dignity: philosophical origin and scientific erosion of an idea*, [w:] *Sanctity of life and human dignity*, ed. K. Bayertz, Dordrecht–Boston 1996, s. 85–86.

22 R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 39.

kogoś. Nawet suma tych cech nie jest osobą. To, co konstytuuje kogoś, nie zachodzi w jakimś procesie, lecz istnieje wprost, tylko jeden raz. Nie ma osób potencjalnych, przyszłych, czy przeszłych. Przynależność do rodzaju ludzkiego, genealogia każdego człowieka jest wystarczającym kryterium osoby i jej numerycznej identyfikacji. Nie mamy trudności z tą identyfikacją, kiedy do poszczególnych osób zwracamy się po imieniu.

Nie można utożsamiać osoby z jakimiś aktami świadomymi czy jakimiś cechami biologicznymi. Akty nie są osobą, lecz osoba jest podmiotem i sprawcą tych aktów. Osoba ustanawia dystans między sobą, a tymi aktami czy swoimi cechami. Jest immanentna i transcendentna w tych aktach.

Życie nie jest cechą, jakościowym uposażeniem osoby, lecz jej istnieniem. „Otóż istnieć znaczy dla jestestw żywych – pisał Arystoteles – to samo, co żyć”. „*Vivere viventibus esse*. Życie jest istnieniem istot żyjących”<sup>23</sup>. Swego istnienia, swego życia, swej natury osoba nie może się pozbyć inaczej, jak likwidując samą siebie. Gdy znika człowiek, znika osoba.

W ramach kartezjańskiego dualizmu nie da się właściwie ująć życia. „Historia dekonstrukcji pojęcia osoby – napisze Spaemann – jest historią dekonstrukcji pojęcia życia”, jest jednocześnie destrukcją pojęcia teleologii wpisanej w życie<sup>24</sup>. „Życie świadome nie uświadamia się sobie najpierw jako świadomość, lecz jako życie, czyli jako popęd, który to ma do siebie, że istniał już zanim został uświadomiony, by dopiero potem stać się świadomym siebie”<sup>25</sup>. Nie da się rozdzielić osoby i jej natury, życia osobowego od życia biologicznego.

Twierdzenie, że małe dzieci są potencjalnymi osobami, jest błędne i bezsensowne. „Osoby mają zdolności i potencje. Nie ma jednak

---

23 Arystoteles, *O duszy* II, 4: 415 b 13, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992.

24 R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., 166.

25 Tamże, s. 167.



osób potencjalnych. «Coś» nie może stać się «kimś»<sup>26</sup>. Ten „ktoś” może natomiast uzewnętrzniać się w różnych stanach rozwojowych. Osoba nie jest wynikiem rozwoju, lecz jako ponadczasowa jedność jest u podstaw wszelkich stanów rozwojowych. „Nie zaczyna istnieć później niż człowiek i nie przestaje istnieć wcześniej”<sup>27</sup>. Początek życia, które przynależy do rodzaju ludzkiego, jest jednocześnie początkiem kogoś, początkiem osoby i koniec życia biologicznego jest jednocześnie końcem życia osoby. Osoba nie pojawia się ani później, ani nie odchodzi wcześniej niż umiera człowiek. Można ją rozpoznać, ponieważ pojawia się we wspólnocie rodzaju ludzkiego, która jest jednocześnie wspólnotą przekazywania życia. Wobec człowieka w okresie prenatalnym i postnatalnym trzeba powtórzyć, że wszyscy ludzie są osobami.

Podobne stanowisko należy zająć wobec ludzi z różnymi ciężkimi wadami czy też wobec psychicznie czy terminalnie chorych. Mimo defektów ich natury czy też trudności kontaktu z takimi osobami, słusznie podchodzimy do nich jako do osób chorych. Ich jakościowe defekty nie cofają ich do świata zwierząt. „Swoistością ludzkiej natury jest to, że ma się ją w sposób osobowy, nie mamy żadnego powodu, by naturę tę traktować całkiem inaczej wówczas, gdy jest poważnie zniekształcona”<sup>28</sup>. Wprost przeciwnie osobowe podejście do takich ludzi jest testem naszego człowieczeństwa. Świadczy ono bowiem o tym, że nie utożsamiliśmy osoby z jej jakościowym uposażeniem, że potrafiliśmy rozróżnić „kogoś” od tego, co posiada. Brak odkrycia osoby, ukrytej za jej jakościowym uposażeniem, ujawnia tylko nasze utylitarystyczne, uprzedmiotawiające, a więc bezosobowe widzenia świata osób.

Można powiedzieć, że w kontakcie z ludźmi niepełnosprawnymi, terminalnie chorymi więcej otrzymujemy niż dajemy. Oni otrzymują pomoc na płaszczyźnie witalnej, materialnej, my zaś wyzwalamy

---

26 Tamże, s. 302.

27 Tamże.

28 Tamże, s. 300.

swoje człowieczeństwo na płaszczyźnie duchowej. Odślania nam się najgłębszy sens wspólnoty osób. Odślaniają się najgłębsze podstawy szacunku dla siebie samego jako osoby.

Stąd też propozycje, aby terminalnie chorych nazwać byłymi osobami, bezosobowymi pacjentami, przedmiotami, należy traktować jako dehumanizację człowieczeństwa nie tyle chorych, którzy takiej postawy nie przyjmą, ale właśnie ludzi zdrowych, którzy przez takie postawy degradują swoje osobowe człowieczeństwo. Wobec chorych i cierpiących należy tym bardziej powtórzyć, że wszyscy ludzie są osobami i w sytuacji cierpienia czy choroby tym bardziej tworzą oni wspólnotę osób.

26.

## Osoba i natura w argumentacji bioetycznej

### 1. Sukcesy godności osoby w uzasadnianiu moralności

Można zaryzykować tezę, że pojęcie „osoby i jej godności” ma się lepiej we współczesnej argumentacji etycznej i bioetycznej niż pojęcie „natury”. W przewrocie kopernikańskim więcej ucierpiała nasza natura niż osoba. *Res cogitans*, oddzielona od *res extensa*, stała się czystą rzeczywistością duchową. Straciła na tym natura traktowana jako mechanizm czy organizm przyrodniczy. Bez większego żalu została podarowana naukom ścisłym, aby ją rozdrapały. Została odarta z *telos*, w którym starożytność i średniowiecze dostrzegały podstawę inteligibilności świata i przez który odróżniały to, co dobre od tego, co złe dla człowieka. Ta neutralizacja aksjologiczna natury była na rękę naukom ścisłym. Natura stała się bezbronna. Nauki dostały w swe ręce materiał, który nie tylko mogły przebadać, ale i wykorzystać w dowolny sposób według swoich technicznych projektów. Natura okazywała się aksjologicznie i normatywnie pusta. Wydzieranie różnorodnych szczegółów przyrodzie utwierdzało rozum techniczny w jego przekonaniu, że należy dalej kroczyć w opanowywaniu natury i panowaniu nad nią. Dziś pochod technokratyczny zbliża się niebezpiecznie w kierunku zawładnięcia i modyfikacji biologicznej, genetycznej ludzkiej cielesności, ludzkiej natury<sup>1</sup>. Niektórzy

---

1 R. Spaemann, *Genetic manipulation of human nature in the context of human personality*, [w:] *Human genome, human persona and the society of the future*, ed. J. de Dios vial Correa, E. Sgreccia, Proceedings of the Forth Assembly of the Pontifical Academy for Life, Vatican City 1999, s. 340–350.

przewidują erę postludzka<sup>2</sup>. Wraca szaleństwo Fryderyka Nietzschego o wyhodowaniu nadczłowieka.

Próby wyprowadzania zasad działania z biologicznie, przyrodniczo rozumianej natury ludzkiej, propagowane np. przez Francisa Galtona, Alfreda Ploetza i innych, sugerowały eugeniczną dyskryminację obciążonych biologicznie grup, a później w medycynie nazistowskiej – dyskryminację ras ludzkich uznanych za niższe<sup>3</sup>. Wyzwolona przed II wojną światową eugenika, chcąc zachować biologicznie lepszych, a eliminować biologicznie gorszych, osiągnęła swoje apogeum w zbrodniach nazizmu.

Ich rozmiar wstrząsnął ludzkością i po zakończeniu drugiej wojny światowej stanął u początku zrywu moralnego. Przeciw tym nadużyciom przywołano na nowo pojęcie godności ludzkiej. Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 1948 roku mówiąc o „przyrodzonej godności [...] wszystkich członków wspólnoty ludzkiej”, łączy jeszcze godność z naturą ludzką, ale inne deklaracje, konwencje i konstytucje państw pomijają naturę i prawo naturalne na rzecz samej godności osoby jako zasadniczego kryterium dobra moralnego.

Łatwo zauważyć sukces godności ludzkiej na terenie etyki indywidualnej, społecznej czy w dziedzinie życia politycznego. Zapewne jednym z powodów tego sukcesu są wydarzenia historyczne. To, do czego prowadzi zaprzeczenie równej godności wszystkich ludzi, pokazał nazizm. Rasowa, eugeniczna, dyskryminująca polityka nazistów, w której uczestniczyła również medycyna naukowa tego okresu pokazały, że rezygnacja z równej godności wszystkich ludzki prowadzi do wojny i ludobójstwa. Aby takie wydarzenia nie powtórzyły się w przyszłości, wpisano godność

---

2 F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004.

3 D. J. Kevels, *In the name of eugenics. Genetics and the uses of human heredity*, Cambridge, Mass.–London 2001; E. Black, *Wojna przeciw słabym: eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2004; S. Sterkowicz, *Zbrodnicze eksperymenty medyczne w obozach koncentracyjnych Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1981.

osoby ludzkiej do Deklaracji Praw Człowieka, konstytucji krajów europejskich, a dalej do Europejskiej Konwencji Bioetycznej i wielu innych dokumentów stojących u podstaw współczesnej demokracji. Nie wiemy, na jak długo ten zryw moralny wystarczy.

Faktem jest, że pojęcie godności osoby połączyło w sobie i przenieśli w czasy współczesne judeo-grecko-rzymsko-chrześcijańską tradycję moralną. Złagodziło konflikt nowożytności ze średniowieczem. Myśl nowożytna szczyli się do dziś tym pojęciem, wypisując je na swych sztandarach wolności i wyzwolenia spod potęgi struktur ucisku i państwa – Lewiatana. Pojęcie osoby i jej godności połączyło filozofów różnych nurtów. Mimo różnic w założeniach epistemologicznych i metafizycznych wielu filozofów włączało się w ruch personalizmu jako takiego. Pojęcie godności połączyło też polityków, którzy do dziś odmieniają to słowo przez wszystkie przypadki.

Można się zgodzić z Francisem Fukuyamą, który twierdzi, że „innym ważnym powodem trwałości koncepcji powszechnej godności ludzkiej jest coś, co można nazwać naturą samej natury. Wiele powodów, dla których kiedyś odmawiano godności ludzkiej pewnym grupom, zostało zdemaskowanych jako uprzedzenia lub odkryto ich kulturalne czy środowiskowe uwarunkowania, które można było zmienić”<sup>4</sup>. Uprzedzenia ze względu na kolor skóry czy kulturę wykorzystane dla kolonizacji Indian czy Czarnego Lądu, zdemaskowano jako przemoc militarną i kulturową jednych narodów wobec drugich. Dziś w imię tej samej godności wszystkich ludzi odrzuca się tego typu dyskryminujące działania względem innych ras, narodów i kultur.

O tym, że godność ludzka broni się niejako naturalnie świadczy i to, że mimo zerwania z chrześcijańskimi korzeniami jej uzasadniania, trwa ona u podstaw moralności, niejako w oparciu o swe naturalne umocowanie; jest bowiem wyrazem naturalnego porządku moralnego, „ponieważ porządek moralny pochodzi z samej natury ludzkiej, nie musi zaś być

---

4 F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, dz. cyt., s. 206.

jej narzucony przez kulturę”<sup>5</sup>. „W zlaicyzowanych w przeciągu ostatnich dekad Europie i Ameryce ciągle wierzy się w koncepcję godności ludzkiej, która oddzieliła się już całkowicie od swoich chrześcijańskich korzeni. Nie jest to wiara zanikająca: pomysł wykluczenia jakiegokolwiek grupy ludzi na podstawie ich rasy, płci, upośledzenia czy właściwie jakiegokolwiek innej cechy z kręgu istot obdarzonych godnością ludzką ściągnąłby hańbę na każdego polityka, który z nim wystąpiłby”<sup>6</sup>.

## 2. Kryzys kryterium godności w bioetyce

Okazuje się jednak, że kryterium godności ludzkiej coraz bardziej odzierane jest ze swej dotychczasowej, uniwersalnej treści aksjologicznej. Inaczej dzieje się to w nurtach empirycznych wywodzących się od Johna Locke’a i Davida Hume’a, a inaczej w nurtach transcendentálnych wywodzących się od Immanuela Kanta. Uczniowie tych pierwszych, dla potrzeb etyki i bioetyki, definiują osobę przez aktualnie zachodzące akty percepcji czy akty świadomości. Osoba i jej godność okazuje się rzeczywistością ulotną, pojawia się w jakimś okresie życia ludzkiego i znika. Nie ma jej w okresie prenatalnym człowieka, pojawia się w okresie dojrzałym i znika w wyniku ciężkich chorób czy starości, kiedy można podważyć czyjąś aktualną, świadomą odpowiedzialność za siebie. Pojęcie osoby nie łączy już ludzi ale ich dzieli. Nie wszyscy ludzie są osobami. Nie są nimi ci w okresie prenatalnym, dzieci, psychicznie i terminalnie chorzy.

Do podważania osoby i jej godności włączają się również myśliciele zajmujący się dotychczas naturą ludzką. W perspektywie powstania kosmosu, milionów lat tworzenia się życia na ziemi i ewolucji, życie indywidualnej osoby jest dość względną wartością<sup>7</sup>. Jest ono coś warte, o ile służy dalszej ewolucji. Jeśli cenimy siebie bardziej niż inne organizmy

5 Tamże.

6 Tamże, s. 205.

7 Zob. S. Belardinelli, *Nature in a cosmological, biological, anthropological and ecological sense*, [w:] *Human genome, human persona and the society of the future*, dz. cyt., s. 68–80.

przyrody, jesteśmy egoistami, mówią twórcy etyki wyzwolenia zwierząt. Jeśli podtrzymujemy prawo do życia ludzi z defektami genetycznymi czy biologicznymi, łamiemy prawo selekcji, które ozdrowieńczo rządzi przyrodą. Nasze prawo do życia powinno być uzależnione od jego jakości. Podtrzymywanie życia ludzkiego o niskiej jakości nie służy światu i ludzkości. Nasze życie jest wartością wymienną, jeśli jest dotknięte defektami genetycznymi i biologicznymi, należy je eliminować, a na to miejsce wprowadzić inne, biologicznie lepsze.

Mimo że nurt filozofii transcendentalnej nie przyjmuje poglądu naturalizmu, twierdzącego, że nasze Ja osobowe jest epifenomenem materii, to jednak w jakiejś mierze współdziała z nim w odarciu godności osoby z jej aksjologicznej treści. Czyni to przez redukcję godność do wolności ludzkiej. To w wolnej decyzji ustanawia się co jest godne, a co niegodne. Jeśli uzna się, że samobójstwo jest godne, to czyn ten, jako wyraz wolności człowieka, ma być uznany za wyraz jego godności.

W ten sposób godność osoby ulega neutralizacji aksjologicznej, podobnie jak wcześniej uległa temu natura ludzka. Godność nie jest już podstawą zakazu samobójstwa czy zabójstwa, eugenicznej selekcji, eutanazji, a nawet klonowania i manipulacji genetycznych.

W tym kontekście rodzi się pytanie, czy w społeczeństwach demokratycznych dojdzie do rehabilitacji nazistowskiej selekcji i eliminacji tych, których życie zostanie uznane za niewarte życia. Zdaje się, że niektóre ruchy proaborcyjne, demograficzne, organizacje kontroli urodzeń i wyzwolenia kobiet do tego właśnie zmierzają<sup>8</sup>. Chcą bowiem wprowadzić w prawodawstwo europejskie zasadę „złego urodzenia”, „złego życia” (*wrongful birth* i *wrongful life*) w stosunku do tych, którzy urodziliby się z wadami biologicznymi, genetycznymi, których przewidywana biologiczno-społeczna jakość życia okazałaby się zbyt niska. Tacy według powyższych zasad nowych form eugeniki nie mają prawa się urodzić i żyć we współczesnym świecie.

---

8 T. Biesaga, *Źródła ideologii aborcyjnej*, „Medycyna Praktyczna” 3 (2005), s. 26–33.

Oderwanie godności ludzkiej od natury osoby i zredukowanie jej do wolności otwiera również bramę nie tylko dla sztucznej prokreacji *in vitro*, ale także dla klonowania człowieka. Klonowanie w tej argumentacji nie narusza godności ludzkiej, gdyż klon, tak jak i urodzeni naturalnie, będzie miał tę samą możliwość użycia wolności co inni. Nie zauważa się, że powyższe procedury, realizujące chęć posiadania, łamią prawa człowieka w okresie prenatalnym do jego przyjścia jako daru miłości, przekreślają prawo do zapoczątkowania życia ludzkiego w środowisku mu należnym, czyli w małżeństwie i w rodzinie, a nie w laboratorium.

Neutralizacja aksjologiczna i normatywna natury i godności osoby otwiera perspektywę całkowitej technicyzacji naszego ciała, w której nie będzie chodzić o terapię, ale o genetyczne udoskonalenie i wyhodowanie rasy nadludzi. Nawet zdeklarowani zwolennicy tego poglądu tacy, jak genetyk Silver Lee „rwący się, by wykorzystać potęgę inżynierii genetycznej do «poprawiania ludzi» – pisze Francis Fukuyama – jest przerażony perspektywą użycia jej do stworzenia klasy istot genetycznie lepszych. Maluje on scenariusz, w którym kasta zwana genicami (grupa osobników wzbogaconych genetycznie) ciągle zwiększa możliwości poznawcze swoich dzieci aż do momentu, kiedy oddzieli się one od reszty rasy ludzkiej jako osoby gatunek”<sup>9</sup>.

### 3. Skutki dialektyki naturalizmu i spirytualizmu

Podsumowując, można stwierdzić, że rozbicie jedności między osobą a naturą w argumentacji etycznej kończy się tragicznie dla obu kryteriów. Obie tendencje utwierdzają się bowiem w poglądzie, że człowiek nie posiada stałej struktury, nie posiada stałej esencji swego bytu. Jeśli tak, to nie ma nic normatywnego poza wolnością uzbrojoną w technikę i biotechnologię. Mimo tej potęgi *homo creator* ociera się o nihilizm. Traci bowiem wiedzę skąd przychodzi i dokąd zmierza. Trzeba się zgodzić z Robertem Spaemannem, że utrata *telos* bytu jest utratą rozumienia wszystkich opisujących go pojęć. Zarówno w naturalizmie

---

9 F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, dz. cyt., s. 203.



jak i w spirytualizmie utraciliśmy rozumienie takich pojęć jak: życie ludzkie, osoba i jej godność<sup>10</sup>. Nauki rozłożyły życie i osobę na różne jakości i stany, gdyż wydawało im się, że zdobędą przez to pełną wiedzę o wszystkim. Tymczasem rzeczywistość rozłożona na geny, memy, czy systemy nadrzędne względem genów, jest rzeczywistością martwą; nie daje ona drogowskazów, nie potrafi wskazać celu naszego istnienia oraz dobra, którego należy szukać i do którego należy zmierzać.

Trzeba więc na nowo w koncepcji człowieka połączyć osobę z naturą, autoteleologię z teleologią, aby przeciwdziałać powstaniu nowych ideologii, które dziś na razie przez aborcję i eutanazję eliminują pewne grupy ludzi na początku i na końcu życia, ale jutro mogą, w imię wyhodowania rasy genetycznych nadludzi, zastosować nowe formy dyskryminacji dotychczasowego *homo sapiens*. Tego typu ideologia rajy na ziemi, okazałaby się bardziej okrutna niż dotychczasowe formy rajy komunistycznego czy kapitalistycznego, gdyż do jej realizacji zostałaby użyta potężniejsza broń współczesnej biotechnologii.

---

10 R. Spaemann, *Genetic manipulation of human nature in the context of human personality*, dz. cyt., s. 340nn. Zob. R. Spaemann, *On the anthropology of the Encyclical "Evangelium Vitae"*, [w:] *"Evangelium vitae". Five years of confrontation with the society*, Proceedings of the Sixth Assembly of the Pontifical Academy for Life, ed. J. de Dios vial Correa i E. Screccia, Vatican City 2001, s. 437–451.

27.

## Błąd antropologiczny oraz zagrożenia życia i cielesności człowieka

### 1. Spór o tożsamość człowieka

Błędne teorie człowieka wpływają na powstanie błędnych norm moralnych i zasad prawnych. Normy bowiem nakazują to, co ma służyć rozwojowi człowieka, chronią jego życie, jego naturę i jego uprawnienia. Musimy wiedzieć kogo i co w tym kimś chronimy i rozwijamy.

Człowiek jest tak paradoksalnym bytem, że jego teoretyczne ujęcie napotyka na trudności i stąd ciągle wraca niebezpieczeństwo redukcjonizmu, czyli ujęcia go przez jakiś jeden jego wymiar. Szczególnie trudno jest ogarnąć w jednej teorii człowieka, jako równocześnie istotę cielesną i duchową, jako ucieleśnionego ducha, czy uduchowione ciało, jako pochodzącego z przyrody i transcendującego przyrodę. W związku z tym często w antropologii współczesnej mamy do czynienia z redukcjonizmem, z dialektyką spirytualizmu i naturalizmu.

Geniusz starożytnych w osobie Arystotelesa przekazał nam w tym względzie teorię hylemorfizmu. Forma substancjalna formuje materię i tworzy z nią nieodłączną całość. Św. Tomasz z Akwinu podkreślił, że istnienie związane jest z formą, inaczej duszą, która organizuje materię, ludzkie ciało. Dusza organizująca ciało stoi u podstaw poznania zmysłowego, jak i rozumowego, u podstaw wolności i miłości. Umożliwia człowiekowi transcendencję tego, co materialne, cielesne i zmysłowe, w kierunku tego, co umysłowe.

Teoria jedności psychofizycznej człowieka została przejęta przez antropologię chrześcijańską. Przeciwwstawiała się ona przeakcentowaniu jednego z dwóch konstytutywnych struktur w człowieka, bądź ducha,

bądź ciała. To m.in. dzięki tej teorii chrześcijaństwo odrzuciło zaczerpnięty z wierzeń orfickich dualizm Platona, sformułowany w postaci manicheizmu przez niektórych ojców Kościoła, w którym ciało traktowano jako więzienie, grób czy karę dla duszy ludzkiej. Gdyby chrześcijaństwo zaakceptowało w swej doktrynie dualizm i manicheizm, rozwinęłoby dość opresyjne normy moralne względem ludzkiej cielesności i stosowanie do nich opresyjną ascezę. Nie uczyniło jednak tego m.in. dzięki przyjęciu i stosowaniu teorii jedności psychofizycznej człowieka.

Filozofia nowożytna ową jedność rozbiła. Do dzisiaj nie potrafimy tego rozbicia przewyciężyć.

## 2. Antropoteizm i destrukcja ciała człowieka

W swej ostatniej szerszej refleksji o człowieku, o jego zmaganiach ze złem totalitaryzmów XX wieku, Jan Paweł II w książce zainspirowanej rozmowami z dwoma polskimi egzystencjalistami, Krzysztofem Michalskim i Józefem Tischnerem, noszącej znamienity tytuł: *Pamięć i tożsamość: rozmowy na przełomie tysiącleci*<sup>1</sup>, poszukując źródeł zła, które okrutnie ujawniło się w historii Europy, stawia zaskakującą tezę: „W ciągu lat zrodziło się we mnie przeświadczenie, że ideologie zła są głębokoko zakorzenione w dziejach europejskiej myśli filozoficznej”<sup>2</sup>. W poszukiwaniu owego pęknięcia w filozofii, owej szczeliny, przez którą wciskają się ideologie, Jan Paweł II zatrzymuje się na przewrocie filozoficznym dokonany przez Kartezjusza. Oto jego diagnoza tego wydarzenia: „*Cogito, ergo sum* – myślę, więc jestem», przyniosło – stwierdza papież – odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myśle) czy raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. [...] Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko

1 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość: rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.

2 Tamże s. 16.

się przez ten pryzmat tłumaczyło. Bóg jako samoistne Istnienie (*Ens subsistens*) stanowił nieodzowne oparcie dla każdego *ens non subsistens*, *ens participatum*, czyli dla wszystkich bytów stworzonych, a więc także dla człowieka. Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią<sup>3</sup>.

W owym przewrocie teizmu w antropoteizm „człowiek został sam: sam jako twórca własnych dziejów i własnej cywilizacji; sam jako ten, który stanowi o tym, co jest dobre, a co złe”<sup>4</sup>. Z tej perspektywy „o d r z u c o n o B o g a j a k o S t w ó r c ę, a p r z e z t o j a k o ź r ó d ł o s t a n o w i e n i a o t y m, c o d o b r e, a c o z ł e”<sup>5</sup>. Wraz z odrzuceniem ontycznego zakorzeniania w Bycie Absolutnym, o d r z u c o n o „p o j ę c i e «n a t u r y l u d z k i e j» j a k o «r z e c z y w i s t o ś c i», z a s t ę p u j ą c j ą «w y t w o r e m m y ś l e n i a» d o w o l n i e k s z t a ł t o w a n y m i d o w o l n i e z m i e n i a n y m w e d ł u g o k o l i c z n o ś c i”<sup>6</sup>.

Przewrót kartezjański zmienia nie tylko metafizykę, ale również antropologię. Nie tylko odrywa człowieka od zakorzenienia w Bycie Absolutnym, ale rozbija jego psychofizyczną jedność. Wprowadza radykalny dualizm antropologiczny, dzieląc byt ludzki na dwie odrębne substancje: *res cogitans* – rzecz myślącą i *res extensa* – rzecz rozciągłą. Człowiek zostaje zredukowany do *res cogitans* – do rzeczy myślącej. „Z metafizycznego punktu widzenia – pisze współczesny zwolennik Kartezjusza – człowiek to samoświadomość, myśl świadoma samej siebie, czyli człowiek jako byt, to *res cogitans*”<sup>7</sup>. „Istota kartezjańskiej antropologii – pisze on – wyraża się w tym, iż ciało pojmowane jest jako zewnętrzne nie tylko wobec umysłu, ale wobec człowieka jako

3 Tamże, s. 17.

4 Tamże, s. 19.

5 Tamże, s. 20.

6 Tamże.

7 J. Kopania, *Człowiek jako „res cogitans”*, [w:] *Dusza – umysł – ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 336.

takiego. Odczucie zewnętrżności własnego ciała jawi się tak mocno, tak jasno i wyraźnie, że nie może ono być pojmwane jako element współtworzący nasze człowieczeństwo”. [...] Jest ono fizycznym obiektem badań przyrodniczych, jego zewnętrżność staje się innością, obcością, częścią świata przyrody, nie zaś człowieka”<sup>8</sup>. „Ciało jest zewnętrżne względem duszy, przy czym tę zewnętrżność Descartes rozumie w sensie fizycznym, tak jak zewnętrżna względem człowieka jest noszona przezeń odzież”<sup>9</sup>.

W ten sposób ciało przestało być ciałem ludzkim, zostało bowiem przez jasnovidza Kartezjusza, a do tego mechanycystę, oddane na pożarcie naukom przyrodniczym i technicznym. Zostało ono aksjologicznie zneutralizowane i utraciło swój normatywny wymiar. Stało się przez to bezbronne, podległe projektom rozumu technicznego. Droga do technizacji i manipulacji naturą cielesną człowieka została otwarta. W miejsce, wcześniejszego, inspirowanego dualizmem Platonińskim oraz odrzuconego przez chrześcijaństwo manicheizmu ascetycznego, wszedł manicheizm technokratyczny.

Sprzyjał mu przesadny sukces Francisca Bacona koncepcji nauki jako narzędzia podboju i władzy nad przyrodą. Sukcesy w tym nieetycznym podboju przyrody, w którym osiągnięcia ekonomiczne oderwano od zniszczeń biologicznych, pozwoliły niepomierne wzrosnąć mocy technicznej człowieka. Zwykły metabolizm między populacją ludzką a resztą przyrody, został zachwiany. Nie wiemy i nie umiemy kierować pędzącym pociągiem technicznej cywilizacji. Przez bunt samej przyrody, przez ruch ekologiczny jesteśmy po części świadomi ogromu zniszczeń. W programie Bacona zauważamy – zdaniem Hansa Jonasa – istotny mankament, brak równowagi między mocą techniczną człowieka, a wiedzą pozwalającą nam kontrolować i kierować procesami, które nas samym pchają w niewiadomym kierunku. Potrzebujemy ochrony przed dalszym wzrostem mocy i deficytem wiedzy. Dalszy wzrost

---

8 Tamże, s. 334.

9 Tamże, s. 343.

mocy technicznej, bez odpowiedniej wiedzy antropologicznej i etycznej, zwiększy bezsilność człowieka w powstrzymaniu autodestrukcyjnego procesu. Trzeba wrócić do mądrości filozoficznej i etycznej „zanim do zatrzymania się nie wezwie nas sama katastrofa”<sup>10</sup>.

Zgodnie ze złowieszczym sukcesem Francisa Bacona ideału nauki jako narzędzia podboju przyrody, dokonuje się ujarzmianie nie tylko przyrody, ale techniczne sterowanie cielesnością człowieka. Przykładem tego jest współczesna technokratyczna mentalność propagująca, przy pomocy chemicznych czy mechanicznych narzędzi, techniczne sterowanie swoją seksualnością, szpikowanie się preparatami dopingującymi w sporcie, uszczęśliwianie się przez stosowanie narkotyków czy innych „preparatów szczęścia”. W kontekście technicznego sterowania ciałem seksualność w swej życiodajnej funkcji nie jest już darem, ale zagrożeniem; ojcostwo i macierzyństwo – nie jest spełnieniem natury kobiecości i męskości, ale ograniczeniem autonomii. Płciowość człowieka, odarta z aksjologicznych i normatywnych wskazań, poddana jest różnorodnej manipulacji. Stosowna do tego ideologia głosi, że seksualność jest czymś umownym, zależnym od własnego projektowania siebie, od wyznaczanych sobie celów. Podejście to uderza oczywiście w małżeństwo, w rodzinę, najlepsze, naturalne środowisko rozwoju osoby ludzkiej.

Neomanicheizm technokratyczny to nowoczesna pogarda dla cielesności człowieka, dla jego płciowości, dla kobiecości i męskości, dla macierzyństwa i ojcostwa, dla rodzicielstwa i rodziny. Skutkuje on nie tylko zniszczeniami ekologicznymi przyrody, ale jeszcze bardziej drastycznymi zniszczeniami bezpośredniego środowiska narodzin człowieka.

Można zapytać, czy cywilizacja technokratyczna zastąpi prokreację produkcją *in vitro*, klonowaniem człowieka, manipulowaniem genetycznym, tworzeniem transgenicznych ludzi czy hybryd zwierzęco-ludzkich? Czy nowe życie ludzkie będzie technicznie projektowane przez rodziców, przez społeczeństwo, przez koncerny biotechnologiczne?

---

10 H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 258.

Czy zgodnie z funkcjonującymi w społeczeństwie stereotypami czy też urojonymi projektami swojego wyglądu, medycyna kosmetyczna będzie maltretować chirurgicznie nasze ciało różnymi technicznymi protezami?

W tym kontekście wymownym jest fakt, że po wyborze na Stolicę Piotrową papież Jan Paweł II w swoich katechezach środowych, jako pierwszy temat, podjął problem filozofii i teologii cielesności ludzkiej<sup>11</sup>.

### 3. Destrukcja pojęcia osoby

Wydawało się, że po tzw. przewrocie kopernikańskim w miejsce pojęcia natury ludzkiej, które uległo destrukcji, wejdzie godność osoby, jako ontyczna i aksjologiczna podstawa kierująca działaniem ludzkim. Okazuje się jednak, że w antropologii rozwijanej przez uczniów Johna Locke'a i Davida Hume'a pojęcie osoby coraz bardziej używane jest do wykluczania pewnych ludzi z grona osób. Dzieje się tak dlatego, że definiuje się osobę przez akty doznań, akty percepcji, świadomości, pamięci, świadomej odpowiedzialności czy świadomości swoich interesów. Porzucenie Boecjusza definicji osoby jako indywidualnej substancji natury rozumnej (*individua substantia rationalis naturae*) na rzecz opisu pewnych cech związanych z myśleniem, ze świadomością ludzką, uwarunkowanych często pewnymi cechami biologicznymi czy psychicznymi, prowadzi do posługiwania się ciasnym pojęciem osoby, przy pomocy którego wyklucza się z grona osób nie tylko człowieka w okresie prenatalnym czy w dzieciństwie, ale również dotkniętych chorobą Alzheimera, Parkinsona, upośledzeniami umysłowymi, chorobą psychiczną, demencją starczą, będących w stanie terminalnym czy wegetatywnym. Niektórzy twierdzą nawet, że ludzie śpiący nie są osobami, gdyż podczas snu znikają akty świadome, a z nimi znika podobno podmiot osobowy. Każdy, kto nie potrafi uczestniczyć w dyskursie społecznym, nie umie walczyć o swoje interesy, nie potrafi być

---

11 Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1982.

partnerem społecznej umowy, traci tym samym swoje prawa, które tylko taka umowa może mu gwarantować<sup>12</sup>.

W tej fenomenalistycznej, deskryptywnej, funkcjonalistycznej teorii osoby tylko niektórzy ludzie są osobami, a innych spycha się do klasy bytów nieosobych. Tracąc godność bycia osobą, tracą oni tym samym prawo do życia. Ich życie nie jest warte życia. Aborcja i eutanazja nieosób okazuje się racjonalnym wnioskiem z tej aksjologicznej nihilizacji bytu ludzkiego. Tzw. etyka jakości życia uzależnia prawo do życia od spełnienia pewnych kryteriów funkcjonowania biologicznego, psychicznego, społecznego czy kulturowego. Kryteria te można już stosować przed urodzeniem i wtedy diagnostyka preimplantacyjna, prenatalna służy do selekcji eugenicznej i eliminacji nasciturusa na podstawie wykrytych jego schorzeń. Kryteria stosowane w trakcie i pod koniec życia wskazywałyby, jakie choroby w jakim stopniu obniżają jakość życia, aby uznać, że staje się ono życiem nieosobowym. Bioetycy filozofii empirycznej, analitycznej i pragmatycznej, propagujący utylitaryzm, prześcigają się w poszukiwaniu takich kryteriów, które wyeliminowałyby pewnych ludzi z grona osób, tych obciążających ludzkość zbędnym cierpieniem i zbędnymi kosztami. Na bazie tych pomysłów wraca sformułowana kiedyś w medycynie nazistowskiej zasada *lebensunwertes Leben*, (życie niewarte życia), podawana obecnie w wersji anglosaskiej jako zasada *wrongful birth* i *wrongful life* – zasada złego urodzenia i złego życia. Istnienie człowieka nie jest akceptowane jako takie, ale tylko pod pewnymi, wyznaczonymi warunkami. Może być zaakceptowane, gdy jest odpowiedniej jakości biologicznej, psychologicznej czy społecznej. Nie może być przyjęte, gdy jest niskiej jakości, czyli gdy jest ono obciążone genetycznie czy biologicznie, co zwiększyłoby ilość cierpienia w świecie. W ten sposób wyeliminowanie z życia chorego nasciturusa określane jest jako dobro, a pozwolenie na jego urodzenie – jako zło. Paradoksalnie jego nieistnienie określane jest jako większe dobro niż jego istnienie.

---

12 R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2006, s. 201–202.



Podobnie życie ciężko chorego człowieka traktowane jest jako zło, a jego eutanazja jako dobro. W myśl owej technokratycznej dyktatury, jeden człowiek ma prawo się urodzić, ale inny takiego prawa nie posiada. Jeden może żyć, i jego życie jest dobrem, a drugi nie powinien, ponieważ jego życie jest złem. Rolę pana życia i śmierci przejmuje Lewiatan, państwo, konwencjonalny bożek, który przez legalizację aborcji czy eutanazji jednemu daje prawo do życia, a drugiemu je odbiera.

Papież we wspomnianej wyżej rozmowie na przełomie tysiącleci zauważa w Europie Zachodniej pojawiające się oznaki cywilizacji, „która jeśli nie jest programowo ateistyczna, to jest na pewno pozytywistyczna i agnostyczna, skoro kieruje się zasadą: myśleć i działać tak, «jakby Bóg nie istniał»”<sup>13</sup>.

W cywilizacji tej pojawiają się coraz wyraźniej pewne trendy, które zwiastują kulturę śmierci. Dysponuje ona już dzisiaj silnymi centrami organizacyjnymi i olbrzymimi środkami ekonomicznymi. Narzuca innym krajom, szczególnie krajom rozwijającym się, antykoncepcję, aborcję, sterylizację oraz nakłania do stosowania eutanazji. „Wobec tego wszystkiego – stwierdza papież – słusznie można się pytać, czy to nie jest również inna postać totalitaryzmu, ukryta pod pozorami demokracji”<sup>14</sup>.

Demokracja miała być systemem znoszącym totalitaryzm władcy czy totalitaryzm klasy szlacheckiej urodzonych. Tymczasem również ona może wyłonić nowe formy totalitaryzmu. Dla ilustracji papież odwołuje się do historii. „Przecież to parlament legalnie wybrany pozwolił na powołanie do władzy Hitlera w Niemczech w latach trzydziestych, a z kolei ten sam Reichstag, udzielając plenipotencji Hitlerowi, otworzył drogę do politycznej inwazji na Europę, do tworzenia obozów koncentracyjnych i do wprowadzenia w życie tak zwanego «ostatecznego rozwiązania» kwestii żydowskiej, czyli eksterminacji milionów synów i córek Izraela”<sup>15</sup>.

13 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość: rozmowy na przełomie tysiącleci*, dz. cyt., s. 55.

14 Tamże.

15 Tamże, s. 139.

Demokratyczny, pełzający totalitaryzm rodzi się wtedy, gdy odrzucone są podstawowe wartości, wynikające z prawa naturalnego, z godności danej przez Stwórcę człowiekowi. „Historia uczy – mówił papież w polskim parlamencie 11 czerwca 1999 roku – że demokracja bez wartości łatwo przekształca się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”. Parlamenti nie mają uprawnień stanowić prawa sprzecznego z prawem naturalnym, z wrodzoną, ontyczną godnością człowieka. Kiedy to czynią, znaczy to, że odradzają się nowe formy totalitarnych ideologii.

28.

## O naukowym urządzaniu świata

Celem artykułu jest prześledzenie niektórych pomysłów naukowo-technicznego urządzania świata, które nie liczą się z zasadami etycznymi. Oddziałują one jednak na mentalność współczesnych ludzi, na kształtowanie się prawa i polityki. Kształtują mentalność antynatalistyczną (*anti-life mentality*), mentalność sprzyjającą technizacji i komercjalizacji życia ludzkiego, mentalność proaborcyjną i proeutanatyczną, tworzą nurt kultury śmierci.

### 1. Eugeniczne ulepszanie świata

Przywołam najpierw eugenikę w jej początkach z pytaniem: czy idee selekcji eugenicznej, które zrodziły się na przełomie XIX i XX wieku, trwają w dzisiejszych poglądach uczonych, praktykantach medycznych i mentalności społecznej?

Eugenika<sup>1</sup> w swych początkach powstawała w kontekście formułowanej przez Karola Darwina teorii doboru i selekcji naturalnej. Początek jej jej kuzyn Karola Darwina, Francis Galton (1822–1911)

---

1 Eugenika to „nauka zajmująca się wpływem wszelkich czynników, które mogą udoskonalić jakość nienarodzonej istoty należącej do gatunku ludzkiego, szczególnie przez kontrolę czynników dziedzicznych”, R. Colombo, *Projekt poznania genomu ludzkiego*, [w:] *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?*, Lublin 1999, s. 71. Eugenika negatywna to „zniechęcanie do reprodukcji lub jej prawny zakaz w odniesieniu do jednostek, będących nosicielami genów powodujących choroby lub różnego rodzaju ułomności”. Eugenika pozytywna to „stwarzanie preferencji w posiadaniu potomstwa przez jednostki uważane za lepsze, w celu genetycznego ulepszenia rasy ludzkiej” R. M. McCormick, *How brave a new world? Dilemmas in bioethics*, London 1981, s. 308.

zainspirowany dziełem tego pierwszego *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego* (wydane w 1858 roku)<sup>2</sup>.

W duchu swej epoki Francis Galton poddał się pasji mierzenia i klasyfikowania rzeczy. Rozwijał on frenologię, w której z ukształtowania czaszki ludzkiej wnioskował o właściwościach psychicznych i uzdolnieniach umysłowych. Praca Darwina pchnęła go w kierunku badania i mierzenia dziedziczności. Zaczął się niepokoić jakością przekazywanych cech biologicznych następnym pokoleniom. W swych artykułach publikowanych w roku 1865 podał, jak wykorzystać teorie dziedziczności do udoskonalenia rasy ludzkiej. W kilka lat później w roku 1869 swe tezy przedstawił wyraźnie w dziele *Hereditary Genius*<sup>3</sup>. Stał tam na stanowisku o konieczności wsparcia selekcji naturalnej odpowiednimi działaniami eugenicznymi. Sądził on, że naukowa eugenika powinna pomóc procesowi naturalnej selekcji. Naturalna selekcja w przypadku człowieka jest bowiem ślepa i zbyt wolna. Dzięki nauce można ją prowadzić w sposób szybszy i skuteczniejszy<sup>4</sup>. Eugenika jego zdaniem powinna wypracować sposoby ograniczania lub zahamowania urodzeń z rodziców dotkniętych różnymi wadami i popierania rodów o wartościowym materiale dziedzicznym. W ciągu kilku kolejnych pokoleń można wyeliminować tych którzy przekazują niewłaściwe cechy biologiczne i wyhodować wysoce uzdolnioną rasę ludzi. Tak więc obok naturalnej selekcji należy wprowadzić sztuczną selekcję uzasadnioną naukowo.

Dla określania wybranych, pożądaných cech Francis Galton najpierw oddał się studiom drzew genealogicznych i informacji biograficznych różnych wybitnych rodów angielskich. Tą drogą chciał zaobserwować

- 
- 2 Historię i krytykę eugenizmu można prześledzić w: A. Rudziewicz, *Tendencje eugeniczne w diagnostyce prenatalnej*, praca mgr., PAT, Kraków 2003, szczególnie rozdz. II: *Nurty eugeniczne w medycynie*.
  - 3 Zasadnicze poglądy w sprawie selekcji eugenicznej zawarte są w F. Galton, *Hereditary genius. An inquiry into its laws and consequences*, London 1869, oraz F. Galton, *Inquiries into human faculty and its development*, London 1883.
  - 4 D. J. Kevles, *In the name of eugenics*, London 2001, s. 12.

pewne prawidłowości w przekazywaniu kolejnym pokoleniom dobrych cech biologicznych.

W założonym przez siebie Laboratorium Antropometrycznym stosował metody metryczne, w których poprzez mierzenie wzrostu, wagi, długości ramion, siły oddechu oraz innych parametrów chciał ustalić prawa przekazywania pozytywnych czy negatywnych cech biologicznych z rodziców na dzieci. W tym celu przebadał w swym laboratorium wiele tysięcy dzieci i ich rodziców. Zbierał też informacje o dziedziczeniu pewnych cech poprzez kwestionariusze wysyłane do rodzin. W wyciąganiu wniosków odwoływał się do statystyki.

Sądził, że tak jak wśród zwierząt przeżywają tylko silne organizmy, a słabe giną, tak samo powinno być wśród ludzi, przystosowują się silni i inteligentni, a słabi, biedni i nieporadni obumierają. Działalność filantropijna, charytatywna na rzecz biednych zagraża – jego zdaniem – normalnej ewolucji rasy ludzkiej. Pozwala bowiem tym grupom na posiadanie więcej dzieci, a to jest szkodliwe dla rasy ludzkiej. „U b ó s t w o b i e d a k ó w jest najlepszym dowodem ich n a t u r a l n e j m i e r n o t y. A zatem nie powinni oni przeciążać planety. Jest to zarówno w ich interesie, jak i w interesie ogólnym; tak jeden, jak i drugi wymagają więc, aby liczbę nędzarzy określała ich użyteczność”<sup>5</sup>. Jego zdaniem nauka, medycyna, prawo mają wspierać rozmnażanie się ludzi bogatych i przedsiębiorczych i ograniczać rozrodczość wśród biednych<sup>6</sup>.

Propozycja Galtona szybko zyskiwała zwolenników. W roku 1905 utworzono na uniwersytecie w Londynie w tym celu katedrę eugeniki narodowej, którą objął współpracownik Galtona matematyk Karl Pearson, twórca szkoły biometrycznej.

Nie tylko u n i w e r s y t e t został wciągnięty do realizacji idei s e l e k c j i e u g e n i c z n e j, ale również z inicjatywy Karla Pearsona i synów

---

5 F. Galton, *Inquiries into human faculty and its development*, dz. cyt., s. 114.

6 M. Schooyans, *Le crash démographique*, Paris-Fayard 1999, s. 81. Szerzej zob. A. Muszala, *Michela Schooyansa krytyka globalistycznej polityki antynatalistycznej*, rozprawa doktorska PAT, Kraków 2002, rozdz. IV, paragr. 2.3.

Darwina powstało w tym celu towarzystwo Eugenics Education Society, zwane od roku 1926 Eugenics Society. Towarzystwo to już bez ogródek zaczęło propagować hasła, że tylko ludzie zdrowi mają prawo się rozmnażać, a ludzi chorych, zniezdolnionych, ułomnych takiego prawa należy pozbawić. Ruch eugeniczny szybko znalazł zwolenników poza Anglią, w Ameryce, w Europie, a szczególnie w Niemczech.

Skierowanie nauki, przez ogłoszoną przez Grzegorza Mendla w roku 1868 teorię dziedziczenia, w kierunku odkrycia genetyki dało eugenice nowe potężniejsze narzędzie kontrolowania cech dziedzicznych człowieka<sup>7</sup>. Jeśli poprzednia eugenika wykorzystywała pewne prawidłowości odkryte na podstawie badań fenotypu człowieka, to obecna wkrótce miała otrzymać dane o genotypie, a więc dokładne informacje, kogo poddać eugenicznej selekcji.

Zainspirowany eugeniką Galtona i Pearsona wykładowca zoologii w Harvardzie Charles Davenport (1866–1944) rozwinął ją na terenie Ameryki. Wykorzystywał on informacje o genealogicznie opisywanych cechach fenotypu, ale wnioskował, że są to wady genotypu ludzkiego. „Po przeanalizowaniu danych zauważył, że na pewno dzięki dziedziczonym elementom przekazywane są takie choroby i nieprawidłowości jak choroba Huntingtona czy hemofilia. Podobnie dziedzicznie przekazywane są epilepsja, alkoholizm, ociężałość umysłowa, nieporadność i bieda, zachowania kryminalne itp. Dodatkowo zauważył, że nosicielami większości niepożądanych cech są ludzie czarni i emigranci (Irlandczycy, Włosi) i to właśnie oni byli dla niego źródłem zła w Ameryce. [...] Postulował każdorazową weryfikację rodzinnych historii potencjalnych emigrantów tak, aby obłąkani, epileptycy, kryminaliści, alkoholicy i przestępcy seksualni nie byli wpuszczani

---

7 Grzegorz Mendel (1822–1884), czeski przyrodnik, współtwórca genetyki. Studiował filozofię na uniwersytecie w Ołomuńcu, teologię w Brnie, nauki przyrodnicze w Wiedniu; w 1843 wstępuje do klasztoru augustianów w Brnie. W latach 1855–1864 przeprowadził doświadczenia, w wyniku których odkrył reguły przekazywania cech dziedzicznych. *Encyklopedia biologiczna*, t. VI, Kraków 1998, s. 316.

do kraju”<sup>8</sup>. W ten sposób rodzi się teoria, że bieda i zbrodnie warunkowane są „złymi genami”, a nie niedoskonałością społeczeństw czy natury ludzkiej<sup>9</sup>.

W przeciwieństwie do wyżej wymienionych złych wzorców ludzkich wypracowany zostaje wzorec człowieka, który przedstawia dobry „materiał ludzki”. Za wzorec taki uchodzi biały autochton wyznania protestanckiego, intelektualista, muzyk, artysta czy naukowiec<sup>10</sup>.

W celu poprawy społeczeństwa poprzez eugenikę zostało założone w Ameryce Eugenics Record Office, które zbierało dokładne informacje o tych grupach ludzi, które zanieczyszczają krew zdrowej społeczności narodowej. Na podstawie tej wiedzy dążono do ograniczania, wprost do zakazu małżeństw lub też sterylizacji osób niespełniających kryteriów eugenicznych.

Idee te wkrótce podjęte zostały przez politykę państwa. W roku 1905 stan Indiana wprowadził zakaz zawierania małżeństw przez osoby chore psychicznie upośledzone, niepełnosprawne, uwikłane w alkoholizm. W kilka lat później w 1914 roku prawo to obowiązywało już w 30 kolejnych stanach.

W 1907 roku wprowadzono po raz pierwszy w jednym ze stanów w Ameryce prawo sterylizacji i kastracji osób chorych psychicznie, epileptyków, kryminalistów i przestępców seksualnych. W roku 1917 prawo to było już stosowane w kolejnych 15 stanach. Szacuje się, że w latach 1907–1928 sterylizacji zostało poddanych około 9 tysięcy ludzi, uznanych za obciążonych dziedzicznie<sup>11</sup>.

W roku 1924 wiceprezydent Ameryki Calvin Coolidge w dokumencie *Immigration Act* ogranicza napływ ludności z Europy, tłumacząc,

---

8 A. Rudzewicz, *Tendencje eugeniczne w diagnostyce prenatalnej*, dz. cyt., rozdz. II, paragr. 1.

9 C. Żekanowski, *Genetyka medyczna: problemy i zagrożenia*, [w:] *Granice ingerencji w naturę*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2001, s. 91.

10 A. Rudzewicz, *Tendencje eugeniczne w diagnostyce prenatalnej*, dz. cyt., rozdz. II, paragr. 1.

11 D. J. Kevles, *In the name of eugenics*, dz. cyt., s. 99–106.

że „Ameryka musi być zatrzymana dla Amerykanów. Prawa biologii pokazują [bowiem], że rasa nordycka pogarsza się kiedy jest wymieszana z innymi rasami”<sup>12</sup>.

Naukowy i społeczny ruch w postaci higieny rasy (*Rassenhygiene*) w Niemczech nie wyrastał więc z próżni, ale miał swoje tzw. naukowe ugruntowanie w przodujących krajach cywilizowanych. Nawiązując do teorii selekcji naturalnej Darwina, Wilhelm Schalmayer w roku 1891 w Niemczech głosił teorię że obecna kultura zatrzymuje naturalną selekcję eliminującą osobników słabych i stąd należy naukowo tę selekcję wspomóc. W tym celu Alfred Ploetz stworzył nową gałąź wiedzy zwanej higieną rasy, której zadaniem było zachowanie i rozwój rasy niemieckiej<sup>13</sup>. W 1905 założył w Berlinie Gesellschaft für Rassenhygiene.

Wkrótce w roku 1922 prawnik Karl Binding i psychiatra Adolf Hoche w swej pracy *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* sformułowali kryteria życia nie wartego życia (*lebensunwerten Leben*). Nic dziwnego, że po dojściu do władzy Hitlera, rząd niemiecki już 14 lipca 1933 roku uchwalił ustawę sterylizacyjną o nazwie *Ustawa o zapobieganiu potomstwu dziedzicznie obciążonemu*. Podaje się, że do końca 1934 roku poddano sterylizacji w samych Niemczech około 50 tysięcy mężczyzn i kobiet<sup>14</sup>. Niemiecka eugenika czystości rasy podbudowywała też tezę o niższości innych ras oraz propagowała nie tylko sterylizację, ale eutanazję ludzi odmiennych ras obciążonych różnymi chorobami.

Ogólnie można powiedzieć, że od 1900 roku eugenika i medycyna były coraz bardziej wciągane do „ostatecznego rozwiązania problemów społecznych”<sup>15</sup>. Tego rodzaju naukową eugeniką i medycyną posługiwali się również działacze polityczni w eksterminacji innych ras i narodów. W tym celu zaczęto wprowadzać

12 Tamże, s. 97.

13 T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 86.

14 S. Dąbrowski, *Eugenika ze stanowiska katolickiego*, Poznań 1935, s. 38–39.

15 A. Cechnicki, *Refleksje o eutanazji z perspektywy psychiatrycznej*, [w:] *Chrześcijanin wobec eutanazji*, red. K. Gryz, Kraków 2001, s. 50.



i uzasadniać czyje życie jest warte, a czyje niewarte życia. Określenie życia bezwartościowego zaczęto wyznaczać w oparciu o przesłanki nauki o dziedziczności, eugeniki, psychiatrii i higieny społecznej. „Od początku wieku wzrastała uprawomocniona przez naukę wiara w możliwość wyhodowania zdrowej, pięknej i mocnej rasy, podobnie jak gotowość wspierania tego procesu przez rozwój negatywnej eugeniki, wiara w możliwość eliminacji przekazywania «chorób dziedzicznych», z równoczesnym rozwiązaniem problemów społecznych przez zagładę «życia niewartego życia»<sup>16</sup>. Tego typu naukowa mentalność była swoistą legitymizacją późniejszych działań nazistów. „W nazistowskich Niemczech ponad połowa akademickich biologów przyłączyła się do NSDAP i zaangażowała w promowanie eugeniki rasistowskiej”<sup>17</sup>.

„Między 1939–1941 w nazistowskiej akcji wyeliminowania życia niewartego życia zamordowano 70 tys. osób chorych psychicznie, fizycznie upośledzonych, znieдоłączniałych. Akcja ta przeniosła się na późniejsze polskie tereny (szpitale m.in. w Warcie, Międzyrzeczu, Dziekanówce) tak, że podaje się również liczbę 200 tys. osób. Następnie około 250 tys. zostało przymusowo wysterylizowanych”<sup>18</sup>. „Społeczność lekarska – pisze Richard Töllner – akceptowała masowy mord chorych psychicznie jako coś normalnego, a znaczne grupy tej społeczności uznawały go wyraźnie za prawidłowy i konieczny i popierały go jako służący dobru ogólnemu”<sup>19</sup>.

---

16 Tamże, s. 49.

17 C. Żekanowski, *Genetyka medyczna: problemy i zagrożenia*, dz. cyt., s. 92.

18 A. Cechnicki, *Refleksje o eutanazji z perspektywy psychiatrycznej*, dz. cyt., s. 50.

19 R. Töllner, *Granice działania w psychiatrii. Czy to jest człowiek?*, „Dialog” (1993) 2. Podobnie wypowiada się Klaus Dörner, obecnie jeden z najwybitniejszych psychiatrów niemieckich, przewodniczący europejskiej grupy przeciwko eutanazji, który w latach 80. w książce *Wojna przeciw chorym psychicznie* złamał tabu milczenia o nazistowskim programie eutanazji.

## 2. Czy powrót zasady *lebensunwerten Lebens*, życia niewartego życia?

Mimo otrząśnięcia się ze zbrodni ostatniej wojny i sformułowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w 1948 roku, już w latach 60. tendencje selekcji eugenicznej wróciły w nowej formie i to z nową siłą. Wydaje się, że zasada „życie niewarte życia” zatacza dziś coraz szersze kręgi. Lekcja historii nie starczyła na wiele.

Zasada „życie niewarte życia” wraca w eugenicie tzw. negatywnej. „Wśród twórców i propagatorów eugeniki – pisze Cezary Żekanowski z Międzynarodowego Instytutu Biologii Molekularnej w Warszawie – byli najwybitniejsi genetycy, psychiatrzy, matematycy, ekonomiści i lekarze końca XIX i początku XX wieku”<sup>20</sup>. Stworzony przez nich program przymusowej sterylizacji stawał się legalny w większości stanów w USA, w Niemczech, Kanadzie (1933), Norwegii, Szwecji (1934), Finlandii (1936) i w innych krajach<sup>21</sup>.

Oprócz sterylizacji ludzi chorych program ten, w USA znany jako Negro Project, w latach 30. zajmował się zmniejszaniem tempa przyrostu ludności czarnej, a po drugiej wojnie światowej sterylizacją chorych umysłowo imigrantów z Europy Wschodniej, by następnie zająć się przeludnieniem w Trzecim Świecie, a w końcu tzw. kierowaniem dalszą ewolucją gatunku ludzkiego. Znane są wielkie programy eugeniczne w Chinach, Indiach, w Afryce czy w Izraelu, w których propagowaniu ma również udział nawet Światowa Organizacja Zdrowia (WHO).

Dziś eugenika negatywna, czyli selektywna, preimplantacyjna, aborcyjna ma nowe pola działania w związku z rozwiniętą diagnostyką prenatalną i szybko rozwijającą się diagnostyką genetyczną. Zdobyta tą drogą wiedza zmierza do eliminacji, czyli aborcji płodów ludzkich z wykrytymi wadami. W przypadku chorób metabolicznych

20 C. Żekanowski, *Genetyka medyczna: problemy i zagrożenia*, dz. cyt., s. 89.

21 Tamże, s. 92.

prowadzących do upośledzenia umysłowego (np. choroba Taya–Sachsa) w różnych krajach dokonuje się aborcji od 98 do 100 proc. Przy wykryciu aberracji chromosomowych związanych z widocznymi objawami lub bezobjawowych dokonuje się aborcji od 40 do 80 proc. przypadków. W Niemczech przy zdiagnozowaniu schorzeń dziedzicznych w 90 proc. przypadkach dokonuje się aborcji, we Francji zdiagnozowanie prenatalne zespołu Downa w 100 proc. kończy się przerwaniem ciąży<sup>22</sup>.

Badania ankietowe Dorothy C. Wertz nad postawami genetyków i lekarzy z 37 krajów wykazały, że 13 proc. genetyków w Wielkiej Brytanii, ponad 50 proc. w Europie Środkowej i blisko 100 proc. w Chinach i Indiach jest przekonanych, że ważnym celem poradnictwa genetycznej jest zmniejszenie liczby szkodliwych genów w populacji. Średnio 20 proc. genetyków anglojęzycznych i z północy Europy oraz prawie 100 proc. z pozostałych krajów jest przekonanych, że przy dostępności testów prenatalnych posiadanie dzieci obciążonych genetycznie jest niewłaściwym czynem wobec społeczeństwa<sup>23</sup>. W badaniach tych ujawniło się, że zasada „bezstronności” porad genetycznych jest fikcją, albowiem lekarze zgodnie ze swą eugeniczną mentalnością wykorzystują wiedzę do tak mocnego podkreślenia okropności choroby, że porada skutkuje aborcją.

Wyrazem tej mentalności jest coraz częściej posługiwanie się terminami etyczno-prawnymi, które negatywnie oceniają urodzenie lub życie noworodka z wadami dziedzicznymi czy genetycznymi. W określeniach takich jak: *wrongful birth* – niewłaściwe (złe) urodzenie lub *wrongful life* – niewłaściwe (złe) życie chce się etycznie i prawnie negatywnie ocenić urodzenie i życie noworodka, który nie pasuje do ustalonego wzorca zdrowia, chce się oskarżyć lekarza, rodziców, bądź

22 Tamże, s. 105.

23 D. C. Wertz, *Society and the not-so-new genetics: What are we afraid of? Some future predications from a social scientist*, „Journal of Contemporary Health Law and Policy”, 13(1997), s. 299–345; D. C. Wertz, *Eugenics is alive and well: a survey of genetic professionals around the world*, „Science in Context”, 11 (1998), s. 493–510.

społeczeństwo, że, godząc się na urodzenia takiego dziecka, dopuścili się złego czynu<sup>24</sup>. Na podstawie takiej przewrotnej oceny spotyka się już przypadki zaskarżania – przez rodziców noworodka z wadami – lekarzy, którzy dopuścili do jego urodzenia<sup>25</sup>.

W miejsce wartości życia ludzkiego, wprowadza się kategorię jakości życia (*quality of life/QOL*). W odrzuceniu etyki wartości życia, na rzecz etyki jakości życia widzi Peter Singer zmierzch moralności tradycyjnej i narodziny nowej etyki. „Podważenie zakazu bezpośredniego zabicia płodu – pisze on – było pierwszym zwycięstwem etyki jakości życia nad etyką jego świętości”<sup>26</sup>. Sam szeroko propaguje zasadę jakości życia uzasadniającą selekcję eugeniczną, aborcję i eutanazję. W tej perspektywie prawo do życia nie jest już prawem podstawowym, lecz zależnym od biologicznych, genetycznych, medycznych, społecznych, a szczególnie ekonomicznych kryteriów jakości życia. Wygląda na to, że w oparciu o te kryteria bioetyk, genetyk, lekarz, ekonomista mają rozstrzygnąć czyje życie jest, a czyje nie jest warte życia.

W tym samym duchu rozwija się akceptacja eutanazji w Holandii i mentalność proeutanatyczna w Europie. Dla selekcji eutanatycznej powstało wiele organizacji, które wywalczają sobie prawo wkraczania do hospicjów, domów opieki społecznej, domów prywatnych by pomóc człowiekowi choremu dokonać samobójstwa<sup>27</sup>. Wielokrotnie organizacje te finansowane są przez struktury europejskie i organizacje naukowo-przemysłowe. Ta mentalność udziela się też pewnej grupie

24 B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, Lublin 2000, s.79n.

25 J. Kaleta, *Czy medycynie potrzebna jest etyka?*, (1999) <http://www.mateusz.pl> (11.10.2001), opisuje przypadek, który zdarzył się w RFN w roku 1983, kiedy to trzydziestodziewięcioletnia kobieta po urodzeniu dziecka z zespołem Downa oskarżyła lekarza, że nie poinformował jej wyczerpująco i skutecznie, aby zapobiec tym urodzinom. Lekarz został skazany na ponoszenie wszelkich kosztów utrzymania i wychowania tego dziecka.

26 P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęśna, Warszawa 1997, s. 103.

27 T. R. Payk, *Uśmiercanie z litości*, referat na sympozjum w 60. rocznicę mordu pacjentów Szpitala Psychiatrycznego w Kobierzynie, Kraków 23–25.06.2003, s. 1nn.

służby zdrowia, którzy angażują się prywatnie w zabijanie. Niewielką część tego procederu ujawniają sądy, ale w tym względzie jest szczególna pobłażliwość.

Michel Schooyans, belgijski bioetyk z Louvain, pokazuje, w jaki sposób różnorodne międzynarodowe konferencje i konwencje poświęcone formułowaniu praw człowieka i zasad bioetycznych odchodzą od Deklaracji Praw Człowieka uchwalonej po II wojnie światowej w 1948 roku i podważają coraz bardziej prawo do życia jako prawo podstawowe. Deklaracja ta bowiem w artykułach wstępnych sformułowała najpierw fundamentalne prawa ludzkie np. w artykule pierwszym zasadę równości wszystkich w godności i prawach, w artykule trzecim prawo do życia, a dopiero w dalszych artykułach inne uprawnienia człowieka, mające swe źródło w prawach podstawowych. Tymczasem np. Światowa Konferencja Praw Człowieka w Wiedniu w 1993 roku prawo do życia umieszcza na tym samym poziomie co prawa ekonomiczne, społeczne i kulturalne. Ta sama tendencja wraz z mnożeniem nowych praw relatywizujących prawo do życia ujawniła się na międzynarodowych konferencjach np. w Kairze (1994), Pekinie (1995), Nowym Jorku (2000). W katalogu nowych praw coraz wyraźniej pojawia się prawo do „zdrowia seksualnego i reprodukcyjnego”, inaczej mówiąc prawo do „zdrowego urodzenia” oraz prawo do odpowiedniego, materialnego standardu życia<sup>28</sup>. W ten sposób urodzenie się dziecka z anomaliami ocenia się jako coś złego, argumentując, że nie tylko jego jakość życia jest niska, ale swym urodzeniem obniża ono jakość życia populacji ludzkiej.

Podsumowując, można powiedzieć, że postawiona jeszcze przed Oświeceniem przez Karla Bindinga zasada *lebensunwertes Leben*, mimo chwilowego odrzucenia jej przez Deklarację Praw Człowieka z 1948 roku, znów powróciła, mając do dyspozycji wypracowane w tym czasie przez naukę lepsze narzędzia dla realizacji idei eugeniki aborcyjnej

---

28 Zob. Michel Schooyans, *Aborcja a polityka*, tłum. K. Deryło, Lublin 1991, s. 51nn, 97nn.

i eutanatycznej czy też eugeniki, która może posłużyć się inżynierią genetyczną do klonowania, manipulowania przy genotypie ludzkim i projektowania ludzi według wzorca eugenicznego.

„Technika miała być posłusznym nam instrumentem – stwierdza Barbara Skarga. Wydawało się, że po to ją stworzyliśmy. Ale bywa i tak, że to ona dominuje nad nami. Zmienia nasze obyczaje, sposoby bycia, relacje międzyludzkie. [...] Bo kim jest człowiek dla nauki? Organizmem, gatunkiem, elementem społeczności, rasy, narodu i czego tam jeszcze. Ale człowieka jako indywiduum nie ma. W gruncie rzeczy panują nad nim – powiedzmy to wprost – anonimowe siły”<sup>29</sup>.

---

29 B. Skarga, *O człowieku*, „Tygodnik Powszechny” (1998) nr 31 (2560).

29.

## Edmunda D. Pellegrina filozofia medycyny

### 1. Wprowadzenie biograficzne

Edmund D. Pellegrino jest autorem ponad 500 artykułów i 11 książek oraz współautorem ponad 13 prac z historii i filozofii medycyny oraz etyki medycznej. Oprócz zainteresowań ściśle medycznych w badaniach koncentrował się na historii i filozofii medycyny, etyce biomedycznej i etyce lekarskiej, nauczaniu etyki medycznej, na relacji pacjent–lekarz, na naturze i celu medycyny.

Był rektorem (1978–1982) Katolickiego Uniwersytetu Ameryki (Catholic University of America), dyrektorem (1983–89) istniejącego od 1971 roku Instytutu Etyki Kennedych (Kennedy Institute of Ethics), jedynym z pierwszych prezesów (1969–70) Towarzystwa Zdrowia i Ludzkich Wartości (Society for Health and Human Values) oraz członkiem wielu innych organizacji medycznych i etycznych w Ameryce, m.in. Instytutu Medycyny Narodowej Akademii Nauk oraz Amerykańskiego Stowarzyszenia Rozwoju Nauki. Jest w zespołach redakcyjnych ważniejszych anglo-amerykańskich czasopism bioetycznych. Otrzymał ponad 40 honorowych, naukowych wyróżnień<sup>1</sup>.

W 1975 roku rozpoczął wydawanie własnego czasopisma „The Journal of Medicine and Philosophy” poświęconego budowaniu związków między medycyną a filozofią. Do dziś czasopismo to zajmuje się publikowaniem artykułów z filozofii medycyny, z podstaw bioetyki i etyki medycznej. W roku 1991 założył w Centrum Medycznym Georgetown University w Nowym Yorku, Centrum Bioetyki Klinicznej. Do roku

---

1 D. C. Thomasma, *Edmund D. Pellegrino Festschrift*, „Theoretical Medicine” 18 (1997), s. 1–6.

1996 był jego dyrektorem. Celem centrum jest obecność etyki katolickiej, odwołującej się do godności i świętości życia, w rozwoju współczesnej bioetyki. Cel ten realizowany jest poprzez nauczanie, pracę naukową i konsultacje w dziedzinie etyki klinicznej. Centrum organizuje również konferencje naukowe i spotkania dla studentów medycyny, lekarzy i etyków, kleru i publiczności.

Działalność naukowa Edmunda D. Pellegrina koncentruje się wokół filozofii medycyny, jej celu, jej natury. Jedno z pierwszych dzieł *Humanism and the physician*<sup>2</sup> poświęcone jest humanizacji medycyny i działalności lekarza. Następne, *A philosophical basis of medical practice*<sup>3</sup>, poszukuje odpowiedniej filozofii dla etyki i praktyki medycznej. W kilku kolejnych ważnych pracach Edmund D. Pellegrino podejmuje się określenia podstaw bioetyki i etyki medycznej. Czyni to, poszukując filozoficznego określenia dobra pacjenta (*For the patient's good*)<sup>4</sup>, dążąc do rehabilitacji i przywrócenia etyki cnót w etyce medycznej (*The virtues in medical practice* i *The christian virtues in medical practice*)<sup>5</sup> oraz, doprecyzowując problem dobra aktywności medycznej, poprzez rozróżnienie dobra wewnętrznego medycynie klinicznej i dobra narzucanego medycynie niejako z zewnątrz (*The internal morality of clinical medicine*)<sup>6</sup>. W ten sposób opracowuje podstawowe pojęcia etyki

2 E. D. Pellegrino, *Humanism and the Physician*, Knoxville 1979.

3 E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *A philosophical basis of medical practice: toward a philosophy and ethic of the healing professions*, New York 1981.

4 E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *For the patient's good: the restoration of beneficence in health care*, New York 1988; E. D. Pellegrino, *The Goals and ends of medicine: how are they to be defined?*, [w:] *The goals of medicine: the forgotten issue in health care reform*, ed. D. Callahan, M. J. Hanson, Washington DC 1999, s. 55–68.

5 E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *The virtues in medical practice*, New York–Oxford 1993; E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *The christian virtues in medical practice*, Washington, D.C. 1996

6 E. D. Pellegrino, *The internal morality of clinical medicine: a paradigm for the ethics of the helping and healing professions*, „Journal of Medicine and Philosophy” 26 (2001) nr 6, s. 559–579; dyskusje z tą propozycją zob. F. G. Miller, H. Brody, *The internal morality of medicine. An evolutionary perspective*, Journal of Medicine and Philosophy”, 26 (2001), nr 6, s. 581–599; R. M. Veatch, *The impossibility*



medycznej: pojęcie dobra pacjenta, pojęcie norm czy zasad etycznych, pojęcie sprawności, czyli cnót właściwych tej profesji.

Wyróżnia on cztery sposoby filozoficznej refleksji nad medycyną, które wyraża w sformułowaniach: (1) filozofia i medycyna (*Philosophy and medicine*), (2) filozofia w medycynie (*Philosophy in medicine*), (3) filozofia medyczna (*Medical philosophy*) i (4) filozofia medycyny (*Philosophy of medicine*). Najwłaściwszym sposobem refleksji jego zdaniem jest filozofia medycyny, rozumiana jako odrębna, samodzielna dyscyplina, mająca swój cel, przedmiot i swoje metody badań<sup>7</sup>. Propozycja ta wchodzi w szeroką dyskusję z innymi anglo-amerykańskimi systemami bioetyki<sup>8</sup>.

## 2. Źródła etyki dobra pacjenta

W swej propozycji etyki medycznej Edmund D. Pellegrino sięga do klasycznych nurtów etyki Arystotelesa i św. Tomasza oraz do szeroko pojętej etyki chrześcijańskiej. W świecie anglo-amerykańskim, obok różnorodnych propozycji etyki i bioetyki wyrosłych z nurtów pozytywizmu i pragmatyzmu, obecny jest pewien trend myślenia próbujący na nowo odczytać etykę Arystotelesa i nawet użyć jej do ostrej konfrontacji z etyką współczesną. Przykładem może być zaprezentowana przez Alasdaira MacIntyre'a w pracy *After virtue*<sup>9</sup> krytyka etyki nowożytnej i w oparciu o swoiście odczytaną etykę dobra-celu i etykę cnót Arystotelesa. W tym nurcie myślenia sytuuje się również próba

---

*of a morality internal to medicine*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 26 (2001), nr 6, s. 621–642.

- 7 E. D. Pellegrino, *What the philosophy of medicine is*, „Theoretical Medicine and Bioethics” 19 (1998), nr 4, s. 315–336; zob. D. C. Thomasma, *Establishing the moral basis of medicine: Edmund D. Pellegrino's philosophy of medicine*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 15 (1990), nr 3, s. 245–267
- 8 E. D. Pellegrino, *Bioethics as an interdisciplinary enterprise: where does ethics fit in the mosaic of disciplines*, [w:] *Philosophy of medicine and bioethics*, ed. R. A. Carson i C. R. Burns, Boston 1997, s. 1–23.
- 9 A. MacIntyre, *After virtue: a study in moral theory*, Notre Dame 1981, wydanie polskie: *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

zaadoptowania Arystotelesowskiego pojęcia celu do etyki medycznej przez Leona Kassa<sup>10</sup>. Celem medycyny według niego jest „działanie ludzkiego ciała według specyficznej dla niego doskonałości” (*an activity of the human body in with a specific excellence*), mówiąc prościej „dobre funkcjonowanie organizmu jako całości” (*well working of the human organism as a whole*)<sup>11</sup>.

Alasdair MacIntyre oprócz przywołania teleologicznej perspektywy w etyce, a wraz z nią pojęcia dobra i umożliwiających jego realizację cnót, mocno oddziałał przez swoją analizę celów wewnętrznych i zewnętrznych danej praktyce. „W moich badaniach – pisze Edmund D. Pellegrino – istotne jest MacIntyre’a rozróżnienie dóbr wewnętrznych i zewnętrznych wobec danej praktyki. Wewnętrznymi dobrami są te, których realizacja gwarantuje osiągnięcie standardów doskonałości istotnych dla danej praktyki. Dobrami zewnętrznymi są te, które bezpośrednio nie uczestniczą w osiągnięciu celów charakterystycznych dla danej praktyki. Działalność medyczna też jest pewną praktyką i może być analizowana w powyższy sposób. Doskonałość w leczeniu jest dla niej dobrem wewnętrznym (*good internal to that practice*), a zarabianie pieniędzy jest względem niej dobrem zewnętrznym (*good external to that practice*)”<sup>12</sup>.

Cel medycyny nie jest tworem kultury, obyczajów, ale wynika z jej natury. Lekarz może mieć różne cele zewnętrzne związane z medycyną, ale potrafi dostrzec i odróżnić je od celu wewnętrznego medycynie jako takiej. Przykładami celów zewnętrznych, wyznaczonych przez państwo, mogą być czynności inne niż lecznicze, takie na przykład, jak dokonanie sekcji zwłok, uczestnictwo w egzekucji, aborcji czy w medycynie sądowej, ocena czyjeś poczytalności psychicznej itp.

---

10 L. R. Kass, *Regarding the end of medicine and the pursuit of health*. „The Public Interest” 40 (1975), s. 11–42; przedruk w: *Concepts of health and disease*, ed. A. L. Kaplan, H. T. Engelhardt Jr, J. McCartney, Addison–Wesley 1981, s. 3–30.

11 Tamże (1981), s. 29.

12 E. D. Pellegrino, *The internal morality of clinical medicine*, dz. cyt., s. 562.

Edmund D. Pellegrino uważa za konieczne przywrócenie współczesnej medycynie perspektywy teleologicznej. Etyka, w tym etyka medyczna, tracąc określenie dobra-celu, utraciła swoje podstawy. Etyka troski o dobro pacjenta, dobroczynności w zaufaniu (*beneficence-in-trust*) jest lepszą propozycją niż pryncypializm Toma L. Beauchampa i Jamesa F. Childressa czy kontraktualizm Roberta Veatcha. Pojęcie dobra jest bowiem podstawowe i niezbędne dla formułowania norm, obowiązków (deontologizm *prima facie duty*), zasad (pryncypializm), reguł prowadzenia kontraktu moralnego (proceduralizm, kontraktualizm).

Zdaniem Edmunda D. Pellegrina od końca XIII wieku, poprzez wiek XIV, aż do naszych czasów współczesnych w różny sposób podkopywano podstawy etyki teleologicznej. Proces ten rozpoczął nominalizm poprzez odrzucenie realnego zakorzenienia uniwersaliów i istot w naturze rzeczy. W ten sposób zniszczył on związek między celem i dobrem. William Ockham wywodził moralność z woli Bożej, a nie z natury człowieka. Podstawą moralności nie było już dobro – cel dążenia, lecz nakaz nieskrępowanej wolności Boga (teonomizm).

Destrukcję etyki teleologicznej kontynuowano w czasach nowożytnych i współczesnych. Zdaniem Edmunda Pellegrina „szczególnie znaczenie miały w tym czasie cztery konceptualne kontrpropozycje: (1) zbudowanie przepaści między etyką a metafizyką przez ulokowanie dobra w woli, a etyki w czystym rozumie przez Immanuela Kanta; (2) odrzucenie przez Davida Hume’a jakiegokolwiek logicznego związku między «jest» a «powinien», między faktem a wartością, oraz preferowanie przez niego w etyce uczuć ponad rozumem; (3) deklaracja George’a Edwarda Moore’a, że dobro jest niedefiniowalną cechą, (4) postmodernistyczne dyskredytowanie wszelkich uzasadnień w filozofii moralnej wraz ze skrajnym sceptycyzmem, podkopującym jakąkolwiek możliwość osiągnięcia przez rozum prawdy moralnej”<sup>13</sup>.

Stanowiska te wywarły olbrzymi wpływ na obecną filozofię moralności a szczególnie na anglo-amerykańską teorię etyczną. „Etyka, zamiast

---

13 Tamże, s. 567.

poszukiwać dobra, przeszła do szukania praw, wartości oraz społecznych konwencji (*ethics has shifted from search for the good, to rights, values, and social convention*). Moralność jako taka pojmowana jest coraz bardziej w naszym liberalnym społeczeństwie jako kreowanie wyborów (*our choices*) i obyczajów (*mores*)<sup>14</sup>.

Anglo-amerykańska filozofia moralności, zamiast odniesienia do transcendentego dobra, zajęła się dominującymi w danym społeczeństwie emocjonalnymi nastawieniami, uczuciami i preferencjami. Próbuje ona najwyżej osiągnąć jakąś koherencję, spójność tych emocjonalnych, społecznych przekonań. „Takie są właśnie «podstawy» – pisze Edmund D. Pellegrino – dominujących dziś koherencyjnych i społeczno-konstruktywistycznych teorii moralności. Teorie te są wprost antytezami tradycji prawa naturalnego, w której odwoływano się do transcendentnej moralnej rzeczywistości, jaką osoba może odkryć, posługując się rozumem”<sup>15</sup>.

### 3. Cel medycyny – dobro pacjenta

Zarówno etyka Hipokratesa, jak i Arystotelesa odwoływały się najpierw do dobra człowieka, a w etyce medycznej – do dobra pacjenta. Poszukiwaniu tego dobra poświęcił Arystoteles swoje traktaty etyczne. Na początku pierwszej księgi *Etyki nikomachejskiej* napisał: „Wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia” (EN 1095a 1–3). Uznawał on medycynę jako przykładową aktywność *techné*, której celem jest zdrowie. Przyrównywał ją do innej aktywności tego typu, jaką jest nawigacja statkiem, której celem jest doprowadzić okręt do portu. Specyficzny cel tych czynności stanowi o ich naturze, a osiągnięty stawał się dobrem, o które chodzi. Ten, który we właściwy sposób ten cel-dobro realizuje, nabywa sprawności, czyli cnoty uzdalniające go do coraz doskonalszej realizacji swej profesji. To właśnie cnoty intelektualne

14 Tamże, s. 568.

15 Tamże.

i moralne, według Arystotelesa, wraz z duchowymi, według Tomasza, prowadzą do pełni rozwoju osobowego człowieka, do szczęścia. Realizowane codziennie przez nas cele mogą być zgodne albo destruktywne względem celu ostatecznego, czyli celu człowieka jako takiego.

W historii filozofii moralności spotyka się błędne koncepcje dobra-celu osoby ludzkiej. Dla przezwyciężenia egoizmu implikowanego skrajnie indywidualistyczną koncepcją człowieka proponowano pojęcie dobra jako konwencjonalnej, heteronomicznej, poza- i ponadosobowej rzeczywistości społecznej, państwowej, narodowej czy klasowej. Przedstawiciele opartych na tych ujęciach systemów społecznych głosili, że dobro danej społeczności jest dobrem wyższym, nadrzędnym, niż dobro jednostki. Dobro osoby podporządkowywali dobru narodu (nazizm), dobru klasy (klasizm), a obecnie tzw. dobru ludzkości (globalizm). Bioetyka anglo-amerykańska dość wyraźnie – zauważa Edmund D. Pellegrino – posługuje się konstruktywistycznym, kontraktualistycznie formowanym pojęciem dobra osoby i pacjenta.

Tymczasem etyka arystotelesowsko-tomistyczna i chrześcijańska stawia u podstaw etyki dobro osoby ludzkiej. To ono jest nadrzędnym celem działania. Ponieważ jest ono zbyt ogólnie określone, dlatego wielu bioetyków, zamiast jego uszczegółowienia w kontekście działań medycznych, odrzuciło go na rzecz konfliktu dóbr. W ten sposób współczesna bioetyka ugrzęzła w godzeniu konfliktów, interesów i korzyści. Konflikty te okazywały się nierozwiązalne, ponieważ od początku nie wiadomo było, które z dóbr jest nadrzędne i porządkujące inne. „Nie da się konfliktów inaczej przezwyciężyć, jak tylko przez odniesienie różnorodnych dóbr szczegółowych do pierwotnie zdefiniowanego dobra, które ma pierwszeństwo przed innymi dobrami”<sup>16</sup>.

Dla bliższego określenia specyficznego *telos* medycyny należy – zdanem Edmunda D. Pellegrina – sięgnąć do natury tego typu aktywności ludzkiej, do relacji lekarz–pacjent, ujawniającej swoje istotne cechy

---

16 „These conflicts can only be resolved by reference to a primary defining good, which takes priority over other goods”. Tamże, s. 566.

w sytuacji klinicznej. Relacja ta nie jest konstruktem obyczajów, lecz wyznaczona jest realną sytuacją człowieka. Konstytuują ją (1) fakt choroby (*fact of illness*), (2) czynność danej profesji (*act of profession*) i (3) czyn leczenia (*act of healing*)<sup>17</sup>. Choroba nie jest zjawiskiem kulturowo-obyczajowym, lecz rzeczywistością realną i egzystencjalną, stanowiącą o tym, że ktoś staje się pacjentem, osobą potrzebującą profesjonalnej pomocy, zwracającą się do lekarza, który zgodnie ze swoim powołaniem i przygotowaniem ma tej pomocy udzielić. W ten sposób tworzy się specyficzna relacja lekarz–pacjent, której naturę najlepiej wyraża zasada *salus aegroti suprema lex*. Jest to międzyosobowa relacja dobroczynności w zaufaniu (*beneficence-in-trust*). „Ukierunkowuje ona wiedzę, technikę i zaangażowania lekarza czy pielęgniarki, by zrealizować *telos* tej relacji – by pomóc i leczyć”<sup>18</sup>. Poszczególne akty diagnostyczne, prognostyczne i terapeutyczne zmierzają do osiągnięcia tego celu.

Na dobro pacjenta składają się – zdaniem Edmunda D. Pellegrina – cztery składowe elementy: (1) dobro medyczne (*medical good*) określone wskazaniami medycznymi, (2) dobro przeżywane przez pacjenta według jego planów życiowych i oceny własnej sytuacji (*patient's concept of his own good*), (3) dobro pacjenta jako osoby (*good of the patient as a person*) i (4) dobro duchowe pacjenta (*spiritual good*)<sup>19</sup>.

Dobro medyczne wyznaczone jest przez aktualną wiedzę medyczną, sztukę lekarską, w której olbrzymią rolę odgrywają naukowe, techniczne i praktyczne zdolności lekarza, pozwalające mu właściwie wykorzystać posiadaną wiedzę i użyć właściwych środków do leczenia danej choroby. Dobrem tym jest przywrócenie fizjologicznych funkcji ciała i umysłu pacjenta, uwolnienie go od bólu poprzez użycie środków medycznych, operacje, psychoterapię itp.

---

17 E. D. Pellegrino, *Toward a virtue-based normative ethics for the health professions*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” 5 (1995) no 3, s. 253–277.

18 Tamże.

19 E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *For the patient's good*, dz. cyt., s. 74–91; tenże, *The internal morality of clinical medicine*, dz. cyt., s. 569.

Dobro to jest dobrem instrumentalnym, którego pragnie pacjent, a które realizuje lekarz poprzez swoje kompetencje medyczne i słuszne decyzje. Ponieważ jest ono dobrem zasadniczym dla medycyny często jest mylone z pełnym dobrem pacjenta. Mimo, że jest ono dobrem niezbędnym, to jednak nie jest dobrem wystarczającym we właściwie pojętej medycynie. Musi być ono zharmonizowane z innymi wymiarami dobra pacjenta. Inaczej prowadzi do dehumanizacji medycyny i depersonalizacji samej relacji lekarz–pacjent.

Stąd konieczność zainteresowania się dobrem przeżywanym przez pacjenta. Chodzi o jego osobiste preferencje, wartości i wybory; o to, jak on chce przeżywać swoje życie, jak widzi on dobrodziejstwa i ciężary zaproponowanego leczenia. W dobru tym odbija się w jakiś sposób niepowtarzalność każdej osoby i specyficzność jej świata wartości. Wchodzi tu w grę wiek, status, zawód, zaangażowanie społeczne, kulturowe i religijne. „Aby służyć osobistemu dobru pacjenta, dobro medyczne musi być umiejscowione w kontekście planu życiowego i sytuacji życia tego oto pacjenta”<sup>20</sup>.

Dobro medyczne i dobro osobiste pacjenta należy następnie odnieść do dobra człowieka jako takiego, czyli do dobra osoby. Tego właśnie dobra poszukiwali Arystoteles i św. Tomasz jako *telos* ludzkiego życia. Jest to dobro właściwe człowiekowi. W charakterystyce tego dobra ważne jest uszanowanie godności ludzkiej, traktowanie osoby jako celu samego w sobie, a nie jako środka do osiągnięcia innych celów. Wsobna wartość osoby nie może być określana na podstawie zdrowia, wykształcenia czy pozycji społecznej. To właśnie relacja lekarz–pacjent ma być zbudowana na odniesieniu do osoby jako takiej, a nie na jej różnych cechach. Na podstawie afirmacji godności osoby możemy formułować dalsze zasady zachowania się wobec niej, takie jak: zasada dobroczynności, nieszkodzenia, autonomii i sprawiedliwości. W amerykańskiej bioetyce zasady te przyjmowane są jako oczywiste *prima facie*. Podstawą ich przyjęcia nie tyle jest godność osoby, ale obyczajowość społeczna

---

20 E. D. Pellegrino, *The internal morality of clinical medicine*, dz. cyt., s. 569.

(*common morality*). Nie jest to mocne i właściwe uzasadnienie moralności względem osoby i pacjenta. Zmieniające się obyczaje i przekonania społeczne mogą bowiem też zmienić moralne zachowania względem osoby. W etyce klasycznej i personalistycznej, dobro człowieka jest niezależne od umowy i obyczajów społecznych. Ugruntowane jest ono w jego godności i w jego naturze. Nie może być konwencjonalnie ustalane. Wyklucza to co np. dopuszcza choćby konwencja bioetyczna pozwalając, aby poszczególne państwa określały, czy embriion ludzki jest istotą ludzką, czy nie, i by przyznawały lub odbierały należne mu z natury prawo do życia.

W sytuacji klinicznej dobro medyczne i dobro osobiste pacjenta musi być spójne i musi wspierać dobro człowieka jako takiego. Jeśli lekarz ignoruje dobro osobiste pacjenta, narusza dobro osoby jako istoty racjonalnej, wolnej, zdolnej do autodeterminacji. Jeśli podważa wartość życia biednego lub upośledzonego czyni to samo. Jeśli wystawia pacjenta na ryzyko niewspółmierne do korzyści, nawet jeśli pacjent wyraził zgodę, narusza zasadę dobroczynności i unikania zła.

Poza dobrami materialnymi człowiek ceni dobra duchowe. Można je wiązać z przeżywaną przez niego religią, ale są to dobra szersze niż tylko religijne. Chodzi o te dobra, które nadają życiu ludzkiemu ostateczny sens. Dla nich człowiek dokonuje największych poświęceń. Za tymi dobrami stoją osobiste przekonania drugiego człowieka, jego wiara i religia. W klasycznym ujęciu człowieka, z punktu widzenia jego cielesno-duchowej natury, duchowe przeznaczenie człowieka jest ostatecznym dobrem. Wpisane w nas prawo natury ludzkiej pozwala drogą rozumu odkryć nasze skierowanie do Absolutu, nasze ostateczne przeznaczenie.

Nie jest łatwo zharmonizować te cztery rodzaje dobra pacjenta. Może być bowiem tak, że dobro wynikłe z osobistych życzeń pacjenta, przekreśla inne wymienione dobra. To znów inne działania, czy to osobiste, społeczne lub naukowe – jak na przykład samookaleczenie, eksperymenty na embriionach, eutanazja – przekreślają dobro osoby jako takiej lub jej dobra duchowe. „Dobro osobiście uznane przez pacjenta – pisze Edmund D. Pellegrino – nie może się stać prawem moralnym. Musi być



poddane testowi moralnej słuszności wyznaczonej przez bardziej fundamentalne źródła dobra niż preferencje pacjenta. [...] Danie pierwszeństwa dobru preferowanemu przez pacjenta absolutyzuje jego autonomię i przekreśla autonomię lekarza”<sup>21</sup>. Żądanie, aby lekarz w swej moralnej aktywności był moralnie, aksjologicznie neutralny jest zadaniem przekreślającym jego człowieczeństwo i jego profesję. „Lekarz tak samo jak pacjent nie może być użyty jako środek”<sup>22</sup>. Etyczne konflikty które mogą powstać między lekarzem, pacjentem, rodziną czy innymi pracownikami służby zdrowia, nie mogą usprawiedliwiać utylitarystycznego, legalistycznego, libertariańskiego okaleczenia celu medycyny, zniekształcać dobra pacjenta czy dobra lekarza. Etyka nie może być sprowadzana do taktyki rozwiązywania konfliktów.

Schemat integracji czterech rodzajów dóbr można zastosować również do innych zawodów. W każdym z nich będzie chodziło o te cztery poziomy dobra, czyli o (1) dobro techniczne wynikłe z danej profesji; (2) dobro widziane przez człowieka, któremu nasza profesja np. prawnika, nauczyciela, księdza ma służyć, (3) dobro osoby jako takiej i (4) dobro duchowe.

Dobra te w każdej profesji posiadają tę samą hierarchię. Zdaniem Edmunda D. Pellegrina dobra duchowe są najwyższe, później dobra osoby jako takiej, następnie dobro tak, jak je widzi dla siebie drugi człowiek i, na najniższym poziomie, dobro techniczne realizacji celu danego zawodu. Z punktu widzenia danej profesji działanie jest słuszne (*right*), jeśli na pierwszym miejscu podporządkowuje się realizacji celu tej *technie*; jest dobre (*good*), jeśli podporządkowuje się trzem następnym wymiarom dobra.

W działaniu dla dobra pacjenta bardzo trudno jest połączyć decyzję technicznie słuszną (*right*) z decyzją moralnie dobrą (*morally good*).

---

21 „To give supremacy to the patient’s definition of his own good over the other levels of good is to absolutize the patient’s autonomy and to violate the autonomy of the physician”. Tamże, s. 572.

22 Tamże. Zob. E. D. Pellegrino, *Commentary: value neutrality, moral integrity, and the physician*, „Journal of Law, Medicine and Ethics” 28 (2000) nr 1, s. 78–81.

Można to jedynie osiągnąć poprzez nabycie przez lekarza odpowiednich cech charakteru, sprawności, czyli cnót. Cnota w rozumieniu Arystotelesa to „trwała dyspozycja, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje” (EN 1106a 22–25). Chodzi o trwałe dyspozycje potrzebne do spełniania danego zawodu: lekarza, prawnika, nauczyciela, które umożliwią osiągnięcie celu tej profesji, czyli dobra, o które w każdej z nich chodzi. W wykonywaniu powołania lekarza niezbędne są – zdaniem Edmunda D. Pellegrina – następujące cnoty: (1) wierność i stałość w zaufaniu (*fidelity to trust and promise*), bez której nie jest możliwa interpersonalna relacja pacjent–lekarz i właściwe leczenie; (2) trzymanie w ryzach swoich korzyści (*effacement of self-interest*), gdyż chory łatwo podatny jest na zranienia, jest zależny od potęgi lekarza i medycyny; (3) intelektualna uczciwość (*intellectual honesty*), aby pacjent znał prawdę i świadomie włączał się w leczenie; (4) współczucie (*compassion and caring*), gdyż zrozumienie uczuć ludzkich jest nieodzowne we właściwym leczeniu; (5) odwaga (*courage*) w realizacji dobra pacjenta w erze komercjalizacji, depersonalizacji i ekonomizacji życia zawodowego w tym również medycyny; (6) sprawiedliwość (*justice*) i roztropność (*prudence*) we włączeniu dobra wynikłego z użycia techniki, w dobro pacjenta i w dobro osoby<sup>23</sup>. Etyki troski o dobro pacjenta nie da się zrealizować bez etyki cnót (*virtue-based ethics*)<sup>24</sup>.

W wyniku wyraźnego ujęcia dobra pacjenta można też rozstrzygnąć, której zasadzie w bioetyce, np. autonomii, sprawiedliwości czy

23 E. D. Pellegrino, *The internal morality of clinical medicine*, dz. cyt., s. 576. Opracowanie poszczególnych cnót zob. E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *The virtues in medical practice*, dz. cyt.; E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *The Christian virtues in medical practice*, dz. cyt..

24 Dyskusja wokół tej propozycji zob. R. M. Veatch, *Justice in health care: the contribution of Edmund Pellegrino*, „Journal of Medicine and Philosophy” 15 (1990) nr 3, s. 269–287; H. T. Engelhardt, *The crisis of virtue: arming for the cultural wars and Pellegrino at the limes*, „Theoretical Medicine” 18 (1997), s. 156–172; F. D. Davis, *Phronesis, clinical reasoning, and Pellegrino’s philosophy of medicine*, „Theoretical Medicine” 18 (1997), s. 173–195.

dobroczynności, należy przyznać pierwszeństwo. „Dobroczynność – pisze Edmund D. Pellegrino – staje się *primum principium* wszelkiej etyki, ogólnej jak i zawodowej, a to dlatego, że jej podstawowym celem jest czynienie dobra i unikanie zła”<sup>25</sup>. Aby nie prowadziła ona do paternalizmu należy ją realizować poprzez zaufanie (*beneficence-in-trust*). Pacjent nie ma wyboru, musi zaufać lekarzowi. Na lekarzu ciąży odpowiedzialność, aby tego zaufania nie zniszczyć. Ono bowiem umożliwia właściwą realizację dobroczynności.

Podsumowując, można powiedzieć, że Pellegrino sformułował jakiś zarys całościowej filozofii medycyny. Przeanalizował zasadnicze jej fakty: fakt choroby, akt medycyny i akt leczenia, przywołał *telos* tej specyficznej aktywności, dookreślił go w postaci czterech dóbr składających się na dobro pacjenta; rozróżnił dobra wewnętrzne i zewnętrzne względem praktyki medycznej. Do etyki dobra pacjenta włączył etykę cnót profesji medycznej, przysposobił do niej etykę zasad albo norm, zwaną etyką dobroczynności w zaufaniu.

---

25 E. D. Pellegrino, *The internal morality of clinical medicine*, dz. cyt., s. 576.

30.

## Etos medyczny a kontrakt handlowy

### 1. Presja wolnego rynku na funkcjonowanie medycyny

„Dla wielu «wolny rynek» oznacza wolność od opresji rządzących oraz pełną realizację ludzkiej różnorodności i wyborów. Dla innych «wolny rynek» to mechanizm dehumanizacji, niesprawiedliwości i eksploatacji ludzi, ukryty pod zwodniczym językiem ludzkiej wolności”<sup>1</sup>.

Sukcesy ekonomiczne wolnego rynku w krajach demokratycznych, szybki rozwój biotechnologii, rosnące możliwości i koszty opieki zdrowotnej silnie oddziałują na funkcjonowanie służby zdrowia. Niektóre dziedziny związane z medycyną, takie jak przemysł medyczny, w tym przemysł farmaceutyczny, całkowicie zostały wchłonięte przez wolny rynek. Rosnące uzależnienie praktyki lekarskiej od coraz to nowszych urządzeń technicznych dowodzi, że przemysł ten wkracza coraz szerzej do instytucji medycznych. Styk instytucji medycznych i lekarzy z przemysłem medycznym, w tym z koncernami farmaceutycznymi, staje się coraz wyraźniejszy i silniejszy. Logika wolnego rynku, logika biznesu używa wszelkich dopuszczalnych metod oddziaływania, by promować i sprzedać swoje produkty. Dopuszczenie reklamy nie tylko urządzeń medycznych, ale w jakimś zakresie i leków, pozwala oddziaływać bezpośrednio na lekarzy, a pośrednio również na pacjentów. Różne formy wciągania lekarzy do współpracy z koncernami farmaceutycznymi sprawiają, że w tym samym lekarzu logika zysku firmy miesza się z logiką etyki lekarskiej.

---

1 D. Callahan, *Medicine and the market: a research agenda*, „Journal of Medicine and Philosophy” 24 (1999), s. 228

Szanujący swój etos medyczny, lekarze zdają sobie sprawę z odmienności celów i zasad etyki lekarskiej i etyki biznesu. Świadczą o tym choćby ogólne kodeksy etyki lekarskiej i kodeksy poszczególnych specjalności medycznych. Niemniej współczesny lekarz jest coraz bardziej osaczany przez struktury wolnego rynku, które chcą tak pokierować jego decyzjami, aby przynosiły korzyści finansowe szpitalowi, jego administracji oraz ubezpieczycielom i różnym firmom zarządzającym opieką zdrowotną.

Różne systemy finansowania służby zdrowia w różny sposób próbują sterować decyzjami lekarza. W bardzo skomercjalizowanej medycynie amerykańskiej dokonuje się to poprzez różne firmy zarządzania opieką zdrowotną (*managed care*), które wraz z firmami ubezpieczeniowymi sterują środkami finansowym i specjalizują się w ich zarządzaniu tak, by osiągnąć jak największe oszczędności i zyski. „Podstawowym założeniem firm zarządzających opieką zdrowotną jest przeświadczenie, że służbę zdrowia należy traktować tak samo jak inne towary, tzn. że jej koszt, dostępność i dystrybucję powinno się zostawić mechanizmom wolnego rynku z jak najmniejszymi regulacjami ze strony rządu. Dzięki mechanizmowi konkurencji ma się osiągnąć w ten sposób wyższą «jakość produktu», gdyż producenci będą współzawodniczyć ze sobą w jakości, cenie, satysfakcji konsumentów i wysokości swoich zysków”<sup>2</sup>.

Formułowane przez firmy zarządzania opieką zdrowotną zasady obliczania kosztów leczenia i przyjmowania pacjentów mogą się wprawdzie przyczynić do lepszego wydawania pieniędzy, niemniej duży procent funduszy pochłania właśnie obsługa owego zarządzania pieniędzmi, a poszukiwanie zysku dla firm obsługujących skonstruowane programy sprawia, że w końcu zyski te są uzyskiwane kosztem pacjenta, poprzez sterowanie decyzjami szpitala oraz decyzjami lekarzy w kwestii kogo i w jaki sposób oraz w jakim zakresie opłaca się leczyć. Eliminuje to w pierwszym rzędzie pacjentów w ogóle lub niewystarczająco

---

2 E. D. Pellegrino, *The commodification of medical and health care: the moral consequences of a paradigm shift from a professional to a market ethic*, „Journal of Medicine and Philosophy” 24 (1999), s. 244.

ubezpieczonych. Pacjent traktowany jest jak klient o określonym zasobie środków finansowych. Jeśli posiada odpowiednio wysokie ubezpieczenie, to może być przez szpital przyjęty i może otrzymać pewne przeznaczone dla niego usługi. Jeśli jest słabiej ubezpieczony lub nieubezpieczony, to często nie można być przyjęty i leczony. Szpitale konkurują w ściąganiu do siebie bogatych pacjentów i zniechęcaniu do siebie pacjentów ubogich. Wiele milionów obywateli Stanów Zjednoczonych nie ma żadnego ubezpieczenia, inni mają zapewnioną tylko podstawową opiekę, a bogaci mogą mieć opiekę w zależności od zasobów swego portfela. Wolny rynek miał zmniejszyć koszty leczenia. Tymczasem zmniejszył on dostępność opieki zdrowotnej dla pacjentów. „Dotychczas nie ma żadnych międzynarodowych dowodów na to, że wolny rynek jest skutecznym środkiem kontroli kosztów leczenia”<sup>3</sup>. W Stanach Zjednoczonych wolny rynek nie zatrzymał wzrostu kosztów leczenia, m.in. dlatego że lekarze, jako właściciele ośrodków diagnostycznych, zbyt często wysyłali pacjentów na zbędne badania, tak aby ich własna aparatura diagnostyczna generowała jak najwięcej zysków. A coraz nowsza aparatura generuje coraz wyższe koszty.

Jeśli się weźmie też pod uwagę wciąganie lekarzy w Stanach Zjednoczonych do udziałów finansowych w firmach zarządzających opieką zdrowotną, w laboratoriach diagnostycznych, w przychodniach i szpitalach, to nie trudno dostrzec, że lekarz taki występuje w dwu funkcjach, w funkcji biznesmena zarządzającego swoją firmą i w funkcji lekarza zajmującego się leczeniem pacjentów. Zgodnie z pierwszeństwem swoich interesów pierwsza funkcja może zdominować tę drugą.

Nie rozstrzygając, jaki system finansowania służby zdrowia jest lepszy – czy amerykański, bez odgórnego obowiązku składek zdrowotnych, w którym zasadniczą rolę odgrywają firmy ubezpieczeniowe i zarządzające funduszami ubezpieczeniowymi, czy europejski, w którym obowiązuje zasada powszechnego ubezpieczenia i rząd odpowiada za odpowiednie struktury organizacji finansowania służby

---

3 D. Callahan, *Medicine and the market: a research agenda*, dz. cyt., s. 235.

zdrowia – można na terenie etyki prześledzić, czy komercjalizacja nie zmienia natury relacji lekarz–pacjent, czy nie narzuca medycynie innych celów w stosunku do jej właściwych, czyli czy nie redukuje etyki lekarskiej do etyki wolnego rynku i biznesu.

## 2. Etyka medyczna a etyka wolnego rynku i biznesu

W etyce hipokratejskiej dobro pacjenta, jego zdrowie, leczenie, a w razie niemożności wyleczenia opieka, by mimo dyskomfortu związanego z chorobą mógł żyć i funkcjonować w swej rodzinie czy społeczności, stanowiły zasadniczy cel działań medycznych. Chrześcijaństwo, podkreślając godność każdego człowieka, wpisało w etykę lekarską personalistyczne rozumienie relacji lekarz–pacjent. Ta międzyosobowa relacja wyklucza instrumentalne traktowanie osoby ludzkiej, wymaga zaangażowania wolności obu osób – lekarza i pacjenta – w realizacji terapii. Dobro osobowe zostało postawione ponad dobrami utylitarnymi i konsumpcyjnymi. Z tego względu sprzedaż części swego ciała w postaci narządów do transplantacji czy też użycie swego ciała przez matkę zastępczą wynajętą do wyhodowania w sobie i urodzenia dziecka dla kogoś innego są niemoralne.

W etyce hipokratejskiej takie cele jak zarabianie pieniędzy, realizacja polityki instytucji medycznej czy też polityki danego rządu traktowane były jako cele pozamedyczne, znajdujące się poza etyką lekarską. Lekarz przede wszystkim miał obowiązek leczenia pacjenta, natomiast inne cele miały realizować powołane do tego grupy zawodowe i społeczne.

Z czasem dokonano kilku wyłomów (mutacji) w tak rozumianej etyce hipokratejskiej<sup>4</sup>. Zaczęto narzucać medycynie inne cele niż zdrowie pacjenta. Narzucono jej wykonywanie zadań wyznaczonych przez różne grupy społeczne. Również prawodawstwo zaczęło nakazywać medycynie realizować cele pozamedyczne. Mimo że płodność nie jest chorobą,

---

4 Zob. *Sześć mutacji medycyny Hipokratesowej*, [w:] H. Hoser, *Deus Caritas est. „Evangeliium vitae” i „Humanae vitae” przełożone na praktykę medyczną*, „Życie i Płodność” 2 (2008), s. 27nn.

to jednak w przypadku legalizacji aborcji na żądanie zmuszono medycynę do realizacji sterowania płodnością ludzką środkami farmakologiczno-technicznymi. Skierowano medycynę do działań sprzecznych z jej etosem, czyli w miejsce ochrony życia zmuszono ją do jego niszczenia, tylko dlatego że urodzeni są silniejsi od nieurodzonych. Medycyna, wbrew wskazaniom medycznym, w przypadku dobrze rozwijającego się embrionu ludzkiego została zmuszona do zdrady swej misji, czyli do niszczenia życia ludzkiego przez aborcję.

Zrzucono na medycynę różnorodne trudności radzenia sobie ludzi ze swoją seksualnością. Skutki skrajnego permisywizmu seksualnego postanowiono zniwelować środkami technicznymi i medycznymi. Zażądano od medycyny, aby to ona korygowała nieuporządkowane i nieodpowiedzialne działania seksualne człowieka poprzez antykoncepcję, sterylizację i – co najgorsze – aborcję. Niektóre kraje przez legalizację eutanazji narzucają medycynie nowe zadanie – by podjęła się skracania życia ludzi starych i ciężko chorych. Żąda się, aby medycyna zamiast leczyć zadawała śmierć ludziom zbliżającym się do końca swego życia. Nie wiemy, czy w przyszłości nie zalegalizuje się sterowania środkami farmakologicznymi osobowością ludzi uznanych za niebezpiecznych dla społeczności. Nie wiemy bowiem na jak długo odstrasza nas od tego zbrodnicze przykłady medycyny nazistowskiej i sowieckiej.

Podobnie próbuje się wciągnąć medycynę do selekcji eugenicznej, do uczestnictwa w klonowaniu człowieka, w tworzeniu hybryd zwierzęco-ludzkich, do manipulowania genomem ludzkim, do uczestniczenia w transplantacji narządów pochodzących z handlu, czyli eksploatacji żywych dawców z krajów biednych. Wolny rynek i nieograniczony etycznie pęd krajów do posiadania nowych biotechnologii niszczy etos medyczny.

Komercjalizacja medycyny wprowadza w miejsce personalistycznej relacji lekarz–pacjent, relację handlową: sprzedawca–konsument–klient. Międzyosobowa relacja i wyznaczone nią cele zostają zastąpione relacją komercyjną (kontraktem). Medycyna odarta jest w tej perspektywie ze swojej własnej misji i swego etosu na rzecz supermarketu, w którym



oferuje się całe spektrum towarów, a klient, konsument przebiera i wybiera, co kupić.

Zwolennicy całkowitego urynkowienia opieki zdrowotnej traktują ją jako taki sam towar jak produkty spożywcze czy techniczne. Nie widzą oni różnicy między sprzedażą pożywienia podtrzymującego nasze życie, a sprzedażą usług medycznych też koniecznych dla życia i zdrowia. W myśl skrajnego indywidualizmu oraz społecznego darwinizmu każdy człowiek sam ma się zatroszczyć o siebie. Jeśli nie potrafi zdobyć pożywienia czy opłacić sobie leczenia, to jest sam sobie winny. Jeśli zginie, poza nim nikt nie ponosi za niego odpowiedzialności. Biedni są sami sobie winni, że są biedni, chorzy sami sobie są winni, że nie mają środków na leczenie i umierają. Wolny rynek w tej perspektywie jawi się jako bezosobowa siła, która wymiata i niszczy słabych, dając nieograniczone możliwości silnym, dzięki którym dokonuje się nieustanny postęp ekonomiczny i militarny ludzkości. Niektórzy zauważają, że tego typu ideologia wolnego rynku ubrana w hasła nieograniczonej wolności jednostki jest dość rozpowszechniona w mentalności Amerykanów, którzy każdy pomysł regulujący powszechność ubezpieczeń i solidarność ze słabszymi traktują jako zamach na wolność obu stron. „Dotychczas – pisze Daniel Callahan – nie ma jednak w świecie czegoś takiego jak dobrze funkcjonujący system rynkowy opieki zdrowotnej, w którym występowałaby faktyczna równowaga między międzyludzką równością i efektywnością”<sup>5</sup>. W związku z tym często idea wolnego rynku przybiera formę utopii albo wprost ideologii.

W Europie, w wyniku innych doświadczeń tworzenia narodów i ich dziejów niż w Stanach Zjednoczonych, wspólnotowa solidarność ma większe ugruntowanie historyczne i aksjologiczne. Dotychczas medycyna europejska nie zrezygnowała z idei solidarności ze słabszymi, choć przy trudnościach finansowania medycyny wzrastają w niej tendencje do komercjalizacji i zrzucenia tego ciężaru na bezosobowe mechanizmy wolnego rynku.

---

5 D. Callahan, *Medicine and the market: a research agenda*, dz. cyt., s. 230.

Międzyludzka solidarność wynika z naszej przygodnej i kruchej kondycji, jaką otrzymujemy z rąk natury i Boga. Tak jak przyroda jest darem nie tylko dla indywidualnych i silnych jednostek, ale dla ludzkości jako takiej, tak istnienie każdej osoby, jej życie jest darem dla wspólnoty ludzkiej, więc solidarnie powinniśmy ten dar przyjąć i go chronić.

Zdrowie nie jest jedynie wynikiem naszej przedsiębiorczości i troski. Jest darem kruchym i mimo naszej troski możemy je utracić. Teoretycy skrajnego liberalizmu twierdzą, że w losowej i społecznej loterii zawsze są przegrani. Nie możemy się nimi przejmować przy rywalizacji i eliminacji na wolnym rynku<sup>6</sup>. Skrajni liberałowie nie rozumieją jednak życia jako daru darmo danego nie tylko dla siebie, ale dla drugich. Nie rozumieją wspólnoty ludzkiej, która rozwija w człowieku to, co w nim ludzkie, moralne i duchowe. Nie rozumieją, że kondycji człowieczeństwa nie osiągamy i nie przekazujemy dzięki potędze technicznej silnych, która może być również użyta przeciw ludzkości, lecz dzięki miłości i solidarności wspólnoty ludzkiej. U podstaw skrajnego liberalizmu kryje się dość okrojona, wąska antropologia bliska darwinowskiej teorii walki o byt i przyrodniczej selekcji słabych. Według tego myślenia medycyna nie powinna pomagać słabszym, ale powinna się włączyć w ich selekcję i eliminację. Taka krótkowzroczna antropologia nie odpowiada na podstawowe pytania filozoficzne, skąd przychodzimy, po co żyjemy i dokąd zmierzamy.

### 3. Lekarz i pacjent w kontekście mechanizmów wolnego rynku

Zamiana etyki lekarskiej na etykę wolnego rynku i biznesu niszczy personalną relację lekarz–pacjent. Celem biznesu jest maksymalizacja wkładu inwestora<sup>7</sup>. Instytucje medyczne, lekarze i pacjenci są przyporzędowani temu celowi. Każdy z nich jest oceniany według kryterium

6 R. Nozick, *Anarchy, state, and utopia*, New York 1974.

7 M. Friedman, *The social responsibility of business is to increase its profits*, „New York Times Magazine” (1970) September 13, s. 33.

maksymalizacji zysków. W tym ujęciu dobry lekarz to taki, który kalkuluje, jakiego pacjenta opłaca się leczyć, jakie terapie opłaca się stosować, a jakich nie należy podejmować ze względu na ryzyko większych kosztów niż finansowych zysków. To nie zdrowie i życie pacjenta jest celem, lecz wykorzystanie jego sytuacji do rozwoju firmy. Lekarz w kalkulacji korzyści będzie wybierał mniej ryzykowne, ale intratne terapie i unikał skomplikowanych, które w razie niepowodzenia mogą być powodem roszczeń finansowych z tytułu odszkodowania. Swoim zachowaniem będzie przyciągał pacjentów bogatych i odpychał słabo ubezpieczonych albo w ogóle nieubezpieczonych lub biednych. Lekarz dla pomnożenia zysków będzie odpowiednio reklamował swój towar, wyolbrzymiał chorobę, by pacjent po wyleczeniu był świadomy, jak wielkiego doznał cudu uzdrowienia, by wychwalał potęgę sztuki lekarza i napędzał następnych pacjentów do jego gabinetu.

Lekarz w relacji komercyjnej uprzedmiotawia też samego siebie. Rezygnuje ze swojej profesjonalności i integralności moralnej. Jeśli pacjent życzy sobie pewnych interwencji medycznych, to chociaż byłyby one niezgodne z zasadami wiedzy medycznej i z zasadami etyki lekarskiej, to dla zysku będzie je podejmował. „Klient nasz pan” – ważne, za co chce płacić. W ten sposób lekarz może przepisywać pacjentowi, jeśli on sobie tego życzy i za to płaci, na przykład farmakologiczne preparaty dopingowe dla jego wyczynów sportowych, artystycznych czy towarzyskich. Lekarz jako sprzedawca usług medycznych jest właściwie na usługach kaprysów pacjenta. Swoją integralność osobową, zawodową i moralną położył na szali zysków, które są dla niego ostatecznym kryterium dobra i zła.

Również pacjent, mimo realizacji swoich racjonalnych i nieracjonalnych decyzji, jest uprzedmiotowiony. W razie ciężkiej choroby, której finansowania nie pokryje jego ubezpieczenie czy majątek, jest na straconej pozycji. Również wtedy kiedy ma wystarczające środki finansowe, jest łatwym łupem komercyjnych technik. Lekarz biznesmen ma nad nim przewagę dzięki swojej wiedzy medycznej. Pacjent jest bowiem w sytuacji przymusowej. Musi się leczyć, jest skazany na tego czy innego lekarza. Jego sytuacja jest egzystencjalnie inna niż klienta supermarketu,

który przebiera w produktach luksusowych i może je wybrać, porzucić lub zamieniać jedne na drugie. W terapii to jednak wiedza medyczna dyktuje, jaki wybór jest właściwy, a jaki niewłaściwy. Zdrowie nie jest towarem wymiennym. Nie można życia i zdrowia zamienić na inne dobra luksusowe. Trzeba się leczyć w oparciu o możliwości, jakie daje medycyna i lekarz. Dość cynicznie brzmi pomysł, by ciężko chory i umierający pacjent wybierał w supermarkecie medycznym to, co mu się podoba dla podwyższenia standardu swego życia.

Wśród zasad europejskiej etyki lekarskiej, oprócz autonomii, godności ludzkiej i integralności wymienia się również „podatność pacjenta na zranienie” (*vulnerability*). „Podatni na zranienie – czytamy w Deklaracji Barcelońskiej – są ci, których autonomia lub godność lub integralność może być zagrożona. Wszystkie istoty posiadające godność powinny być, jako takie, zgodnie z tą zasadą, chronione”<sup>8</sup>. Nie chodzi przy tym tylko o pozostawienie chorego samemu sobie, ale o asystencję, wspólnotę, solidarność, by mógł bez dyskryminacji realizować swoje człowieczeństwo<sup>9</sup>. Według tej zasady człowiek chory podatny jest na zranienie i trzeba należytą ostrożności, aby go nie skrzywdzić i nie wykorzystać w jego ciężkiej sytuacji. Zasada ta wyklucza użycie bezosobowej gry sił wolnego rynku dla eliminacji chorych. W myśl tej zasady nie wystarczy podać choremu rzetelnej informacji o chorobie i pozostawić go samemu sobie. Nawet jak otrzyma on taką informację od lekarza, to i tak w ciężkiej czy śmiertelnej chorobie pozostaje bezradny. Medycyna i opieka zdrowotna powstała po to, aby tej bezradności zaradzić. W ściśle skomercjalizowanej medycynie człowiek chory, podatny na zranienie, stałby się łatwym przedmiotem manipulacji, wykorzystania, dyskryminacji czy nawet eliminacji.

---

8 P. Kemp, J. D. Rendtorff, *The Barcelona Declaration. Towards an Integrated Approach to Basic Ethical Principles*, „Synthesis Philosophica” 23 (2008) 2, s. 239–251.

9 Tamże.

# 31. Klauzula sumienia w etyce medycznej

## 1. Gwarancje i zagrożenia klauzuli sumienia

Klauzula sumienia zapisana jest zarówno w dokumentach etycznych, jak i prawnych. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka trzykrotnie przywołuje sumienie. Czyni to w Preambule oraz w art. 1 i 18. Artykuł 1, niejako podstawowy dla całej Deklaracji, stwierdza: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem [...]”. Artykuł 18 wyraża to w postaci podstawowych uprawnień: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania”.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w art. 53 ust. 1. stwierdza, że „każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”. Każdy obywatel ma prawo do wolności sumienia, w swym życiu osobistym i społecznym, w spełnianiu różnych funkcji społecznych w kraju. Takie prawa mają również pracownicy służby zdrowia, lekarze, pielęgniarki, farmaceuci.

Potwierdzenie prawa do wolności sumienia mamy również w Kodeksie Etyki Lekarskiej, gdzie w art. 4 czytamy: „Dla wypełnienia swoich zadań lekarz powinien zachować swobodę działań zawodowych, zgodnie ze swoim sumieniem i współczesną wiedzą medyczną”<sup>1</sup>. Klauzula sumienia ma również umocowanie prawne. W art. 39 Ustawy z dnia 5 grudnia 1996 roku o zawodach lekarza i lekarza dentystry czytamy:

---

1 *Kodeks Etyki Lekarskiej*, tekst jednolity z dnia 2 stycznia 2004 r., zawierający zmiany uchwalone w dniu 20 września 2003 r. przez Nadzwyczajny VII Krajowy Zjazd Lekarzy, Warszawa 2004, art. 4.

„Lekarz może powstrzymać się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z jego sumieniem [...]”<sup>2</sup>.

Po II wojnie światowej można zauważyć pewien zryw moralny, będący reakcją wobec barbarzyństwa nazizmu, a później również komunizmu. Okrutne zbrodnie i udział w nich lekarzy niemieckich i sowieckich wyostrzyły zrozumienie dla zasady sprzeciwu sumienia w praktyce medycznej. W procesie norymberskim samo usprawiedliwianie zbrodni posłuszeństwem wobec władzy państwowej nie uchroniło zbrodniarzy przed zarzutem ludobójstwa. Ślepe posłuszeństwo nakazom państwa nie usprawiedliwia bowiem dokonanego zła. Prawo stanowione, sprzeczne z zasadami moralnymi, nie jest prawem, ale bezprawiem. Posłuszeństwo musi mieć legitymację moralną. Ślepe posłuszeństwo władzy państwowej czyni z człowieka bezwolne narzędzie totalitarnych reżimów. Można powiedzieć, że Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, przywołując przyrodzoną godność człowieka i wolność sumienia jako podstawowe zasady etyczne, na nowo podkreśliła wyższość prawa moralnego, tj. prawa naturalnego i praw człowieka, nad prawem stanowionym przez państwo.

Wydaje się, że dziś owo doświadczenie historyczne dwóch reżimów i wyrosły z niego zryw moralny słabnie i się zaciera. Szerzący się w filozofii prawa pozytywizm prawny nie tylko uniezależnił prawo od moralności, ale w miejsce słusznej autonomii rozwija tendencje nadrzędności prawa względem obyczajów czy zasad moralnych. Jest to niebezpieczny trend również dla medycyny, która coraz bardziej staje się sprawą polityki i ekonomii. Przykładem tych tendencji jest choćby zaskarżenie w Polsce Kodeksu Etyki Lekarskiej przez ówczesnego Rzecznika Praw Obywatelskich, prof. Ewę Łętowską, do Trybunału Konstytucyjnego pod zarzutem niezgodności z prawem. Na szczęście Trybunał, rozstrzygając tę sprawę w 1992 roku, odrzucił podporządkowanie norm etycznych normom stanowionym przez państwo. Jego zdaniem to raczej prawo powinno mieć legitymację etyczną. Etyka nie wymaga legitymacji

---

2 Dz.U. z 1997 Nr 28, poz. 152.

legalistycznej<sup>3</sup>. Niemniej tendencje te przewijają się w praktyce i nasila się presja na lekarza, pociąganie go do odpowiedzialności prawnej za niezrealizowanie tego, czego życzy sobie społeczeństwo czy pacjent, a co jest sprzeczne z jego sumieniem.

## 2. Koncepcja medycyny a klauzula sumienia

Funkcjonowanie w praktyce medycznej klauzuli sumienia jest uzależnione od rozumienia medycyny, od filozofii medycznej i etyki medycznej. Wydaje się, że wolność sumienia lekarza jest w pełni zagwarantowana w medycynie hipokratejskiej. W tym modelu medycyny zagwarantowane jest dobro pacjenta, rozumiane jako dobro medyczne, czyli zdrowie lub opieka aż do naturalnej śmierci, dobro osobiste, ujawnione w relacji zaufania między pacjentem a lekarzem, a także dobro pacjenta jako osoby oraz jego dobro duchowe i religijne<sup>4</sup>. Teleologiczne ujęcie praktyki medycznej i integralnie odkryte dobro pacjenta stanowi podstawę zasadniczych norm etyki lekarskiej. Obowiązuje ono zarówno lekarza, jak i pacjenta. W ten sposób sprzeciw sumienia jest sprzeciwem wobec sprzeniewierzenia się temu dobru, jest sprzeciwem wobec aborcji, selekcji prenatalnej, sterylizacji, asystencji przy samobójstwie, eutanazji, manipulacji genetycznych itd.

Obok hipokratejskiego rozumienia medycyny propaguje się też inne jej koncepcje, inne modele relacji między lekarzem a pacjentem. W kontraktualistycznych modelach medycyny ignoruje się jej cel wewnętrzny, jej wewnętrzną moralność, na rzecz celów zewnętrznych względem niej, czyli celów dowolnie tworzonych przez pacjenta i społeczeństwo

---

3 Postanowienie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 października 1992 r. Sygn. akt (U. 1/92). [http://otk.trybunal.gov.pl/orzeczenia/teksty/otkpdf/1992/U\\_01\\_92.pdf](http://otk.trybunal.gov.pl/orzeczenia/teksty/otkpdf/1992/U_01_92.pdf) (8.10.2016).

4 E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *For the patient's good: the restoration of beneficence in health care*, New York 1988, s. 74–91; E. D. Pellegrino, *The internal morality of clinical medicine: a paradigm for the ethics of the helping and healing professions*, „Journal of Medicine and Philosophy” 26 (2001) 6, s. 559–579.

i narzucanych z zewnątrz medycynie do realizacji<sup>5</sup>. W tym ujęciu traktuje się medycynę jako towar, którym handluje się na wolnym rynku. Relację między lekarzem a pacjentem redukuje się do relacji sprzedawca–klient. Zgodnie z hasłem „klient nasz pan” lekarz zmuszany jest spełniać życzenia i kaprysy klientów – zarówno te, które są zgodne z jego etyką, jak i te, które są z nią niezgodne. Lekarz w tym ujęciu ma być sprzedawcą towarów i usług, a zasadniczym kryterium jego działań ma być korzyść ekonomiczna. Takie ujęcie odpowiada liberalnej władzy państwowej, która podlegając różnym naciskom silnych grup społecznych, dla utrzymania spokoju społecznego legalizuje to, czego grupy te żądają, na przykład aborcję, asystencję przy samobójstwie, eutanazję, klonowanie człowieka, tworzenie hybryd zwierzęco-ludzkich. W tym ujęciu pacjent przychodzi do lekarza uzbrojony nie tylko w swoje życzenia, ale w nakazy prawa państwowego, za których niespełnienie lekarz może być ukarany. W kontraktualistyczno-legalistycznym modelu medycyny autonomia sumienia lekarza jest ograniczana oraz w mniejszym czy większym stopniu eliminowana<sup>6</sup>. Czyni się to poprzez wyznaczanie mu przez prawo państwowe sprzecznych z jego sumieniem działań oraz przez wzmacnianie prawne autonomii pacjenta i społeczeństwa, a pomniejszanie autonomii lekarza. W słusznej krytyce nadużyć paternalizmu medycznego, w krytyce absolutyzacji autonomii lekarza, absolutyzuje się obecnie autonomię pacjenta. Zauważają to również wybitne autorytety prawne w Polsce, jak na przykład prof. Marek Safjan<sup>7</sup>. Widać to szczególnie w interpretacji prawa, gdzie w sporze decyzyjnym

- 5 D. C. Thomasma, *Beyond medical paternalism and patient autonomy: a model of physician conscience for the physician-patient relationship*, „Annals of Internal Medicine” 98 (1983) 2, s. 243–248; E. J. Emanuel, L. L. Emanuel, *Four models of the physician-patient relationship*, „Journal of the American Medical Association” 267 (1992) 16, s. 2221–2226.
- 6 T. Biesaga, *Autonomia lekarza i pacjenta a cel medycyny*, „Medycyna Praktyczna” 6 (2005), s. 20–24; T. Biesaga, *Zagrożenia sumienia lekarza*, „Medycyna Praktyczna” 7–8 (2005), s. 18–21.
- 7 M. Safjan, *Leczenie – obowiązek czy przywilej lekarza?*, „Medycyna Praktyczna” 11 (2008), s. 135–140.



najważniejszym argumentem jest decyzja pacjenta. Organizacje pro-aborcyjne, proeutanacyjne wykorzystują tę tendencję i szukają spektakularnych zwycięstw w postaci wyroków sądów oskarżających lekarza za to, że któregoś z życzeń pacjenta nie spełnił.

### 3. Bioetyka sekularystyczna a chrześcijańska wobec klauzuli sumienia

Hugo Tristram Engelhardt w swych badaniach współczesnej bioetyki wyróżnił dwie zasadnicze jej wersje, bioetykę sekularystyczną i chrześcijańską<sup>8</sup>. Wydawałoby się, że moralność sekularystyczna, jako moralność liberalna, będzie szanować wolność i sumienie lekarza i innych pracowników Służby Zdrowia, ale, niestety, tak nie jest. Pod hasłem neutralności aksjologicznej czy moralnej domaga się ona zawieszenia w praktyce zawodowej swoich własnych przekonań moralnych i religijnych. W radykalnej formie domaga się ona od lekarza o innych poglądach etycznych, w tym od lekarza katolickiego, aby całkowicie zawiesił swoje przekonania etyczne, i z pozycji tzw. neutralności aksjologicznej wykonywał wszystko, czego prawo nie zabrania lub co nakazuje, a czego sobie pacjent życzy<sup>9</sup>. Jeśli lekarz nie potrafi być w ten sposób „neutralny”, nie powinien wykonywać swojego zawodu.

W złagodzonej formie moralność sekularystyczna pozwala lekarzowi o określonych, innych poglądach etycznych, w tym lekarzowi katolickiemu, wykonywać swój zawód, ale pod warunkiem że w żaden sposób jego postawa nie zakłóci wykonywanych przez instytucję medyczną zalegalizowanych praktyk, na przykład aborcji czy eutanazji. Lekarz taki może nie brać udziału w owych działaniach, ale „musi pozostać aksjologicznie neutralny” i spełnić warunki, aby pacjent osiągnął zamierzony

---

8 H. T. Engelhardt, *The foundation of bioethics*, New York 1996; H. T. Engelhardt, *The foundations of christian bioethics*, Lisse 2000; G. Hołub, *Hugo Tristrama Engelhardta koncepcja bioetyki*, Kraków 2004, s. 13–68.

9 E. D. Pellegrino, *The physician's conscience, conscience clauses, and religious belief*, [w:] tegoż, *The philosophy of medicine reborn. A Pellegrino reader*, ed. H. T. Engelhardt, F. Jotterand, Notre Dame 2008, s. 296.

przez siebie cel. Mimo więc sprzeciwu jego sumienia zmusza się go, aby pomógł pacjentowi w realizacji jego niemoralnego czynu. Różnymi przepisami prawnymi nakłania się go, aby na przykład skierował pacjentkę do takiego lekarza, który dokona aborcji.

„W silniejszej wersji owego dostosowania się – pisze o moralności sekularystycznej amerykański lekarz i bioetyk Edmund D. Pellegrino – zmusza się lekarzy katolickich, aby dokonali wyraźnego wyboru, albo będą spełniać warunki społecznego kontraktu i wykonywać wszystko, co jest prawnie i społecznie zalegalizowane, albo muszą porzucić swoje specjalizacje medyczne, w których wymagane są usługi, co do których mają moralne obiekcje”<sup>10</sup>. Stanowisko takie właściwie wyklucza lekarzy katolickich z praktyki medycznej, a nawet ze studiowania określonych specjalizacji – ginekologii i położnictwa, anestezjologii itp.

Edmund D. Pellegrino zauważa, że komisje rekrutacyjne niektórych szkół medycznych w Stanach Zjednoczonych przed przyjęciem na studia sprawdzają aksjologię studentów, sondują pośrednio ich przynależność religijną w pytaniach o ich stosunek do aborcji, eutanazji, różnych technik prokreacji, klonowania itp. Jeśli komisja wyznaje kontraktualistyczno-legalistyczną koncepcję medycyny, to wiadomo, że studenci, którzy mają inne zdanie w tej sprawie, których poglądy etyczne są zgodne z etyką katolicką, nie będą się według komisji nadawać na studia medyczne. Oprócz owej dyskryminacji za katolickość prezentowanej etyki zdarza się i tak, że po przyjęciu na studia medyczne zmusza się studentów, bez względu na ich obiekcje sumienia, do uczestniczenia w aborcji jako w obowiązkowych „ćwiczeniach” z ginekologii.

Nietrudno dostrzec, że obie formy narzucania kontraktualistyczno-legalistycznej i sekularystycznej moralności lekarzom o moralności personalistycznej i chrześcijańskiej są pogwałceniem zasady wolności sumienia. Pod hasłem „neutralności” dąży się do odarcia ich z własnej integralności aksjologicznej i moralnej i podporządkowania temu, co uważają za niemoralne. Tymczasem nie ma aksjologii czy deontologii

---

10 Tamże, s. 297.

neutralnej. Aksjologia sekularystyczna nie może być z góry narzucana administracyjnie w medycynie, dyskryminując inne aksjologie czy deontologie. Sekularstyczna aksjologia sama wikła się w trudności, gdyż z jednej strony głosi równość i tolerancję względem różnych światopoglądów, z drugiej zaś strony sobie przyznaje nadrzędną pozycję w praktyce medycznej. Jeśli toleruje różnice, to jednak czyni to tylko wewnątrz przyjętych przez siebie wartości, które uważa za wolne od moralnych i religijnych „zanieczyszczeń”<sup>11</sup>. W ten sposób staje się ona doktryną, pretendującą do jedynie słusznej i obowiązującej w demokracji.

Każdy człowiek, również lekarz katolik, wie, że nie może zostawić w domu zasad moralnych, którymi się w życiu kieruje, a w pracy postępować według zasad przeciwnych. Takie rozdwojenie prowadzi bowiem do hipokryzji lub schizofrenii moralnej. Praca ma służyć rozwojowi moralnemu osoby, a nie zniszczeniu jej życia moralnego. Przykładem oddzielenia etyki osobistej od pracy zawodowej może być postawa Rudolfa Hößa w Auschwitz, który w domu okazywał wiele czułości swoim własnym dzieciom, a w pracy w obozie bez skrupułów strzelał do dzieci żydowskich. Jeżeli lekarz katolicki przekonany jest, że każda istota żywa, czy to w okresie prenatalnym, czy po urodzeniu ma prawo do życia, to nie może tej normy etycznej zostawić w domu, a w pracy uczestniczyć w aborcyjnym zabijaniu poczętych, a jeszcze nienarodzonych dzieci. Podporządkowanie jego uniwersalnej moralności zasadom utylitarystycznej i doraźnej moralności sekularystycznej byłoby niedopuszczalnym zniszczeniem jego tożsamości moralnej<sup>12</sup>. Dla katolickich lekarzy – zaznacza Edmund Pellegrino – nie do przyjęcia jest żądanie sekularystycznej aksjologii, by doprowadzać pacjenta do innego lekarza, który zrealizuje w ich mniemaniu niemoralne życzenie. Nie do przyjęcia jest bowiem zmuszanie ich do współpracy w czynie, który jest moralnie wewnętrznie zły. Nie do przyjęcia jest zmuszanie do współudziału w aborcji, selekcji eugenicznej, asystencji w samobójstwie, w tworzeniu

---

11 Tamże, s. 290.

12 Tamże, s. 297.

hybryd zwierzęco-ludzkich, w przepisywaniu czy w rozprowadzaniu preparatów abortyjnych itp.

Lekarz kształtuje swoje sumienie poprzez połączenie swojej moralności osobowej i zawodowej. W moralności zawodowej ważny jest jego pogląd na to, co konstytuuje dobrą medycynę. Wiąże się to ze zdobytymi kompetencjami, w których wiedza i talent się łączą, tworząc sztukę medyczną. W ową sztukę medyczną wkomponowuje on swoje zasadnicze rozstrzygnięcia moralne. Jego przekonania moralne mogą wyrastać z wychowania, z jego przemyśleń filozoficznych, moralnych i religijnych. Dla lekarza zintegrowanego moralnie i religijnie sprawy moralności działań medycznych są czymś zasadniczym, głęboko poruszają jego sumienie; nie może się on zgodzić, by je poświęcić doraźnym kompromisom i korzyściom.

#### 4. Etyka zawodowa ponad etyką osobistą

Niektórzy bioetycy akceptują klauzulę sumienia lekarza, ale w granicach etyki medycznej, czyli tylko wtedy gdy sprzeciw ten jest zgodny „z jedną lub kilkoma podstawowymi wartościami w medycynie”<sup>13</sup>. Dla usprawiedliwienia użycia klauzuli sumienia odwołują się oni nie tyle do integralności moralnej lekarza, jako podmiotu moralnego, lecz do integralności profesji medycznej, która się kieruje określonymi normami zawartymi w kodeksach etycznych czy w etyce medycznej. Rozstrzygająca dla nich jest tożsamość moralna lekarza jako lekarza, w ramach tego, co wynika z samej praktyki lekarskiej, a nie integralność lekarza jako chrześcijanina, żyda, czy muzułmanina.

Rozbicie tych dwóch tożsamości jest podyktowane prawdopodobnie zbyt ciasnym widzeniem etyki medycznej, w którym jej wymiar społeczny traktuje się jako nadrzędny względem wymiaru osobistego. Tymczasem „moralny autorytet przysięgi lekarskiej – pisze Edmund D. Pellegrino – nie wywodzi się z jej akceptacji przez lekarzy lub z ustanowienia przez konwencję społeczną. Etyka lekarska jest ugruntowana

---

13 Tamże, s. 298.

w czymś bardziej fundamentalnym, obowiązki w tej etyce wyrastają z tego, co znaczy być chorym, być uzdrowionym, co znaczy zaoferować siebie, jako tego, który leczy”<sup>14</sup>.

Etosu lekarskiego, przekazywanego choćby w przysiędze Hipokratesa, w kodeksach etycznych i w osobistym świadectwie wielu lekarzy, nie należy odrywać od jego filozoficznych i metafizycznych podstaw. Etyka lekarska ma swoją specyfikę, niemniej wpisuje się ona w ogólnoludzkie wartości i normy moralne. To właśnie zintegrowany intelektualnie, moralnie i religijnie lekarz wnosi te zasady w praktykę medyczną. Etyka medyczna jest mu w tym pomocą. Gdyby jednak ktoś w kodeks etyki lekarskiej wpisał działania, które lekarz w sumieniu uznaje za niemoralne, to mimo to nie może być zmuszony do ich spełniania. Moralne i religijne wartości zintegrowanej osoby przekraczają bowiem zakres wartości etyki zawodowej. Posiadają one szersze rozstrzygnięcia filozoficzne i metafizyczne dotyczące celu i sensu życia ludzkiego. To one dostarczają ostatecznych podstaw dla etyki zawodowej, a nie odwrotnie.

Na zakończenie trzeba dodać, że klauzula sumienia lekarza nie przekreśla autonomii pacjenta. W sprzecznie sumienia nie chodzi bowiem o narzucanie swojej moralności pacjentowi, ale o wierność zasadom zaakceptowanym przez lekarza z danej tradycji moralnej i religijnej. Zasady te wzywają do szacunku dla pacjenta jako osoby, do szacunku dla jego autonomii, ale również do szacunku dla siebie i praktykowanej moralności. Lekarz, wyjawiając swoje obiektywne sumienia pacjentowi, nie obraża go, ale właśnie traktuje poważnie. Czyni to z należytych szacunkiem, ostrożnością, lecz bez udawania, konkretnie wyjawiając swoje zastrzeżenia moralne. Troszczy się o niego, otacza opieką, udziela informacji medycznych, dopóki pacjent lub rodzina tego sobie życzą, do momentu odejścia pacjenta. Nie jest jednak moralnie usprawiedliwiona współpraca z pacjentem w znalezieniu lekarza, o którym wiadomo, że wykonana usługę uważaną za naganną moralnie<sup>15</sup>.

---

14 Tamże, s. 299.

15 Tamże, s. 297.

32.

## Status osobowy człowieka w okresie prenatalnym i jego prawa

### 1. Różne źródła godności i wynikłe uprawnienia moralne

Do określenia osoby ludzkiej i jej godności można w filozofii wyróżnić trzy metody. Pierwsza z nich, stosowana przez św. Tomasza i decydująca o realistycznym punkcie wyjścia, kieruje się zasadą *agere sequitur esse*, stwierdzającą, że nasze działania są następstwem i przejawem naszego istnienia, że porządek istnienia jest pierwszy, i z niego wynika porządek działania. Druga metoda filozofowania zastosowana przez George'a Berkeleya, stosowana przez Davida Hume'a i współczesnych kontynuatorów antropologii i bioetyki naturalistycznej, posługuje się zasadą *esse est percipere aut percipi* – być to spostrzegać lub podlegać spostrzeżeniom. Tutaj porządek doznań spostrzegawczych jest pierwszy, a porządek istnienia wtórny. Trzeci sposób filozofowania odwołuje się nie tyle do aktów doznania i spostrzegania, co do aktów myślenia. Reprezentuje go zasada Kartezjusza *cogito ergo sum* – myślę więc jestem.

Można wyróżnić też filozofowanie łączące np. pierwszą i ostatnią zasadę, w którym wprawdzie wychodzi się od aktów myślenia czy działania, ale nie traktuje się ich jako konstytuujących dany byt, ale jako jego manifestacje. Skrótowo można powiedzieć, że wychodzi się w niej od Ja epistemicznego czy Ja egzystencjalnego, od relacji Ja–Ty, ale u ich podstaw poszukuje się Ja ontycznego. Nurty te, w odróżnieniu od personalizmu realistycznego, można nazwać personalizmem transcendentnym, czyli fenomenologicznym, egzystencjalnym czy dialogicznym.

Pojęciem „godności osobowej” posługują się różne nurty filozoficzne. Znanie są niektóre określenia godności podawane przez

personalistów chrześcijańskich. W szkole polskiego personalizmu wyróżnia się godność (1) osobową, (2) osobowościową i (3) osobistą (Adam Rodziński, Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek). Pierwsza z nich, godność ontyczna, dana nam jest wraz z naszą osobową naturą, druga – związana jest z właściwym rozwijaniem naszych cech osobowościowych i moralnych. Trzecia ujawnia się w osobistym poczuciu własnej godności.

Luke Gormally z centrum bioetycznego Linacre Center z Londynu wyróżnia trzy formy godności: (1) wrodzoną albo ontologiczną (*innate, ontological dignity*), (2) nabytą albo egzystencjalną (*existential or acquired dignity*) i (3) ostateczną (*definitive dignity*)<sup>1</sup>. Pierwszą jesteśmy obdarzeni z racji stworzenia i posiadania natury ludzkiej, drugą zdobywamy jeśli właściwie realizujemy teleologię osobowej natury, a trzecia jest skutkiem pełnego szczęścia otrzymanego od Boga w niebie<sup>2</sup>.

Josef Seifert, uczeń Dietricha von Hildebranda, uprawiający fenomenologię realistyczną, wyróżnia cztery formy godności: (1) godność ontyczną (*ontological dignity*), którą posiadamy wraz z zaistnieniem natury ludzkiej, (2) godność świadomego podmiotu (*dignity of the conscious subject*), wynikłą z aktualnie używanej świadomości, (3) godność nabytą albo moralną (*acquired, moral dignity*), którą nabywamy przez właściwą aktualizację naszej osobowości, (4) godność relacyjną, którą otrzymujemy jako dar płynący od drugich, ze strony wspólnoty, społeczności i Boga (*dignity as gift, bestowed dignity*)<sup>3</sup>.

---

1 L. Gormally, *Human dignity: the Christian view and the secularist view*, [w:] *The culture of life: foundations and dimensions*, Proceedings of the Seventh Assembly of the Pontifical Academy for Life, ed. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Vatican City 2002, s. 52–65.

2 Tamże, s. 52.

3 J. Seifert, *The right to life and the fourfold root of human dignity*, [w:] *The nature and dignity of the human person as the foundation of the right to life. The challenges of the contemporary cultural context*, Proceedings of the VIII Assembly of the Pontifical Academy For Life, Vatican City 25–27.02.2002, ed. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Vatican City 2003, s. 194–215, oraz J. Seifert, *The Philosophical Diseases*

Z każdą z tych godności związane są określone uprawnienia moralne lub prawa człowieka. Z godnością ontyczną związane jest prawo do życia i swojej tożsamości ontycznej. Z godnością używania świadomości związane jest prawo, by nie być pozbawianym świadomości, prawo do wiedzy, prawdy, do wolności słowa, sumienia i wyznania. Z godnością nabytą albo moralną związany jest szacunek i szersze uprawnienia dla wolności wielkich autorytetów moralnych oraz moralne potępienie i ograniczenie wolności działania przestępców. Z godnością relacyjną, z godnością daru związane są różne uprawnienia przysługujące nam z racji otrzymanej pozycji we wspólnocie rodzinnej, społecznej czy religijnej. Obdarzeni jesteśmy godnością ojca, matki, rodziców, godnością lekarza, sędziego, księdza, obdarzeni jesteśmy przez Boga wieloma charyzmatami, czy darami Ducha Św., powołaniem do spełnienia ważnych misji w Kościele i świecie. Miłość ludzi i Boga, powierzone nam zadania i powołanie, dodają do naszej naturalnej godności nowy jej wymiar, wymiar wyrastający z natury osobowej, ale wielokrotnie, jako dar, przekraczający jej naturalne wymiary.

W dyskusji o status osobowy człowieka w okresie prenatalnym dwa pojęcia godności: godność ontyczna i godność bycia aktualnie przytomnym, świadomym i wolnym podmiotem swych aktów traktowane są jako decydujące, a w niektórych nurtach bioetycznych jako względem siebie konkurujące. Jeśli przyznamy istnienie osobowe tylko tym ludziom, którzy aktualnie odznaczają się samoświadomością siebie, czy świadomą odpowiedzialnością za swoje interesy, to wtedy wielu ludzi musimy pozbawić godności bycia osobą i wykluczyć ich z grona osób, a tym samym z prawa do życia. Tak zdaje się czynią kontynuatorzy Johna Locke'a, który definiował osobę przez aktualne akty introspekcji i retrospekcji. Tak jak w ujęciu Davida Hume'a osoba była wiązką percepcji, tak w filozofii uczniów Locke'a osoba jest wiązką czy strumieniem aktualnych aktów świadomych. Jeśli z jakichś



powodów akty te nie zachodzą, przestajemy być bytem osobowym. „John Locke – pisze o nim Robert Spaemann – wykluczył rezultaty zarówno ontologicznej transcendencji jak i rezultaty transcendentalnej refleksji. Dla niego bycie osobą (*personhood*) nie jest sposobem bycia, które daje się poznać poprzez pewne stany świadomości, lecz raczej jest tylko stanem świadomości; stanem subiektywności, która doświadcza siebie jako taką samą w przepływie czasu. Ponieważ empiryzm zajmuje się tylko stanami zewnętrznego czy wewnętrznego doświadczenia, a nie podmiotem, który jest nosicielem tych stanów, więc w jego ramach nie może być osobą ktoś nieświadomy lub śpiący”<sup>4</sup>.

W tym toku myślenia Derek Parfit w książce *Reasons and persons* odrzucił kontynuację bycia osobą w czasie snu i po nim. „Ci, którzy śpią – pisze o tym stanowisku Robert Spaemann – nie są osobami, a ci którzy się obudzili nie są tymi samymi osobami, które położyły się do snu. Każdy moment snu kończy osobowe istnienie. Każdy, który się budzi, dziedziczy od tej osoby, która przeminęła podczas snu pewną zawartość pamięci, zakorzenioną w fizjologicznej identyczności natury zwierzęcej człowieka i posiadanego mózgu”<sup>5</sup>. Pewni ludzie są osobami, ale inni są tylko organizmami z pewnymi zapisami z przeszłości w ich mózgu. Bycie osobą zostało oddzielone od istnienia człowieka. Istnienie osoby nie zaczyna się wraz zaistnieniem ludzkiego organizmu, ale uzależnione jest od pojawienia się czy zaniku, pewnych stanów świadomości.

## 2. Od kiedy nasciturus jest osobą?

Separacja bycia człowiekiem i bycia osobą, godności ontycznej i godności spełniania aktów świadomych jest według Robert Spaemanna błędna. Jego zdaniem bycie osobą nie jest zależne od empirycznego stwierdzenia

---

4 Robert Spaemann, *When does the human being to be a person?*, [w:] *The human embryo before implantation. Scientific aspects and bioethical considerations*, Proceedings of the XII Assembly of the Pontifical Academy For Life (27.02–01.03.2006), ed. E. Sgreccia, J. Laffitte, Vatican City 2007, s. 206.

5 Tamże.

jakiegoś stanu, czy to stanu ciała czy umysłu. Bycie osobą zaczyna się wraz z zaistnieniem człowieka, z zaistnieniem jego organizmu. Osoby nie uznajemy na podstawie deskrypcji. Żadne deskrypcje nie wyczerpują tego, co stanowi aktualnie istniejącą, niepowtarzalną osobę. Każda osoba przez swą naturę osobową, transcenduje przypisane jej deskrypcje.

Osoba od początku jest kimś, a nie czymś. Nie ma przejścia od czegoś do kogoś. Nie ma sensu twierdzenie, że ktoś jest czymś, gdy nie posiada oczekiwanych przez nas kwalifikacji. Do człowieka odnosimy się jako do kogoś nawet, gdy nie ujawnia on typowych zachowań, jakich oczekujemy. Niepełnosprawny nie mniej jest osobą niż pełnosprawny. Nawet, gdy zaobserwowaliśmy u kogoś różnorodne zmiany w czasie, w wyniku starzenia się czy chorób, nie odbieramy mu tego, że jest tą samą osobą, którą znaleźliśmy przedtem. Nie przekwalifikowujemy go, że nie jest już kimś, ale czymś bezużytecznym.

„Aktualna obecność aktów typowych dla osób nie jest faktycznym warunkiem bycia osobą. Jasne to jest w naszym używaniu określić: «ja» i «ty». Mówimy: urodziłem się tu, a tu w tym roku i w tym miejscu. Począłem się w tym a tym mieście. Czynimy tak, mimo, że istota, która się poczęła czy się urodziła, jeszcze nie mogła mówić o sobie «ja». Zaimek osobowy «ja» nie odnosi się tylko do ego dokonującego aktów poznawczych. Zaimek osobowy «ja» odnosi się raczej do żyjącego bytu, który w jakimś czasie później wypowie o sobie owo «ja». Identyfikacja żyjącego bytu jest niezależna od tego, czy ma on aktualną pamięć. Zarówno podziękowania czy też oskarżenia za czyny mogą być skierowane wobec kogoś, który o nich już dawno zapomniał. Matka, oczywiście, w sposób osobowy zwraca się do swego dziecka. Mówi: «kiedy byłem z tobą w ciąży» lub «kiedy cię urodziłam»; nie mówi: «kiedy nosiłam w sobie organizm, z którego ty później powstałeś». Wszelkie wysiłki odseparowania osoby od życia i istnienia ludzkiego organizmu są kontrintuicyjne, nie są zgodne z powszechnie używanym językiem przez normalnych ludzi”<sup>6</sup>.

---

6 Tamże, s. 207.

Oczywistym jest, że podmiotowe traktowanie człowieka od początku jego zaistnienia jest warunkiem jego osobowego rozwoju. Wzajemna reakcja matki, jednej osoby do drugiej, która jeszcze się nie urodziła jest konieczne dla rozwoju obydwu osób. Matka odnosi się do swego dziecka, które nosi w sobie jako do „ty”, jako do kruchej osoby, która potrzebuje szczególnej troski i miłości. Relacja interpersonalna należy do istoty i do życia osób. Nawet Bóg wyraża siebie w relacjach do Ojca, Syna i Ducha Świętego. Zniszczenie relacji osobowych między ludźmi to niszczenie życia ludzkiego na rzecz życia nieludzkiego.

Twierdzenia o osobie nie są w pierwszym rzędzie twierdzeniami teoretycznymi, opisowymi, ale twierdzeniami praktycznymi, etycznymi. „Nazwanie kogoś, kimś, a nie czymś jest aktem rozpoznania i potwierdzenia (*recognition, acknowledgment*), do którego nikt nie jest zmuszany; a mimo to, nie jest to akt arbitralny. Wyrażony słowem akt potwierdzenia kogoś jako kogoś, a nie jako czegoś, posiada immanentną temu aktowi logikę. Nieuzasadnione ograniczanie zakresu tych, którzy są potwierdzeni jako osoby, zmienia naturę aktu rozpoznania, nawet wobec tych, którzy pozostają w kręgu uznanych za osoby. Nieuzasadnione odrzucenie potwierdzenia kogoś w początkach jego życia, prowadzi do nieuzasadnionego skracania końca życia”<sup>7</sup>. Logika aborcji implikuje logikę eutanazji.

Próby uzależnienia istnienia osoby od aktualnej obecności pewnych jej właściwości zamieniają akt uznania kogoś, komu się to uznanie należy, na akt ustanawiania i projektowania osoby według arbitralnych wymagań i żądań tych, którzy zostali uznani za osoby. Od decyzji przyjęcia kogoś lub odrzucenia uzależnia się czy komuś przyzna się status osoby, czy się kogoś tego statusu pozbawi. W tym kontekście przynależność do rodziny ludzkiej uzależniona byłaby od przeróżnych wymagań zarówno naukowców, społeczeństwa czy też samych rodziców. Żądaniami takimi przekreślane są wcześniejsze od nich uprawnienia

---

7 Tamże.

nasciturusa. „Niektórzy chcą chronić życie od implantacji lub później, od pojawienia się systemu nerwowego, lub później, od urodzin, lub jeszcze później, od momentu świadomej odpowiedzialności za siebie. To w tej logice myślenia Peter Singer zaprzecza jakoby dzieci przed drugim rokiem życia miały coś takiego, jak prawo do życia. Kiedy porzucimy kryterium genealogiczne, czyli kryterium pochodzenia i przynależności do rodziny *homo sapiens*, to relacje międzyludzkie są wynikiem stosowania siły (*a question of power*), zarówno względem tych, którym się przyzna prawa osobowe, jak i względem tych, którym się ich odmówi. Tymczasem nasciturus, jako rodowity członek rodziny ludzkiej, zgodnie z posiadaną godnością powinien otrzymać należne mu miejsce we wspólnocie osób, a nie być igraszką czyjejś decyzji czy głosowania”<sup>8</sup>.

Nawet zwolennicy ewolucjonizmu biologicznego, jak Ernst Mayr, porzucają definiowanie przynależności do gatunku ludzkiego czy do gatunków zwierząt na podstawie podobieństwa (*similarity*), lecz definiują tę przynależność na podstawie rodowodu, przekazywanego drogą seksualnego związku i zrodzenia. Pojęcie klasy zamieniają na lepsze pojęcie p o p u l a c j i. Zwierzę przynależy do populacji swego gatunku na zasadzie relacji genealogicznej.

Tym bardziej na tej zasadzie powinien przynależeć człowiek do wspólnoty ludzi. W jego przypadku mamy do czynienia z czymś więcej niż z biologicznie rozumianym rodowodem. Jest to r o d o w ó d w y n i k ł y r ó w n i e ż z r e l a c j i o s o b o w y c h. Każdy z nas tkwi w takich relacjach, jak ojciec i matka, syn i córka, brat, siostra, dziadek i babcia, wnuczek i wnuczka, kuzyni, wujowie i ciocie, szwagrowie i bratowe. Każdy z nas ma miejsce w podobnej, interpersonalnej strukturze. Każdy zajmuje i posiada to miejsce od początku swej biologicznej egzystencji i zachowuje go do końca życia. Takie miejsce posiada również nasciturus. Z tej interpersonalnej struktury nie można go wykluczać. „Embrion jest dzieckiem tych rodziców od momentu swego zaistnienia. Jako członek wspólnoty ludzkiej on czy ona jest członkiem wspólnoty osób i jako

---

8 Tamże, s. 208.

członek wspólnoty osób on czy ona jest osobą i to niezależnie od swych właściwości”<sup>9</sup>.

Niezbywalność takiej relacji potwierdza również niespodziewana wypowiedź zwolennika eutanazji, Petera Singera, który na pytanie, dlaczego niezgodnie z głoszonymi przez siebie poglądami o eutanazji, troszczy się o swoją cierpiącą na chorobę Alzheimera matkę, odpowiedział: „Przecież to moja matka”. „I właśnie to jest ten punkt – stwierdza Robert Spaemann – matka pozostaje zawsze matką i syn pozostaje jej synem. I jest tak niezależnie od tego, jak subiektywnie to jest realizowane przez obie osoby, zawsze ta relacja jest relacją osobową. Z tego powodu, matka pozostaje osobą tak długo, jak jest przy życiu, podobnie syn pozostaje synem, jak tylko rozpoczyna się jego życie. Jeśli biologiczne relacje nie byłyby równocześnie relacjami osobowymi, jaki sens miałyby rodząca się chęć u adoptowanych dzieci w latach ich dorastania poznania swych biologicznych ojców czy matek? Traktują oni swoje odniesienie do nieznanych im osób jako część ich osobowej identyczności”<sup>10</sup>.

Nie da się oddzielić poczęcia człowieka od początku istnienia osoby. „Jeśli dusza ożywiałyby ludzki byt później niż poczęcie – pisze Robert Spaemann – znaczyłoby, że rodzice poczęli tylko zwierzę”. Jeśli odrzucimy tę zwierzęcą pre-fazę, to wtedy pozostaje pytanie, co w takim razie rodzice poczęli? Czy jest to nieożywiony organizm?”. Jeśli mamy do czynienia z żywą istotą ludzką, to jest ona ożywiana przez duszę ludzką. Stąd Jan Paweł II podkreślał w *Evangelium vitae*, że stworzenie ludzkiej duszy przez Boga wpisane jest w akt poczęcia”<sup>11</sup>.

Nie da się oddzielić początku ludzkiego życia od początku ludzkiej osoby. W ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza życie jest istnieniem istot żyjących, *vivere viventibus est esse*. Nie ma życia ludzkiego, które nie byłoby równocześnie istnieniem bytu ludzkiego. Życie embrionu ludzkiego nie jest życiem jego matki, ale jego własnym

---

9 Tamże.

10 Tamże.

11 Tamże, s. 209.

zaistnieniem. „Nauki potwierdzają, że życie nowego DNA, zaistnienie nowego genomu istoty ludzkiej nie jest życiem matki. Jest to istnienie nowego ludzkiego bytu, odrębnego od życia matki”<sup>12</sup>.

Nie da się też utrzymać tezy, że o byciu osobowym ludzkiego bytu możemy mówić dopiero wtedy, gdy osiągnie on pewien stopień rozwoju, pewien stopień niezależności od matki. np. po implantacji albo wtedy gdy jest zdolny do niezależnego rozwoju czy samodzielnego decydowania. To prawda, że embrión ludzki w swym rozwoju jest mocno uzależniony od środowiska swej matki. Trzeba jednak zauważyć, że ten, który zyskuje później coraz większą niezależność od matki, istnieje wcześniej, szuka właściwego miejsca w niej aby tam osiąść i się rozwijać. Można mówić o stopniowej niezależności, ale nawet po urodzinach i później jesteśmy zależni od środowiska i innych ludzi. Nigdy nie osiągamy całkowitej niezależności. Nasze istnienie zawsze zależne jest od pewnego stopnia solidarności.

„Jeśli ktoś chce stanąć na stanowisku empirycznego i biologicznego redukcjonizmu, wtedy powinien być konsekwentny, tak jak David Hume, który wyznał, że nie wie co zrobić z pojęciem osoby, i że sam nie przynależy do istot ludzkich, które cieszą się, z posiadania własnego «ja»”<sup>13</sup>. Niestety ci, którzy wykluczają embrión ludzki ze wspólnoty osób, nie wykluczają tą samą metodą siebie, co byłoby konsekwencją ich własnej teorii.

### 3. Nasciturus podmiotem czy przedmiotem sztucznego zapłodnienia *in vitro*?

Mimo, że do siebie oraz do innych osób możemy podchodzić zarówno podmiotowo, jak i przedmiotowo, to jednak w formułowaniu uprawnień moralnych, podmiotowy i osobowy punkt widzenia jest dla nas nadrzędny, osoba jest celem samym w sobie, jej należy się afirmacja dla niej samej: *persona est affirmanda, amanda propter se ipsam*. Nasze akty

12 Tamże.

13 Tamże, s. 210.

afirmacji, miłości czy chcenia winny się uzgadniać (*adequatio intellectus, voluntatis et cordis ad valorem*) z tym, kim jest osoba w swej godności i w swej naturze. Winny oddawać sprawiedliwość owej ontyczno-aksjologicznej rzeczywistości. Nie mogą być to akty arbitralne, nadające lub odbierające godność bycia osobą.

W chęci posiadania dziecka może się zawierać zarówno podmiotowe, jak i przedmiotowe jego potraktowanie. W podmiotowym podejściu chcenie takie przyjmuje dziecko jako upragniony dar, nie poddając go subiektywnym, jakościowym czy utylitarnym kryteriom, które podważałoby jego wartość, jego prawo do istnienia i do miłości.

W przedmiotowym podejściu chcenie dziecka może być wyznaczone takimi utylitarnymi kryteriami, które odrzucają bezwarunkowe jego przyjęcie, ale przyjmują go, tylko wtedy, gdy liczne wymagania zostaną spełnione, a odrzucają, gdy nie zostają spełnione. Dziecko jest raczej przedmiotem posiadania niż osobowym podmiotem afirmacji.

Nasciturus jako podmiot wyznacza, które zachowania są zgodne z jego godnością, integralnością i tożsamością. Gwarantuje to również Europejska Konwencja Bioetyczna, w której w art. 1. czytamy: „Strony niniejszej Konwencji chronią godność i tożsamość istoty ludzkiej i gwarantują każdej osobie, bez dyskryminacji, poszanowanie dla jej integralności oraz innych podstawowych praw i wolności wobec zastosowań biologii i medycyny”<sup>14</sup>.

Nasciturus ma prawo, aby jego istnienie było zapoczątkowane w sposób godny, ma prawo do osobowego, a nie tylko biologicznego swego początku, ma prawo do bycia synem czy córką swoich rodziców, czyli ma prawo do swej genealogii, czyli pochodzenia ze swych rodziców, do bycia we wspólnocie rodzinnej i tego. co tę wspólnotę konstytuuje,

---

14 Rada Europy, *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty ludzkiej w Kontekście Zastosowań Biologii i Medycyny: Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie (Europejska Konwencja Bioetyczna)*, Oviedo 4 kwietnia 1997, [w:] *Europejskie standardy bioetyczne. Wybór materiałów*, tłum. i red. T. Jasudowicz, Toruń 1998, s. 3–66.

czyli do swej tożsamości genetycznej, biologicznej czy psychologiczno-społecznej, w sumie osobowej.

Chęć posiadania dziecka nie może tych uprawnień przekreślać, lecz powinna je respektować. Dzisiejsza biotechnologia dostarcza nam jednak takich możliwości, w których można zrealizować czyjąś chęć posiadania dziecka, przekreślając różne jego uprawnienia.

W niektórych państwach w tym celu skupuje się gamety żeńskie i męskie. Bank gamet oferuje je, propagując pewne ich cechy biologiczne, w celu poszerzenia oferty dla zamówień zapłodnienia *in vitro*<sup>15</sup>. Ci, którzy takie zamówienie składają, godzą się na selekcję wyprodukowanych embrionów, czyli na eliminację tych, których w laboratorium uzna się za tzw. zbędne. Mogą oni poszukiwać matki zastępczej, która chciałaby owo dziecko za odpowiednią opłatą w sobie wyhodować i im urodzić. Odpowiednie agencje mogą propagować pewne cechy biologiczne matek zastępczych dla zdobycia klientów. Zainteresowani, po opłaceniu matki zastępczej, mogą też wynająć opiekunkę, matkę psychologiczną czy społeczną, aby się zajęła dzieckiem. W sumie tzw. rodzice, którzy chcieli mieć dziecko, w opisanej sytuacji, są jedynie jego właścicielami, nie są oni ani jego rodzicami genetycznymi, ani biologicznymi, ani psychologiczno-społecznymi. Dziecko w tym wypadku traktowane jest jako towar wolnego rynku, kupione przez właścicieli, którzy opłacili procedury skupu gamet, zapłodnienia *in vitro*, implantacji w matce zastępczej, urodzin przez matkę zastępczą i wychowania przez matkę społeczną.

Niszczy się w ten sposób liczne uprawnienia nasciturusa, prawo do życia w procedurach selekcji embrionów, prawo do swej tożsamości genetycznej, biologicznej i osobowej wyznaczone relacjami rodzicielstwa, prawo do właściwego, osobowego środowiska swego poczęcia, urodzenia i życia. Urodzone bowiem w ten sposób dziecko posiada innych rodziców genetycznych (dawców gamet), inną matkę czy ojca

---

15 B. Mephram, *Bioetyka. Wprowadzenie dla studentów nauk biologicznych*, tłum. E. Bartnik, P. Golik, J. Klimczyk, red. nauk. P. Łuków, Warszawa 2008, s. 116.



technicznego (laboranta zapoczątkowującego techniczne zapłodnienie), inną matkę biologiczną oraz inną matkę, która dziecko wychowuje. Dziecko w tym wypadku jest towarem wyprodukowanym na zamówienie kupującego, jest sierotą, która nie ma należnych mu rodziców, należy mu tożsamości i należy mu domu rodzinnego.

Takie działania, w których dopuszcza się eksperymentowanie na człowieku w jego początkach, w których pozwala się na techniczną produkcję życia ludzkiego, na selekcję eugeniczną, na manipulowanie tożsamością genetyczną i biologiczną istoty ludzkiej, trudno nazwać inaczej niż totalitarną, technokratyczną przemocą wobec bezbronnej istoty, poddanej samowoli społecznej.

### 33.

## Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego

### 1. Zasadnicze zarzuty stawiane argumentowi z potencjalności

W bioetyce anglo-amerykańskiej wiele pisze się o potencjalności embrionu ludzkiego, ale czyni się to powszechnie z pozycji filozofii pewnych faktów biologicznych, filozofii nauki, czy też precyzacji logicznej języka, co prowadzi do wyróżniania różnych znaczeń językowych potencjalności, być może przydatnych dla logiki i filozofii nauki, mniej przydatnych jednak dla rozstrzygnięć antropologicznych i metafizycznych. Mimo odrębności tych dwóch płaszczyzn refleksji filozofowie nauki w swych konkluzjach formułują jednak rozstrzygnięcia antropologiczne, etyczne – w sumie metafizyczne, dotyczące statusu ontycznego embrionu ludzkiego w jego początkach. Wprawdzie w polskich publikacjach tej tematyki wspomina się w kilku słowach o wewnętrznej potencjalności bytu przedstawionej w metafizyce Arystotelesa, ale bez dyskusji porzuca się ją na rzecz referowania stanowisk filozofii analitycznej, w której mamy do czynienia z zakładaną metafizyką scjentystyczną, redukcjonistyczną<sup>1</sup>. Czyni się to bez konfrontacji odmiennych metafizyk czy odmiennych koncepcji człowieka, bez ujawniania zakładanej przez siebie metafizyki, co sprawia, że proponowane w ten sposób znaczenia potencjalności embrionu są dla autonomicznej filozofii realistycznej mało przydatne, mylące a rozstrzygnięcia normatywne nieuzasadnione. Proponowana

---

1 R. Różyńska, *Od zygoty do osoby. Potencjalność, identyczność i przerywanie ciąży*, Gdańsk 2008, s. 9–10, 27–29.

bowiem terminologia filozofii analitycznej, uwikłana w bliżej nieokreśloną, zawężoną metafizykę i antropologię, może być inspirująca dla rozwoju nauk ścisłych, ale nie dla filozofii chcącej adekwatnie wyjaśnić istnienie i naturę człowieka. Przez brak w niej wyjaśnień metafizycznych, może ona prowadzić do sofistycznego, nadmiernego mnożenia znaczeń i, odpowiednio do tego, nadmiernego mnożenia bytów lub, w tendencjach monizujących, do zamazywania różnic między odmiennymi substancjami i ich wewnętrzną dynamiką rozwoju. Wypracowana na terenie empiryczno-scjentyistyczno-logicznej analizy siatka różnych znaczeń potencjalności zasadniczo nie nadaje się do użycia na terenie metafizyki realistycznej, gdyż u podstaw tak wypracowywanej terminologii, wymieszane są różne koncepcje bytu, koncepcje substancji, koncepcje zmian i trudno dostrzec, czy mamy do czynienia z monizmem, procesualizmem, materializmem czy idealizmem oraz różnymi stanowiskami na terenie antropologii. W takim myśleniu może dochodzić do pomieszania potencjalności bytów realnych z potencjalnościami bytów pomyślanych, idealnych, pomieszania wewnętrznej potencjalności substancji z potencjalnością materialną umożliwiającą jej zaistnienie. Stąd argumenty „za” czy „przeciw” potencjalności embrionu ludzkiego wypracowane w tym nurcie myślenia, bez ujawnienia założeń i wyjaśnień metafizycznych, przy ukrytej metafizyce i antropologii redukcjonistycznej, nie są rzeczowym dowodem, wymaganym na terenie realistycznej antropologii czy etyki. Przykładem takiego „filozofowania” są tzw. zarzuty wobec klasycznego rozumienia potencjalności embrionu ludzkiego, w których zrównuje się potencjalność gamet rozrodczych, plemnika i jaja, z potencjalnością zygoty ludzkiej, twierdząc, że wszystkie one mogą stać się osobą ludzką.

Ów pierwszy zarzut nazywa się zarzutem poszerzalnego zakresu. Stwierdza się w nim, pisze Włodzimierz Galewicz, „że jeśli o moralnym statusie ludzkiego zarodka miałyby stanowić jego możliwość rozwinięcia się w osobę, to moralny status przysługiwałby również takim twórcom, którym wolelibyśmy go nie przypisywać, np. ludzkim komórkom rozrodczym; bo przecież i one mogą zapoczątkować proces

ludzkiej osoby”<sup>2</sup>. Już w samym tym sformułowaniu można zauważyć, iż czym innym jest zapoczątkowanie procesu, a dokładniej zaistnienia ludzkiej osoby przez gamety rozrodcze, a czym innym rozwój zygoty, która nie zapoczątkowuje, ale już realizuje rozwój owej istoty ludzkiej. Różnice te są jednak zamazywane, przez zastępowanie realistycznie pojętej potencjalności, będącej wewnętrzną dynamiką i celowością danego bytu, potencjalnością zewnętrzną albo potencjalnością materialną, którą względem embrionu ludzkiego posiadają inne rzeczy.

Tak np. John Harris twierdzi, że gameta, tak samo jak płód ludzki, dzięki swej potencjalności też może stać się ludzką istotą (osobą). Przy takim rozumieniu potencjalności, musielibyśmy przypisać gametom prawo do ochrony właściwe dla ludzkiego bytu (lub osoby), co wydaje się niedorzeczne. Przez zrównanie potencjalności gamet z potencjalnością embrionu ludzkiego, wyprowadza on wniosek, że potencjalność embrionu nie wydaje się znaczącym czynnikiem moralnym<sup>3</sup>.

Owo zrównanie potencjalności gamet rozrodczych z potencjalnością embrionu ludzkiego Michael Lockwood formułuje następująco: „Jeśli X ma aktywną potencjalność, aby powołać do życia Y-ka, a Y ma aktywną potencjalność, aby powołać do życia Z-a, to musi z tego wynikać, że sam X ma aktywną potencjalność do powołania do życia Z-a”<sup>4</sup>. Tak więc, jeśli ludzkie gamety mają aktywną potencjalność aby powołać do życia ludzką zygotę, a ludzka zygota ma aktywną potencjalność, aby powołać do życia ludzką osobę, to musi z tego wynikać, że same ludzkie gamety mają potencjalność powołania do życia ludzkiej osoby.

Drugi zarzut przeciwko argumentowi z potencjalności nazywa Włodzimierz Galewicz z ar z u t e m w ą t p l i w e g o z n a c z e n i a. Twierdzi się, „że jeśli nawet potencjalną osobowość przysługującą zarodkom da się jakoś odróżnić od niewłaściwej czy też mniej właściwej potencjalności,

---

2 W. Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Kraków 2013, s. 145.

3 J. Harris, *The value of life*, London 1985, s. 11.

4 M. Lockwood, *Warnock versus Powell (and Harradine): When does potentiality count?*, „Bioethics” 2 (1988) nr 3, s. 197.

której nie brakuje również gametom, to i tak pozostaje wątpliwe, czy właściwa potencjalność ma jakieś etyczne znaczenie, a więc sama przez się wystarcza do tego, aby nadawać posiadającym ją bytom szczególnie status moralny”<sup>5</sup>.

Zarzut ten Hugo Tristram Engelhardt wyraża w następujący sposób: „Jeśli X jest potencjalnym Y-kciem, to z tego wynika, że X nie jest Y-kciem. Jeśli płód jest potencjalną osobą, to jasno z tego wynika, że płód nie jest jeszcze osobą. W konsekwencji, X nie ma aktualnych praw Y-ka, ale ma je tylko potencjalnie. Jeśli płody są tylko potencjalnymi osobami, nie posiadają one praw przynależnych osobom”<sup>6</sup>. Argumentację tę wzmacnia, odwołując się do potencjalności objęcia pewnych funkcji społecznych. „Jeśli X jest potencjalnym prezydentem, to z samego tego faktu wynika, że X nie posiada jeszcze praw i prerogatyw przysługujących aktualnemu prezydentowi”<sup>7</sup>: w sumie Hugo Tristram Engelhardt proponuje zamienić termin *potentiality* na termin *probability*. Zamiast mówić „X jest potencjalnym Y-kciem, lepiej jest mówić że ma on pewne prawdopodobieństwo rozwinięcia się w Y-ka”<sup>8</sup>.

W obu tych argumentach zastępuje się wewnętrzną potencjalność danego bytu, w tym wypadku bytu ludzkiego, potencjalnością zewnętrzną innych bytów (np. gamet rozrodczych) lub redukuje się tę potencjalność do warunków zewnętrznych, które mogą sprzyjać lub nie sprzyjać rozwojowi. W zastąpieniu potencjalności przez prawdopodobieństwo dalszego rozwoju, zakłada się z góry, że embriion ludzki nie jest istotą ludzką, a taką może się stać jeśli stwierdzimy określone prawdopodobieństwo jego przeżycia i nabycia określonych cech. W tym kontekście embriiony ludzkie o wyższym prawdopodobieństwie przeżycia i rozwoju uzna się w jakiejś przyszłości za istoty ludzkie, zaś

---

5 W. Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, dz. cyt., s. 145.

6 H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York 1996, s. 142.

7 Tamże.

8 Tamże. Zob. W. Wolbert, *Argument potencjalności w dyskusji wokół początków życia*, [w:] *Etyczne aspekty diagnostyki genetycznej*, red. A. Marcol, Opole 1998, s. 31–40.

te o niższym prawdopodobieństwie przeżycia i rozwoju wykluczy się obecnie i w przyszłości z grona istot ludzkich.

W propozycji tej zawiesza się czy wyklucza człowieczeństwo embrionu ludzkiego na początku i uzależnia się je od odpowiedniego stopnia faktycznego, statystycznego prawdopodobieństwa rozwinięcia pewnych cech charakterystycznych dla dorosłej istoty ludzkiej. W tej perspektywie przeprowadza się dość dziwne badania, a więc obliczanie ile milionów plemników jest w jednym ejakulacie, ile z nich będzie miało szansę rozwinąć się w zygotę, ile milionów oocytów możemy stwierdzić w organizmie osobnika płci żeńskiej, ile z nich będzie podlegać owulacji, by stać się komórkami jajowymi, ile z nich może zostać zapłodnionych, a później ile zygot, mimo zapłodnienia zginie. Zgodnie z taką statystyką prawdopodobieństwa, trzeba by przebadać ile noworodków umiera po urodzeniu, ile umiera później, jaka jest umieralność w poszczególnych nacjach, jakie jest prawdopodobieństwo przeżycia do dorosłości.

Pomijając przydatność takich badań dla rozwoju nauki, przeniesienie ich na teren metafizyki człowieka, antropologii czy etyki wprowadza niepotrzebne zamieszanie, rozmywa bowiem nasze rozumienie rzeczywistości, nasze uprawnienia etyczne, co szczególnie uderza w człowieka w okresie prenatalnym. Zdradliwe jest również powoływanie się w takich deliberacjach na autorytet nauki, na to, jakoby nauka podważała status ontyczny i etyczny embrionu ludzkiego. Z historii nauki wiemy bowiem, że może być ona wykorzystana do realizacji różnych ideologii, m.in. do selekcji eugenicznej i aborcyjnej likwidacji człowieka w początkach jego istnienia lub do dyskryminacji ze względu na pewne cechy biologiczne czy kulturowe. Zakładana w takich rozumowaniach gradualistyczna koncepcja człowieka sprzyja właśnie degradacji i dyskryminacji człowieka we wcześniejszym stadiach jego życia. Na błędnej antropologii można zbudować jedynie błędne zasady etyczne i prawne. Gdybyśmy prawo do życia uzależnili od stopnia prawdopodobieństwa przeżycia, to ludzi o niższej, faktycznej, statystycznej średniej wieku życia oraz obciążonych biologicznie, żyjących w trudnych warunkach społecznych czy ekonomicznych trzeba by wykluczyć z grona osób.

W sumie statystyczne prawdopodobieństwo nie nadaje się do interpretacji wewnętrznej potencjalności substancjalnej embrionu ludzkiego, do ustalenia jego statusu antropologicznego i etycznego.

W przypisaniu potencjalności bytu ludzkiego gametom rozrodczym mamy do czynienia, mówiąc językiem Arystotelesa, z monizmem witalistycznym, w którym miesza się *p o t e n c j a l n o ś ć m a t e r i a l n ą*, czyli to, że pewne rzeczy nadają się jako materia by być kształtowane przez formę substancjalną w nową substancję, z potencjalnością substancjalną, istotową dla danego bytu. W ten sposób zamazuje się różnice między różnymi substancjami. Nietrudno bowiem poszerzyć owo monistyczno-witalistyczne myślenie, twierdząc, że przy klonowaniu owcy Dolly, przez wprowadzenie komórki somatycznej do enukleowanej gamety rozrodczej sprawiono, że od tego czasu, każda komórka somatyczna organizmu ma potencję by powołać życie danej istoty, a w związku z tym, przypisując embrionowi ludzkiemu statusu ochrony etycznej, musielibyśmy taki status przypisać każdej komórce somatycznej naszego organizmu.

W monizmie witalistycznym nie tylko komórki rozrodcze można potraktować jako potencjalne osoby ludzkie, ale w ogóle materię ożywioną, a być może martwą, przypisując jej możliwość wytworzenia życia istoty ludzkiej. Takie rozdęte pojęcie potencjalności, nie jest doprecyzowaniem tego terminu, ale wprost przeciwnie jest rozmyciem rozumienia potencjalności substancjalnej bytu ludzkiego, rozmyciem rozumienia człowieka zarówno w okresie prenatalnym, jak i postnatalnym. W miejsce myślenia konkretami, czyli pluralizmem bytów, wprowadza się myślenie kategoriami monizmu materialistyczno-witalistycznego.

Odpowiadając zdroworoządkowo na powyższe niedorzeczności, można wprost stwierdzić, że żaden plemnik, choćby podskakiwał, nie rozwinie się sam w sobie w organizm i osobę ludzką, a komórka somatyczna nawet nie może podskakiwać w tym kierunku, gdyż ma przypisane, wyspecjalizowane funkcje w określonej tkance naszego organizmu. To, że komórka somatyczna czy gameta rozrodcza mogą być użyte do zapoczątkowania życia istoty ludzkiej, nie znaczy, że komórki te są potencjalną istotą ludzką. W prokreacji uczestniczą różne przyczyny

powstania nowej istoty. Arystoteles wymienia cztery przyczyny bytu, przyczynę sprawczą, materialną, formalną i celową, które wyjaśniają istnienie nowej substancji.

## 2. Embrion aktualną istotą ludzką z potencjami czy potencjalną istotą ludzką?

Zasadniczą kwestią, ważną dla ontycznego, antropologicznego i etycznego statusu embrionu ludzkiego jest odpowiedź na pytanie, czy jest on aktualnym, konkretnym bytem realnym, substancją, posiadającą określoną naturę z jej potencjami do jej urzeczywistnienia, czyli aktualizacji tego, co w niej już jest, czy też jest procesem, który sterowany przyczynami zewnętrznymi, dopiero w dalszej przyszłości, zostanie przysposobiony i użyty do powstania jednostki ludzkiej, posłuży do zaistnienia człowieka, osoby. Chodzi o to aby ustalić co jest, co istnieje, a co dopiero będzie, co zaistnieje, jaki charakter mają owe zmiany.

Bez tego rozstrzygnięcia filozofowie, rozwijający filozofię jako filozofię nauki, dość łatwo wymyślają różne kryteria człowieczeństwa, biorąc jakiś wybrany etap rozwoju człowieka w okresie prenatalnym lub postnatalnym. Kryteria te można mnożyć, zaczynając od tych, które obejmują wcześniejsze etapy, np. implantację embrionu ludzkiego lub późniejsze, np. zdolność odczuwania bólu lub jeszcze późniejsze, jak zdolność świadomej odpowiedzialności za siebie i dążność do realizacji swoich interesów (Peter Singer).

Tomaszowa zasada, *agere sequitur esse*, stawia *esse*, istnienie bytu danego gatunku jako podstawowe, a jego przejawy jako wtórne. W księdze IX *Metafizyki* Arystotelesa czytamy: „Z naszych badań nad różnymi znaczeniami wyrazu «wcześniejszy», wynika jasno, że akt jest wcześniejszy od potencji”<sup>9</sup>. W innym miejscu stwierdza: „Jasne jest, że substancja czy forma jest aktem”<sup>10</sup>. W tym ujęciu poszukiwane przez nas właściwe

9 Arystoteles, *Metafizyka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, ks. IX, 1050 b.

10 Tamże.



pojęcie potencjalności, związane jest z aktualnie istniejącą substancją i jej wewnętrzną celowością rozwinięcia wszystkich swoich możliwości i przejawów.

W porządku istnienia *esse* jest na początku, ale w porządku działania, poznania i opisanie przejawów owego działania, jest na końcu. To co w metafizyce realistycznej stawia się na początku, to w filozofii tzw. naukowej stawia się na końcu. Jeśli weźmiemy pewne opisy przejawów dorosłego człowieka za kryterium bycia człowiekiem, to oczywiście wielu ludzi nie tylko w okresie prenatalnym, ale i postnatalnym, dzieciństwa i młodości, różnych niepełnosprawności, chorób – wykluczmy z grona osób. Nie trudno dostrzec, że na terenie takiej empiryczno-deskryptywno-funkcjonalistycznej antropologii zarówno pewni ludzie zostaną wykluczeni z grona osób, jak też pewne zwierzęta przejawiające zachowania podobne do człowieka, zostaną zaliczone do grona istot osobowych. Można jeszcze iść dalej i powiedzieć, że w przyszłości sprawne i imitujące zachowania ludzi roboty należy włączyć do grona istot osobowych, a w porównaniu z nimi niesprawnych ludzi wykluczyć z grona osób.

Popełnione na początku błędy w metodzie uprawiania metafizyki, mimo wysiłków okazują się niepokonalne, gdyż kręcimy się wkoło tych samych z góry przyjętych niewłaściwych założeń metafizycznych. Myślenie konkretnymi bytami wraz z ich wewnętrzną celowością, a myślenie mechanistyczne procesami materii, które tworzą dany byt, to różne metafizyki. Uzależnienie człowieczeństwa wcześniejszych etapów ludzkiego życia od kryteriów modelowanych na późniejszych etapach życia ludzkiego jest nieuprawnionym deprecjonowaniem nie tylko człowieczeństwa embrionu ludzkiego, ale noworodka, dziecka, nastolatka i człowieka młodego.

W pismach Arystotelesa mamy dość obszerne analizy potencjalności substancjalnej, istotowej dla danego bytu<sup>11</sup>. W II księdze

---

11 Zob. Ch. Megone, *Potentiality and persons: an Aristotelian perspective*, [w:] *Bioethics: ancient themes in contemporary issues*, ed. M. G. Kuczewski, R. Polansky, Cambridge–Massachusetts–London 2002, s. 155–178.

*Fizyki* opisuje on rzeczy naturalne, czyli takie, w których to ich natura jest wewnętrznym źródłem zmian, które to zmiany zmierzają w określonym kierunku, czyli do aktualizacji posiadanych potencjalności. Nie chodzi tu o zmiany w sensie wytworzenia nowego bytu, ale o zmiany wewnątrz tego samego bytu, które ujawniają się w różnych przejawach rozwojowych. W księdze tej odróżnia Arystoteles substancje naturalne od rzeczy sztucznych. Różnica zasadnicza między naturalnymi rzeczami (np. człowiek, zwierzę, roślina) a sztucznymi (ubranie, łóżko) jest taka, że te pierwsze posiadają w sobie źródło ruchu, zmian, które są aktualizacją ich wewnętrznej potencjalności. „Rzeczy naturalne – stwierdza Arystoteles – to te, które, będąc w ciągłym ruchu, dzięki zasadzie wewnętrznej dochodzą do pewnego celu. Każda z tych zasad prowadzi do końcowego celu różnego dla poszczególnej rzeczy i nie przypadkowego. To dążenie do celu jest stałe dla każdej rzeczy, jeśli tylko nic nie stanie na przeszkodzie”<sup>12</sup>. Każdy przedmiot naturalny „nosi w sobie zasadę ruchu i spoczynku. [...] Natura jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie”<sup>13</sup>.

Poszukując odpowiedzi na pytanie, czy to materia, czy forma jest źródłem wewnętrznej potencjalności danej substancji, Arystoteles akcentuje formę. Materia jest czymś przyporządkowanym formie, a więc trudno w niej samej szukać zapoczątkowania ukierunkowanych przemian danej substancji.

Wśród zmian, jakim podlegają naturalne substancje, można zauważyć zmiany, które zdążają się regularnie, czyli przynależą do regularnego cyklu zmian danej substancji. Nietrudno zauważyć te zmiany, obserwując rozwój rośliny, zwierzęcia czy człowieka. Nie chodzi w tym o prawdopodobieństwo statystyczne zmian, lecz o zmiany bezpośrednie i cykliczne, którym podlegał i podlega ten, którego możemy określić jako dobrego

---

12 Arystoteles, *Fizyka*, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, ks. II, 8, 199 b.

13 Tamże, ks. II, 1, 192 b.

członka danego gatunku. W zmianach tych zewnętrzne warunki są tylko warunkami, ale to wewnętrzne źródło przemian jest w istniejącym bycie zasadniczym wyjaśnieniem tego, co się z nim dzieje.

Zewnętrznych przyczyn nie musimy lekceważyć, ale trzeba je odróżnić od wewnętrznych, celowościowych źródeł zmian danego bytu. Żołędź dębu może być zjedzony przez zwierzęta, może być porwany przez wiatr, może zgnić i użyźnić ziemię, ale może stać się młodym drzewkiem, może uschnąć albo stać się silnym dębem. Cyklicznie i w większości staje się to ostatnie. Żołędź rozwija się jako sadzonka, młode drzewko itd. Na pytanie, jakie jest źródło aktualizacji potencjalności tkwiącej w żołędziu, w sadzonce, w młodym dębie, odwołujemy się do natury tej rośliny i celowości owej natury. To nie zewnętrzne warunki stanowią o tym, że dąb jest dębem, a nie wierzbą czy innym drzewem. To właśnie wewnętrzny dynamizm tego bytu jest tą mocą, która prowadzi do określonych zmian rozwojowych. Jego rozwój nie jest przypadkowy, lecz rozgrywa się zgodnie z cyklem rozwojowym charakteryzującym dobrego, tzn. bez przeszkód, właściwie rozwiniętego członka danego gatunku.

Jeśli nic nie stanie na przeszkodzie, to zarodek ludzki, *conceptus*, nasciturus, ujawni się jako noworodek, nastolatek, dorosły. We wszystkich tych etapach aktualizacja potencjalności bytu ludzkiego celowo zmierza do następnych aktualizacji, które możemy zaobserwować w rozwoju natury ludzkiej, w normalnym cyklu rozwojowym istot ludzkich. Przeszkody, działania człowieka czy przyrody, mogą zniekształcić aktualizację wewnętrznej potencjalności natury ludzkiej, mogą nawet uniemożliwić realizację następnych etapów tej aktualizacji. Przez pozbawienie życia zarodka ludzkiego, noworodka, nastolatka czy dorosłego pozbawiamy go możliwości realizacji posiadanych przez niego potencjalności, ale z tego, że to my przerwaliśmy jego istnienie, nie możemy wyciągnąć wniosku, że z braku aktualizacji wielu potencjalności, nie był on człowiekiem.

Można poszukiwać ilustracji owej realizacji potencjalności i celowości przy pomocy faktów opisywanych przez embriologię. Inaczej

mówiąc, przy pierwszych podziałach zarodka, kiedy jądro dzieli się na 2, 4, 8 itd. blastomerów, nie mamy do czynienia ze stwarzaniem blastomerów, ale z ich powstawaniem na mocy wewnętrznego dynamizmu zarodka ludzkiego, dynamizmu ukierunkowanego celowościowo, gdyż nie mamy tu do czynienia z chaotycznym namnażaniem się komórek, lecz namnażaniem się i różnicowaniem się komórek, w celu tworzenia tkanek i układów w pełni rozwiniętego organizmu ludzkiego. Możemy zewnętrznie ingerować w ową celową aktualizację bytu ludzkiego, ale bez tych zewnętrznych determinantów człowiek od poczęcia rozwija się własnym dynamizmem w określonym kierunku.

W związku z tym embrion ludzki nie jest potencjalnym człowiekiem, czy potencjalną osobą, ale jest aktualną istotą ludzką, o charakterystycznych dla natury ludzkiej potencjach. Każdy etap jego rozwoju jest ludzki i osobowy. Nie stajemy się człowiekiem, ale od początku rozwijamy się jako człowiek. Człowiek nie rozwija się inaczej, tylko jako byt indywidualny, osobny, osobowy. To, że embrion ludzki nie jest od razu noworodkiem czy dorosłym, nie znaczy, że nie jest człowiekiem z potencjalnością bycia noworodkiem czy dorosłym. Brak aktualnych cech człowieka dorosłego nie dyskwalifikuje nastolatka, noworodka, *nasciturusa*, *conceptusa* w jego człowieczeństwie, gdyż w każdym z tych etapów, ujawniają się wcześniej posiadane potencjalności natury ludzkiej. Nie ma uzasadnienia pogląd, aby jeden etap przejawów natury ludzkiej traktować jako bardziej ludzki niż drugi. W przypadku śmierci na jakimś etapie naszego życia, mówimy, że ktoś zmarł nie w wieku dorosłym, ale jako człowiek w okresie prenatalnym lub w dzieciństwie czy młodości. Embrion ludzki jest aktualną istotą ludzką, człowiekiem, osobą z potencjalnością ujawnienia cech charakterystycznych dla wszystkich etapów życia ludzkiego. Jego potencjalność nie jest potencjalnością stania się człowiekiem, ale potencjalnością wyłonienia wszystkich właściwości, które mogą opisać nauki w poszczególnych etapach naszego życia.

Powyższej argumentacji stawia się zarzut, że chce się dla embrionu ludzkiego tych samych praw, co dla człowieka dorosłego. Twierdzi się,

że potencjalność wyłonienia cech człowieka dorosłego, czyli posiadanie tych właściwości w możności, nie uprawnia do przypisania embrionowi ludzkiemu tych samych praw, co dorosłemu. Jest to zarzut błędny, ponieważ nie ma potrzeby przypisywać embrionowi ludzkiemu tych samych uprawnień, jakie ma człowiek dorosły, gdyż wystarczy, że ma prawo do życia i swego rozwoju. Na każdym etapie rozwoju dochodzą dalsze uprawnienia, które człowiek może w tym etapie podjąć. Te uprawnienia będą modyfikowane przez potrzeby rozwojowe noworodka, młodzieńca, dorosłego czy człowieka starego przy końcu swego życia. Człowiek o różnych formach niesprawności, człowiek psychicznie chory, nie przestaje mieć prawa do życia i rozwoju, czyli odpowiedniej opieki medycznej, by mu pomóc na ile to jest możliwe, a jeśli to niemożliwe, by mu towarzyszył w tym, co dla niego jest faktycznie osiągalne.

### 3. Potencjalność materialna i status ontologiczny gamet

Można przypuszczać, że wielu bioetyków w nurcie filozofii analitycznej zbliża się w swych wywodach o potencjalności raczej do tego, co Arystoteles określał jako *potencjalność materii*, czyli podłoża przemian. Jest to potencjalność różna od potencjalności naturalnej substancji, czyli potencjalności związanej z aktem, formą, istotą danej rzeczy.

Potencjalność materii zrozumiała jest przez wyjaśnienie tego, jak rzeczy powstają. Ponieważ coś może być materią dla czegoś innego i, jeśli owa materia może przyjąć nową formą określonej substancji, można mówić również o tego typu potencjalności. Cegłę można nazwać potencjalnym domem z punktu widzenia planu posiadanego przez architekta, który zaplanował dom z cegieł. W poszukiwaniu różnych form potencjalności materialnej Arystoteles w księdze IX *Metafizyki* pyta: „Czy ziemia jest potencjalnie człowiekiem?”. W wyjaśnieniu tych zmian czytamy: „Skrzynia nie jest «z ziemi», ani «ziemią», lecz jest z drzewa, bo drzewo jest potencjalną skrzynią i drzewo *w ogóle* jest materią skrzyni *w ogóle*, a to konkretne drzewo, jest materią tej oto skrzyni”<sup>14</sup>. Forma

14 Arystoteles, *Metafizyka*, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, dz. cyt., ks. IX, 1049 a.

skrzyni została narzucona drzewu przez stolarza z wykorzystaniem pewnych właściwości drzewa, ale przez narzucenie tej formy, zmieniono drzewo w drewno, czyli drzewo wraz z jej wewnętrzną potencjalnością do rozwoju, przestało istnieć, ale drewno z jego właściwościami zostało użyte przez stolarza do zbudowania skrzyni. Skrzynia nie jest drzewem, nie jest też naturalną, żywą substancją, ale taką, której celowość została nadana materii drewna przez stolarza.

Przypisując gametom rozrodczym potencjalność bycia człowiekiem, bioetycy analityczni posługują się potencjalnością materii, a nie potencjalnością substancji posiadającą określoną formę substancjalną, która jest potencjalnością istotową danego bytu. Pomieszenie obu potencjalności, to pomieszenie zmian, w których powstają i giną substancje, ze zmianami wewnątrz naturalnych substancji, które to zmiany nie prowadzą do zanikania i powstawania nowych bytów, czyli utraty tożsamości danej substancji, ale do aktualizacji wewnętrznej teleologii w rozwoju tego samego bytu.

Potencjalność istotowa, wewnętrzna danych gamet to ich pełne dojrzewanie, by nadawały się do zapoczątkowania życia ludzkiego. Stąd ich ochrona etyczna przed modyfikacjami genetycznymi, aby nie zniszczyć przekazywanego przez nie dziedzictwa genetycznego. W swym dojrzewaniu gamety rozrodcze nie są potencjalnym człowiekiem, ale odpowiednio ukształtowaną materią biologiczną, która ma swoją formę, ale ta forma nie jest formą człowieka, lecz formą ukierunkowującą gametę do pełni jej rozwoju, przez co może się nadać do zapoczątkowania życia ludzkiego. Trzeba tylko, oprócz przyczyny materialnej, by zadziały odpowiednio do powołania nowej substancji również przyczyna sprawcza, formalna i celowa. Wiadomo, że przez techniczne sprawstwo człowieka metodą *in vitro* albo metodą klonowania, czyli wszczepienia jądra komórki somatycznej do komórki jajowej, z której usunięto jej jądro, można zapoczątkować nowe życie zwierząt czy ludzi. W obu wypadkach zapoczątkowanie takie jest możliwe dzięki materialnej potencjalności użytych gamet czy też ukrytej potencjalności komórek somatycznych odpowiednio modyfikowanych przez komórkę jajową.

Nie można mieszać potencjalności substancjalnej, związanej z naturą, formą danej substancji, czyli potencjalności istotowej, stanowiącej czymś jest, z potencjalnością materialną, do czego ta rzecz się nadaje, do czego może być użyta. Embrion ludzki też posiada potencjalność materialną, można go użyć, czyli zniszczyć jego istnienie przez rozparcelowanie go na komórki macierzyste czy przetworzenie go na bioprodukty. Na podstawie różnych typów potencjalności materialnej, nie można twierdzić, że wszelka materia żywa jest potencjalnym człowiekiem. W takim podejściu ignorujemy pluralizm substancjalny na rzecz być może metafizyki monistycznej, procesualnej, mechanistycznej.

34.

Patricka Lee

## *pro-life* argument z substancjalnej tożsamości

### 1. Prawo do życia a potencjalne i aktualne zdolności bytu ludzkiego

W związku z godnością ontyczno-aksjologiczną oraz z godnością podmiotu świadomego toczy się spór, czy brak tej drugiej, nie podważa prawa do życia tych ludzi, którzy ze względu na etap swego rozwoju lub z przyczyn chorobowych, nie mają aktualnej, dojrzałej świadomości podmiotowej. Szczególnie w kulturze nowożytnej i współczesnej, w której świadoma wolność jednostki stała się zasadniczą podstawą walki o jej prawa, sugeruje się, że w razie braku dojrzałej, świadomej wolności, człowiek traci prawo do życia. Bioetycy tego nurtu myślenia wykluczają z grona osób zarówno człowieka w okresie prenatalnym, noworodki, dzieci do okresu dojrzałej, świadomej odpowiedzialności za siebie, ludzi psychicznie chorych, obarczonych chorobą Alzheimera, będących w stanie wegetatywnym czy terminalnie chorych. Wzrost różnych chorób neurologicznych i psychicznych może zwiększyć klasy ludzi, których ze względu na dysfunkcje świadomości i samoświadomości siebie oraz swoich zadań wykluczy się z grona osób i tym samym pozbawi się ich prawa do życia. W myśleniu tym prawo do życia uzasadnia się aktualnie spełnianymi aktami świadomości. W razie ich braku prawo to tracimy. W tym ujęciu prawo do życia jest prawem nabytym i utracalnym, nie obejmuje ono wszystkich ludzi, lecz klasę obecnie świadomych swojej odrębności i swojego zainteresowania dalszym trwaniem. Inni są tego prawa pozbawieni.



Owym redukcjonistycznym, deskryptywnym i funkcjonalistycznym koncepcjom osoby można przeciwstawić realistyczne, substancjalistyczne jej ujęcie. Czyni to na terenie filozofii anglo-amerykańskiej m.in. Patrick Lee w głośnym artykule *Argument za prawem do życia na podstawie substancjalnej tożsamości* (*The pro-life argument from substantial identity*)<sup>1</sup>. Jego zdaniem substancjalność embrionu ludzkiego oraz posiadana przez niego istotowo wewnętrzna potencjalność rozwoju sprawia, że nie możemy odrywać życia ludzkiego, bycia człowiekiem od bycia osobą ludzką, przypisując te określenia różnym etapom rozwoju tego samego bytu. Życia ludzkiego nie można dzielić abstrakcyjnymi pojęciami, odrywając od siebie życie fizyczne, psychiczne, duchowe, oddzielając byt ludzki od bycia osobą. Życie ludzkie jest bowiem istnieniem bytu ludzkiego. Nie można go utożsamiać z jakimiś aktualnymi przejawami tego bytu. Nie można go oderwać od istnienia konkretnego indywiduum, które w różnym czasie swego istnienia wyłania z siebie różne swoje przejawy. Podobnie bycie osobą nie spada z nieba przy okazji ujawniania aktów świadomej odpowiedzialności za siebie, ale jest nieodłączne od istnienia ludzkiego, od bycia człowiekiem. Człowiek istnieje na sposób osoby.

Patrick Lee przywołał to stanowisko w dyskusji z bioetykami analitycznymi i w języku ich filozofii. Zapytał, czy od początku rozwijamy się jako ludzie, czy też, jak chcą jego adwersarze – Dean Stretton, Judith Thomson i Jeffrey Reiman, stajemy się nimi w późniejszym etapie rozwoju. Czy można się zgodzić z Jeffreyem Reimanem, utrzymującym, że embrion ludzki i dorosły człowiek posiadają ten sam organizm, lecz są różnymi bytami i tylko ten drugi jest bytem osobowym? Czy w związku z tym możemy podważyć prawo do życia we wcześniejszym etapie

---

1 P. Lee, *The pro-life argument from substantial identity: a defence*, „Bioethics” 18 (2004) nr 3, s. 249–263. Poglądy na ten sam temat wyrażone są we wcześniej pracy: P. Lee, *Abortion and unborn human life*, Washington 1997 oraz w m.in. w artykułach: P. Lee, *A Christian philosopher's view of recent directions in the abortion debate*, „Christian Bioethics” 10 (2004) nr 1, s. 7–31; P. Lee, *Substantial identity and the right to life: a rejoinder to Dean Stretton*, „Bioethics” 21 (2007) nr 2, s. 93–97.

rozwoju, a utrzymywać go w późniejszym? Czy kryterium świadomości swej odrębności oraz świadomego pragnienia dalszego życia, świadomej troski o swe interesy jest uzasadnionym kryterium bycia osobą i posiadania prawa do życia?

## 2. Substancjalna tożsamość i prawo do życia

Przeciw tym wszystkim stanowiskom Patrick Lee formułuje w czterech punktach następujące argumenty z substancjalnej tożsamości bytu ludzkiego: „1. Ty i ja posiadamy wewnętrzną wartość, która czyni nas podmiotem praw. 2. Posiadamy ową wewnętrzną wartość na podstawie tego, czym istotowo jesteśmy. 3. Tym, czym jesteśmy, jest też każdy ludzki organizm. 4. Ludzki, fizyczny organizm powstaje od jego poczęcia. (Przyjmując dane biologiczne, wiemy, że nowy, odrębny, ludzki organizm ukonstytuowany jest przez fuzję plemnika i jaja). 5. Wniosek z tego taki, że to, co posiada ową wewnętrzną wartość (jako podmiot praw), jest od poczęcia. To, co czyni złym zabicie mnie i ciebie teraz, jest również obecne w przypadku twoim i moim, kiedy istnieliśmy jako dorastający, uczący się chodzić, nowonarodzeni, a także kiedy istnieliśmy jako płody i embriony ludzkie”<sup>2</sup>.

Zgodnie z tą logiką myślenia Patrick Lee podważa argumenty adwersarzy, którzy, powołując się na aktualne zdolności dorosłego człowieka, wykazują brak owych zdolności u embrionu ludzkiego i na tej podstawie pozbawiają go owej wsobnej wartości i prawa do życia. Argumenty te upadają, gdy się wyjaśni skąd się biorą owe cenione zdolności u dorosłego człowieka i jaka jest ich natura, czyli czy owe zdolności mentalne spadają z nieba jako istotowe zmiany natury poprzedniego bytu ludzkiego, czy też realizują się jako zmiany akcydentalne, ilościowe osoby, indywidualnej substancji natury rozumnej? Czy brak dojrzałej świadomości u dziecka w stosunku do dorosłego, to różnica istotowa, jakościowa, w której mamy do czynienia z dwoma różnymi bytami, czy też mamy do czynienia ze zmianą ilościową, w której dziecko posiada

---

2 P. Lee, *The pro-life argument from substantial identity: a defence*, dz. cyt., s. 250.

tę samą racjonalną naturę co dorosły, z tym, że u dorosłego przejawia się ona w sposób dojrzały? Czy ludzie poniżej 20 lub 40 IQ, wskaźnika ich inteligencji, jak chciał Józef Fletcher, należy pozbawić miana bytu osobowego i prawa do życia, czy też owe wskaźniki obrazują tylko różny stopień ilościowego rozwoju ludzkiej inteligencji? Przecież ci z wysokim IQ nie są nadludźmi, a ci z niższymi wskaźnikami ilościowymi podludźmi. Ilościowy rozwój inteligencji ludzkiej jest otwarty, można nawet rzec: w swej ilościowej mierze nieskończony. Nie realizuje się on jednak przez dematerializację bytu ludzkiego i osiągnięcie przez niego natury bytu absolutnego, boskiego.

Aktualiści, odwołujący się do aktualnych przejawów zdolności człowieka i na ich podstawie odmawiający lub przyznający mu miano osoby, nie potrafią wyjaśnić skąd nagle pojawiła się osoba, której poprzednio nie było. Nie potrafią podać koniecznej przyczyny, wystarczającej do zaistnienia tak specyficznego bytu. Nie tłumaczy tego również stanowisko Jeffreya Reimana, w którym utrzymuje on, że mamy do czynienia z kontynuacją fizyczną danego organizmu, ale z dyskontynuacją istotową bytu ludzkiego, czyli pojawieniem się istotowo nowego bytu, niezwiązanego z dotychczasowym organizmem<sup>3</sup>.

Jeśli wykluczy się fakt, że ciało embrionu czy płodu ludzkiego jest ciałem człowieka-osoby, to wtedy nie rozróżni się go od ciała zwierząt, a nawet od ciała zmarłego człowieka. Ciało takie nie ma wtedy swojej bytowości, swojej wewnętrznej organizacji i potencjalności bytu ludzkiego. Tymczasem ciało embrionu ma swoją wewnętrzną konstytucję, nie jest chaotycznym zbiorem komórek, lecz zorganizowanym indywiduum, które aktualizuje swoje potencjalności zarówno w okresie prenatalnym, jak i postnatalnym, zarówno przed urodzeniem, jak i po urodzeniu, w okresie dzieciństwa, młodości, dorosłości i starości.

Przypisywanie życiu ludzkiemu wartości tylko wtedy, gdy ktoś ma świadomość swej odrębności i wyraża pragnienie kontynuacji tego życia, jak chcą Jeffrey Reimann czy Peter Singer, nie jest twierdzeniem

---

3 J. Reiman, *Abortion and the ways we value human life*, New York 1999, s. 77nn.

o wartości życia ludzkiego jako takiego, ale o tym, że człowiek ową wartość świadomie rozpoznaje i może ją świadomie realizować. Tendencja do zachowania swego życia istnieje i objawia się najpierw jako tendencja danego bytu, którą później człowiek uświadamia sobie jako podstawowe dobro dla jego świadomej troski.

Aktualiści nie rozumieją potencjalności substancjalnej bytu ludzkiego, myśląc ją albo z możliwościami użycia danego bytu do innych celów poza celem wpisanym w jego naturę, albo z możliwościami różnych funkcji w społeczności, które stają się podstawą uprawnień, wtedy gdy ktoś je aktualnie posiada. Embrion ludzki, tak jak i dorosły człowiek, np. więzień w Auschwitz-Birkenau, może być użyty do innych celów, np. do produkcji różnych materiałów. Substancjalne potencjalności embrionu ludzkiego są czymś innym, niż możliwości zdobycia aktualnych funkcji społecznych. Księżę Karol jest potencjalnym królem, ale przez tę potencjalność nie ma uprawnień, jakie ma król. Można odwrócić jednak ten argument i powiedzieć, że mimo, że księżę Karol nie jest królem i nie ma uprawnień króla, to jednak ma prawo do życia.

Dotyczy to wszystkich innych argumentów zarzucających zwolennikom prawa do życia od poczęcia, że popełniają błąd, traktując potencjalnego X-a tak, jak X-a aktualnego. Błądność tego zarzutu jest dwójaka. Po pierwsze rozróżnienie uprawnień związanych z czterema aspektami godności ludzkiej obala zarzuty, jakoby chodziło o takie same uprawnienia embrionu, co uprawnienia dorosłego człowieka. Nikt nie domaga się dla embrionu ludzkiego prawa do wolności myśli, słowa, sumienia czy też prawa do tronu w Wielkiej Brytanii. Brak tych uprawnień, nie podważa jednak prawa do życia, jako opartego na innych przesłankach niż prawo do tronu. Czym innym są możliwości zewnętrzne objęcia tronu, a czym innym wewnętrzne potencjalności embrionu ludzkiego, o których wiemy, że będą się realizować własną mocą wewnętrzną, niezależnie od różnych możliwości zewnętrznych, czy też możliwości, jakie przyniesie osobista historia indywidualnej osobowości ludzkiej. Wraz z aktualizacją wewnętrznego potencjalności

bytu ludzkiego, człowiek oprócz prawa do życia zyskuje inne uprawnienia, również te, posiadane przez dorosłego człowieka.

„Ludzki embrion – pisze Patrick Lee – posiada w sobie wszystko, co realnie jest potrzebne, aby dynamicznie siebie rozwijał i aby w pewnym momencie mógł dokonywać wyższych funkcji mentalnych; co realizuje, korzystając ze stosownego środowiska i pożywienia, a więc już teraz ma w sobie naturalne zdolności do funkcji mentalnych”<sup>4</sup>. Zdolności te aktualizują się i osiągają stopniowo dojrzałość poprzez okres prenatalny, dzieciństwo, młodość. „Chociaż ludzie różnią się wyraźnie pod względem talentów i osiągnięć, czyli stopniem rozwoju ich naturalnych zdolności (*natural capacities*), to jednak są równi przez posiadanie tej samej natury. Chociaż zdolności te mogą być rozwinięte w różnym stopniu, to jednak ze względu na te same podstawowe naturalne zdolności są sobie równi”<sup>5</sup>.

Prawa do życia nie można uzależnić od jakiegoś etapu rozwoju potencjalności bytu ludzkiego. Embrion ludzki posiada bowiem tę samą substancjalną naturę ludzką, co dorosły człowiek, posiada tę samą godność ontyczno-aksjologiczną wyznaczoną jego naturą. Godność podmiotu świadomego, godność osobowościowa, moralna czy godność relacyjna jako dar wspólnoty, społeczności i Boga, dają mu dalsze uprawnienia. Nawet jeśli nie nabędzie wszystkich uprawnień, nie traci tym samym, godności której nikt z ludzi nie mógł mu nadać, ani nie może mu odebrać. Podważanie prawa do życia ze względu na etap rozwoju i aktualnie ujawniane zdolności czy to biologiczne, czy psychiczne, czy społeczne, jest dyskryminacją człowieka ze względów biologicznych, psychologicznych czy społecznych.

Prawo do życia nie jest przerwaniem wartości późniejszych etapów życia człowieka na wcześniejsze, czyli przerwaniem wartości czy godności świadomego podmiotu, na etap nieświadomego życia. W wyjaśnieniu związku między wymienionymi czterema formami godności

---

4 P. Lee, *The pro-life argument from substantial identity: a defence*, dz. cyt., s. 253.

5 Tamże, s. 255.

człowieka, trzeba raczej stwierdzić, że godność ontyczno-aksjologiczna i związane z nią prawo do życia i rozwoju, jest konieczną i niezbędną podstawą następnych form godności, które bez pierwszej nigdy by się nie pojawiły. Godność ontyczno-aksjologiczna embrionu ludzkiego nie pochodzi z uczestnictwa w godności człowieka dorosłego. Wymienione poza nią trzy następne formy godności ludzkiej dodają pierwszej blasku, ale jej nie konstytuują. Człowiek posiada ją od początku swego zaistnienia aż do śmierci. Jeśli ktoś nie posiada uprawnień związanych z innymi formami godności, np. z byciem aktualnie rodzicem, lekarzem, księdzem, brak ten nie podważa ich prawa do życia.

Oparte na godności ontyczno-aksjologicznej prawo do życia jest nie-stopniowane. Nie można go bardziej przypisać dorosłemu, a w mniejszej mierze dziecku, noworodkowi czy też embrionowi ludzkiemu. Nie można też twierdzić, że zabójstwo młodszego jest mniejszym zabójstwem niż dorosłego, ani odwrotnie, że zabójstwo starszego, jest mniejszym zabójstwem niż zabójstwo młodszego. Przez znoszenie kary śmierci, nie chcemy pozbawić tego prawa nawet notorycznego przestępcy. Inne uprawnienia są stopniowalne, np. prawo do wolności, może być przyznane, ale w razie jego nadużycia, może być ograniczone. Jedynym zawieszeniem prawa do życia jest sytuacja bezpośredniej agresji, w której, w obronie siebie, musimy przeciwstawić się temu, który to życie chce zniszczyć.

# 35. Tadeusza Ślipki bioetyka początku życia

## 1. Etyka a bioetyka

Bioetyka Tadeusza Ślipki wyrasta organicznie z jego prac poświęconych etyce ogólnej i szczegółowej. Powstawały one przez dziesiątki lat pracy dydaktycznej i naukowej i formułowane były zarówno w licznych artykułach, monografiach, jak również w formie książkowej, podręcznikowej<sup>1</sup>. Obecnie etyka omawianego autora, a więc etyka ogólna wraz z etyką szczegółową życia indywidualnego, etyką seksualną, etyką społeczną, bioetyką i ekologią, stanowi wielotomową, całościową propozycję rozwiązywania problemów etycznych<sup>2</sup>. Nie kusząc się o ocenę tego olbrzymiego dzieła, trzeba zaznaczyć, że etyka Tadeusza Ślipki wyrasta z tradycji filozoficznej św. Tomasza, czerpie pewne inspiracje od św. Augustyna oraz z dotychczasowej etyki chrześcijańskiej, a równocześnie jest samodzielną, oryginalną i całościową propozycją rozwiązań. Nie jest to rekonstrukcja poglądów etycznych

- 
- 1 Obszerny dorobek naukowy T. Ślipki obejmuje 11 książek oraz ponad 160 rozpraw, artykułów i recenzji. Biografię, poglądy i bibliografię T. Ślipki zob. w: R. Darowski, *Filozofia Jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, s. 306–329.
  - 2 Ważniejsze pozycje książkowe T. Ślipki: *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, wyd. 3, Kraków 2002; *Życie i pleć człowieka. Przedmałżeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 1978; *Zarys etyki szczegółowej*, cz. 1: *Etyka osobowa*, cz. II: *Etyka społeczna*, Kraków 1982; *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, wyd. 2, Kraków 1994; *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*, Warszawa 1992; z A. Zwolińskim, *Rozdroża ekologii. Ekologiczna doktryna Kościoła*, Kraków 1999; *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kraków 2000.

św. Tomasza czy poglądów etyków chrześcijańskich, ale zbudowanie etyki ogólnej i szczegółowej we własnym odkryciu „prawdziwego Tomasza”, w dyskusji z etykami tomistycznymi, z innymi etykami chrześcijańskimi, jak i etykami rozwijanymi w ramach współczesnych nurtów filozoficznych. „Żywiąc szczerą podziw dla myśli genialnego dominikanina – pisze o swej drodze filozoficznej Tadeusz Ślipko – nie mogłem jednak na dłuższą metę utożsamiać się z wypracowaną przez niego teorią etyki i ograniczyć się w nauczycielskim zawodzie do jej komentowania w duchu współczesnych utartych wersji. Różnego rodzaju racje skłaniały do wyjścia poza granice myśli Akwinaty. Czasem były to próby rozwinięcia jakiegoś jej szczegółu, kiedy indziej, gdy wydawało się to konieczne, zmodyfikowania czy skorygowania, a nawet porzucenia pewnych koncepcji na rzecz własnych rozwiązań, bądź przyjętych od innych autorów”<sup>3</sup>.

Obok odrębnego studium z bioetyki<sup>4</sup>, problemy bioetyczne rozwijał Tadeusz Ślipko w swych książkach z etyki szczegółowej<sup>5</sup>, gdzie poruszał m.in. kwestie aborcji, eksperymentów etycznych, eutanazji itp., oraz w licznych artykułach poświęconych etyce prenatalnej i statusowi embrionu<sup>6</sup>, antykoncepcji<sup>7</sup>, badaniom prenatalnym i sztucznej prokreacji<sup>8</sup>,

3 T. Ślipko, *Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, „Studia Philosophiae Christianae” 26 (1991) nr 2, s. 91–92.

4 T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, dz. cyt.

5 T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, dz. cyt.

6 T. Ślipko, *Niektóre aspekty moralne początków życia ludzkiego Uwagi na marginesie „Instrukcji o szacunku”*, „Życie katolickie” 7 (1988), s. 12–41.

7 T. Ślipko, *Czy pigułki antykoncepcyjne mogą stanowić środek etycznej regulacji poczęć*, „Collectanea Theologica” 38 (1968) 1, s. 31–51; tenże, *Życie i płeć człowieka. Przedmałżeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 1978.

8 T. Ślipko, *Zapłodnienie pazustrojowe w świetle „starej” i „nowej” etyki*, cz. I, „Życie Katolickie” 8 (1980) nr 12, s. 91–100; cz. II, „Życie Katolickie” 9 (1990) nr 2, s. 34–45; tenże, *Zapłodnienie pozaustrojowe – rodzenie czy technologia?*, „Horyzonty Wiary” (1990) nr 2, s. 51–67.



aborcji<sup>9</sup>, transplantacji<sup>10</sup>, AIDS<sup>11</sup>, eutanazji<sup>12</sup>, ekologii<sup>13</sup>, etyce lekarskiej<sup>14</sup> itp.

Bioetyka Tadeusza Ślipki nie jest dyscypliną oderwaną od filozoficznej etyki ogólnej czy szczegółowej. W etyce ogólnej rozstrzygnięte są kwestie podstaw moralności, a w etyce szczegółowej opracowane są normy regulujące poszczególne dziedziny życia ludzkiego. „Bioetyka – stwierdza Tadeusz Ślipko – jest po prostu integralną częścią etyki normatywnej jako zastosowanie ogólnych zasad etycznych do szczegółowych dramatycznych sytuacji ludzkiego życia”<sup>15</sup>. W tej perspektywie bioetyka jest wyodrębnionym działem filozoficznej etyki szczegółowej. W stosunku do niej wyróżnia się ona tym, że interesuje się różnorodnymi ingerencjami w życie ludzkie w jego powstaniu, trwaniu i jego

- 
- 9 T. Ślipko, *Za czy przeciw życiu: pokłosie dyskusji*, Kraków–Warszawa 1992.
  - 10 T. Ślipko, *Etyka a transplantacja serca*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 11 (1975) nr 1, s. 143–188.
  - 11 T. Ślipko, *AIDS a etyka*, „*Znaki czasu*” (1991) nr 23, s. 70–85.
  - 12 T. Ślipko, *Eutanazja – śmiercią godną czy niegodną człowieka*, „*Ateneum Kapłańskie*” 95 (1980) nr 1, s. 78–90; tenże, *Etyczne aspekty transplantacji narządów i tkanej w świetle nauki Kościoła*, [w:] *Transplantacja – problemy etyczno-prawne*, Biuro Studiów i Analiz Kancelarii Senatu, S-9, styczeń 1995, s. 11–17.
  - 13 T. Ślipko, *Podstawy etyki środowiska naturalnego*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 17 (1985) 139 s. 56–66; tenże, *Etyczne motywacje działań ekologicznych*, [w:] *Ochrona środowiska w świetle filozofii wartości*, red. Dutkiewicz P. Kraków 1992, s. 7–13; T. Ślipko, *Człowiek elementem przyrody ze stanowiska inkluzjonizmu i ekskluzjonizmu*, [w:] *Humanizm ekologiczny*, t. 1., *Jakiej filozofii potrzebuje ekologia – ochrona przyrody a ochrona człowieka*, red. L. Pawłowski i S. Zięba, Lublin 1992, s. 9–17; tenże, *Chrześcijańska etyka ekologiczna a ekologiczne realia*, [w:] *Ekonomia i etyka w ochronie środowiska*, red. M. Prus, Gdańsk 1993, s. 73–89; tenże, *Ekologia między filozofią ideologią*, [w:] *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, red. A. Latawiec, Warszawa 1999, s. 299–306; T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii. Ekologiczna doktryna Kościoła*, Kraków 1999.
  - 14 T. Ślipko, *Etyka lekarska a sytuacja ambiwalentnych wyborów moralnych*, „*Medycyna, Dydaktyka, Wychowanie*” 22 (1990), nr 3–4, s. 45–48; tenże, *Wolność i postęp a etyka lekarska. Rozważania na marginesie encykliki „Evangelium vitae”*, [w:] „*Evangelium vitae*”. *Dobra nowina o życiu ludzkim*, red. J. Brusilo, Kraków 1995, s. 29–53.
  - 15 T. Ślipko, *Granice życia*, dz. cyt., 1988, s. 17; 1994, s. 17.

końcu. „Bioetyka stanowi dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralne ważne w dziedzinie działań (aktów) ludzkich polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach związanych z zapoczątkowaniem życia, jego trwaniem i śmiercią”<sup>16</sup>. Ta perspektywa uniezależnia bioetykę od podporządkowania jej naukom szczegółowym i medycznym np. embriologii, genetyce, naukom technicznym wraz z całą biotechnologią. Stosowanie różnych ingerencji w życie ludzkie, jakie umożliwia np. inżynieria genetyczna, nie może się wyłamać ocenie etycznej. „Techniki te i manipulacje, choć nowe, powstały jednak w obrębie świata, który mieści się w ramach obiektywnego ładu moralnego i nie mogą się wyłamać spod obowiązujących w tym świecie wartości i reguł postępowania”<sup>17</sup>. Wszystkie nowe szczegółowe problemy niesione przez biotechnologię stają przed tym samym „trybunałem ładu moralnego”<sup>18</sup>.

Tego typu bioetyka jest zastosowaniem kryteriów sformułowanych w filozoficznej etyce ogólnej do nowo rozpoznanych sytuacji życia ludzkiego. Wymaga ona większego sięgnięcia do opisu faktów czy to z embriologii, genetyki, inżynierii genetycznej, niemniej moralną dopuszczalność czy niedopuszczalność wykorzystujących tę wiedzę działań medycznych ocenia przy pomocy niezależnych od medycyny kryteriów moralności.

W związku z powyższym bioetyka ta wchodzi w dyskusję z rozstrzygnięciami etycznymi, formułowanymi doraźnie przez naukowców posługujących się kryterium postępu naukowego, technicznego i ekonomicznego, formułujących normy moralne z pozycji mentalności scjentyistycznej i liberalnej. O takiej mentalności Ślipko pisze: „Jedna z nich przynależy do kręgu biologistycznego ewolucjonizmu, druga zaś – indywidualistycznego egzystencjalizmu”<sup>19</sup>.

---

16 Tamże, 1994, s. 16.

17 Tamże, 1988, s. 121; 1994, s. 106.

18 Tamże.

19 Tamże, 1988, s. 102, 1994, s. 92.

Kryteria oceny moralnej ingerencji w graniczne sytuacje powstawania, trwania i końca życia ludzkiego podaje Tadeusz Ślipko z perspektywy swych podstawowych założeń metafizyczno-antropologicznych odnośnie do bytu ludzkiego. Zakłada się tu, że człowiek jest osobą, bytem psychofizycznym, skierowanym do pełni swego rozwoju. Moralność rozciąga się między tym, kim człowiek jest, a tym, kim ma się stać. Jest on osobą obdarzoną specyficzną naturą. „Jego natura wyraża się w zespoleniu niematerialnej duszy z cielesnym podłożem, co wyposaża powstały z tego zespolenia byt w odpowiednie uzdolnienia (władze wegetatywne, zmysłowe i rozumne), a także warunkuje jego powiązania (relacje) z przyrodą, innymi ludźmi i z Bogiem”<sup>20</sup>. Te wszystkie celowościowe tendencje włączają się w krąg moralności przez przyporządkowanie ich do „idealnego wzorca osobowej doskonałości, do moralnego ideału życia godnego człowieka jako osoby”<sup>21</sup>. „Okazuje się więc – pisze Tadeusz Ślipko – że godność człowieka jest strukturą dwuwarstwową: na gruncie ontycznej duchowości człowieka opiera się moralnie dopełnienie tej duchowości i jej nobilitacja, aby w całościowym swym kształcie stać się wyrazem moralnego «dobra człowieka»”<sup>22</sup>. Z tego punktu widzenia „dobrym dla człowieka – pisze Tadeusz Ślipko – jest to wszystko, co pozostaje w relacjonalnym odniesieniu do realizacji idealnego wzorca jego osobowej doskonałości”<sup>23</sup>.

Ów idealny wzorzec osobowej doskonałości spełnia więc rolę zasadniczego kryterium oceny moralnej. W odniesieniu do niego oraz kryjących się za nim założeń zaczerpniętych z tomistycznej metafizyki i personalistycznej antropologii w kwestii natury ludzkiej i jej zasadniczych teleologicznych tendencji, Tadeusz Ślipko będzie formułował

---

20 Tamże, 1988, s. 123, 1994, s. 107.

21 Tamże, 1988, s. 117, 1994, s. 103.

22 Tamże.

23 Tamże, 1988, s. 118, 1994, s. 104.

normy szczegółowe regulujące ingerencje w początek, trwanie i koniec życia ludzkiego.

## 2. Problem animacji a status embrionu ludzkiego

Przywołałyśmy tu tylko pewne charakterystyczne, oryginalne, a nawet kontrowersyjne stanowisko zajęte przez omawianego bioetyka. Do takich należy m.in. rozstrzygnięcie w kwestii antropologicznego statusu embrionu ludzkiego w jego pierwszych stadiach, zmodyfikowane w wyniku wypowiedzenia się przez Tadeusza Ślipkę za animacją sukcesywną.

Zgodnie z metafizyczną koncepcją człowieka jako istoty psychofizycznej to właśnie ów „pierwiastek niematerialny, czyli dusza, jest istotnym elementem, źródłem i korzeniem, z którego bierze początek istnienie osoby ludzkiej wraz z całym jej ontycznym i moralnym wyposażeniem”<sup>24</sup>. Powstaje pytanie, jak to kryterium człowieczeństwa odnieść do początku życia ludzkiego. Jak uzgodnić ze sobą kryteria filozoficzne z danymi empirycznymi. Embriologia dostarcza nam coraz to dokładniejszych informacji o różnych stadiach rozwoju embrionu ludzkiego. Informuje jak przebiega moment zapłodnienia, uformowania się zygoty itd. Opisuje też m.in. zdarzający się (1 na 250 przypadków) podział węzła zarodkowego blastocysty na dwa i rozwijające się z tego bliźnięta jednojajowe. „Problem – pisze Tadeusz Ślipko – dotyczy momentu, w którym niematerialna dusza łączy się w jedno z cielesnym substratem”<sup>25</sup>. Dla wielu opowiadających się za animacją równoczesną, moment poczęcia, zlania się gamet, powstania zygoty jest początkiem życia człowieka, w którym wkracza on na swój określony, stały szlak rozwojowy<sup>26</sup>. Różne etapy rozwoju prenatalnego czy postnatalnego nie zmieniają posiadanego od początku statusu ontycznego, antropologicznego i etycznego istoty

24 Tamże, 1988, s. 123, 1994, s. 107.

25 Tamże, 1988, s. 125, 1994, s. 109.

26 J. de Dios Vial Correa, *Embrion ludzki jako organizm i jako ktoś spośród nas*, [w:] *Medycyna i prawo: za i przeciw życiu? W 50 rocznicę wydania przez ONZ Deklaracji Praw Człowieka*, red. E. Sgreccia, T. Styczeń i in., Lublin 1999, s. 66.

ludzkiej. Również podział bliźniaczy nie stanowi w tej teorii argumentu aby ten status różnicować.

Dla Tadeusza Ślipki podział bliźniaczy stwarza problem wyjaśnienia indywidualizacji zygoty. Fakt że od 3 lub 4 dnia po zapłodnieniu rozpoczyna się proces prowadzący przed 14 dniem, czyli przed implantacją, do wyłonienia się dwóch lub więcej indywidualnych organizmów, domaga się wyjaśnienia, który z momentów: zapłodnienie czy podział wężła zarodkowego, uznać za moment indywidualizacji istoty ludzkiej, za moment animacji. Zgodnie bowiem ze stanowiskiem metafizycznym Tadeusza Ślipki z indywiduum, z jednostką ludzką, z osobą wtedy, mamy do czynienia, gdy cielesny substrat formowany jest niematerialną duszą<sup>27</sup>. Jego zdaniem, biorąc pod uwagę podział bliźniaczy dokonujący się później niż zapłodnienie, nie można przyjąć momentu zapłodnienia jako momentu animacji. A to dlatego, „[...] że obecne w jednej zygotie dwie dusze musiałyby unicestwić jej jedność i przekształcić ją w dwie zygoty, dzieła zaś tego dokonywałyby bez uprzedniego organicznego uwarunkowania”<sup>28</sup>. Wydaje się, że właśnie owo organiczne uwarunkowanie, owa indywidualizacja empiryczna, czyli podział bliźniaczy, decyduje o przesunięciu momentu animacji. Tadeusz Ślipko bowiem nie ma wątpliwości, że „w jednej zygotie mogłyby się «zmieścić» dwie dusze”<sup>29</sup>. Są one bowiem czymś niematerialnym, duchowym, zasadą formowania i tożsamości bytu. Niemniej ich obecność to obecność dwóch indywiduów i to nie tylko rozumianych metafizycznie, ale również empirycznie. Nie da się pogodzić podmiotowej jedności zygoty w jej pierwszych stadiach z obecnością w niej dwóch dusz, czyli dwóch podmiotów. „Więcej prawdopodobny wydaje się pogląd – pisze Ślipko – który realne zaistnienie i zespolenie się duszy z zygotalnym podłożem przesuwają na moment biologicznego rozstrzygnięcia się losu zygoty, czy (co się zazwyczaj dzieje) da ona początek istnieniu jednego indywiduum

---

27 Tamże, 1988, s. 125, 1994, s. 109.

28 Tamże, 1988, s. 129.

29 Tamże, 1988, s. 129, 1994, s. 114

i osoby zarazem, czy też wyłoni z siebie większą ich ilość”<sup>30</sup>. Tak więc spotkanie się indywidualizacji metafizycznej z empiryczną dokonuje się jego zdaniem w dopiero momencie podziału bliźniaczego. Wcześniej zygota, formowana jest przez inną formę niż dusza ludzka, jest ona formą preanimowaną.

### 3. Czym (kim) jest zygota przed i po animacji?

Przed animacją „[...] zygota jako samodzielny twór biologiczny i podmiot intensywnych i złożonych procesów rozwojowych funkcjonuje jako byt ludzki, ale nie animowany. Nie można mu przeto przypisywać osobowej godności człowieka i płynących stąd moralnych uprawnień”<sup>31</sup>. W drugim wydaniu swej bioetyki Tadeusz Ślipko stwierdza: „Trzeba się liczyć z krótkim co prawda, ale możliwym w końcowym rachunku okresem, w którym bądź każda zygota, bądź pewna ich ilość stanowi samodzielny biologiczny byt ludzki i podmiot intensywnych procesów rozwojowych, a mimo to nie cieszy się atrybutem moralnej osobowej wartościowości ani wynikających stąd moralnych uprawnień”<sup>32</sup>. W interpretacji tego stanowiska Tadeusz Ślipko przeciwstawia się tym zwolennikom animacji sukcesywnej<sup>33</sup>, którzy argumentują z pozycji empiryzmu, naturalizmu, biologizmu i w tym kontekście traktują zygotę jedynie jako twór „przyrodniczy”, „agregat komórek” oraz dopuszczają moment animacji jako ewolucyjne wyłanianie duszy z rozwiniętego na pewnym etapie organizmu biologicznego. Przy przyjęciu takich empirycznych, deskryptywnych kryteriów człowieczeństwa moment uczłowiczenia, bycia osobą przesuwają oni dalej na etap implantacji, wytworzenia się listków zarodkowych, wytworzenia smugi pierwot-

30 Tamże, 1988, s. 135.

31 Tamże.

32 Tamże, 1994, s. 122.

33 Chodzi m.in. o W. Ruffa, *Individualität und Personalität im embrionalen Werden*, „Theologie und Philosophie“ 45 (1970) nr 1, s. 24–59; J. Mahoney, *Bioethics and belief. Religion and medicine in dialogue*, London 1984, s. 74–84.

nej załączku systemu nerwowego, wytworzenia się mózgu, możliwości samodzielnego istnienia (wcześniaki), momentu urodzin, nawiązania świadomego kontaktu poznawczo-wolitywnego z otoczeniem, akceptacji nowonarodzonego przez rodziców i społeczeństwo, podjęcia świadomej odpowiedzialności dziecka za siebie<sup>34</sup>. Empiryczne, biologiczne koncepcje indywidualności rozmywiają jej podmiotowość.

„Należy przyjąć, że zygocie przysługuje indywidualny, to znaczy p o d m i o t o w y, gdyż od organizmu rodziców bytowo odrębny, status nie tylko w pierwszym momencie zakończenia procesu zapłodnienia, ale także w następujących po nim kolejnych fazach rozwojowych”<sup>35</sup>. W drugim wydaniu myśl tę wyraża, pisząc o zygocie: „Jest to zatem struktura już l u d z k a, b o z o s ó b l u d z k i c h się wywodząca i do uformowania osobowego bytu zmierzająca, ale mimo wszystko «materialna» w tym znaczeniu, że ożywiający ją pierwiastek, innymi słowy jej «konstytutywna zasada życiowa», nie jest zasadą we właściwym tego słowa znaczeniu «duchową», a przeto «niematerialną»<sup>36</sup>. Tę opcję uznawania podmiotowości zygoty na podstawie jej genezy, pochodzenia od rodziców, wzmacnia Ślipko analizą c e l o w o ś c i o w o ś c i tej preanimowanej formy istnienia ludzkiego i przyporządkowaniem jej do omówionego wyżej kryterium ideału doskonałości osoby ludzkiej. Nie ma wątpliwości, że w ten sposób argumenty będą formułowane na terenie metafizyki i etyki, a nie na terenie embriologii. Dane z embriologii staną się tylko ilustracją tej celowości.

Przy czym wyniki analiz statusu nieanimowanych form życia ludzkiego na płaszczyźnie ontycznej są inne niż na płaszczyźnie moralnej. Te pierwsze ciążą bowiem do podkreślenia różnic między nieanimowaną formą życia ludzkiego a osobą i przysługującymi jej prawami. W płaszczyźnie moralnej Tadeusz Ślipko poszerza niejako

---

34 Zob. omówienie tych kryteriów m.in. w: T. Biesaga, *Antropologiczny status embrionu ludzkiego*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 101–107.

35 T. Ślipko, *Granice życia*, dz. cyt., 1988, s. 133.

36 Tamże, 1994, s. 120.

podmiotowość moralną form nieanimowanych przez przyporządkowanie poszczególnych celowościowych struktur rozwijającego się organizmu ludzkiego do „urzeczywistnienia właściwego człowiekowi ideału człowieczeństwa”. W tym kontekście traktuje nieanimowaną formę życia ludzkiego jako przyporządkowaną i uczestniczącą w godności osoby ludzkiej. Zygota „wykazuje stałą celowościową tendencję do ukształtowania organicznego podłoża osoby ludzkiej. To zaś podłoże stanowi integralną część bytu ludzkiego i warunek realnej egzystencji osoby ludzkiej<sup>37</sup>, która z racji swej tożsamości z moralną wartościowością osoby ludzkiej nosi na sobie również znamiona moralnej wartościowości<sup>38</sup>. „Nie reprezentuje wprawdzie tej samej wartościowości, która przysługuje osobie ludzkiej, gdyż osobą z powodu nieposiadania duszy jeszcze nie jest. Mimo to będąc wewnątrznie przyporządkowaną do realizacji idealnego wzorca tej osoby, uczestniczy w tym samym w jej moralnej godności i pozostaje pod ochroną moralnego ładu<sup>39</sup>. „Tylko osoba – podkreśla Ślipko – jako w pełni ukonstytuowany psychofizyczny byt substancjalny wynosi się ponad świat przyrody, ale dźwiga niejako ze sobą w obrębie moralnego ładu umieszcza również części składowe swej złożonej bytowej struktury i jej zaczątkowe formy<sup>40</sup>. Tak owo przyporządkowanie ujawnia, że zygota podlega podobnej ochronie moralnej co osoba ludzka.

W jakim zakresie chroniona jest ona tymi samymi prawami moralnymi, co osoba, a w jakim ma mniejsze prawa możemy dostrzec przy formułowaniu przez Tadeusza Ślipkę szczegółowych ocen i norm dotyczących

37 Ta część stwierdzenia występuje w obu wydaniach. Dalszą część zdania wykreślono w drugim wydaniu na rzecz odwołania się do egzystencji. „Egzystencja zaś człowieka to nic innego, jak sam żyjący człowiek, żywa osoba. Z tego powodu egzystencja utożsamia się także z moralną wartościowością osoby ludzkiej...” T. Ślipko, *Granice życia*, dz. cyt., 1994, s. 123.

38 Tamże, 1988, s. 139.

39 Tamże, 1988, s. 139; 1994, s. 123.

40 Tamże, 1994, s. 124.



np. sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego (homogenicznego i heterogenicznego), eksperymentów na zygocie, klonowania itp.

#### 4. Status etyczny form nieanimowanych

Różnice statusu moralnego nieanimowanej zygoty, a statusu osoby ludzkiej ujawniają się przy formułowaniu przez Tadeusza Ślipkę moralnej oceny pozaustrojowego zapłodnienia homogenicznego. „Wszystkie zagrożenia, które towarzyszą manipulacjom zapłodnienia pozaustrojowego – przypomina on swoje stanowisko – dotyczyłyby zygotę w jej preosobowym stanie egzystencji, kiedy nie jest ona jeszcze ukonstytuowana jako substancjalny byt osobowy”<sup>41</sup>. Mimo, że nie posiada ona statusu moralnej nienaruszalności przysługującej osobie, to również nie jest tworem czysto przyrodniczym. Preanimowanej zygocie przysługuje „właściwy jej charakter moralny, niższy od animowanego embrionu, ale wyższy od tworów czysto przyrodniczych”<sup>42</sup>. Niedopuszczalne moralnie jest niszczenie zygot tzw. zbędnych czy zdefektowanych w procedurach *in vitro*. Niemoralne jest uśmiercanie zygot przy pomocy antykoncepcyjnych środków abortyjnych. Można przypuszczać, twierdzi Ślipko, że przy pomocy tych środków ginie zygota animowana. W tym przypadku działanie takie „uznać zatem trzeba za specyficzną formę zabójstwa”<sup>43</sup>. unicestwienie zygoty przed animacją też jest według Ślipki złem moralnych. „Wynikłe stąd zło nie będzie złem tego samego rzędu, co pozbawienie życia niewinnej osoby, ale złem pośrednim. Sytuuje się ono pomiędzy aktem zabicia animowanego embrionu a nadużyciem seksualnych struktur człowieka”<sup>44</sup>. Czy w takim razie niższy status zygoty w porównaniu ze statusem osoby da się pogodzić z zapłodnieniem pozaustrojowym, eksperymentowaniem dla celów owego zapłodnienia

---

41 Tamże, 1988, s. 175; 1994, s. 151.

42 Tamże, 1988, s. 177; 1994, s. 152.

43 Tamże, 1994, s. 153.

44 Tamże, 1988, s. 178; 1994, s. 153.

i związanym z tym narażaniem zygoty na niebezpieczeństwa? W tej trudnej sprawie Tadesz Ślipko odpowiada raczej twierdząco. „Mając przed oczyma preanimacyjne stadium rozwojowe zygoty, a więc fakt, że nie chodzi o zagrożenie osobowego życia ludzkiego – dla proporcjonalnie ważnych powodów – pisze on – można ją na tego rodzaju niebezpieczeństwa narażać. Takich powodów dostarcza rozważna wola małżonków i ich prawo do posiadania dzieci”<sup>45</sup>. W drugim wydaniu swej bioetyki osłabia powyższe stanowisko, dopisując: „To prawda, ale nieanimowanej jeszcze zygotie też się należy ochrona ze strony moralności, zwłaszcza gdy się przyjęło możliwość jej wcześniejszej animacji”<sup>46</sup>. W kwestii eksperymentów na zygotie Ślipko daje bardziej złożoną odpowiedź. „Jeżeli są to eksperymenty mające na celu inne założenia, aniżeli usprawnienie procesu zapłodnienia sztucznego, nie widać możliwości uzgodnienia ich z relacyjnym skierowaniem zygoty do «bycia osobą». [...] Natomiast w wypadku podejmowania ich w imię dobra małżonków przez udoskonalenie techniki sztucznego zapłodnienia w toku ich aktualizowania wydają się moralnie dopuszczalne”<sup>47</sup>. W ten sposób teoria animacji sukcesywnej doprowadziła w efekcie do usprawiedliwienia homogenicznego zapłodnienia pozaustrojowego, a nawet związanych z tym niebezpieczeństw uszkodzenia zygoty. Jest to stanowisko odmienne od zajmowanego w tej sprawie przez zwolenników animacji równoczesnej, można powiedzieć stanowisko bardziej liberalne<sup>48</sup>.

Stanowczość tego stanowiska osłabia Ślipko, gdy przechodzi do praktycznych wskazań etycznych. Ze względu na to, że

45 Tamże, 1988, s. 177.

46 Tamże, 1994, s. 152.

47 Tamże, 1988, s. 179.

48 W drugim wydaniu T. Ślipko pomija tekst o eksperymentach na zygotie i rozbuduje temat zagrożenia zygot. W ten sposób zajęte w tym aspekcie w pierwszym wydaniu stanowisko zostaje zmienione. Wyraża to końcowa konkluzja. „Wnioskiem z przytoczonych racji jest zatem przeświadczenie, że stan technicznej strony wykonywania tego zabiegu najeżony tak znacznymi zagrożeniami dla biopsychicznych uwarunkowań rozwoju zygoty przemawia przeciwko moralnej dopuszczalności zapłodnienia pozaustrojowego”; tamże, wyd. 2, 1994, s. 152.

za animacją równoczesną opowiadają się poważne autorytety etyki chrześcijańskiej oraz w związku ze skomplikowaniem, niejasnością tej materii, proponowane rozstrzygnięcia trzeba jego zdaniem potraktować raczej jako bardziej czy mniej uzasadnione hipotezy. W praktycznym moralnym działaniu, gdy wchodzi w grę życie ludzkie, nie można się oprzeć na hipotezach, ale na pewności moralnej. Dla uzyskania takiej pewności należy przyjąć również w tym wypadku zasadę „większego bezpieczeństwa”<sup>49</sup>. Zasada ta zabrania podejmować ryzyka, w którym moglibyśmy naruszyć czyjeś prawo do życia. „Pewien stopień prawdopodobieństwa animacji równoczesnej powoduje, że w pozaustrojowym zapłodnieniu homogenicznym może dojść do naruszenia prawa do życia animowanej zygoty, czego konsekwencją jest niepodlegający już wątpliwości nakaz powstrzymania się od tego rodzaju działań w praktycznym postępowaniu”<sup>50</sup>. Stosowanie tutaj zasady probabilizmu, którą niektórzy moralści usprawiedliwiają zapłodnienie *in vitro* i związane z tym doświadczenia na zygotach jest niedopuszczalne, a to dlatego że probabilizm można stosować jedynie w zakresie prawa pozytywnego, ale nie w dziedzinie obiektywnych i absolutnych wartości moralnych, gdy w grę wchodzi prawo do życia.

Tak więc w praktycznych zaleceniach, Tadeusz Ślipko odchodzi od tego, co sugerował w postawionej przez siebie hipotezie animacji sukcesywnej i sformułowanych tam stanowisk normatywnych. Odrzuca zalecenia moralne nie tylko tych zwolenników animacji sukcesywnej, którzy traktują zygotę jako twór czysto przyrodniczy, ale i tych, którzy chcą pozbawić jej praw w oparciu o argumenty prawdopodobne.

Konkluzja końcowa jest dość skomplikowana: „Dopiero w globalnym oszacowaniu moralnych aspektów [zapłodnienia homogenicznego] przy uwzględnieniu zewnętrznych czynników tego działania przybiera ono

---

49 Tamże, 1988, s. 182; 1994, s. 159.

50 Tamże, 1988, s. 182; 1994, s. 160.

postać techniki prokreacyjnej niezgodnej z zasadami moralnymi<sup>51</sup>.

### 5. Wobec antropologicznego przesunięcia statusu embrionu ludzkiego

W formowaniu krytycznego spojrzenia na zaproponowaną przez Tadeusza Ślipkę propozycję animacji sukcesywnej w odróżnieniu od animacji równoczesnej przydatną staje się przeprowadzona przez niego krytyka podobnego do swego stanowiska Normana Forda. Tak jak Tadeusz Ślipko, jest on też zwolennikiem animacji sukcesywnej i posługuje się również arystotelesowską teorią hylemorficznej, psychofizycznej jedności człowieka. Różni się od propozycji Tadeusza Ślipki czasowym przesunięciem animacji z czasu przed implantacją na czas po implantacji. W swej teorii animacji poimplantacyjnej formułuje jeszcze dodatkowe kryterium, którym jest początkowe pojawienie się załączka systemu nerwowego, tzw. smugi pierwotnej (*primitive streak*).

Obaj twórcy teorii animacji sukcesywnej wychodzą od podobnych trudności: zygota obdarzona jest totipotencjalnością, dzieli się również na totipotencjalne komórki, z których z każdej może się np. przy sztucznej dezagregacji blastomerów rozwinąć organizm. Kiedy komórki te w dalszych podziałach i rozwoju odpowiednio się wyspecjalizują można mówić o spełnieniu się warunków do animacji. Pierwsze stadia takich warunków jeszcze nie tworzą.

Różnica w zastosowaniu teorii hylemorfizmu między Tadeuszem Ślipką a Normanem Fordem polega na tym, że pierwszy z nich teorię tę stosuje zarówno do rozwoju nieanimowanej zygoty, jak również do animowanego embrionu, Ford natomiast w analizach pierwszych stadiów rozwoju zygoty, w jej podziałach na dwie, cztery itd. komórki zapomina o przyjętej filozoficznej teorii hylemorfizmu, ulega empirycznej, embriologicznej perspektywie i opisuje ten rozwój tak, jakby zygota traciła swoją tożsamość przez powstanie z niej co chwila nowych

---

51 Tamże, 1994, s. 164.

tworów czy „wiązek komórek”. Taki sposób określenia indywidualizacji zygoty sugeruje, że „w tych wszystkich przypadkach miały miejsce zmiany substancjalne, a więc każde uformowane tą drogą jestestwo jest odrębnym bytem substancjalnym”<sup>52</sup>. „Nieprawdopodobnie prezentuje się końcowa teza Forda, że w okresie gastrulacji poimplantacyjnej z tych substancjalnie zróżnicowanych tworów wyłania się scalona wewnętrznie osoba ludzka”<sup>53</sup>. Przez pominięcie zastosowania teorii hylemorfizmu do pierwszych stadiów rozwoju zygoty Ford „odmówił zygocie i formom pochodnym antropologicznego upodmiotowienia”<sup>54</sup>, „antropologicznej jedności tegoż podmiotu”<sup>55</sup>, jego tożsamości. W ten sposób podsumowuje Tadeusz Ślipko: „mariaż arystotelizmu i tomizmu z empiryzmem nie należy do udanych, a owoce jego są żałosne. Zamiast atrakcyjnej teorii wydał na świat filozoficzną hybrydę”<sup>56</sup>.

Stosując teorię hylemorfizmu również dla rozwoju zygoty, Tadeusz Ślipko przypisuje jej jedność aż do chwili zmian substancjalnych, które zachodzą w momencie wyłonienia się bliźniaków jednojajowych. Moment animacji i indywidualizacji dokonuje „radikalnej transformacji zygotalnego tworów z materialnego podmiotu w samoistną, niepodzielną już i rozumną istotę ludzką, czyli osobę”<sup>57</sup>.

Trzeba przyznać, że Tadeusz Ślipko konsekwentnie stosuje teorię hylemorfizmu do okresu przed animacją i po animacji. Niemniej zastosowanie tej teorii rodzi nowe trudności. Wynika bowiem z niej, że przed animacją zygoty ożywiana jest inną formą substancjalną niż forma ludzka, jest więc innym istnieniem, innym bytem. Jaki to jest byt? Przypuszczenie św. Tomasza, że w początkach ludzkiego formowania jesteśmy najpierw kształtowani przez formę substancjalną wegetatywną, później sensorywną, a w końcu racjonalną – nie znalazło potwierdzenia

---

52 Tamże, 1994, s. 117.

53 Tamże.

54 Tamże, s. 118.

55 Tamże, s. 117.

56 Tamże, s. 119.

57 Tamże, s. 121.

we współczesnej embriologii. Jaką więc formę substancjalną posiada zygota ludzka?

Tadeusz Ślipko odrzuca stanowisko, w którym zygotę traktuje się jako twór czysto przyrodniczy, jako wiązkę komórek czy tkankę naszego ciała. Przypisuje jej samodzielną bytowość i podmiotowość. Bytowość ta jest „niższa od animowanego embrionu, ale wyższa od twórców czysto przyrodniczych”<sup>58</sup>. Mamy więc do czynienia ze specyficznym, niespotykanym bytem, który nie jest jakąś wiązką komórek czy tkanką organiczną, nie jest zwierzęciem i nie jest człowiekiem. Jego forma substancjalna jest materialna, w odróżnieniu od niematerialnej duszy ludzkiej<sup>59</sup>. Jest to z jednej strony „twór zygotalny”<sup>60</sup>, „zygotalne p o d ł o ż e” dla duszy<sup>61</sup>, „m a t e r i a l n y p o d m i o t”<sup>62</sup>, nieanimowana forma istnienia, „preosobowy stan egzystencji”<sup>63</sup>, z drugiej strony „stanowi samodzielny biologiczny byt ludzki i podmiot intensywnych procesów rozwojowych”<sup>64</sup>. Funkcjonuje jako byt ludzki, ale nie animowany”<sup>65</sup>, „jest to s t r u k t u r a j u ż l u d z k a, bo z osób ludzkich się wywodząca [...]”<sup>66</sup>.

Trudności Tadeusza Ślipki w określeniu statusu ontycznego zygoty prowadzą więc do tego, że jest ona określana jako byt ludzki i nieludzki, czy też jako byt przedludzki. Za takim zamieszczeniem kryje się być może brak konsekwencji wynikłych z zastosowania egzystencjalistycznie rozumianej teorii hylemorfizmu. Jakiś byt nazywamy ludzkim, jeśli jest formowany ludzką formą substancjalną, ontyczną zasadą istnienia i działania. Nie może być coś jednocześnie bytem ludzkim i nieludzkim. W tym znaczeniu odrywanie przez niektórych bioetyków bycia

---

58 Tamże, 1988, s. 177; 1994, s. 152.

59 Tamże, 1994, s. 120.

60 Tamże, 1994, s. 121.

61 Tamże, 1988, s. 135.

62 Tamże, 1994, s. 121.

63 Tamże, 1988, s. 175; 1994, s. 121.

64 Tamże, 1994, s. 122.

65 Tamże, 1988, s. 135.

66 Tamże, 1994, 120.

człowiekiem od bycia osobą i segregowanie ludzi na przedosoby, osoby i byłe osoby – też jest błędne. Zarówno od strony genezy zygoty, pochodzenia jej od rodziców i przynależności jej do gatunku ludzkiego, jak również odkrytej filozoficznie celowości rozciągającej się nie tylko na okres prenatalny, ale i postnatalny – nie można przesuwając momentu posiadania przez nią formy substancjalnej ludzkiej na jakiś późniejszy okres jej rozwoju. Zygota posiada od początku naturę ludzką, a nie przyrodniczą czy zwierzęcą i wkracza na tor ludzkiego rozwoju. Zygota zwierzęcia posiada inną właściwą dla siebie naturę i wkracza na tor swego rozwoju. Teoria animacji sukcesywnej Normana Forda i Tadeusza Ślipki ulega kryteriom rozwojowym człowieczeństwa, które są kryteriami empirycznymi, zewnętrznymi względem kryteriów wewnątrzbytowych. Wiąże się to z odkryciem totipotencjalności zygoty i jej komórek w pierwszych stadiach i dlatego szuka się momentu, kiedy utracą one te właściwości na rzecz specjalizacji komórek i stopniowego wykształcania się organów. Jeśli weźmie się pod uwagę, że również sztucznie przez bisekcję, izolację blastomerów można *in vitro* u ssaków i u człowieka zapoczątkować nowe życie<sup>67</sup>, to w przypadku zastosowania tej techniki do normalnie rozwijającej się, a więc w terminologii Ślipki animowanej blastocysty ludzkiej, należałoby pozbawić ją statusu istoty animowanej.

Teoria animacji przedimplantacyjnej<sup>68</sup> Tadeusza Ślipki nie da się też zastosować praktycznie. Ilustruje to dobrze postawiona przez niego końcowa konkluzja: „Możliwą jest bowiem rzeczą, że ogół zygot staje się od razu w momencie poczęcia samoistnym podmiotem życia i przybiera tym samym osobowo zindywidualizowaną, a więc animowaną postać,

---

67 J. A. Modliński, J. Karasiewicz, *Klonowanie ssaków: mity i rzeczywistość*, [w:] *Klonowanie człowieka*, red. B. Chyrowicz, Lublin 1999, s. 23–92; eksperyment z roku 1992 R. Stillmana i J. Halla s. 73.

68 Nazwa ta jest nieściśła jeśli weźmie się pod uwagę, co opisują embriolodzy, że również po implantacji tzw. tarczka zarodkowa może się podzielić, co prowadzi też do wyłonienia się bliźniąt jednojajowych. Zob. A. Modliński, J. Karasiewicz, *Klonowanie ssaków: mity i rzeczywistość*, [w:] *Klonowanie człowieka*, dz. cyt., s. 71–72.

a tylko pewna ich liczba dla niewiadomych powodów musi wpierw w ciągu kilku czy kilkunastu dni dojrzeć do stanu podzielności i związanej z tym animacji”<sup>69</sup>. Praktycznie więc większość zygot jest animowanych. Trudno jest wysledzić, które z nich ze względu na późniejszy podział bliźniaczy miałyby być nieanimowane.

---

69 T. Ślipko, *Granice życia*, dz. cyt., 1994, s. 121.



36.

## Normana Forda ewolucja poglądów w kwestii początku człowieka w okresie prenatalnym

### 1. Kontekst biograficzno-filozoficzny

Przywołanie przebytej przez Normana Michaela Forda SDB skomplikowanej drogi poszukiwań stanowiska w kwestii początku życia ludzkiego w okresie prenatalnym jest w Polsce ważne z dwóch względów. Po pierwsze jego praca *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, wydana w 1988 przez wydawnictwo Uniwersytetu w Cambridge została przetłumaczona w 1995 roku na język polski i, jako książka dotowana przez Ministra Edukacji Narodowej, przygotowana do druku przez Polskie Wydawnictwo Naukowe pod tytułem *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*<sup>1</sup>, a następnie opublikowana z myślą, że stanowisko filozoficzne w kwestii początku życia sformułowane przez australijskiego księdza, do tego zakonnika, salezjanina, teologa moralisty i bioetyka zaprzecza etycznemu nauczaniu Kościoła katolickiego. Po drugie stanowisko Normana Forda o animacji opóźnionej czy poimplantacyjnej napotkało w Polsce podobne stanowisko, mimo że inaczej sformułowane i uzasadniane, ks. prof. Tadeusza Ślipki – jezuitę.

W kształtowaniu się myślenia filozoficznego Normana Forda da się zauważyć wpływy określonych nurtów filozoficznych. Zapewne ogólnie wykształcenia teologiczne i filozoficzne zdobył on, studiując filozofię

---

1 N. M. Ford, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1995

i teologię najpierw w Salezjańskim Kolegium afiliowanym przy Uniwersytecie w Kalkucie (1953–1956)<sup>2</sup> oraz na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Turynie i w Rzymie (1959–1967)<sup>3</sup>. W roku 1964 przyjął święcenia kapłańskie w kolebce Zgromadzenia Księża Salezjanów w Turynie. W roku 1972 obronił doktorat z filozofii na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie<sup>4</sup> zatytułowany: *Peter F. Strawson's concept of philosophy*<sup>5</sup>.

Prawie przez całe swe życie, czyli 31 lat, od roku 1975 do 2006, pracował jako wykładowca w Kolegium Salezjańskim w Melbourne w Australii. Pełnił wiele funkcji kierowniczych w różnych uczelniach teologicznych, oraz był założycielem w roku 1995 oraz rektorem od roku 2007 Caroline Chisholm Centre for Health Ethics w Melbourne. Jego studia teologiczne w instytutach salezjańskich oraz na uczelniach w Turynie i Rzymie pozwoliły mu przestudiować katolicką teologię moralną w kontekście powstających problemów bioetycznych.

Jego doktorat *Koncepcja filozofii Petera Strawsona* wskazuje zarówno na jego zainteresowanie filozofią analityczną oraz na wpływ, jaki ona wywarła na jego etykę początku życia. Peter Strawson, filozof analityk z oksfordzkiej szkoły języka potocznego, starał się przezwyciężyć pewne ograniczenia swej szkoły, rozwijając metafizykę deskryptywną m.in. w swej głównej pozycji zatytułowanej *Indywidualia*. Przyczynił się przez to do rozwoju, w ramach filozofii analitycznej, opisowej ontologii i metafizyki. Mimo przywoływania Arystotelesa jego metafizyka deskryptywna daleka była od realistycznej metafizyki klasycznej<sup>6</sup>. Można przypuszczać, że Norman Ford był pod dużym wpływem

2 N. M. Ford, *Christian conscience*, Deakin 2009, s. ii.

3 Tamże.

4 N. M. Ford, M. Herbert, *Stem cells. Science, medicine, law and ethics*, Strathfield 2003 – notatka o autorach; N. M. Ford, *Christian conscience*, dz. cyt., s. ii.

5 N. M. Ford, *P. F. Strawson's concept of philosophy*, Rome 1972, wyciąg z dysertacji doktorskiej *Salesianum* (34) 1972, N. 3, s. 489–538, s. 54 w osobnej broszurze.

6 T. Szubka, *Strawson Peter Frederick*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 225–227.

myślenia empirycznego analitycznej filozofii brytyjskiej i metafizyki deskryptywnej.

Sledził on to, co się ukazywało w kwestii początku życia w Wielkiej Brytanii i w Australii oraz traktował niektóre rozstrzygnięcia jako wzorcowe dla siebie. Wielki wpływ wywarł na niego tzw. Raport Komitetu Mary Warnock, w którym podobnie jak on, przyznawano embrionowi ludzkiemu etyczną ochronę przed inwazyjnymi ingerencjami dopiero od 14 dnia od poczęcia. Baronowa Mary Warnock<sup>7</sup>, jako przewodnicząca Komitetu Badań nad Zapłodnieniem i Embriologią Człowieka, przystąpiła wraz z owym komitetem w roku 1984 do raportu na zamówienie rządu brytyjskiego, w którym zrezygnowała z pytań antropologicznych typu: „kiedy zaczyna się życie?” na rzecz pragmatycznych pytań etycznych: „od kiedy należy je chronić?”. Niestety, odpowiedź jej raportu przesunęła etyczną ochronę embrionu ludzkiego na 14 dzień życia, i to ochronę przed nieuprawnionymi eksperymentami.

Nic dziwnego, że we wstępie do owej kontrowersyjnej książki Normana Forda *Kiedy powstałem* Mary Warnock w pełni zgadza się z wnioskami autora, które są zbieżne z jej rozstrzygnięciami etycznymi, czyli z tym, jak sama pisze, że autor „nie może przeto uznać mającego mniej niż czternaście dni zarodka za jednostkę ludzką. Odpowiedź na postawione przez niego pytanie „kiedy powstałem” brzmi „około 15 dnia po zapłodnieniu. To w tym właśnie stadium powstaje bezcenna jednostka ludzka”<sup>8</sup>. Nic dziwnego, że ze względu na ową zgodność poglądów, wypowiada słowa zachwytu twierdząc, że „książka ta przeniknięta jest duchem odwagi, uczciwości i prawości moralnej. Jest to praca o wielkim znaczeniu, zarówno dla współczesności, jak i dla przyszłości”<sup>9</sup>. Jej podziw dla książki Forda jest tym większy, że, jak później napisze,

---

7 Helen Mary Warnock, obecnie baronowa Warnock, ur. 14 kwietnia 1924, była członkiem oraz nauczycielem filozofii w St. Hugh's College w Oxfordzie, w latach 1974–78 była również członkiem UK Committee of Inquiry Into Special Education.

8 H. M. Warnock, *Słowo wstępne*, [w:] N. M. Ford, *Kiedy powstałem?*, dz. cyt. s. 10.

9 Tamże.

została ona odrzucona przez Kościół katolicki<sup>10</sup>. Również Norman Ford wyraża swoją wdzięczność i uznanie względem baronowej i jej stanowiska, formułując pod jej adresem specjalne podziękowania<sup>11</sup>. Poczynając od pierwszego rozdziału swej książki, obok obszernego cytowania wspomnianego raportu baronowej, przytacza szereg artykułów Mary Warnock wraz z słowami szacunku i uznania dla jej osiągnięć.

Nie ulega więc wątpliwości, że empiryczno-analityczna tradycja filozofii brytyjskiej wraz z pragmatycznym nachyleniem raportów komitetów rządowych Wielkiej Brytanii i Australii wywarły wpływ na jego sposób uprawiania filozofii oraz na rozstrzygnięcia antropologiczno-etyczne jego głośniejszej książki.

## 2. Antropologia animacji poimplantacyjnej

Norman Ford chciał znaleźć uzasadnione antropologicznie i etycznie stanowisko wobec nowych, biotechnologicznych możliwości i związanych z tym praktyk medycznych, stopniowo legalizowanych w niektórych krajach. Takie fakty, jak pojawienie się technik *in vitro* i urodzenie 25 lipca 1978 roku Louis Joy Brown w Oldham w Brytyjskim Manchester wymagały oceny etycznej. Pięć lat później w australijskim Melbourne „urodziło się pierwsze dziecko z zamrożonego zarodka ludzkiego”<sup>12</sup>. Oprócz tego, odpowiedniego stanowiska wymagało również szerokie stosowanie antykoncepcji, preparatów wczesnoporonnych oraz status życia ludzkiego poczętego z gwałtu.

*In vitro* wprowadzało selekcję zarodków, dzieliło je na nadające się i nienadające się do implantacji, na przeznaczone do implantacji i przeznaczone do zamrożenia. Preparaty wczesnoporonne niszczyły embrion ludzki przed lub w czasie jego implantacji. We wszystkich tych przypadkach chodziło o to, czy należy chronić embrion ludzki od poczęcia,

---

10 H. M. Warnock, *Nature and mortality – recollections of a philosopher in public life*, London–New York 2003, s. 96.

11 N. M. Ford, *Kiedy powstałem?*, dz. cyt., s. 20.

12 Tamże.

czy też można przesunąć jego ochronę na okres poimplantacyjny, czyli, jak proponował raport Mary Warnock, na 14 dzień po zapłodnieniu.

Norman Ford w swoim zasadniczym studium etycznym, czyli w książce *Kiedy powstałem?*, śledzi dość dokładnie poszczególne stadia rozwoju zygoty, zaczynając od procesu zapłodnienia, poprzez stadia moruli, blastuli i gastruli. Precyzyjnie posługuje się w tym względzie danymi z embriologii oraz interpretacjami medycznymi i bioetycznymi. Nie kwestionuje on ciągłości genetycznej i biologicznej rozwijającego się zarodka ludzkiego, kwestionuje jednak jego ciągłość ontologiczną. Ludzkiej jednostce ontologicznej stawia większe wymagania, niż jednostce biologicznej, obserwowanej w procesie zapłodnienia i bezpośrednio w następnych etapach rozwoju zygoty, blastuli i moruli. Dla nazwania zygoty ontologiczną jednostką ludzką nie wystarczy wg niego wskazać na dokonujące się podziały jądra zygoty, ale trzeba wskazać na coś w niej centralnego, na jakąś zasadę życia jednostki, która powinna „zająć pozycję nadrzędną i podporządkować swoim funkcjom czynności tych komórek i dopiero wówczas może powstać pojedynczy organizm, który obejmuje je jako własne części”<sup>13</sup>. Poszukuje on wyraźnych faktów empirycznych potwierdzających obecność ludzkiej formy substancjalnej, czyli duszy. Chce znaleźć niejako „centralny organ” integrujący cały organizm w całość. Takiego centralnego organu nie dostrzega on w zygotie, blastuli i moruli, a zaczyna go zauważać dopiero po implantacji w procesie gastrulacji między 14 a 19 dniem życia, kiedy to niejako w listkach zarodkowych mamy do czynienia ze specjalizacją komórek i z powstawaniem zaczątku systemu nerwowego, tzw. „smugi pierwotnej”.

Zdaniem Normana Forda po zapłodnieniu mamy wprawdzie do czynienia z jednostką biologiczną, z zygotą, ale nie mamy do czynienia z ludzką jednostką ontologiczną. Wprawdzie „genetyczna, czy biologiczna jednostkowość zostaje ustalona w momencie

---

13 Tamże, s. 130.

zapłodnienia”<sup>14</sup>, ale jego zdaniem nie oznacza to, że ukształtowała się jednostkowość ontologiczna takiej istoty. Według niego „istnienie identycznych bliźniąt pokazuje, że tożsamość czy jednostkowość genetyczna i ontologiczna nie są pojęciami zamiennymi”<sup>15</sup>. „Ciągłość genetyczna procesu życiowego nie gwarantuje ciągłości tożsamości ontologicznej jednostki bądź jednostek”<sup>16</sup>. Mimo że bliźnięta mają ten sam kod genetyczny, to jednak nie są jedną, lecz dwiema jednostkami ontologicznymi.

Ze względu na totipotencjalność blastomerów „zygota traci swoją jednostkowość ontologiczną w momencie pierwszego podziału na dwa identyczne blastomery, zupełnie niezależnie od możliwości wystąpienia zjawiska identycznego bliźniactwa. Powstają dwie nowe odrębne jednostki, mimo że przez wiele godzin pozostają one w bliskiej styczności wewnątrz osłonki przejrzystej”<sup>17</sup>. W poglądzie tym morula i blastula to raczej luźna grudka jednostek, czyli komórek. „Przed implantacją – pisze Ford – zwłaszcza do momentu, gdy istnieje nie więcej niż osiem blastomerów, każda komórka pobiera samodzielnie substancje odżywcze, co jest oznaką istotnej autonomii. Wskazywałoby to, że każdy blastomer jest przynajmniej do stadium 8 komórek odrębną żywą jednostką ontologiczną”<sup>18</sup>. Podobne stanowisko, mimo pewnych nowych danych w kwestii funkcjonowania komórek, adoptuje Ford do blastuli, do stadium 16 komórek. „Ponieważ morula po kompaktacji przy formowaniu się wewnętrznych i zewnętrznych komórek zachowuje się jak fizyczna jedność, należy uznać ją za biologicznie ludzki organizm, lecz nie za skończoną i trwałą jednostkę czy osobę ludzką”<sup>19</sup>.

Analizując proces implantacji, Ford staje na stanowisku, że jednostka ludzka nie jest obecna przed zakończeniem tego procesu. Blastocysta,

14 Tamże, s. 154.

15 N. M. Ford, *Kiedy powstałem?*, dz. cyt., s. 154–155.

16 Tamże, s. 163.

17 Tamże, s. 164.

18 Tamże, s. 179.

19 Tamże, s. 192.

mimo zróżnicowania się komórek na trofektodermę i wewnętrzną masę komórkową, nie jest jeszcze ontologiczną jednostką ludzką<sup>20</sup>. To właśnie „z wewnętrznej masy komórkowej blastocysty – może się później wykształcić jedna bądź więcej skończonych jednostek ludzkich”<sup>21</sup>.

Tworzenie się ontologicznej jednostki ludzkiej przesuwają Ford na czas po implantacji, na stadium gastrulacji. Pisze: „Istnieją silne, niemal nieodparte racje, by sądzić, że następuje to w trakcie procesu gastrulacji, który rozpoczyna się około 14 dnia, a kończy około 19 dnia po zapłodnieniu”<sup>22</sup>. Szczególnie ważne dla niego jest ukształtowanie się trzech warstw komórek zarodka, tzw. listów zarodkowych, z których tworzą się poszczególne tkanki i narządy organizmu. Istotną rolę odgrywa pojawienie się tzw. płytki nerwowej około 18 dnia, by w dalszej kolejności tworzyć tzw. rynienkę nerwową i około 21 dnia cewkę nerwową<sup>23</sup>.

Wcześniej niż układ nerwowy zaczyna się rozwijać układ sercowo-naczyniowy. „Okolo 21 dnia prawdopodobnie trwa «uruchamianie» krążenia krwi między naczyniami zarodka”<sup>24</sup>. „Fakt ten wraz z powstaniem zawiązka centralnego układu nerwowego (płytki nerwowej, rynienki, a w końcu cewki) – stwierdza Norman Ford – stanowi całkiem przekonująco dowód na to, że po trzecim tygodniu istnieje już pojedynczy, biologicznie ludzki, całościowy i wewnętrznie zróżnicowany jednostkowy organizm, funkcjonujący i rozwijający się jako trwała jednostka ontologiczna. Jest on jednostką obdarzoną naturą ludzką”<sup>25</sup>.

Dla Forda utworzenie się smugi pierwotnej jest wystarczającym dowodem na powstanie ludzkiej jednostki ontologicznej. „Jest to stadium rozwoju, w którym komórki epiblastu po raz pierwszy zostają uorganizowane przez smugę pierwotną w jedną, całą, wielokomórkową, żywą

---

20 Tamże, s. 202.

21 Tamże, s. 209.

22 Tamże, s. 214.

23 Tamże, s. 216.

24 Tamże.

25 Tamże.

istotę ludzką<sup>26</sup>. „Nowa jednostka ludzka powstaje wtedy, gdy materia komórek epiblastycznych staje się jednym żywym ciałem, uformowanym bądź ożywionym przez ludzka formę, zasadę życia czy duszę, która powstaje dzięki stwórczej mocy Boga<sup>27</sup>.”

### 3. Etyka ochrony embrionu ludzkiego od zapłodnienia

W roku 2000, w kontekście krytyki radykalnych utylitarystów m.in. Juliana Savulescu, agitującego za klonowaniem i produkowaniem embrionów ludzkich na komórki macierzyste oraz hodowlą tkanek z wczesnych płodów w celach terapii, Norman Ford, odrzucając te propozycje, formułuje prawo do życia embrionu ludzkiego od poczęcia. Píše wprost: „Życie ludzkie zaczyna się od zapłodnienia i od tego momentu jest etycznie nienaruszalne<sup>28</sup>.” Dla poparcia tego stanowiska cytuje *Evangelium vitae* Jana Pawła II o tym, że „istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od momentu swego poczęcia i dlatego od tego samego momentu należy jej przyznać prawa osoby, wśród których przede wszystkim jest prawo każdej niewinnej istoty do życia<sup>29</sup>.” Argumentuje, że od momentu poczęcia życie ludzkie jest empirycznie rozpoznawalne jako podstawowa i nienaruszalna wartość i stąd „destrukcja embrionów ludzkich, niezależnie od ich pochodzenia, embrionów poczętych naturalnie, metodą *in vitro*, czy sklonowanych – jest nieetyczna, niezależnie od ich terapeutycznego przeznaczenia [...]”<sup>30</sup>.

Podobnie w roku 2001 w artykule *Human embryo as person in catholic teaching*<sup>31</sup> dokładnie referuje on stanowisko Kościoła katolickiego, encykliki Jana Pawła II, wyraźnie opowiadające się za ochroną życia

26 Tamże, s. 218.

27 Tamże, s. 219.

28 N. M. Ford, *Therapeutic use of pluripotent embryonic stem cells*, „Chisholm Health Ethics Bulletin” vol. 6 (2000) nr 1, s. 11.

29 Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, 60.

30 N. M. Ford, *Therapeutic use of pluripotent embryonic stem cells*, dz. cyt., s. 12.

31 N. M. Ford, *The human embryo as person in catholic teaching*, „The National Catholic Bioethics Quarterly” vol. 1 (2001) 2, s. 155–160.



ludzkiego od poczęcia i zaleca, aby od początku traktować embrion ludzki osobowo. Ford sądzi, że mimo braku ostatecznych rozstrzygnięć naukowych i antropologicznych, należy całkowicie się zgodzić się z tezami o ochronie etycznej od poczęcia. Pisze: „Mamy obowiązek moralny chronić ludzkie embriony, a nie uprzedmiotawiać ludzkie życie. Nie można się zgodzić na redukcjonizm traktujący ludzkie życie embrionu jako pozbawiony znaczenia i wartości, jako tylko materiał genetyczny. Etyczny szacunek dla ludzkich embrionów powinien mieć pierwszeństwo przez pragmatycznymi i utylitarystycznymi względami”<sup>32</sup>. Trudno powiedzieć, czy chodzi mu o osobę w sensie ontycznym, czy tylko w sensie moralnym.

W książce *Stem cells. Science, medicine, law and ethics*<sup>33</sup> wydanej w roku 2003 wyraża swoje stanowisko etyczne w kontekście możliwości wykorzystania komórek macierzystych. W ferworze sporu pisze: „Jestem przekonany, przeciwnie do Singera, że ludzkie embriony, płody i noworodki są osobami od momentu poczęcia jako jednostki ludzkie”<sup>34</sup>.

W artykule zatytułowanym *A catholic ethical approach to human reproductive technology*<sup>35</sup> opublikowanym w 2008 roku Ford zajmuje stanowisko nie tylko radykalizujące etyczną ochronę embrionu ludzkiego od poczęcia, ale wyraźnie przypisuje mu również status istoty i osoby ludzkiej. Czyni to, referując całościowo prenatalną etykę katolicką, przeciwstawiając się w niej szczególnie utylitarystycznemu uprzedmiotowieniu embrionów ludzkich dla produkcji komórek macierzystych oraz dla przeprowadzania eksperymentów. Wyraźnie akcentuje w tym artykule naturę ludzką, prawo naturalne, tożsamość genetyczną embrionu i opowiada się za osobowym statusem embrionu ludzkiego od stadium

---

32 Tamże, s. 160.

33 N. M. Ford, M. Herbert, *Stem cells. Science, medicine, law and ethics*, Strathfield 2003.

34 „I believe, unlike Singer, that human embryos, fetuses and newborn babies are persons from their conception as human individuals”. Tamże.

35 N. M. Ford, *A Catholic ethical approach to human reproductive technology*, „Reproductive BioMedicine Online” vol. 17 (2008) supplement 3, s. 39–48.

zapłodnienia. „Połączenie męskiej i żeńskiej gamety – pisze – skutkuje uformowaniem nowej diploidalnej komórki – zygoty, której unikalny genotyp pozostaje praktycznie niezmienny w trakcie normalnego rozwoju. Jest naukowo i filozoficznie wiarygodne utrzymywanie, że normalny, jednokierunkowy i ciągły biologiczny rozwój i wzrost wystarczy by dowieść, że zygota jest jednym i tym samym bytem, co przyszły dorosły człowiek. Zygota może być uznana za aktualną ludzką istotę i nie tylko za potencjalną istotę ludzką, w taki sam sposób jak noworodek jest aktualną istotą ludzką z potencją rozwoju do dorosłości. Na mocy stworzenia w ciągu powstawania embrionalnych ludzkich istot pojawia się niematerialna dusza, jest również wiarygodnym utrzymywanie, choć nie jest to stwierdzone bezwzględnie, że naturalna ludzka osoba zaczyna istnieć, gdy zostaje uformowana embrionalna istota ludzka. W tym ujęciu dusza stanowi o ludzkiej naturze oraz osobowości od momentu zapłodnienia”<sup>36</sup>.

To stanowisko brzmi również jak stanowisko antropologiczne i etyczne. Niestety trudno znaleźć argumenty, dlaczego je zmienił, gdyż nie koryguje wcześniejszych swoich prac opowiadających się za animacją poimplantacyjną. W sensie argumentów można potraktować jego stanowisko, jako stanowisko tylko etyczne, chroniące embrion od poczęcia, niezależnie od ustaleń antropologicznych.

#### 4. Krytyka stanowiska o animacji poimplantacyjnej

Wydaje się, że zasadnicze braki w teorii Normana Forda widoczne są nie tyle w opisywanych faktach biologicznych, którym poświęca wiele miejsca w swych publikacjach, ale w ich interpretacji i to nie tylko biologicznej, ale przede wszystkim interpretacji filozoficznej, antropologicznej i metafizycznej. Twierdzi on, że posługuje się w tych interpretacjach arystotelesowsko-tomistyczną teorią hylemorficznej jedności człowieka, ale nie zdaje sobie sprawy, jaką metafizykę i antropologię w tej

---

36 N. M. Ford, *A Catholic ethical approach to human reproductive technology*, dz. cyt., s. 39–48.

interpretacji uprawia. Wykształcony na deskryptywnej metafizyce filozofów analitycznych, będąc zdominowany przez bioetyków tego kręgu filozofii, nie zdaje sobie sprawy, że jego sposób ujawniania jednostki ontologicznej nie wynika z metafizyki realistycznej, ale z empirycznej metafizyki deskryptywnej zdominowanej przez wybrane dane biologiczne. W rzeczywistości sposób ujawniania ludzkiej jednostki ontologicznej jest bliższy kryteriom rozwojowym przyjętym przez bioetyków o empirystycznej orientacji antropologiczno-metafizycznej. Ford uzależnił bycie ludzką jednostką ontologiczną od wykształcenia się po implantacji w fazie gastrulacji ząbca systemu nerwowego w postaci specyficznego organu zwanego „smugą pierwotną”, organizującego ciało embrionu ludzkiego. W owym nachyleniu deskryptywnym poszukuje on w embrionie takiej jedności, która charakteryzuje ciało noworodka, dziecka, dorosłego. Takiej jedności nie dostrzega w totipotencjalnych blastomerach zygoty, moruli i blastuli, stąd twierdzi, że przez podział jądra zygoty na blastomery, zygota traci swą jednostkowość ontologiczną, a każdy blastomer staje się odrębną jednostką ontologiczną. Interpretacja taka raczej narzucana jest opisowi blastomerów z pozycji założenia, że w tym etapie brakuje centralnego organu, którym podporządkowane byłyby wewnętrzne funkcje komórek zarodka, embrionu ludzkiego. W związku z tym Ford z góry przyjmuje teorię, że zygota w pierwszych stadiach jest grudką, luźnym zbiorem 4, 8 czy 16 komórek, osobnych jednostek ontologicznych, czyli w języku arystotelesowsko-tomistycznym należałoby powiedzieć: odrębnych substancji. Dziwne, że z tak wielu luźnych substancji po implantacji, po pojawieniu się tzw. „smugi pierwotnej”, naraz pojawia się jedna lub czasami, w przypadku bliźniaków, dwie substancje, które według niego w tym momencie są animowane przez formę substancjalną ludzką.

Słusznie Tadeusz Ślipko SJ zarzuca Normanowi Fordowi SDB pomieszanie zależności porządków biologicznego i ontologicznego. „Obecność niematerialnej duszy uzależnia on od pojawienia się w toku poimplantacyjnej gastrulacji systemu nerwowego, a ostatecznie specyficznego organu «pierwotnej smugi». Z punktu

widzenia filozofii arystotelesowsko-tomistycznej sprawy mają się nieco inaczej”<sup>37</sup>. „Niematerialna dusza konstytuująca bytową rzeczywistość osoby ludzkiej, jako ontyczna zasada istnienia i działania, stanowi podstawową i czasowo wcześniejszą siłę napędową zygotalnego i embrionalnego rozwoju. Rozwój ten może przybierać różne formy, wykluwające się komórki formującego się ustroju mogą przechodzić odmienne stopnie biologicznej homogeniczności i dyferencjacji. [...] Jeżeli jednak zachowana jest tożsamość genetycznego tworzywa, kodu genetycznego i innych elementów strukturalnych zaczątkowej komórki na dalszych etapach jej rozwoju, jeżeli rozwój ten dokonuje się po linii celowościowych ukierunkowań, których kresem jest formowanie ludzkiego organizmu aż do kształtu dojrzałych osobników gatunku *homo sapiens*, w takim razie nie system nerwowy i «pierwotna smuga» warunkują pojawienie się duszy materialnej, ale właśnie dusza określa całokształt procesów rozwojowych zygoty zmierzających do wykształcenia się systemu nerwowego i wszystkich innych organicznych członów ludzkiego ciała”<sup>38</sup>.

Rzeczywiście Norman Ford w swej propozycji jednostki ontologicznej poszukiwał niejako empirycznych dowodów na istnienie duszy. Przyjął, że integrująca funkcja duszy ujawnia się dopiero poprzez początek systemu nerwowego, tymczasem ludzka forma substancjalna, która organizuje materię do bycia określonym bytem, nie potrzebuje systemu nerwowego do swego istnienia, lecz to ona, organizując naturę ludzką od początku, stoi u podstaw potencjalności tej natury, która wytwarza sobie wszystkie układy danego organizmu, w tym również układ nerwowy.

Kryterium genealogiczne potwierdza, że po rodzicach człowiek dziedziczy naturę ludzką. Kryterium genetyczne posiadania określonego genomu i kodów genetycznych potwierdza od strony biologicznej owe dziedzictwo, a kryterium wewnętrznej celowości, prowadzące przez

---

37 T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 118.

38 Tamże.

---

różne stadia rozwojowe, wraz z kryterium ciągłości szlaku rozwojowego człowieka, są wystarczające dla stwierdzenia statusu antropologicznego embrionu ludzkiego od stadium zapłodnienia. Ujawniają one właściwe przyczyny i właściwą strukturę substancji, która posiada formę ludzką, czyli duszę.

37.

## Diagnostyka prenatalna a selekcja eugeniczna

### 1. Niechlubne dzieje eugeniki

Nie ulega wątpliwości, że nauki ściśle związane z medycyną służą dobru człowieka i ludzkości. Niemniej ich zastosowanie praktyczne wiąże się z określonymi stanowiskami filozoficznymi, aksjologicznymi czy światopoglądowymi w kwestii tego, co uznaje się za takie dobro. Odwieczny problem relacji między dobrem konkretnej jednostki, a dobrem społeczeństwa, rasy, klasy społecznej, gatunku ludzkiego czy globalistycznie pojętej ludzkości jest przez ludzi nauki różnie rozstrzygany. Rozstrzygnięcia te stają się wtedy niebezpieczne dla konkretnych istnień ludzkich, gdy naukowcy o określonej ciasnej specjalności chcą zbudować program ratujący całą ludzkość. Takie uproszczone programy utopijne albo ideologiczne co pewien czas przedstawiają również różni rewolucjoniści, którzy dla polepszenia sytuacji jednej klasy społecznej proponują wyeliminowanie innej. Wiek XX to okres okrutnych programów, zastosowanych do rozwiązywania ówczesnych problemów społecznych, w postaci nazizmu czy komunizmu. Do takich programów zaliczyć należy również eugenizm.

Naukowcy, choćby tacy jak ojciec nauk demograficznych Thomas Malthus czy ojciec eugeniki Francis Galton, nie ustrzegli się przed inspirowaniem ideologicznych i okrutnych programów ratowania ludzkości. Francis Galton (1822–1911), kuzyn Karola Darwina, zainspirowany jego dziełem *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego* (pierwsze wydanie w 1858) uznał, że nauka, w tym genetyka, zmierzając do polepszenia kondycji genetycznej i biologicznej gatunku ludzkiego, winna wesprzeć selekcję naturalną selekcją medyczo-techniczną, czyli eliminacją obciążonych określonymi

wadami biologicznymi czy genetycznymi. Selekcja naturalna zachodzi – jego zdaniem – w sposób niekontrolowany i zbyt wolno. Dzięki nauce selekcja ta może być przeprowadzana szybko i skutecznie<sup>1</sup>. Dla zachowania czy polepszenia kondycji genetycznej gatunku ludzkiego należy – jego zdaniem – wypracować sposoby zahamowania urodzeń z rodziców dotkniętych różnymi wadami, a wspierać rody o wartościowym materiale dziedzicznym. Głosił utopijną ideę, że w ciągu kilku kolejnych pokoleń będzie można wyeliminować tych, którzy przekazują niewłaściwe cechy biologiczne i wyhodować wysoce uzdolnioną rasę ludzi. Podobnie za biedę – według Thomasa Maltusa – odpowiedzialni są sami biedni, a konkretnie ich mierna kondycja naturalna<sup>2</sup>. Stąd, jego zdaniem, nauka i medycyna mają prawo wspierać rozmnażanie się ludzi bogatych i przedsiębiorczych, a ograniczać rozrodczość wśród biednych. Założone przez matematyka Karla Pearsona, współpracownika Francisa Galtona, oraz synów Darwina Towarzystwo Eugeniczne (Eugenics Society) propagowało eugenizm, głosząc poglądy, że tylko ludzie zdrowi mają prawo się rozmnażać, a takiego prawa należy pozbawić ludzi chorych, zniezdolnionych, ułomnych. Ideologia ta jeszcze przed nazizmem i drugą wojną światową opanowała umysły wielu naukowców i weszła na uniwersytety w Anglii, Ameryce czy w Niemczech. „Wśród twórców i propagatorów eugeniki – stwierdza jeden z badaczy tego nurtu myślenia – byli najwybitniejsi genetycy, psychiatrzy, matematycy, ekonomiści i lekarza końca XIX i początku XX wieku (John Burdon Sanderson Haldane, Thomas Hunt Morgan, Alexander Graham Bell,

- 1 F. Galton, *Essays in Eugenics*, London 1909, s. 42. Zasadnicze poglądy w sprawie selekcji eugenicznej zawarte są w: F. Galton, *Hereditary genius. An inquiry into its laws and consequences*, London 1869 oraz F. Galton, *Inquiries into human faculty and its development*, London 1883, <http://www.mugu.com/galton/index.html> (10.10.2016).
- 2 A. Farmer, *The hidden face of the birth control movement*, London 2002, s. 8–9; T. Malthus, *An essay on the principle of population, as it affects the future improvement of societ*, London 1798, przystosowane do formatu html przez E. Stephana, 10.08.1997, <http://www.ac.wvu.edu/~stephan/malthus/malthus.o.html> (10.10.2016).

Herman Nilsson-Ehle, Erwin Bauer, Edward Murray East, Herman Muller, Ronald Aylmer Fisher, Robert Foster Kennedy, W. M. English, Herbert Spencer Jennings, Henry Herbert Goddard, Karl Pearson czy Reginald Crundall Punnett<sup>3</sup>. Powołując się na nauki ścisłe, dowodzili oni, że zarówno bieda jak i popełniane zbrodnie warunkowane są „złymi genami”, które należy wyeliminować, gdyż zagrażają ludzkości. Propagowali programy masowej sterylizacji wyselekcjonowanych nosicieli owych genów, a nawet eutanazji upośledzonych dzieci. „Rekomendowana przez genetyków sterylizacja stawała się legalna w coraz większej liczbie stanów USA, Niemczech, Kanadzie (1933), Norwegii, Szwecji (1934), Estonii (1936) i innych krajach. W nazistowskich Niemczech ponad połowa akademickich biologów przyłączyła się do NSDAP i zaangażowała się w promowanie eugeniki rasistowskiej<sup>4</sup>. Okazuje się, że to nie politycy czy naziści odegrali podstawową rolę we wprowadzeniu przymusowej sterylizacji, ale ówczesni, genetycy i psychiatry, lekarze. Przykładowo w roku 1920, jeszcze przed rozwinięciem się maszyny nazistowskiej, prawnik Karl Binding i psychiatra Alfred Hoche opracowali w Niemczech pragmatyczne kryteria eliminacji „życia niewartego życia” (*lebensunwertes Leben*)<sup>5</sup>. Dojście do władzy nazistów umożliwiło tylko szerokie i powszechne stosowanie uzasadnianych wcześniej naukowo zbrodniczych praktyk<sup>6</sup>. Nawet po obaleniu nazizmu ruch eugeniczny nie wygasł, lecz niejako w ukryciu inspirował „prowadzoną na szeroką skalę aż do lat siedemdziesiątych przymusową sterylizację (np. w niektórych stanach USA, w Brazylii, Szwecji, Norwegii czy Danii) osób upośledzonych, obarczonych wadami wrodzonymi, chorych psychicznie

3 C. Żekanowski, *Genetyka medyczna: problemy i zagrożenia*, [w:] *Granice ingerencji w naturę*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2001, s. 89–90.

4 Tamże, s. 92.

5 K. Binding, A. Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung Lebensunwerten Lebens*, Leipzig 1920.

6 Zob. M. Musielak, *Sterylizacja ludzi ze względów eugenicznych w Stanach Zjednoczonych, Niemczech i w Polsce (1899–1945)*, Poznań 2008; M. Gawin, *Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego*, Warszawa 2003.



czy po prostu niedostosowanych społecznie”<sup>7</sup>. Przemilcza się do dziś programy eugeniczne w Chinach, Indiach i w Afryce oraz udział w nich międzynarodowych instytucji związanych z Organizacją Narodów Zjednoczonych oraz ze Światową Organizacją Zdrowia (WHO)<sup>8</sup>.

## 2. Współczesny eugenizm

Zdemaskowanie niektórych zbrodni eugenizmu przyhamowało jego oficjalny pochód w Europie czy w Ameryce. Niemniej mentalność eugeniczna zakorzeniła się w umysłach naukowców, genetyków, demografów, ekonomistów, polityków, jest ona obecna w różnych międzynarodowych organizacjach, jak też w kulturze masowej. Występuje ona pod bardziej humanistycznymi sztandarami. Sytuację tę oddaje choćby zmiana nazwy pisma „Annals of Eugenics” na „Annals of Human Genetics”. Niemniej ruchy eugeniczne dość wyraźnie występują i łączą się z antynatalistycznymi, proaborcyjnymi organizacjami kontroli urodzeń i tzw. wyzwolenia kobiet oraz ruchami i organizacjami kontroli demograficznej. Organizacje te przyjmują dość humanistyczne nazwy, jak np. proaborcyjna „Międzynarodowa Federacja Planowania Rodziny”. W określaniu siebie nie używają one terminów: „eugenika”, „sterylizacja”, „aborcja”, „eutanzja”, „dyskryminacja i eliminacje genetycznie słabszych czy nieprzystosowanych”, lecz używają emocjonalnie pozytywnych terminów, związanych z rodziną, zdrowiem, prawem wyboru, polepszaniem jakości życia, unikaniem niepotrzebnego cierpienia itp. W rzeczywistości treść etyczna tej ideologii jest taka sama, lecz w praktyce głoszona jest w innej formie i realizowana innymi metodami niż przed drugą wojną światową. Jeden z badaczy współczesnego eugenizmu (Philips Kitcher) proponuje określić go terminem eugenika leseferyczna (*laissez-faire eugenics*), czyli taka, w której nie należy w żaden sposób pomagać ciężko obciążonym

7 C. Żekanowski, *Genetyka medyczna: problemy i zagrożenia*, dz. cyt., s. 95

8 J. Kasun, *The war against population. The economics and ideology of world population control*, San Francisco 1999, s. 275.

wadami genetycznymi i biologicznymi. Taka pomoc bowiem zmniejszałaby kondycje genetyczną ludzkości.

Rozwojowi takiej eugeniki sprzyjają zaawansowana technologia, kapitalizm wolnorynkowy, liberalna polityka i prawodawstwo, które coraz szerzej, pod humanistycznym terminami, legalizują eliminację chorego pacjenta w okresie prenatalnym. Lansowane „prawo do zdrowej reprodukcji, do zdrowego urodzenia, skutkuje czymś odwrotnym, czyli eliminacją tych, którzy mogliby się urodzić z wadami genetycznymi czy biologicznymi. Nakazuje ono eliminację chorych w okresie prenatalnym. Pozwala oskarżyć zarówno instytucję medyczną, jak i lekarzy jako winnych „złego urodzenia” (*wrongful birth*), czyli jako tych, którzy nie zalecili badań prenatalnych lub nie wykorzystali ich do aborcyjnego wyeliminowania płodów ludzkich z różnymi schorzeniami, lecz dopuścili do urodzenia się dziecka z nieuleczalnymi, uciążliwymi wadami lub z niechcianymi przez rodziców cechami. Kuriozalne parcie ruchów aborcyjnych do wpisania aborcji w poczet praw człowieka zmierza do tego, aby zabijanie nasciturusa stało się najwyższym uprawnieniem dorosłych. W tym kontekście lekarz, uzbrojony we współczesne narzędzia medyczne i zmuszony nadrzędnym nakazem, stałby się precyzyjnym narzędziem realizacji ideologii eugenicznej.

Mentalność eugeniczną wzmacniania się też powszechnie stosowanymi kalkulacjami ekonomicznymi. Podaje się olbrzymie, przerażające kwoty, które społeczeństwo niejako traci przez dopuszczeniu do życia poszczególnego dziecka z ciężkimi upośledzeniami. Informuje się społeczeństwo o zaoszczędzeniu milionów dolarów przez sfinansowanie badań prenatalnych i eliminację aborcyjną ciężko upośledzonych.

Nacisk ekonomiczny w kierunku selekcji eugenicznej wzmacniają bioetycy utylitarystyczni, przyznający wartość życiu ludzkiego jedynie pod kątem korzyści i strat ekonomicznych, materialnych. Podważają oni podmiotowość nasciturusa, redukując go do zbioru komórek, którym nie przysługuje tożsamość istoty ludzkiej. W argumentacji za eugenizmem stosują oni humanistycznie brzmiącą ideę,

„jakości życia”, „złego urodzenia” niepotrzebnego, zbędnego cierpienia. W owych utylitarystycznych kalkulacjach czyjeś nieistnienie uznawane jest za bardziej korzystne, niż jego istnienie. Pod hasłem eliminacji zbędnego cierpienia dąży się do eliminacji tego, który urodziwszy się może cierpieć lub przysparzać cierpień innym. Nietrudno się domyśleć, że tego rodzaju ekonomiczna, psychologiczna, aksjologiczna, a nawet prawna presja za selekcją eugeniczną skutkuje prawie 100 proc. eliminacją tych, u których w badaniach prenatalnych wykryto niektóre ciężkie schorzenia. Paradoksem tego procederu jest to, że nowsze odkrycia w genetyce mogą zwiększyć przez badania prenatalne zakres eliminowanych istnień ludzkich.

Niektórzy przypuszczają, że w świecie zachodnim może powstać również eugenika wolnego rynku albo eugenika konsumencka. Dobrze ilustruje ją wypowiedź biofizyka Gregory'ego Stocka z Uniwersytetu w Los Angeles, który w roku 2000 stwierdził: „dzieci są zbyt ważne, by pozostawiać je przypadkowemu spotkaniu spermy z komórką jajową i dlatego w niedalekiej przyszłości rodzice będą wybierać profil genetyczny swoich dzieci”<sup>9</sup>. Jego zdaniem wystarczy utworzyć banki gamet żeńskich i męskich i wtedy chcący posiadać dziecko, mogą wybierać według danych medycznych i swoich upodobań chciany przez nich genotyp i płeć dziecka. Banki gamet na wolnym rynku mogą je skupować i nimi handlować. W laboratoriach będzie się opisywać dane biologiczne dawców, genotyp zapoczątkowanych *in vitro* embrionów i wystawiać je na sprzedaż dla klientów chcących mieć zaprojektowane według swego mniemania i mniemania naukowców, genetycznie doskonałe dziecko (*perfect baby*). „Już teraz w większości banków spermy w USA oferuje się katalog wszystkich dostępnych dawców. Ostatnio możliwy jest również wybór konkretnej dawczyni oocytu”<sup>10</sup>. W ten sposób zaczyna ruszać eugenika konsumencka, w której nasciturus jest produktem technicznym wolnego rynku. Eugenika

9 C. Żekanowski, *Genetyka medyczna: problemy i zagrożenia*, dz. cyt., s. 121.

10 Tamże, s. 123.

konsumencka gloryfikuje techniki *in vitro*, które umożliwiają selekcję preimplantacyjną i przez to niejako unikają aborcji rozwijającego się w łonie matki nasciturusa. Prowadzący komercyjnie kliniki *in vitro* przyjmują z góry, bez sensownych uzasadnień, że embriion ludzki przed implantacją nie jest życiem ludzkim. W rzeczywistości degradują oni życie ludzkie w pierwszych jego etapach do produktu technicznego, który sami wytwarzają i którym handlują.

Legalizacja eugeniki konsumenckiej, czyli „handel żywym towarem”, może prowadzić do dalszych manipulacji genetycznych na embrionie ludzkim, do dalszych projektów człowieka, łącznie z ulepszaniem genetycznym i produkcją hybryd zwierzęco-ludzkich. Sprzyja temu lansowana nihilizacja aksjologiczna początkowych stadiów rozwoju nasciturusa.

### 3. Cele diagnostyki prenatalnej

Lansuje się dziś pogląd, że współczesne tzw. „zalecenia genetyczne” (*genetic advise*) czy „poradnictwo genetyczne” (*genetic counseling*) są bezstronne, dostarczają jedynie informacji o stanie zdrowotnym nasciturusa, bez wpływania na decyzję tych, którzy chcą mieć dziecko, bez ideologii „polepszania jakości” populacji ludzkiej. Niestety, tak nie jest. Badania ankietowe profesor Dorothy Wertz przeprowadzone w latach 1994–95 na trzech tysiącach respondentów z 37 krajów, w tym z Polski wskazują jednak na eugeniczne elementy w myśleniu wielu genetyków i lekarzy. „Prawie wszyscy genetycy (98 proc.) zgadzają się, że zapobieganie pojawienia się choroby lub defektu jest istotnym celem poradnictwa genetycznego. Średnio 20 proc. genetyków w krajach anglojęzycznych i na północy Europy oraz większość (do 100 proc.) genetyków w pozostałych krajach zgadza się, iż ze względu na dostępność testów prenatalnych, nie jest w porządku wobec społeczeństwa posiadanie dzieci poważnie obciążonych genetycznie. Około 15 proc. genetyków z krajów anglojęzycznych i z Europy Północnej oraz większość z pozostałych krajów przyznało, iż, udzielając porady genetycznej, podkreślało negatywne aspekty choroby. W przypadku schorzeń

poważnych liczba ta wzrastała do 30 proc.”<sup>11</sup>. Studium zarejestrowanych na wideo porad genetycznych ujawniło znacznie wyższy poziom „pater-nalizmu” porad w stosunku do pacjentów o niższym statusie socjalnym. Niektóre towarzystwa lekarskie wyraźnie argumentują za ograniczeniem urodzeń dzieci obciążonych genetycznie, oczekując przed podjęciem testu domniemanej lub wyraźnej zgody na przerwanie ciąży. „Wiele kobiet wyraźnie odczuwa związek pomiędzy zgodą na diagnostykę prenatalną a wyborem przerywania ciąży w przypadku wykrycia defektu genetycznego u płodu”<sup>12</sup>.

W sumie, gdy się weźmie pod uwagę oddziaływanie wszystkich czynników eugenicznych, oddziaływanie eugenicznej mentalności różnych instytucji i organizacji, eugenicznej mentalności grona genetyków, demografów, lekarzy czy polityków, lansowanego przez nich poradnictwa genetycznego, to można mówić o przemocy eugenicznej realizowanej poprzez selekcję preimplantacyjną i aborcyjną.

Podstawowym kryterium moralnej oceny diagnostyki prenatalnej powinno być dobro dziecka, którego istnienie zapoczątkowane jest przez poczęcie i którego natura i ludzka godność są podstawą jego prawa do życia, ochrony i opieki. Mając na względzie tak określone dobro, trzeba określić intencje i cele podejmowanych badań prenatalnych, środki realizacji tych celów.

Badania prenatalne mają legitymizację etyczną, jeśli służą celom terapeutycznym przeprowadzanym przed urodzeniem. Można zauważyć wzrastające możliwości medycznej terapii zarówno środkami farmakologicznymi, a nawet działaniami chirurgicznymi.

Niektóre ciężkie schorzenia dają się leczyć dopiero po urodzeniu. W takich przypadkach inwazyjne dla dziecka i matki badania prenatalne nie są etycznie uzasadnione. Nie są one usprawiedliwione

---

11 Tamże, s. 109. Chodzi o artykuł. D. C. Wertz, J. C. Fletcher, *Attitudes of Genetic Counselors. A Multi-national Survey*, „American Journal of Human Genetics” 42 (1988) 4, s. 592–600.

12 C. Żekanowski, *Genetyka medyczna: problemy i zagrożenia*, dz. cyt., s. 111.

prenatalnymi możliwościami terapeutycznymi, a mogą pogorszyć stan zdrowotny dziecka czy matki.

W sytuacji badań prenatalnych nieinwazyjnych samo posiadanie wiedzy o stanie zdrowia płodu ludzkiego może być usprawiedliwione psychologicznie i etycznie. Ważna jest przy tym intencja wykorzystania tej wiedzy przez lekarza czy rodziców. Jeżeli przed badaniami, ze strony decydujących się na nie mamy do czynienia z intencją eliminacji dziecka w przypadku odkrycia schorzeń, wtedy niejako badania te wkomponowane są w realizację unicestwienia nasciturusa, skierowane są przeciw niemu i służą aborcji eugenicznej. Celem medycyny nie jest zwiększanie wykrywalności schorzeń dla eliminacji chorych, lecz dla ich terapii. W przypadku jednak pozytywnego nastawienia do rozwijającego się życia i chęci wykorzystania w tym celu informacji dostarczonych przez badania prenatalne, badania te i informacje z nich uzyskane wpisane są w dobro przyszłego dziecka. Może być i tak, że matka i ojciec, uzyskawszy wiedzę, o schorzeniach ich dziecka, mogą mieć więcej czasu na oswojenie się z tymi danymi i na przygotowanie odpowiednich warunków umożliwiających pielęgnację czy terapię noworodka. Sama jednak ciekawość takiej wiedzy szczególnie w przypadku inwazyjnych badań prenatalnych nie jest wystarczającym argumentem etycznym, za ich przeprowadzeniem.

Organizacje eugeniczne i aborcyjne dla realizacji selekcji i eliminacji eugenicznej propagują stosowanie prawnego przymusu badań prenatalnych wobec coraz większej grupy kobiet w danym kraju. Przymus taki należy potraktować jako naruszenie prawa do życia nasciturusa i prawa do wolności wyboru badań przez rodziców.

38.

## Warunek świadomej zgody i etyczne granice eksperymentu

### 1. Godność osoby i świadoma zgoda

Zapewne naczelną normą etyczną regulującą uczestnictwo w eksperymentach medycznych jest godność każdej osoby ludzkiej. Norma ta przeciwstawia się podważaniu wartości istnienia każdego indywidualnego człowieka nawet na rzecz szczytnych celów, jakimi są rozwój nauki, gospodarki, dobrobytu, postęp naukowy i techniczny. Przeciwstawia się ona różnym formom podporządkowania osoby procesom nieosobowym, którym niektórzy myśliciele przypisują nadrzędną względem niej rolę. Centralna rola każdej osoby nie wyklucza, ale umożliwia budowanie właściwej wspólnoty społecznej. Osoba bowiem ze swej natury skierowana jest do budowania więzi „ja–ty”, „my”. Z natury jest zdolna do *comunio personarum*, do solidarności z innymi, którzy są sensem jej życia. Osoba jest otwarta na dar z siebie, służbę innym, przez co spełnia samą siebie.

Wymóg wyrażenia swej woli, świadomej i dobrowolnej zgody (*informed consent*) wprowadzony został już dawno do debaty etycznej przez Kodeks Norymberski w 1947 roku oraz przez Deklarację Helsińską Światowego Stowarzyszenia Lekarzy w 1964 roku, uszczegółowianą przez Światową Organizację Zdrowia (WHO) i Radę Międzynarodową Organizacji Towarzystw Medycznych (CIOMS) w 1982 roku, przez Europejskie Forum ds. Dobrej Praktyki Klinicznej (*Good Clinical Practice – GCP*) w postaci zasad prawidłowego prowadzenia badań klinicznych oraz wytycznych dla europejskich komisji etycznych w 1995 roku oraz

przez Europejską Konwencję Bioetyczną (CHRB) w 1997 roku<sup>1</sup>. Zryw moralny, po nieludzkim uprzedmiotowieniu człowieka przez totalitaryzm ostatniej wojny światowej, wyrażony w Deklaracji Praw Człowieka ONZ z 1948 roku, znajduje swoje uszczegółowienie w Kodeksie Norymberskim i innych wymienionych dokumentach. Podkreślenie w nich godności oraz roli wolnej decyzji każdego człowieka ma również w czasach obecnych przeciwdziałać praktykom przekreślania godności i wolności ludzkiej.

Uzależnienie przeprowadzania eksperymentów terapeutycznych czy badawczych od świadomej i dobrowolnej zgody każdego człowieka stawia pierwszą ważną granicę możliwości nadużyć ze strony państwa – Lewiatana oraz różnych grup nacisku realizujących swoje interesy ideologiczne czy ekonomiczne<sup>2</sup>. Zasada świadomej zgody od strony negatywnej służy obronie podmiotowości osoby przed jej utylitarnym użyciem, a od strony pozytywnej umożliwia pacjentowi czy wolontariuszowi w pełni osobowe uczestnictwo zarówno w swej terapii, jak również w osiągnięciu pozytywnych rezultatów naukowych dla dobra medycyny i innych ludzi. To uczestnictwo zmienia oblicze medycyny, gdyż pacjent coraz bardziej staje się dla lekarza partnerem w leczeniu i rozwoju medycyny. Podejmuje on zakorzenioną w swej godności odpowiedzialność. Kształtuje swoje sumienie. Chce uczestniczyć w realizacji dobrych celów, lecz odrzuca uczestnictwo w eksperymentach, które w swej naturze są niemoralne lub skierowane do realizacji złych celów.

Wydaje się, że świadomą zgodę można wyrazić tylko wtedy, gdy będzie ona osadzona w międzyosobowej relacji zaufania pacjent–lekarz, stojącej u podstaw etyki medycznej. Wielu autorów, między nimi również Henry K. Beecher, w swoich studiach nad historią i etyką badań

---

1 B. M. Meier, *International protection of persons undergoing medical experimentation: protecting the right of informed consent*, „Berkeley Journal of International Law” vol. 20 (2003) 3, s. 523–529.

2 Tamże, s. 530–534.



medycznych stwierdza, „że jest bardzo trudno, a czasami wręcz niemożliwie, stworzyć warunki dla w pełni świadomej wolnej decyzji”<sup>3</sup>. Występuje tu bowiem tak wiele czynników, że zostawione niejako samym sobie, mogą manipulować decyzjami poddanych eksperymentom ludzi. Nietrudno dostrzec jak potężnymi środkami wpływu posługują się choćby koncerny farmaceutyczne, korporacje przemysłu medycznego wraz ze związanymi z nimi ośrodkami naukowymi. Nie jest też tajemnicą, że zasadniczym celem tych ośrodków jest jak największy zysk i oczywiście postęp naukowo-techniczny. Nietrudno też zauważyć, że wielu naukowców pracujących dla koncernów przemysłu medycznego usprawiedliwia koniecznością postępu poświęcenie zdrowia czy życia poszczególnych ludzi. Jeśli się weźmie pod uwagę przewagę wiedzy naukowca prowadzącego eksperymenty badawcze w stosunku do pacjenta lub wolontariusza oraz różne bariery poznawcze w zrozumieniu nawet niezbyt skomplikowanych wyjaśnień lekarza, to tzw. poinformowana zgoda może się okazać tylko ideałem, do którego można dążyć, ale który w rzeczywistości nie występuje.

Z tego też względu świadomej zgody pacjenta nie można oderwać od właściwie realizowanej relacji między lekarzem a pacjentem, czyli od właściwej postawy eksperymentatora i podległego eksperymentowi pacjenta. Wydaje się, że w komercyjnej, kontraktalistycznej relacji lekarz–pacjent, nie jest możliwe dokonanie w pełni świadomej i właściwej zgody na uczestnictwo w eksperymencie, ponieważ obie strony na zasadzie kupno–sprzedaż dążą do osiągnięcia materialnych, maksymalnych zysków. Można przypuszczać, że pacjent w tej relacji przegra, czyli, tak czy inaczej, zostanie wykorzystany przez silniejsze od niego korporacje przemysłowe i naukowe. Stąd też słuszniejszy jest model medycyny opartej na międzyosobowej relacji dwóch podmiotów lekarza i pacjenta

---

3 H. K. Beecher, *Research and the Individual*, Boston 1970, s. 18–19, s. 231n. Zob. W. E. May, *Human dignity and biomedical research: the respective positions of the subject of research and the researcher*, [w:] *Ethics of biomedical research. In a Christian vision*, Proceedings of the IX Assembly of the Pontifical Academy for Life, ed. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Vatican City 2004, s. 111–124.

czy wolontariusza<sup>4</sup>. Lekarz eksperymentator nie przestaje w tej relacji być lekarzem. Dobro pacjenta czy wolontariusza dalej jest zasadniczym dobrem wynikłym z tej relacji, jest wewnętrznym dobrem praktyki medycznej. Inne dobra jak postęp naukowy, sława, prestiż, pieniądze są dobrami zewnętrznymi wobec profesji medycznej. Tylko w tej perspektywie, mając na względzie dobro pacjenta, na które składa się oprócz dobra medycznego, czyli zdrowia, dobro przeżywane i planowane przez pacjenta oraz jego dobro jako osoby, lekarz może właściwie podawać mu informacje, które nie będą nim manipulować, lecz będą właściwą informacją o wchodzącym w grę dobru.

Świadoma zgoda pacjenta domaga się więc wysokich zalet moralnych lekarza-eksperymentatora. Bez nich nie powstanie bowiem wzajemna relacja międzyosobowa, w której podmiotowość i godność obu osób wyznacza odpowiednie, uczciwe działania. Realizacja podmiotowości i godności lekarza-naukowca wymaga wielu cnót moralnych: trzymania w ryzach swych ambicji i korzyści, kierowania się sympatią i współczuciem wobec człowieka poddanego eksperymentom, uczciwości intelektualnej oraz olbrzymiej roztropności<sup>5</sup>. Można postawić hipotezę, że bez minimum zalet moralnych, czyli cnót osobowych lekarza, tzw. świadoma zgoda może się okazać fikcją skonstruowaną dla rozstrzygnięcia konfliktów prawnych.

## 2. Eksperymenty na niezdolnych do świadomej zgody

Ponieważ świadoma zgoda nie jest dobrem samym w sobie, ale tym co umożliwi realizację dobra, nic więc dziwnego, że w sytuacjach w których zagrożone jest czyjeś życie, a pacjent nie ma możliwości wyrażenia świadomej zgody, „lekarz podejmuje działania będące eksperymentem leczniczym, które na podstawie zdobytej wiedzy i swego

---

4 T. Biesaga, *Autonomia lekarza i pacjenta a cel medycyny*, „Medycyna Praktyczna” (2005) 6, s. 20–24.

5 T. Biesaga, *Etyka cnót w etyce medycznej*, „Medycyna Praktyczna”, (2006) 3, s. 20–23.

sumienia – uznaje za konieczne, w oparciu o zgodę domniemaną i zasadę powierzenia się terapii”<sup>6</sup>.

Sytuacja etyczna komplikuje się w przypadku zgody zastępczej, wyrażonej przez faktycznych lub ustawowych opiekunów, dotyczącej eksperymentów badawczych przeprowadzanych na dzieciach w okresie prenatalnym, noworodkach i małoletnich, dotkniętych demencją starczą czy chorobą Alzheimera, psychicznie czy terminalnie chorych. Ważna jest w tym przypadku odpowiedź, czy wolno innym, np. opiekunom czy społeczeństwu, włączać tych ludzi bez ich zgody w eksperyment, który nie ma na celu ich terapii, ale wykorzystanie ich dla rozwoju wiedzy medycznej.

W debacie nad tym trudnym problemem przewijają się dwa stanowiska: (1) zgoda zastępcza na eksperyment nieterapeutyczny, czyli badawczy, dawana w imieniu niekompetentnych istot ludzkich jest moralnie niedopuszczalna; (2) zgoda taka może być usprawiedliwiona, jeżeli eksperyment badawczy jest „nieznacznym ryzykiem” dla niekompetentnej osoby, a przyniesie wielkie dobrodziejstwa dla społeczeństwa.

Zasada pierwsza zastosowana jest przez etyków chrześcijańskich szczególnie do okresu prenatalnego, gdzie wykorzystanie nowopowstałego życia ludzkiego do innych celów poza nim jest szczególnie łatwe. „Żaden cel, nawet sam w sobie szlachetny, jak przewidywana korzyść dla nauki, dla innych istot ludzkich lub społeczeństwa – czytamy w *Instrukcji o szacunku do rodzącego się życia Donum vitae* – nigdy nie może usprawiedliwiać doświadczeń na embrionach lub płodach ludzkich żywych, zdolnych lub niezdolnych do przeżycia. [...] Wytwarzanie embrionów ludzkich po to, aby były używane jako «materiał biologiczny» jest niemoralne. [...] Każda istota ludzka powinna być szanowana ze względu na nią samą i nie może być sprowadzona do zwykłej wartości instrumentalnej przynoszącej korzyść innym”<sup>7</sup>.

---

6 S. Kornas, *Eksperyment medyczny*, [w:] *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 121.

7 Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae: instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia i o godności jego przekazywania*, [w:] *W trosce o życie: wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, rozdz. 1, pkt 3, 4, 5.

W związku z powyższym trzeba stwierdzić, że tzw. klonowanie terapeutyczne nie jest eksperymentem terapeutycznym, ale eksperymentem badawczym; a do tego jest ono dla embrionu ludzkiego działaniem eutanatycznym, czyli pozbawiającym go życia przez rozparcelowanie go na komórki macierzyste. Takie instrumentalne traktowanie klonów ludzkich czy tzw. zbędnych embrionów *in vitro* jest radykalnym pogwałceniem godności ludzkiej.

W tej perspektywie należy również oceniać badania prenatalne, a w nich szczególnie badania inwazyjne. Badania prenatalne, które miałyby na celu aborcję nie są dla embrionu ludzkiego badaniami terapeutycznymi. Tego typu eksperyment nieterapeutyczny jest moralnie niedopuszczalny, tym bardziej, gdy jest inwazyjny i już w samym badaniu bezcelowo naraża zdrowie istoty ludzkiej. W art. 45 ust. 2 Kodeksu Etyki Lekarskiej czytamy: „lekarzowi nie wolno przeprowadzać eksperymentów badawczych z udziałem człowieka w stadium embrionalnym”<sup>8</sup>. Wymienione wyżej dwa stanowiska wobec użycia niekompetentnych osób w eksperymentach badawczych formułują również etycy wobec noworodków i małoletnich dzieci. W stanowisku radykalnym odrzuca się eksperymentowanie na dzieciach, w stanowisku liberalnym dopuszcza się w określonym zakresie takie eksperymentowanie.

Polska Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentystry z dnia 5 grudnia 1996 roku dopuszczająca zastępczą zgodę opiekuna faktycznego, ustawodawczego czy sądu opiekuńczego na eksperyment badawczy małoletniego dziecka czy też samego dziecka po ukończeniu 16 roku życia „jest krytykowana – stwierdza prof. Stefan Raszeja – za nadmierny liberalizm i być może ulegnie nowelizacji”<sup>9</sup>. Prof. Kornel Gibiński zauważa, że rygorystyczna kiedyś zasada wyłączająca z badań eksperymentalnych dzieci,

---

8 *Kodeks Etyki Lekarskiej* z dnia 2 stycznia 2004 r.: tekst jednolity, zawierający zmiany uchwalone w dniu 20 września 2003 r. przez Nadzwyczajny VII Krajowy Zjazd Lekarzy, NRL, Warszawa 2004.

9 S. Raszeja, *Ocena etyczna eksperymentu medycznego*, „Gazeta Lekarska” (1999) 2, <http://www.oil.org.pl/xml/nil/gazeta/numery/n1999/n199902/n19990221> (10.10.2016).

została dziś wyraźnie złagodzona i konieczna jest etyczna i prawna dyskusja nad tym problemem, w którym z jednej strony wchodzi w grę dobro dziecka, z drugiej postęp i rozwój pediatrii<sup>10</sup>.

Wśród bioetyków chrześcijańskich prezentowane są oba stanowiska, zarówno (1) całkowitego zakazu eksperymentów badawczych na dzieciach, jak też (2) dopuszczenia ich jedynie przy „nieznacznym, nieistotnym ryzyku” dla ich zdrowia. „Eksperymentowanie na dzieciach (lub innych niekompetentnych istotach ludzkich) w sposób niezwiązany z ich zdrowiem jako pacjentów – pisze wpływowy bioetyk protestancki Paul Ramsey – jest usankcjonowaną formą barbarzyństwa. Przekreśla bowiem nadzieje pokładane w nas i opiece medycznej przez dziecko zdrowe, chore czy umierające. Uczynienie dziecka przedmiotem eksperymentów nie jest traktowaniem dziecka jako dziecka. Jeśli nieterapeutyczne i niediagnostyczne eksperymentowanie ma być ludzkim przedsięwzięciem musi być oparte na prawdziwej zgodzie. Żadne dziecko ani niekompetentny dorosły nie mogą stać się uczestnikami takich medycznych przedsięwzięć. Nikt na ziemi nie może decydować by poddać tych ludzi badaniom niemającym związku z ich leczeniem. Jest to podstawowy wymóg lojalności wobec nich. Domagają się jej przez to, że są dziećmi lub niekompetentnymi ludźmi”<sup>11</sup>.

Za odmiennym, drugim z wymienionych stanowisk, opowiada się liberalny teolog katolicki Richard McCormick. W swej argumentacji za dopuszczeniem nieterapeutycznych eksperymentów na dzieciach, odwołuje się on do społecznej natury każdego człowieka i obowiązku moralnego promowania dobra wspólnego danej społeczności. Rodzice w duchu tych obowiązków, tak jak decydują o sobie, mogą jego zdaniem przy minimalnym ryzyku dla zdrowia i życia dziecka, zadecydować tak, jakby ono powinno i chciało również spełnić to poświęcenie się dla doniosłego dobra wspólnego.

---

10 K. Gibiński, J. Rybicka, *Dylematy świadomej zgody*, [w:] „*Informed consent*”, Prace Komisji Etyki Medycznej PAU, red. K. Gibiński, t. 3, Kraków 1995, s. 9.

11 P. Ramsay, *The patient as person*, New Haven, 1970, s. 12–14.

Krytycy tego stanowiska, m.in. Paul Ramsey czy William E. May, podważają tę argumentację. Ich zdaniem „dzieci i niekompetentni pacjenci nie mają żadnych wymienionych wyżej obowiązków. Nie mają, ponieważ jako niekompetentni, nie mogą podjąć żadnych zobowiązań moralnych, ale jako osoby nie mogą być też użyci przez innych jako środki do celów poza nimi samymi”<sup>12</sup>. To że są całkowicie zależni od innych nie uprawnia ich do narzucania im z góry obcych ich kondycji zobowiązań.

W dyskusji tej istotna jest odpowiedź, czy uczestnictwo w nieterapeutycznym eksperymencie jest obowiązkiem moralnym zarówno dla kompetentnych, a tym bardziej dla niekompetentnych uczestników. Należy być raczej ostrożnym w narzucaniu w tej sytuacji obowiązków moralnych w ścisłym sensie, czyli pod karą winy moralnej. Zachodzi tu bowiem niebezpieczeństwo narzucania w imię postępu medycyny, postępu nauki obowiązków moralnych, sprzecznych z istotą moralności jako taką. Jesteśmy zaproszeni do dawstwa organów, do uczestniczenia w eksperymentach nieterapeutycznych, ale nie jesteśmy zobligowani imperatywem pod sankcją winy. Nie jest to imperatyw w sensie przymusu moralnego, ale zachęta do wielkodusznego daru z siebie, do daru miłości. Stąd też wymóg realnej zgody jest bezwzględnie konieczny. Każdy człowiek może jedynie osobiście dokonać aktu miłosierdzia. Aktem miłosierdzia nie jest podporządkowanie swojej decyzji i poświęcenie kogoś drugiego dla innym, jest nim jedynie samopoświęcenie siebie (*self-sacrifice*).

Pewne złagodzenie stanowiska zakazującego nieterapeutycznych eksperymentów na dzieciach opublikował David Wendler w „Hasting Center Report”<sup>13</sup>. W dość obszernym artykule, krytykując niewystarczalność kryterium tzw. „minimalnego ryzyka” w podejmowaniu eksperymentów, formułuje on kryterium oparte o „zaangażowanie charytatywne”. Mimo, że małoletnie dzieci nie podejmują jeszcze kompetentnych decyzji,

---

12 W. E. May, *Human dignity and biomedical research*, art. cyt. s. 118.

13 D. Wendler, *Protecting subjects who cannot give consent*, „Hasting Center Report”, 35 (2005) 5, s. 37–43.

rodzice wciągają je do różnorodnej działalności charytatywnej na rzecz innych ludzi. W ten sposób dzieci, mimo swego młodego wieku, uczestniczą już w realizacji bezinteresownej miłości na rzecz drugich, na rzecz ich dobra. Na podstawie owego charytatywnego uczestnictwa (*charitable participation*) można modelować stopień włączania dzieci również w rozwój nauki, w rozwój i postęp medycyny. Włączenie to nie może jednak przekraczać tego poziomu, w którym dziecko, stopniowo naśladowując swych rodziców, podejmuje pewne działania charytatywne.

39.

## Reinterpretować czy porzucić harwardzką definicję śmierci?

### 1. Nowa definicja śmierci Dorażnej Komisji Harwardzkiej z 1968 roku

Trzeba przyznać, że niewielka inicjatywa Dorażnej Komisji zwołanej przez dziekana Harwardzkiej Szkoły Medycznej stała się istotnym wydarzeniem medycznym, prawnym i etycznym nie tylko w USA, ale i Europie. We wrześniu 1967 roku Henry Beecher, kierownik Oddziału Anestezjologii w Szpitalu Ogólnym Massachusetts, zwrócił się do dziekana Harwardzkiej Szkoły Medycznej aby zorganizować spotkanie Stałej Komisji Humanistycznej dla zajęcia się rosnącym problemem wzrostu w szpitalach liczby odmózgowionych pacjentów (*decerebrated individuals*). Jego zdaniem, liczba ta wzrasta w wyniku nadmiernie stosowanej resuscytacji i terapii podtrzymującej życie i trzeba temu jakoś zaradzić.

Zarówno w swej praktyce, jak też w swych publikacjach etycznych i wykładach, Beecher troszczył się o to, jak uchronić pacjenta pod koniec jego życia od uporczywej terapii. „W swych wykładach z 6 grudnia 1967 roku zatytułowanych: *Prawo do pozostawienia w spokoju: Prawo do śmierci – Problemy z beznadziejnie nieświadomymi pacjentami* (*The Right to be Let Alone: The Right to Die – Problems Created by the Hopelessly Unconscious Patient*) akcentował swoje przekonania, że narzucanie pacjentowi daremnej terapii, ogranicza jego prawa i jest bliskie poddawaniu go eksperymentom”<sup>1</sup>. Tak więc problem z pacjentami w śpiączce, w przewlekłym stanie wegetatywnym, jak też pierwsze

---

1 M. A. De Georgia, *History of brain death as death: 1968 to the present*, „Journal of Critical Care” 29 (2014) 4, s. 675.



udane transplantacje narządów, w tym transplantacja serca, domagały się refleksji nad sformułowaniem nowej definicji śmierci.

Na prośbę Henry'ego Beechera, dziekan Harvardzkiej Szkoły Medycznej zwołał w styczniu 1968 roku Doraźną Komisję w Harvardzkiej Szkole Medycznej (Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School), w której uczestniczyło 13 osób: anesteziolog (Henry Beecher), transplantolog (Joseph Murray), trzech neurologów (Robert Schwab, Raymond Adams i Derek Denny Brown), neurochirurg, nefrolog, prawnik, neurobiolog, psycholog, profesor zdrowia publicznego, historyk i etyk.

W dyskusji i w przygotowaniu dokumentu, którego ostateczna czte-rostronicowa wersja została opublikowana w „Journal of the American Medical Association” 5 sierpnia 1968 roku<sup>2</sup> szczególną rolę odegrały trzy osoby: anesteziolog Henry Beecher, jego kolega z tego samego szpitala, neurolog Robert Schwab oraz transplantolog z Peter Bent Brigham Hospital, Joseph Murray. Ten ostatni w 1954 roku, jako pierwszy przeprowadził udaną transplantację nerki. Natomiast Robert Schwab w tym samym 1954 roku, jako pierwszy uzasadnił i przeprowadził odłączenie respiratora od pacjenta w ciężkiej śpiączce, z masywnym krwotokiem mózgowym. Pisał o tym przypadku: „Pacjenta bez odruchów, bez samodzielnego oddechu, z całkowitą nieobecnością danych elektroencefalografu, traktowaliśmy jako zmarłego, pomimo aktywnego bicia serca utrzymującego krążenie krwi. Respirator został przeto odłączony i pacjent został uznany za zmarłego”<sup>3</sup>.

W 1963 roku opracował on trzy kryteria stwierdzenia śmierci pacjenta: (1) nieruchome źrenice oraz brak spontanicznych i sprowokowanych odruchów; (2) bezdech i (3) płaskie EEG. W 1968 roku miał on już udokumentowanych 90 takich pacjentów z obszerną martwicą tkanki mózgowej, którzy zmarli po odłączeniu respiratora.

---

2 *A definition of irreversible coma*, Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, „Journal of the American Medical Association” 205 (1968) 6, s. 337–40.

3 M. A. De Georgia, *History of brain death as death: 1968 to the present*, dz. cyt., s. 673.

Doraźna Komisja Harwardzka w swej dyskusji wyszła właśnie od tych trzech kryteriów, ale miała olbrzymie trudności w wyjaśnieniu, dlaczego dane z owych trzech kryteriów mają prowadzić do stwierdzenia momentu śmierci. W efekcie bowiem śmierć pacjenta następowała później (*death to follow*), po odłączeniu respiratora, a nie w momencie posiadania danych z trzech wymienionych testów. Trudności te szczególnie akcentował sam Robert Schwab, sugerując Beecherowi, aby nie podejmował się sformułowania definicji śmierci, ale skupił się na węższym i bezpiecznym zagadnieniu wypracowania konsensusu Komisji, określającego kryteria stwierdzania nieodwracalnej śpiączki (*irreversible coma*). Sądził bowiem, że powyższymi trzema kryteriami, do tego przy bijącym sercu pacjenta, można je d y n i e p r o g n o z o w a ć ś m i e r ć, ale nie można jej stwierdzić. Nieodwracalna śpiączka jest bowiem prognozą śmierci, a nie faktem śmierci pacjenta.

Transplantolog Joseph Murray nie zgadzał się z tym stanowiskiem, i na swoim szkicu przyszłego dokumentu, tam gdzie występował w nim termin „nieodwracalnej śpiączki” (*irreversible coma*), przekreślał go i zamieniał na termin „śmierć pacjenta” (*death*)<sup>4</sup>.

Henry Beecher, zgodnie z problemami z którymi on się borykał, podobnie jak jego kolega ze szpitala, chciał rozwiązać problem o d s t ą - p i e n i a o d d a r e m n e j t e r a p i i. Jego zdaniem należało podać w tym celu istotne cechy nieodwracalnej śpiączki (*irreversible coma*), co pozwoliłoby zaniechać dalszego podtrzymywania życia, np. przez odłączenie respiratora, i wtedy śmierć byłaby następstwem tego działania (*death to follow*). Jednocześnie chciał powiązać jakoś moment śmierci ze śmiercią mózgu.

Ta rozbieżność celów dokumentu, czyli tego, czy ma on ustalić kryteria stwierdzające nieodwracalną śpiączkę, czy też kryteria stwierdzające śmierć mózgu, nie została wyjaśniona ani w dyskusji, ani w opublikowanym czterostronicowym dokumencie. Rozbieżność

---

4 Tamże, s. 675.

ta występuje nawet w samym tytule dokumentu. Główny bowiem tytuł dokumentu Dorażnej Komisji Harvardzkiej brzmi: *Definicja nieodwracalnej śpiączki (A Definition of Irreversible Coma)*. W podtytule jednak dodano: *Raport przeanalizowania definicji śmierci mózgu. (To Examine the Definition of Brain Death)*. Sam więc tytuł jest mylący: nie wiadomo, czy chodzi o kryteria nieodwracalnej śpiączki, czy o kryteria śmierci mózgowej. Dyskutanci zgadzali się, że stwierdzenie nieodwracalnej śpiączki jest tylko prognozą śmierci, a nie jest stwierdzeniem faktu śmierci pacjenta, która następuje później, dopiero np. po odłączeniu respiratora. Mimo to, dokument sugeruje w podtytule, że kryteria nieodwracalnej śpiączki stanowią nową definicję śmierci i stwierdzenie takiej śmierci nie jest już prognozą, ale diagnozą śmierci pacjenta.

Tak więc raport w punkcie wyjścia skupia się na cechach charakterystycznych nieodwracalnej śpiączki, mówi o stosownych trzech testach do stwierdzenia tego stanu, a na końcu we wnioskach zastosowuje swoje opisy i testy, do nieodwracalnej dysfunkcji mózgu, uznając je za stan śmierci pnia mózgu, a dalej za śmierć pacjenta. W takim podejściu mamy co najmniej dwa niewyjaśnione przeskoki myślowe, czyli przeskok od nieodwracalnej śpiączki do śmierci mózgu i od śmierci mózgu do śmierci pacjenta.

W samym dokumencie mamy wypowiedzi świadczące o tym, że za podaną bez uzasadnień definicją śmierci mózgu jako śmierci pacjenta, kryją się względy pragmatyczne, w których chodzi o to, aby umożliwić zwolnienie nadmiernie obciążonych łóżek na oddziałach intensywnej terapii oraz umożliwić przeszczepy narządów. Dokument staje bowiem na stanowisku, że absolutne kryteria śmierci nie rozwiązują, ani problemu daremnej terapii, ani dawstwa narządów do przeszczepów i dlatego trzeba przyjąć kryteria pragmatyczne.

Transplantolog Josef Murray pisał do Henry'ego Beechera: „Czy społeczność może sobie pozwolić na utratę organów, które obecnie są grzebane. Rosnące kolejki pacjentów w każdym szpitalu w Bostonie i w całym świecie oczekują na stosownych dawców nerek. W tym

samym czasie pacjenci w stanie śmierci umieszczani są w oddziałach ratunkowych i tracimy potencjalnie użyteczne nerki<sup>5</sup>.

Rodzi się pytanie, dlaczego taki fatalny dokument, w którym nie wiadomo, czy sprawa dotyczy istotnych cech nieodwracalnej śpiączki, czy śmierci mózgu, w którym prognozę śmierci potraktowano jako moment śmierci pacjenta, uruchomił szybką akceptację i legalizację nowego określenia śmierci? Wymienia się cztery zjawiska społeczne, które wpłynęły na akceptację śmierci mózgowej Dorażnej Harvardzkiej Komisji z roku 1968. Są to następujące wydarzenia: (1) odkrycie możliwości defibrylacji serca oraz możliwości użycia respiratora podtrzymującego oddychanie; (2) wzrost ilości pacjentów w przewlekłej śpiączce i związane z tym problemy w szpitalach; (3) sukcesy pierwszych transplantacji narządów od spokrewnionych – żywych dawców, a następnie od zmarłych; (4) radykalnie liberalna refleksja etyczna w USA dotycząca etyki końca życia.

Dotychczasowe, krążeniowo-oddechowe kryterium śmierci stało się niewystarczające już w połowie XX wieku. W 1947 roku Claude Beck przeprowadził po raz pierwszy udaną defibrylację serca, potwierdzając tym, że śmierć krążeniowa jest odwracalna<sup>6</sup>. W 1950 roku Bernard Bennett rozpoczął konstrukcję urządzeń podtrzymujących oddychanie, a pięć lat później rozpoczęto masową produkcję tych urządzeń, czyli coraz to lepszych respiratorów.

Rozwój urządzeń podtrzymujących życie prowadził do wzrostu ilości pacjentów na Oddziałach Intensywnej Terapii. Wspomniany neurolog, kolega Henry'ego Beechera, Robert Schwab jako pierwszy w 1954, sformułował wymienione wyżej trzy kryteria nieodwracalnej śpiączki, uprawniające do zaniechania dalszej terapii, np. do odłączenia respiratora. Inni lekarze w Stanach Zjednoczonych i w Europie szybko szli w jego ślady.

Oprócz rozwoju urządzeń podtrzymujących oddychanie czy krążenie, w połowie XX wieku w krótkim czasie transplantologia

---

5 Tamże, s. 675.

6 Tamże, s. 673.

odniosła niebywałe sukcesy. W 1954 Joseph Murray z Peter Bent Brigham Hospital, późniejszy członek Dorażnej Komisji Harvardzkiej, przeprowadził pierwszą transplantację nerki od żywego dawcy – bliźniaka, a w 1962 roku przeprowadził pierwszą transplantację nerek od zmarłego. W 1960 roku zaczęto stosować po przeszczepach leki immunosupresyjne. W 1963 Thomas Earl Starzl przeprowadził pierwszą transplantację wątroby, w 1963 James Hardy przeprowadził pierwszą transplantację płuc, w 1966 William Kelly przeprowadził pierwszą transplantację trzustki i w końcu, w 1968 roku Christiaan Neethling Barnard przeprowadził pierwszą transplantację serca<sup>7</sup>. Na początku lat 60. mamy więc do czynienia niejako z eksplozją pierwszych udanych przeszczepów najważniejszych narządów człowieka zarówno od żywych, jak i od zmarłych. Tak więc w praktyce, jeszcze przed harwardzką definicją śmierci, jeszcze przed zalegalizowaniem tej definicji oraz kryteriów stwierdzenia śmierci mózgowej, wyprzedzając niejako oficjalną legalność procedur, dokonywano przeszczepów od zmarłych.

Owe osiągnięcia techniczne, chirurgiczne i transplantologiczne wycierały niebywały wpływ na pragmatyczne myślenie umożliwiające dalsze kroki w tym względzie, tym bardziej że medycyna wychodziła w tym na zbawcę człowieka chorego, który może otrzymać przez przeszczep drugie, a może i trzecie życie.

W tym czasie w USA mocno oddziaływał na myślenie etyczne i etykę końca życia twórca liberalnej etyki sytuacyjnej, pastor Kościoła episkopalnego Joseph Fletcher, m.in. członek Amerykańskiego Towarzystwa Eugenicznego, Towarzystwa Dobrowolnej Sterylizacji oraz przewodniczący Amerykańskiego Towarzystwa Eutanatycznego. Między innymi w książce wydanej w 1954 roku *Moral and Medicine* argumentował on, że o eutanazji powinien decydować autonomicznie pacjent. W oparciu o sytuacyjną autonomię dorosłych rozstrzygał on w duchu liberalizmu i sytuacjonizmu problem aborcji, sterylizacji,

---

7 Tamże, s. 674.

klonowania człowieka i eutanazji<sup>8</sup>. Formułował kryteria życia niewartego życia i promował etykę likwidacji cierpienia przez zakończenie życia cierpiących. Owa absolutyzacja autonomii i sytuacyjny pragmatyzm współgrały z amerykańskim indywidualizmem i popychały lekarzy w kierunku rozwiązań pragmatycznych, stosowanych do ludzi w śpiączce i w przewlekłym stanie wegetatywnym. Nic dziwnego, że w owej pragmatycznej mentalności zaproponowane przez Dorażną Komisję Harvardzką kryteria śmierci zostały przyjęte bez głębszej refleksji filozoficznej i humanistycznej.

Na początku lat 70., mimo zamieszania i sporów, w których około 400 neurologów w Ameryce (15 proc.) zalecało powrót do tradycyjnej krążeniowo-oddechowej definicji śmierci, mimo że niektórzy filozofowie, jak Hans Jonas, wskazywali, że nie mamy pewnej wiedzy oddzielającej linię życia od śmierci, a proponowana definicja nie może być substytutem takiej wiedzy, to jednak harwardzka definicja śmierci została zaakceptowana i zalegalizowana w różnych stanach Ameryki.

W owym przychylnym przyjęciu zaczęto rozwijać różne kryteria śmierci, a tzw. „kryteria z Minnesoty” przesunęły śmierć mózgu w kierunku śmierci pnia mózgu. Taką właśnie wąską definicję śmierci zaakceptowało Królewskie Kolegium Medyczne w Wielkiej Brytanii i taką później w tym kraju zalegalizowano<sup>9</sup>.

## 2. Definicja śmierci Prezydenckiej Komisji ds. Studiów Problemów Etycznych w Medycynie z roku 1981

Dla unormowania legalizacji przez Kongres USA spraw związanych z końcem życia została powołana w roku 1979 Prezydencka Komisja ds. Studiów Problemów Etycznych w Medycynie i w Badaniach Biomedycznych i Behawioralnych. Komisja ta opublikowała w 1981 roku

---

8 J. Fletcher, *Morals and medicine*, Princeton NJ 1954.

9 M. A. De Georgia, *History of brain death as death: 1968 to the present*, dz. cyt., s. 676.

167-stronicowy raport zatytułowany: *Definiując śmierć: medyczne, prawne i etyczne zagadnienia w ustaleniu śmierci*<sup>10</sup>.

Przede wszystkim Komisja odrzuciła harwardzkie utożsamianie śmierci z nieodwracalną śpiączką. Stwierdziła, że „sformułowanie «nieodwracalna śpiączka» (*irreversible coma*) jest mylące w zastosowaniu do wchodzących w grę przypadków. «Śpiączka» to kondycja żywej osoby [podkr. T. B.], natomiast ciało pozbawione wszelkich funkcji mózgu jest zmarłe, stąd jest czymś bez porównania innym niż wszelka śpiączka”<sup>11</sup>.

Po drugie, Komisja odrzuciła utożsamianie śmierci pacjenta ze śmiercią różnych części mózgu, takich jak półkule mózgowe czy pień mózgowy. W określaniu śmierci mózgowej odwoływała się do całego mózgu (*whole brain*) oraz do jego integrujących funkcji.

Po trzecie, Komisja podjęła próbę określenia czym się różnią istoty żywe od zmarłych, czyli próbę jakiegoś rozumienia, na czym śmierć polega. „To co charakteryzuje istoty żywe, a czego brak zmarłym – czytamy w dokumencie – to zdolność ciała do swej organizacji i regulacji”<sup>12</sup>. „Śmierć to ten moment – stwierdza Komisja – w którym fizjologiczny system ciała przestaje konstituować zintegrowaną całość. Nawet jeśli życie trwa w poszczególnych komórkach i narządach, to życie organizmu, jako całości wymaga kompleksowej integracji, bez której osoba nie może być traktowana jako żywa”<sup>13</sup>. Śmierć to moment dezintegracji organizmu jako całości (*disintegration of the organism as a whole*).

Ową kompleksową integrację organizmu Komisja przypisała działaniu mózgu, uznając go za centralny integrator, organizator i regulator ludzkiego organizmu. Zdawała sobie sprawę z innych

---

10 Prezydencka Komisja ds. Studiów Problemów Etycznych w Medycynie i w Badaniach Biomedycznych i Behawioralnych, *Defining Death. A Report on the Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*, Washington D.C. 1981, s. 1–166.

11 Tamże, s. 25.

12 Tamże, s. 32.

13 Tamże, s. 33.

stanowisk, w których różne współdziałające ze sobą systemy organizmu traktowane są jako odpowiedzialne za zintegrowane jego funkcjonowanie, ale opowiedziała się za nadrzędną względem nich funkcją integracyjną mózgu. Odpowiednimi testami można ustalić śmierć całego mózgu, którą – zdaniem Komisji – oznacza śmierć organizmu ludzkiego jako całości.

W toczących się dyskusjach nad definicją śmierci w latach 90. zauważono, że w Raporcie Prezydenckiej Komisji jest zbyt wiele uznaniowości, a mało uzasadnień. Poszukiwano wyjaśnień, czy w śmierci całego mózgu chodzi o utratę wszystkich funkcji mózgu, czy tylko funkcji istotnych. Zauważono, że termin „śmierć mózgu” orzeka o mózgu, a nie o śmierci człowieka. Poddano w wątpliwość stwierdzenie, że śmierć mózgu pacjenta prowadzi niejako momentalnie do dezintegracji jego organizmu. Pacjent, pomimo stwierdzenia śmierci mózgu, ujawnia pewien poziom somatycznej integracji organizmu.

Można więc powiedzieć, że w dokumencie Komisji Prezydenckiej, w porównaniu z chaotyczną definicją Harwardzką, podjęto pewien wysiłek ściślejszego określenia śmierci, ale nie znaczy to, że został uzasadniony wybór całego mózgu jako centralnego integratora, organizatora i regulatora ciała. Komisja bowiem posłużyła się wyraźną odgórną interpretacją zarówno w opisie funkcji mózgu, jak i w rozciągnięciu śmierci mózgu na śmierć pacjenta, mimo dalszego życia organizmu w funkcjonowaniu jego tkanek, narządów i systemów.

Wobec narastającego sporu, w roku 2008 zabrała głos Prezydencka Rada Bioetyczna USA.

### 3. Definicja śmierci Prezydenckiej Rady Bioetycznej z roku 2008

W 2008 roku Prezydencka Rada Bioetyczna USA wydała 144-stronicowy dokument zatytułowany *Kontrowersje w orzekaniu śmierci. Biała Karta Prezydenckiej Rady Bioetycznej*<sup>14</sup>.

---

14 Prezydencka Rada Bioetyczna, *Controversies in the determination of Death. A White Paper of the President's Council on Bioethics*, Washington DC 2008, s. 1–144.



W miejsce stosownego wcześniej terminu: „śmierć całego mózgu” (*whole brain death*) Prezydencka Rada Bioetyczna zaproponowała bardziej precyzyjne i możliwe do stwierdzenia określenie: „całkowita niewydolność mózgu” (*total brain failure*). Zauważyła ograniczoność terminologii odwołującej się do integracyjnych funkcji mózgu i określiła śmierć jako „ustanie fundamentalnych, życiowych – samozachowawczych działań żywego organizmu” (*cessation of the fundamental vital work of a living organism – the work of self-preservation*)<sup>15</sup>. Podkreślała, że owo samozachowawcze dążenie organizmu ujawniają się w jego zdeterminowanych potrzebach, wymiany i kooperacji z otaczającym go środowiskiem (*the work of self-preservation, achieved through the organism's needdriven commerce with the surrounding world*)<sup>16</sup>. Wymiana taka to przeróżne procesy w organizmie, których przykładem może być choćby oddychanie. Jeśli organizm nie angażuje się w ową kooperację charakteryzującą żywe istoty, to znaczy, że nie żyje.

W zasadniczej, filozoficznej części dokumentu (w rozdziale IV) Prezydencka Rada Bioetyczna zajęła się dwoma pytaniami: czy ci, u których zdiagnozowano totalną dysfunkcję mózgu – znaną dotychczas jako „śmierć całego mózgu” – są rzeczywiście zmarłymi ludźmi oraz jak powinny być zinterpretowane empiryczne ustalenia dotyczące „śmierci całego mózgu”?

Pierwsze pytanie wymagało refleksji filozoficznej, zaprezentowania jakiejś filozofii organizmu i w tym kontekście zdefiniowania śmierci. Drugie pytanie dotyczyło krytyki, akceptacji lub odrzucenia, dotychczasowych neurologicznych kryteriów śmierci.

W odpowiedzi na te pytania uformowały się dwa odmienne stanowiska. Pierwsze z nich, mniejszościowe, odniosło się sceptycznie do dotychczasowych testów neurologicznych stwierdzających śmierć całego mózgu jako śmierć pacjenta. Drugie stanowisko, większościowe,

---

15 Tamże, s. 60.

16 Tamże.

zaakceptowało dotychczas stosowane testy całkowitej dysfunkcji mózgu jako uprawniające do stwierdzenia śmierci pacjenta.

W stanowisku opozycyjnym do obowiązujących neurologicznych testów stwierdzenia śmierci pacjenta sformułowano następujące zastrzeżenie: „Nie możemy być pewni tego, że pacjenci z całkowitą dysfunkcją mózgu są zmarli czy są żywi i stąd tacy pacjenci powinni być traktowani jako żywi, aż zatrzyma się bicie ich serca”<sup>17</sup>. W drugiej grupie zaakceptowano jako wystarczające dotychczas stosowane neurologiczne standardy, ale zaproponowano do nich zmienioną, inną filozofię organizmu i filozofię śmierci.

W pierwszym stanowisku stwierdzono: „Jeśli krew dalej krąży oraz środki odżywcze i tlen dalej służą wzmocnieniu pracy różnych komórek, tkanek i narządów, przeto ciało, w którym zachodzą te procesy, nie może być uznane za zwłoki. [...] Tylko wtedy, gdy wszyscy zgodziliby się, że jakieś ciało kogoś jest gotowe na pogrzeb, to takie ciało z pewnością mogłoby być uznane za zmarłe”<sup>18</sup>.

Autorzy tego stanowiska powołali się na publikację Hansa Jonasa, zacytowaną *Przeciw prądowi*, prezentowaną zaraz po harwardzkiej definicji śmierci w 1974 roku<sup>19</sup>. Zdaniem tego myśliciela testy neurologiczne mogą jedynie wskazywać na prawdopodobieństwo śmierci, nie uprawniają nas jednak do stwierdzenia śmierci jako takiej<sup>20</sup>.

Według tej grupy członków Prezydenckiej Rady Bioetycznej obszernie badania i publikacje neurologa Alana Shewmona, które podważają dotychczasowe kryteria śmierci mózgowej ujawniając, że pomimo płaskiego EEG, zachodzą w organizmie różne procesy integracyjne<sup>21</sup>. Udokumentowana przez Shewmona tzw. „plastyczność somatyczna

17 Tamże, s. 13.

18 Tamże, s. 52–53.

19 H. Jonas, *Against the stream. Philosophical essays, from ancient creed to technological man*, Englewood Cliffs 1974.

20 Prezydencka Rada Bioetyczna, *Controversies in the determination of Death. A White Paper of the President's Council on Bioethics*, dz. cyt., s. 53.

21 Tamże, s. 53–54.

organizmu” dowodzi, że pomimo stwierdzanej utraty funkcji mózgu, organizm nie rozpada się na części (*to “fall apart”*), lecz dalej ujawnia różne poziomy swej integracji<sup>22</sup>.

Można powiedzieć, że cały dokument Prezydenckiej Rady Bioetycznej USA krytycznie odnosi się do potraktowania mózgu jako centralnego integratora ludzkiego ciała. To właśnie takie ciasne ujęcie spowodowało Radę do poszukiwania innej filozofii organizmu, jako podstawy do określenia śmierci. Dostrzegła ona zbyt wiele danych medycznych, które przeczą interpretacji, że to mózg we wszystkim integruje organizm w całość. Przez tę interpretację rola organizmu w jego częściach pozamózgowych została zredukowana czy wyeliminowana. Rada staje na stanowisku, że należy porzucić traktowanie mózgu jako integratora żywotnych funkcji organizmu. „Określenie, kiedy organizm pozostaje *cały (whole)* zależy od rozpoznania trwania lub ustania fundamentalnych, witalnych – samozachowawczych działań żywego organizmu (*work of self-preservation*), realizowanych dzięki potrzebom organizmu, kierującym go do kooperacji i wymiany z otaczającym światem (*commerce with the surrounding world*)”<sup>23</sup>.

Prezydencka Rada Bioetyczna stanęła więc na rozdrożu. Zrezygnowała ona z określenia „śmierć całego mózgu” na rzecz „całkowitej dysfunkcji mózgu” oraz chciała z jednej strony utrzymać jakoś w mocy neurologiczne

---

22 D. A. Shewmon, *The Brain and Somatic Integration: Insights into the Standard Biological Rationale for Equating “Brain Death” with Death*, „Journal of Medicine and Philosophy” 26 (2001) 5, s. 457–478. Zob. także: D. A. Shewmon, *Mental Disconnect: “Physiological Decapitation” as a Heuristic for Understanding “Brain Death”*, Working Group on the Signs of Death 11–12 September 2006, ed. H.E Msgr. Marcelo Sanchez Sorondo, Pontificia Academia Scientiarum, Vatican City 2007, s. 292–333.

23 Prezydencka Rada Bioetyczna, *Controversies in the determination of Death. A White Paper of the President’s Council on Bioethics*, dz. cyt., s. 60: „But reliance on the concept of “integration” is abandoned and with it the false assumption that the brain is the “integrator” of vital functions. Determining whether an organism remains a whole depends on recognizing the persistence or cessation of the fundamental vital work of a living organism – the work of self-preservation, achieved through the organism’s need driven commerce with the surrounding world”.

kryteria stwierdzania owej „całkowitej dysfunkcji mózgu”, czyli śmierci pacjenta. Z drugiej strony, w krytyce dotychczasowych kryteriów radykalnie zmieniła filozoficzną interpretację śmierci, w której mózg nie występuje jako podstawa i integrator życia, ale integratorem takim jest sam organizm w swych samozachowawczych działaniach (*work of self-preservation*), w swych związkach ze światem, w swej wymianie z otoczeniem tego, co do przetrwania organizmu jest potrzebne. Można nawet sądzić, że Rada odrzuciła dotychczasową definicję śmierci mózgowej narzecz śmierci organizmu w jego samozachowawczych funkcjach. Jest to więc inne ujęcie wyjaśniania śmierci. Dotychczasowe określenia śmierci były bowiem jakby odgórne, czyli schodziły z góry od śmierci mózgu do śmierci organizmu. W nowej interpretacji śmierci idziemy odwrotnie, od śmierci organizmu do śmierci mózgu.

Nic dziwnego, że mniejszość członków Prezydenckiej Rady Bioetycznej wyciągnęła z tej definicji inne wnioski i podważyła możliwość akceptacji dotychczasowych kryteriów śmierci mózgowej jako śmierci pacjenta, które właśnie są kryteriami odgórnymi, opartymi na nieuprawnionym uznaniu mózgu za źródło i integratora życia ludzkiego organizmu.

Stanowisko przeciw dotychczasowym mózgowym kryteriom śmierci zostało radykalnie wzmocnione przez zamieszczone na końcu dokumentu trzy odrębne głosy, czyli przez wypowiedź samego przewodniczącego Prezydenckiej Rady Bioetycznej Edmunda D. Pellegrina oraz dwóch członków Rady, profesora metafizyki i filozofii moralnej Alfonso Gomeza-Lobę z Uniwersytetu Georgetown oraz profesora etyki chrześcijańskiej, Gilberta Meilaendera z Uniwersytetu Valpairiso.

W głosach odrębnych wszyscy podkreślali, że definicja śmierci musi być jasna, zrozumiała i nie można jej zmieniać. Winna ona być czymś naturalnym, dającym się zaobserwować. Nie można jej przyjąć na podstawie „kontraktu czy zgody społecznej” czy też „prawnej fikcji” zaakceptowanej dla realizacji przeszczepów narządów. Za taką przystępną definicję może uchodzić sformułowanie wzajemnie wykluczających się stanów, czyli że „śmierć to nieodwracalne ustanie życia”. Dzisiejsza wiedza nie daje nam pewności czym jest życie, ani czym jest śmierć, dlatego

musimy poprzestać na jego obserwowalnych, istotnych cechach. Profesor Alfonso Gomez-Lobo w swym odrębnym stanowisku stwierdza: „Jeśli np. ciało jest zdolne kontynuować proces odżywiania, eliminacji zbędnych pozostałości, wykazywać proporcjonalny wzrost, homeostazę itp. i jeśli zaangażowane jest w tych funkcjach w sposób integralny [podkr. T. B.], możemy mniemać, że jest żywe. Jeśli przestanie to realizować i rozpocznie się proces dekompozycji i dezintegracji, słusznie możemy sądzić, że jest zmarłe”<sup>24</sup>.

Ważnym argumentem przeciw tzw. śmierci mózgowej oraz centralnej roli mózgu jako integratora ciała jest również rozwój embrionu ludzkiego, u którego w pierwszych staniach rozwoju mózg nie jest integrującym organem, ale jest wytworem organizmu i jest integrowany przez organizm. „W pierwszych stadiach życia embrionu, mamy rzeczywiście do czynienia ze zintegrowanym funkcjonowaniem podsystemów, i dzieje się to przed uformowaniem się mózgu. Sugeruje to, że mózg nie jest narządem odpowiedzialnym za zintegrowane funkcjonowanie organizmu, którego jest częścią, i to taką, która sama jest produktem poprzedniego dynamizmu zintegrowanej całości”<sup>25</sup>.

Edmund D. Pellegrino w swym odrębnym stanowisku odrzuca potraktowanie bezdechu pacjenta jako dowodu jego śmierci. Nie zgadza się, by bezdech pacjenta i podtrzymywanie oddychania respiratorem uprawniały do stwierdzenia ustania witalnych funkcji samozachowawczych organizmu i uznania pacjenta za zmarłego. Podaje on przykłady różnych urządzeń medycznych, które podtrzymują pewne funkcje organizmu i nie skłaniają nas one do uznania pacjenta za zmarłego. Podobnie nie uważamy za zmarłych pacjentów, którzy „mimo paraliżu oddychania wywołanego np. chorobą Heinego-Medina lub przecięciem kręgosłupa, żyją z pomocą respiratora przez wiele lat”<sup>26</sup>.

---

24 Tamże, s. 96.

25 Tamże, s. 99.

26 Tamże, s. 110.

W podsumowaniu swego stanowiska Edmund D. Pellegrino stwierdza, że mamy mniej wątpliwości w stosunku do kryteriów krążeniowo-oddechowych, niż w stosunku do kryteriów neurologicznych, mózgowych. „W rzeczywistości w przypadku krążeniowo-oddechowego kryterium – pisze – mamy wyższy stopień pewności śmierci, niż w przypadku dawcy z bijącym sercem, ponieważ przy tym pierwszym serce, płuca i mózg przestały funkcjonować”<sup>27</sup>. W kwestii przeszczepów opowiada się on za „kontrolowanym dawstwem po śmierci serca” (*controlled donation after cardiac death, DCD*)<sup>28</sup>. Sądzi, że wstępem do tego jest odstąpienie od uporczywej terapii. Mimo, że w takiej sytuacji nie usunie się wielu wątpliwości, to jego zdaniem protokół odstąpienia od uporczywej terapii skutkujący odłączeniem od respiratora wraz z moralnie i prawnie udokumentowanym dokumentem DNR „Do Not Resuscitate”, „nie re-scytować”, „zakłada dopuszczenie śmierci jako zjawiska naturalnego, będącego efektem końcowym fazy choroby, której nieuniknionym, naturalnym, klinicznym następstwem w przewidywanym odstępie czasu, jest śmierć”<sup>29</sup>.

Mimo, że zaproponowane kryterium utrudni transplantację, to jednak w kwestii ochrony priorytetu dobra dawcy narządów względem biorcy tych narządów, jest on bardziej społecznie i moralnie uzasadnione. Kryterium to nie musi uniemożliwić dawstwa narządów, a będzie ono mocniejszą ochroną dobra dawcy. Kryterium to może stymulować rozwój badań poszerzenia żywotności możliwych do transplantacji narządów oraz propagowania hodowli narządów z komórek macierzystych biorcy, o czym świadczą publikowane sukcesy wyhodowania pęcherza czy tchawicy<sup>30</sup>.

Tak więc na obecnym etapie dyskusji, w wyniku rosnących wątpliwości względem mózgowych kryteriów śmierci, stanowisko Edmunda D.

27 Tamże, s. 114.

28 Tamże, s. 117.

29 Tamże s. 118.

30 P. Macchiarini et al., *Clinical transplantation of a tissue engineered airway*, „The Lancet” vol. 372 (2008) 19, s. 2023–30.

Pellegrina mocniej niż dotychczas chroni dobro pacjenta, ewentualnego dawcy narządów do przeszczepów. Taką ochronę gwarantuje krążeniowo-oddechowe kryterium śmierci, przy którym procedura „kontrolowanego dawstwa po śmierci serca” (*controlled donation after cardiac death*, DCD) nie zamyka drogi przeszczepom narządów<sup>31</sup>.

Podsumowując, można więc stwierdzić, że harwardzka definicja śmierci z 1968 roku, została najpierw zmieniona przez Prezydencką Komisję Etyczną USA w 1981 roku, a dalej odrzucona przez Prezydencką Radę Bioetyczną Stanów Zjednoczonych w 2008 roku, ściślej – przez nowe rozumienie śmierci jako ustanie fundamentalnych, samozachowawczych działań organizmu, z czego można wyciągnąć różne wnioski, ale i takie, że dotychczasowe kryteria mózgowe są raczej czymś dodatkowym względem kryterium oddechowo-krążeniowego.

---

31 Zob. E. D. Pellegrino, *Decisions at the end of life: the use and abuse of the concept of futility*, [w:] *The dignity of the dying person*, Proceedings of the Fifth Assembly of the Pontifical Academy for Life, February 24–27, 1999, ed. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Citta del Vaticano 2000, s. 219–241; tenże, *Futility in Medical Decisions: The Word and the Concept*, „Healthcare Ethics Committee Forum”, 17 (2005) 4, s. 308–318.

40.

## Choroba – krytyczny moment w relacji między Bogiem a człowiekiem

### 1. Nasze zmagania w chorobie i umieraniu

W *Rozmowach o śmierci i umieraniu* Elisabeth Kübler-Ross opisuje pięć etapów zmagania się z chorobą i śmiercią. Można u cierpiącego i umierającego zauważyć psychologiczne i osobowościowe stany, takie jak: (1) zaprzeczanie i izolacja, (2) gniew, (3) targowanie się, (4) depresja i (5) pogodzenie się<sup>1</sup>.

Z zaprzeczeniem i izolacją mamy do czynienia szczególnie u osób, które nagle dowiedziały się o złym stanie zdrowia czy zagrożeniu śmiercią. Zaskoczone tą nieoczekiwaną wiadomością odrzucają ją, negują niekorzystne informacje i chcą dalej żyć i zachowywać się tak, jakby nie istniało żadne zagrożenie.

Gniew, wściekłość i rozżalenie pojawia się wtedy, gdy informacje o chorobie potwierdzają się realnymi dolegliwościami. Chory jest osaczany przez chorobę, która ukazuje się w całym swoim zagrożeniu. Nie ma od niej ucieczki, jest realnym brzemieniem, które zrzucone na człowieka, zaczyna go przygniatać.

Targowanie jest próbą odroczenia śmierci. Chory szuka zarówno u lekarzy, personelu szpitalnego, jak też u Boga możliwości odsunięcia śmierci na później. Mogą temu towarzyszyć różne przyrzeczenia, zobowiązania, byle uzyskać przesunięcie zbliżającego się nieuchronnie terminu.

---

1 E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tłum. I. Doleżał-Nowicka, Warszawa 1979.



Depresja może się pojawić, gdy chory zauważa, że jego nadzieje i targowanie się, nie przynoszą oczekiwanych skutków. Zaobserwowane objawy choroby, coraz większe osłabienie, uświadamia choremu, że jego szanse maleją. Może ona być związana zarówno z obciążaniem siebie i poczuciem winy, jak i z trudnościami poradzenia sobie z tym, że się wszystko traci, co się dotychczas posiadało.

Pogodzenie się ze śmiercią jest ostatnim etapem umierania. Może ono różnie wyglądać. Nie zawsze jest ono udane. Chory nie może być zostawiony samemu sobie, swojej samotności i bezsilności. Tkwiąc we wspólnocie bliskich mu osób, we wspólnocie troszczącego się o niego personelu medycznego, w więzi z Bogiem, może usensownić swoje odejście, może się pogodzić z ludźmi i z Bogiem.

Niektórzy wymieniają trzy zasadnicze fazy: (1) faza ostrego kryzysu, (2) faza mieszaniny nadziei i rezygnacji i (3) faza akceptacji nieodwracalności swego losu<sup>2</sup>. „W ostrej fazie kryzysu możliwe są bardzo różne reakcje pacjentów, poczynając od paniki, poprzez uczucie bezradności, do kompletnego zmrożenia i depersonalizacji. Poczucie niepokoju może tu mieć różną dynamikę, w zależności od tego, czy zagrożenie śmierci jest pewne, czy znany jest domniemany czas końca życia”<sup>3</sup>. W ostatniej fazie, czyli w akceptacji nieodwracalności losu, chory zarówno w sensie fizycznym jak i psychicznym może odwracać się od zewnętrznego świata w kierunku swego wnętrza.

Józef Makselon wymienia następujące podstawowe stany psychiczne u umierających: (1) osamotnienie i lęk, (2) nasilenie woli życia, (3) świadomość bliskiej śmierci i motywacja religijna w umieraniu<sup>4</sup>.

---

2 E. M. Pattison, *The living-dying process*, [w:] *Psychosocial care of the dying patient*, ed. C. A. Garfield, New York 1978, T. Szaniawski, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, Kraków 1998, s. 39.

3 T. Szaniawski, dz. cyt., s. 39.

4 J. Makselon, *Psychologia postaw wobec śmierci*, „Ateneum Kapłańskie”, (1980) z. 3 (428), s. 399–410.

Antoni Kępiński zaznacza, że ludzie najczęściej stosują trzy sposoby zwalczania lęku: (1) agresję; (2) hiperdezintegrację bądź hiperintegrację; (3) odwagę z dystansem. „W agresji [...] – stwierdza ów wybitny myśliciel – człowiek wychodzi z lękowej pozycji zaszczucia i maksymalnego skurczenia się własnej czasoprzestrzeni, z wściekłością i rozpaczą uderza w otaczający świat. Zniszczenie jakiegos fragmentu tego świata przynosi mu ulgę i poczucie, że jest zwycięzcą, że jego przeznaczeniem nie jest tylko klęska”<sup>5</sup>.

Lęk i cierpienie mogą prowadzić też do hiperdezintegracji polegającej np. na szukaniu oszołomienia i utopienia siebie w środkach odurzających, które pozbawiają nas życia świadomego i prowadzą do rozplynięcia się naszego Ja w chaosie różnorodnych, iluzorycznych przeżyć. Obrona przed lękiem i cierpieniem w hiperintegracji polega na wytworzeniu sobie świadomości urojeniowej. „Z chwilą skryształizowania się urojeń – stwierdza Kępiński – lęk z reguły maleje, wszystko staje się jasne, [...] jasno rysuje się sylwetka wroga, trzeba go tylko zniszczyć”<sup>6</sup>.

O d w a g a d y s t a n s u daje możliwość oderwania się czy też przekroczenia sytuacji lękotwórczej. Kiedy umiemy spojrzeć na zagrożenie z dystansem, potrafimy go spokojnej zobiektywizować i przez to zmniejszyć, okiełzać, wkomponować je w swoje życie, nadać mu sens.

Dystans taki możemy, zdaniem Kępińskiego, zdobyć, gdy patrzymy na świat *sub specie aeternitatis*, pod kątem wieczności<sup>7</sup>. Nie możemy świata absolutyzować, powinniśmy zdać sobie sprawę z przemijalności wszystkiego, co nas otacza, winniśmy na to wszystko patrzeć z przy-mrużeniem oka, niejako z humorem. Aby nie rozmyć się w zmienności i przemijalności świata, winniśmy wyraźnie kochać, to, co umieściliśmy na szczycie naszej hierarchii wartości, transcendentny cel naszego istnienia i naszej miłości, nasze ideały, nasi bliscy, Bóg. „Człowiek żyjący

5 A. Kępiński, *Lęk*, Kraków 1992, s. 306. Zob. S. Agnieszka Zaucha, *Lęk jako przedsmak śmierci według Antoniego Kępińskiego*, praca mgr, PAT, Kraków 2001, s. 77.

6 A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 307.

7 Tamże, s. 308.

dla transcendentnego celu musi ten cel kochać; człowiek obdarzony zmysłem humoru musi kochać otaczający go świat z jego przemijalnością i zmiennością. Obie postawy łączy uczucie miłości do tego, co na zewnątrz nas, a jednocześnie poczucie dystansu do ważności spraw mieszczących się wyłącznie na poletku własnego życia<sup>8</sup>.

To nie tłumienie lęku przez agresję względem świata i drugich, to nie chwilowe osunięcie go przez sztuczne oszołomienie, ale miłość transcendentnych celów, przekraczających nasze „tu i teraz” niweluje lęk, gdyż wytwarza w nas odwagę dystansu do lęku, cierpienia i śmierci. W sytuacji zamknięcia w lęku i cierpieniu „trzeba miłości, jedynej siły zdolnej rozerwać nasze zamknięcie czasoprzestrzennie, by nie zwątpić w możliwość ciągłego przekraczania swych wewnętrznych napięć i zniewoleń<sup>9</sup>”.

W przezwyciężeniu lęku mogą nam pomóc inni. Drugi, aby mógł nam pomóc, winien posiadać trzy cechy: odwagę, wiarę i miłość<sup>10</sup>. „Człowiek odważny wychodzi naprzeciw niebezpieczeństwu, nie ucieka przed nim. Odwaga redukuje lęk w otoczeniu<sup>11</sup>. „W bliskości człowieka odważnego ludzie o władni lękiem odzyskują zwykle spokój, wewnętrzny ład i nadzieję<sup>12</sup>. Wiara w zwycięstwo, nawet wbrew losowym wydarzeniom, budzi nadzieję. Obie postawy, odwagę i wiarę, musi ożywiać miłość, gdyż bez niej obie postawy byłyby formalnym uporem, trudnym do zrozumienia i przyjęcia przez cierpiącego. Drugi, ogrzany miłością, czuje się wolny i wzmocniony. „Miłość – napisze Kępiński – jest jednym z najsilniejszych antidotów na uczucie lęku<sup>13</sup>”.

Nietrudno dostrzec, że miłość do celów transcendentnych, wśród nich miłość do Boga, tego, który nam i naszym bliskim mimo przemijania, zapewnia wieczne trwanie, jest drogą przełamania lęku, cierpienia

---

8 Tamże, s. 309.

9 A. Zaucha, *Lęk jako przedsmak śmierci według Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 78.

10 A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 313–316.

11 Tamże, s. 313.

12 A. Zaucha, *Lęk jako przedsmak śmierci według Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 79.

13 A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 315.

i śmierci. Ciepło miłości ludzi, którzy „tu i teraz” nie umierają, ale też umrą, jest tworzeniem środowiska przełamania lęku i cierpienia.

Może być współczucie, które umacnia i współczucie, które zabija, a nie pomaga przełamać lęku i cierpienia. Stąd ważność otoczenia, w którym chory przeżywa swoje cierpienie i swoją śmierć, ważność tego, co proponuje religia. Można podejrzewać, że kultura sekularystyczna, z braku perspektywy transcendentnej i religijnej, raczej przytłacza chorego własną bezsilnością i własnym zwątpieniem, niż wzmacnia go w jego sytuacji egzystencjalnej. Nie ma ona wiele do zaproponowania poza ucieczką przed cierpieniem i śmiercią poprzez eutanazję.

## 2. Twórczy wstrząs naszym człowieczeństwem

Gdy wstrząśnięci jesteśmy chorobą i cierpieniem, zachwiane jest nasze istnienie, a z nim nasza pewność siebie, nasze dotychczasowe utarte schematy życia, nasze dotychczasowe wybory i przyzwyczajenia. Wraz z tym zachwiana jest nasza pewność siebie, nasze zaufanie w swoją moc, w pewność naszego rozumu. Doznajemy wstrząsu, który może być destrukcyjny, ale może być też wstrząsem twórczym. W tym bowiem zachwianiu naszego bytu, pewności naszego samozwańczego rozumu, jesteśmy niejako zmuszeni do przemyśleń, do rewizji dotychczasowego, swojego widzenia świata, sensu życia, do rewizji wybranego kręgu wartości, swoich dotychczasowych celów i osiągnięć. Zaczynamy patrzeć na wszystko, jak zaznaczał Antoni Kępiński – *sub specie aeternitatis*. W kontekście choroby i cierpienia dostrzegamy ostrzej rzeczy zasadnicze, odróżniamy ważne od mniej ważnych, istotne od nieistotnych, którym poświęciliśmy zbyt wiele uwagi, którymi byliśmy zniewoleni. Możemy zrewidować również swoje myślenie, swoje zaufanie intelektualne, swoje pouczanie Boga i ludzi, swoją pyszną głupotę, którą głosiliśmy światu. Zaczynamy spoglądać na Boga i ludzi i swoje życie autentycznie, poprzez pokorę, pokorny podziw, przez to, że może nie dostrzegaliśmy dotychczas obok siebie ludzi, przyjaciół, nie dostrzegaliśmy

obecności Jezusa Chrystusa, nie tylko w Kościele, ale w naszej osobistej historii, w naszej biografii. Zaczynamy dostrzegać to, co było przed nami dotychczas zakryte, ponieważ patrzymy z innej perspektywy, niejako z perspektywy absolutnej, perspektywy wartości nieprzemijających, wiecznych, gdyż dotychczasowe wartości poprzez chorobę, cierpienie i zagrożenie śmierci, rozsypują się w popiół i ujawniają swoją względność, swoją niewystarczalność. Szukamy absolutnego punktu podparcia, dostrzegamy, że te fundamenty, na których chcieliśmy budować swoje życie, pękają, kruszą się i obnażają swoje przemijanie. Nie musi z tego wynikać nienawiść, ale miłość przemijającego świata, a więc takiego, którego nie trzeba się trzymać za wszelką cenę.

Być może czujemy się ogołoceni, nadzy, odarci z wszelkich ozdób, tak jak mistyk przechodzimy przez noc ciemną, przez oczyszczenie z blichtru tego, co ceni się w medialnym szumie, w wyścigu szczurów, w posiadaniu bogactw tego świata. Dojrzewamy w swoim człowieczeństwie, wydobywamy z niego ukryte i najcenniejsze jego strony.

Spór z Bogiem, który toczy się zarówno, kiedy jesteśmy zdrowi, jak i gdy jesteśmy chorzy, a który w chorobie, w cierpieniu w obliczu śmierci się nasila, może się różnie skończyć. Pytanie bowiem o zło, dlaczego cierpię, dlaczego umieram, jest pytaniem o dobroć Boga, pytaniem o Jego istnienie. Brak prostej odpowiedzi może skłaniać do prostych oskarżeń Boga, świata i ludzi. Znalezienie jednak głębszych odpowiedzi, nadaje głębszy sens naszemu istnieniu, wyraźnie zmienia naszą więź z ludźmi i z Bogiem, na więź, która przeszła najcięższą próbę i stała się więzią autentyczną, więzią wyrażającą nieśmiertelny aspekt naszego człowieczeństwa.

Jak ciekawy jest to spór z Bogiem, świadczy choćby informacja z życia Tadeusza Kotarbińskiego opublikowana dopiero w 2004 roku. W *Powszechnej encyklopedii filozofii* do biografii Tadeusza Kotarbińskiego redakcja dopisała: „Uzupełniając informacje o życiu T. Kotarbińskiego, należy odnotować, że w ostatnich dniach swego życia świadomie i dobrowolnie przyjął sakrament namaszczenia chorych

wraz z papieskim błogosławieństwem na godzinę śmierci. Sakramentu tego udzielił ks. J. Bazarnik, kapelan w Instytucie Kardiologii w Warszawie w latach 1978–1982, poświadczając o tym fakcie na piśmie<sup>14</sup>.

Okazuje się więc, że Tadeusza Kotarbińskiego spór z Bogiem miał nieoczekiwane zakończenie na łożu śmierci. Filozof, który w swych poszukiwaniach wyznawał materializm, ostro krytykował chrześcijaństwo, szukając filozofii całkowicie niezależnej od chrześcijaństwa, którego chciano używać jako oręża w walce z katolicyzmem w Polsce, powoli odkrywał wartość etyki i religii chrześcijańskiej, a w ostatecznym punkcie swego życia, zwrócił się do Tego, którego w swych walkach jakoby prześladował, a w rzeczywistości, poszukiwał.

Kultura techniczna może poradzić sobie z bólem, ale nie radzi sobie z ludzkim cierpieniem. Nie ma tabletek usmierających ludzkie cierpienie. Nie ma leków, które wyzwoliłyby człowieka z pytań o sens życia, o sens śmierci, o to, co jest po śmierci.

Nie da się wziąć tabletki na cierpienie egzystencjalne, na wewnętrzne zmaganie się człowieka, na jego spór z Bogiem. Spór ten czy też intensywny dialog powinien mieć miejsce i powinien mieć stworzone odpowiednie warunki w szpitalu. Temu służy nie tylko kaplica w szpitalu, ale bliska obecność kapelana oraz obecność personelu medycznego, jego otwartość również na moralne i religijne pytania cierpiącego człowieka.

I stąd obecność osobowa personelu szpitala, a w tym kapelana jest nieodzowna. Z definicji człowiek cierpiący jest samotny w swym cierpieniu. Trzeba więc być przy nim, aby swą obecnością rozbić jego więzienie osamotnienia i bezsilności. Trzeba być dojrzałym człowiekiem, aby odpowiadać na jego pytania i wątpliwości z głębi swego doświadczenia, swych przemyśleń i swej miłości do Boga i ludzi. Dzielenie się swą nadzieją i swą więzią z Bogiem jest towarzyszeniem człowiekowi może najważniejszych momentach życia.

Owo doświadczenie człowieczeństwa przez człowieka cierpiącego jest cennym darem dla ludzi i świata. Prof. Zdzisław Ryn w jednym

---

14 *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 907.

ze swych artykułów o cierpieniu pisze, jak człowiek może ujawnić swoją moc w słabości cierpienia: „Cierpienie i towarzyszący mu smutek lub osamotnienie skłaniają do skierowania uwagi na głębszy wymiar człowieczeństwa. Dochodzi wówczas do zdumiewającej przemiany wewnętrznej sprawiającej, że ludzie bardzo cierpiący mogą być szczęśliwi. To jeden z wielkich paradoksów cierpienia, trudny do zrozumienia przez samego chorego, a zdumiewający dla lekarza. Cierpienie i choroba nie zawsze wiążą się z poczuciem nieszczęścia; niekiedy są drogą do poznania siebie, mają walor twórczy i konstruktywny, zwłaszcza w rozwoju osobowości, w wewnętrznym dojrzwaniu”<sup>15</sup>.

---

15 Z. Ryn, *Jana Pawła II katecheza cierpienia i umierania*, referat na konferencji poświęconej myśli Jana Pawła II, Kraków, czerwiec 2005, s. 10.

## 4I.

# Godność ludzkiego życia i umierania

### 1. W poszukiwaniu zagubionego pojęcia życia

Czy możliwa jest utrata rozumienia podstawowego pojęcia, jakim jest życie, które codziennie nam towarzyszy? Okazuje się, że tak się może stać. Życie jest niezrozumiałe dla nauki i kultury współczesnej. Nie rozumiemy życia ludzkiego, nie rozumiemy jego wartości, nie rozumiemy kim jest człowiek, czym jest jego natura, jego godność czy jego wolność. Bez jakiegoś zrozumienia, kim jest człowiek, trudno ustalić zasady i normy postępowania, które mają służyć jego rozwojowi. Efektem tego zagubienia jest wymieszanie ze sobą zasad i norm za i przeciw życiu albo wprost propagowanie tych ostatnich<sup>1</sup>.

„W filozofii przedkartażjańskiej decydującą rolę – stwierdza Robert Spaemann – odgrywała ontologiczna triada byt–życie–myślenie. Właściwym, paradygmatycznym pojęciem było przy tym życie. Życie jest istnieniem istot żyjących, *vivere viventibus esse* – pisał Arystoteles”<sup>2</sup>. To Kartezjusz przyczynił się do likwidacji właściwego rozumienia życia. Poszukując idei jasnych i wyraźnych wydał wyrok na życie. Myślenie jest ideą wyraźną, ale nie życie. W wyniku rozdzielenia przez Kartezjusza *res cogitans* i *res extensa* utraciliśmy rozumienie życia. Życie umarło zarówno w maszynie, jak też w skorupie konceptualnego myślenia. „Konsekwencją tego rozdzielenia jest niekończąca się dialektyka naturalizmu i spirytualizmu. [...] Życie jako takie jest czymś,

---

1 Tekst tego paragrafu wzięto z: T. Biesaga, *Antropologia w encyklice „Evangelium vitae”*, [w:] *Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Kraków 2006, s. 283–290.

2 R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 165.



co nie istnieje dla nauki. Istnieją z jednej strony aminokwasy, a z drugiej stany umysłowe, świadomościowe i emocjonalne. Celem tego naturalistycznego redukcjonizmu jest zredukowanie tych stanów do przedmiotów psychologii, do materialnych procesów, jako właściwej i prawdziwej rzeczywistości.”<sup>3</sup>

Nurt scjentyistyczny i spirytualistyczny zagubił teleologiczne rozumienie życia ludzkiego. W pierwszym przypadku opisuje go jako chaos różnych uwarunkowań, w drugim absolutyzuje ludzką wolność jako autodeterminację celu, którego nie ma. Tymczasem klasyczne rozumienie życia było uchwyceniem jest rzeczywistości teleologicznej. To wpisany w życie *telos* określał to, do czego ono zmierza, jakim jest dobrem i jak się wobec niego powinniśmy się zachować. „Stworzenie jest czymś innym niż konstrukcja maszyny. Bóg, w odróżnieniu od *homo faber*, daje stworzeniu *telos* jako jego własny cel”<sup>4</sup>. Artefakty, sztuczne wytwory techniczne, mają jakąś funkcję wyznaczoną przez ich twórcę, ale nie mają swego wewnętrznego, własnego celu. Istoty żywe, w tym człowiek posiadają wewnętrzny cel wyznaczony jego naturą. Dlatego też autoteleologia osoby nie może przekreślać teleologii natury osoby, gdyż niszczy w ten sposób samego człowieka.

Arystoteles życie rozumiał teleologicznie. Takie zrozumienie zostało przejęte przez św. Tomasza i przez teologię naturalną. W tym rozumieniu nie chodziło tylko o to, z czego życie zostało zrobione (przyczyna materialna), przez kogo zostało zrobione (przyczyna sprawcza), ale p o c o z a i s t n i a ł o, d o c z e g o z m i e r z a (przyczyna celowa). Dało się zrozumieć przez swą celowość. Życie jako celowościowe, ukierunkowane skierowanie i dążenie jest bowiem czymś pierwotniejszym niż ludzka świadomość życia i celu. Świadomość nie ustanawia życia, ale go zastaje. Definicje człowieka i osoby przez aktualne akty świadomości odrywają

---

3 R. Spaemann, *On the anthropology of the Encyclical “Evangelium vitae”*, [w:] *“Evangelium vitae”. Five years of confrontation with the society*, ed. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Vatican City 2001, s. 441.

4 R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 166.

świadomość od jej realistycznych podstaw, od tego, że najpierw jest życie ludzkie i dlatego właśnie może funkcjonować świadomość tego życia.

Życie jest zrozumiałe przez to, po co zaistniało i jakie jest jego przeznaczenie. Mówimy o życiu biologicznym, psychicznym, ale również o życiu duchowych i religijnym. „Człowiek jest powołany do pełni życia, które przekracza znacznie wymiary ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga. Wzniosłość tego nadprzyrodzonego powołania – stwierdza Jan Paweł II – ukazuje wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia także w jego fazie doczesnej. Życie w czasie jest [...] początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji”<sup>5</sup>.

„To jest teleologiczny aksjomat – stwierdza Robert Spaemann. – Zgodnie z nim możemy w pełni wiedzieć, czym jest ludzki byt, tylko wtedy, gdy wiemy, czym on jest w tym, do czego został wezwany. Ten aksjomat jest w całkowitej opozycji do aksjomatów, które dominują naszą kulturę naukową i które twierdzą, że aby zrozumieć, czym coś jest, a w tym czym jest człowiek, musimy wiedzieć, z czego on jest uczyniony i jaka jest jego geneza”<sup>6</sup>. Skupienie się na tym, jakie to życie jest, że jest zdefektowane, jak piszą ruchy proaborcyjne, że jest niskiej jakości, jak piszą utylitaryści – podważa wartość życia ludzkiego i lansuje normy z serii: życie niewarte życia. Zagubienie więc tego, po co ono jest, do czego zmierza – powoduje, że w miejsce jego afirmacji i ochrony wkracza jego negacja i likwidacja.

Życie ludzkie jest czymś nieredukowalnym, można powiedzieć: boskim. Jest czymś, co nie może być wyeliminowane lub wydedukowane z czegoś bardziej podstawowego. Życie nie jest przedmiotem badań jakiejś nauki. Jest ono, jak to wyraził Arystoteles, „istnieniem istot żywych”. Zrozumienie tego istnienia to znalezienia jego źródła i celowości. W encyklice *Evangelium vitae* mamy wspaniały tekst z Pseudo-Dionizego Areopagity wyjaśniający, skąd pochodzi i dokąd zmierza

5 Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, 2.

6 R. Spaemann, *On the anthropology of the encyclical “Evangelium vitae”*, dz. cyt., s. 437.

życie ludzkie. „Musimy wysławiać życie wieczne – czytamy – od którego pochodzi wszelkie inne życie. Od niego otrzymuje życie stosownie do swojej miary każda istota, która w jakiś sposób ma udział w życiu. To boskie Życie, które jest ponad wszelkim innym życiem, ożywia i zachowuje życie. Każde życie i każdy proces życiowy pochodzi od tego Życia, które przerasta wszelkie życie i wszelką zasadę życia. To jemu zawdzięczają dusze swoją niezniszczalność, podobnie jak dzięki niemu żyją wszystkie zwierzęta i rośliny, w których echo życia jest słabsze. Ludziom, jako istotom złożonym z ducha i materii, Życie udziela życia. [...]”<sup>7</sup>.

„Boskie życie nie jest nazwane życiem w jakimś metaforycznym sensie – pisze Robert Spaemann. – Jest ono czymś pierwszym w schodzącej linii pojęć analogicznych. Życie roślin jest «słabszym echem życia»”<sup>8</sup>. Pochodzenie życia ludzkiego od Boga, jego cel i przeznaczenie, wskazuje, że właściwe do niego odnoszenie reguluje z a s a d a ś w i ę t o ś c i ż y c i a, a nie zasada biologicznej jego jakości. Życie ludzkie jest wartościowe przez to, po co zaistniało i do czego zmierza, a nie przez to, jakie ono jest. „Człowiek został obdarzony najwyższą godnością, która jest zakorzeniona w wewnętrznej więzi łączącej go ze Stwórcą: jaśnieje w nim odbłask rzeczywistości samego Boga”<sup>9</sup>.

„D u c h, ś w i a d o m o ś ć nie jest czymś przeciwnym życiu, jak utrzymują pewne stanowiska filozofii życia, ale jest raczej najwyższym wyrazem życia. Życie w swej pełni jest życiem świadomym. Tak jak św. Tomasz pisał: *Qui non intelligit, non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae*”<sup>10</sup>. Niemniej życie ludzkie jest pierwotniejsze niż akty świadomości. Dlatego że żyjemy, myślimy. Osoba to nie suma aktów świadomości. Osoba to człowiek żyjący. W przypadku chorób i zakłóceń aktów świadomości nie można ludzi wykluczać z grona osób, nie można ich eliminować z grona istot żyjących. Destrukcja pojęcia życia jest destrukcją

7 Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, 84.

8 R. Spaemann, *On the anthropology of the encyclical “Evangelium vitae”*, dz. cyt., s. 442.

9 Jan Paweł II, enc. *Evangelium vitae*, 34.

10 R. Spaemann, *On the anthropology of the encyclical “Evangelium vitae”*, dz. cyt., s. 442.

pojęcia osoby. Bycie człowiekiem, bycie osobą rozciąga się na całe nasze życie od chwili jego zapoczątkowania aż do naturalnej śmierci.

Życia ludzkiego nie można redukować do stanów biologicznych czy psychicznych. „Życie jest istnieniem ludzi, a nie jakimś ich stanem. Powszechnie mówi się o życiu, że jest darem. [...] Nie otrzymujemy tego daru jako ktoś, kto przedtem istnieje. Wobec życia, musimy powiedzieć to samo, co mówimy w przypadku bytu: on jest. [...] Życie nie jest stanem czy uwarunkowaniem, lecz raczej prawdziwym istnieniem bytu, który w jakiejś mierze się zmienia, a w jakiejś pozostaje stały, w stanach, które on posiada i które wytwarza”<sup>11</sup>. Życie jest pierwotniejsze względem posiadania i wytwarzania. Jego wartość nie jest efektem posiadania i wytwarzania, nie jest efektem jakości życia, lecz odwrotnie, to, co człowiek posiada i wytwarza, włączone jest w pole aksjologiczne jego godności i wartości życia ludzkiego.

Życie ludzkie jest darem, a nie efektem produkcji. „Wszelkie posiadanie czegoś ma służyć byciu żyjącej osoby, a nie odwrotnie. Tak samo ma się sprawa z wytwarzaniem, z produkcją. Życie jest podstawą dla różnorodnej produkcji, ale samo jest darem z góry i zarówno forma czy wzór jego początku, jak i forma czy wzór jego ziemskiego końca jest naruszona i zburzona, kiedy ludzkie życie staje się celem instrumentalnego rozumu i uprzedmiotowienia, kiedy staje się przedmiotem produkcji”<sup>12</sup>. Dzieje się tak, gdy osobowy akt rodzenia zastępuje się aktem techniki. Początek życia ludzkiego to nie tylko akt natury (*opus naturae*), lecz akt osobowy (*opus personarum*). Jest to akt osobowego spotkania mężczyzny i kobiety i nie należy go zastępować aktem techniki<sup>13</sup>. Mamy wtedy do czynienia z niesprawiedliwą deprawacją ludzkiej formy i wzoru początku życia. *Gentium, non factum*: człowiekowi należy się godny, osobowy początek jego życia.

11 Tamże, s. 442.

12 Tamże, s. 443.

13 M. L. Di Pietro, *Kontrowersje natury etycznej i moralnej w praktyce położniczo-ginekologicznej*, „Życie i Płodność” 1 (2008) nr 2, s. 54.

Stany biologiczno-psychiczne, stany jakościowe nie decydują o prawie do życia. Jednym z wielkich wypaczeń myślenia, jest uzależnienie prawa do życia od pewnych jakościowych stanów biologicznych czy psychicznych, np. stanów bez bólu czy cierpienia. Podjęta w imię tego nieporozumienia walka z cierpieniem kończy się zabójstwem cierpiącego<sup>14</sup>. W ten sposób niszczymy dar, którego nie jesteśmy darczyńcą. Koniec ziemskiego życia jest częścią składową czasowej formy i wzoru naszego życia. Ponieważ my nie otrzymujemy daru życia, lecz my jesteśmy tym darem, to nie do nas należy zniszczenie tego daru lub zwrócenie go z powrotem do naszego Darczyńcy, w czasie, gdy przekształca on je w życie wieczne. Istotą śmierci jest to, że jej doświadczamy. Przekształcenia cierpienia we właściwy akt ludzki (*actus humanus*) jest najwyższą formą dojrzewania osoby. Nie możemy zawładnąć śmiercią, tak jak nie możemy uczynić życia<sup>15</sup>. „To Pan daje śmierć i życie” (1 Sm 2,6).

Oderwanie ludzkiej wolności od takiego rozumienia życia ludzkiego skutkuje tym, że obraca się ona przeciw życiu. Człowiek chce ustanowić sens i cel swego życia przez akt przeciw życiu. Chce ujarzmić śmierć przez zadanie śmierci, przez panowanie nad życiem i śmiercią. Medycyna w swej słusznej trosce o poprawę jakości życia skupiła się w pierwszej kolejności na walce z chorobą i śmiercią. Jej wielkie osiągnięcia wraz z rosnącą potęgą biotechnologii wywołują wrażenie, że każdą chorobę można pokonać i odnieść zwycięstwo nad śmiercią, która w tej chorobie zagraża człowiekowi. Ten paternalistyczny i scjentyistyczny trend w medycynie podsycił potęgę człowieka, który był jakoby o krok od zwycięstwa nad śmiercią. Owa utopia doprowadziła jednak zarówno do technokratyzmu względem przyrody, jak i ciała ludzkiego. Agresywna chęć panowania, proponuje również zawładnięcie śmiercią, przez jej zaplanowanie i spowodowanie. Jeśli nie mogą zwyciężyć choroby i śmierci, to mogą zapanować nad nią, sam wyznaczając jej dzień

---

14 R. Spaemann, *On the anthropology of the encyclical "Evangelium vitae"*, dz. cyt., s. 442.

15 Tamże, s. 443.

i sposób realizacji. Owe tendencje do samoeutanazji, do samobójstwa, przez które chce opanować swoje życie i swoje umieranie, wynikają nie tylko z osłabienia sił chorego, jego rodziny czy otoczenia, lecz podsycane są liberalną utopią wolności i wyzwolenia. Liberalizm nihilistyczny spycha nas w nicość, wmawiając, że ów skok w przepaść, jest wyzwoleniem i osiągnięciem jakiegoś dobra. Wmawia nam, że życie w ciężkiej chorobie, która uniemożliwia nam sprawne funkcjonowanie w społeczeństwie nie jest warte życia i powrót do tego, co wartościowe może się dokonać przez unicestwienie siebie wraz z naszą chorobą czy cierpieniem.

## 2. Godność osoby: za czy przeciw życiu?

Dotychczas wydawało nam się, że godność osoby służy obronie jej prawa do życia i innych uprawnień etycznych. Zapytajmy, czy dzieje się tak dalej, czy też zaczyna się coraz powszechniej używać tego pojęcia przeciw życiu?

Po barbarzyństwie II wojny światowej, po doświadczeniach dwóch zbrodniczych systemów społecznych, można było obserwować wielki zryw moralny, w którym wrodzona godność osoby stanęła u podstaw powstającej z gruzów Europy i świata. W pojęciu tym wszelkie genialne i wzniosłe intuicje moralne judeo-greko-rzymsko-chrześcijańskiej tradycji połączyły się w pewien wspólny zryw, w budowaniu współczesnej moralności i prawodawstwa chroniącego w przyszłości indywidualną osobę przed podobnymi do nazizmu czy komunizmu zagrożeniami jej bytu, wolności i sumienia. Rozpoczął się pełen nadziei marsz ku humanizacji cywilizacji militarnej i technicznej. W marszu tym szli razem filozofowie, naukowcy, humaniści różnych odmian i wspólnoty religijne. Godność osoby ludzkiej wchodziła na salony. Znalazła się w najważniejszych dokumentach stojących u podstaw demokracji, takich jak międzynarodowe deklaracje, konwencje i konstytucje najbardziej rozwiniętych narodów<sup>16</sup>.

16 T. Biesaga, *Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce. Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Kraków 2002, s. 53nn.

Czy ów marsz promocji godności osoby ludzkiej, wolności sumienia, wyznania i religii idzie dalej, czy też utracił swój impet, a może wprost przeciwnie, zawraca z obranej drogi? Okazuje się bowiem obecnie, że pojęcie godności osoby ludzkiej zaczyna być używane nie w obronie prawa do życia, ale wprost przeciwnie: przeciw niemu. Okazuje się w tym myśleniu, że nie każde urodzenie, życie jest godne życia, ale tylko takie, które spełnia określone warunki jakościowe. Jeśli urodzenie i życie dziecka nie jest wysokiej jakości, to nazywa się je *wrongful birth*, złym urodzeniem, a jego życie nazywa się *wrongful life*, złym życiem. Kategorie złego urodzenia i złego życia noworodka weszły szeroko do prawodawstwa i są powodem żądań wysokich odszkodowań od tych, którzy dopuścili się „winy”, że chory, niepełnosprawny noworodek się urodził. Nie popełniliby tego przewinienia, gdyby, śledząc ową wadę przy pomocy diagnostyki prenatalnej, poprzez aborcję zapobiegli urodzeniu się życia o niskiej jakości.

Komitet Bioetyczny przy PAN wraz z organizacjami proaborcyjnymi lansuje w Polsce legalizację prawa urodzonych do zdrowej reprodukcji<sup>17</sup>, co znaczyłoby, że chce aby współczesna medycyna podporządkowana takiemu prawu klasy urodzonych, śledziła przy pomocy diagnostyki prenatalnej nie urodzonych i w razie wykrycia wady genetycznej czy biologicznej wydawała wyrok o niskiej jakości tego życia, czyli o tym, że to konkretne życie ludzkie nie jest warte życia. Lekarz w tej opcji byłby zmuszony do wystawiania dokumentu będącego podstawą wyroku skazującego, wyroku śmierci i ten wyrok poprzez aborcję eugeniczną

17 Zob. Stanowisko Komitetu Bioetycznego przy Prezydium PAN, nr 1 (2012) z 15.03.2012; nr 4 (2013); z 12.11.2013, <http://www.bioetyka.pan.pl/index.php/stanowiska-iopinie-komitetu/45-stanowiska-komitetu> (10.10.2016)., krytyka w: Konferencja Episkopatu Polski, *O wyzwaniach bioetycznych, przed którymi stoi współczesny człowiek*, Dokument KEP, Warszawa, 5 marca 2013; Stanowisko Zespołu KEP ds. bioetycznych w sprawie klauzuli sumienia, z 14.02.2014; <http://episkopat.pl/stanowisko-zespołu-ekspertow-kep-ds-bioetycznych-w-sprawie-klauzuli-sumienia/> (10.10.2016); A. Zoll, *Charakter prawny klauzuli sumienia*, „Medycyna Praktyczna” (20014), nr 1, s. 1–5. <http://prawo.mp.pl/publikacje/prawomedyczne/show.html?id=94631> (10.10.2016).

medycyna musiałaby wykonać. W razie owego zaniedbania szpital, lekarze byliby ukarani za złamanie praw urodzonych, którzy mają prawo mieć tylko dzieci zdrowe.

Możemy pytać, jak się to stało, że w miejsce rasizmu czy klasizmu dwóch okrutnych systemów społecznych, po cichu, krok po kroku, wprowadzamy dziś klasizm urodzonych przeciwko klasie nieurodzonych, klasizm tzw. zdrowych, przeciw klasie ciężko chorych czy umierających. Jak zwykle jest wiele powodów takiego stanu, ale niektórych dostarczyli naukowcy i filozofowie. Tak jak naukowcy początku xx wieku byli inspiratorami selekcji eugenicznej, selekcji demograficznej, medycyny nazistowskiej, tak i dzisiaj znów naukowo i filozoficznie podsuwają uzasadnienia dla poszerzania kręgu aborcji i eutanazji.

Dzieje się tak też z powodu wypaczenia czy zagubienia pojęcie „wewnętrznej czy przyrodzonej godności ludzkiej”, na którą powoływała się Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 1948 roku. W deklaracji tej stwierdzono, że wewnętrzna, przyrodzona godność, jest podstawą wszystkich innych uprawnień. To dzięki niej wszyscy ludzie są równi, niezależnie od swego wyposażenia genetycznego, biologicznego, społecznego, czy ekonomicznego, niezależnie od języka, kultury, światopoglądu i religii. Okazuje się jednak, że w etyce jakości życia, w bioetyce sekularystycznej, utylitarystycznej i liberalnej, nie wszyscy ludzie są osobami, nie wszyscy posiadają godność osobową, i stąd nie mogą mieć tych samych praw, w tym prawa do życia. Według przedstawicieli tego myślenia obok klasy osób ludzkich, należy wyróżnić nieosoby jako np. przyszłe osoby lub były osoby (Hugo T. Engelhardt, Zbigniew Szawarski). Z grona osób, ich zdaniem, należy wykluczyć człowieka w okresie prenatalnym, noworodki, a nawet dzieci do czasu świadomej odpowiedzialności za siebie, chorych na ciężkie schorzenia neurologiczne, a więc np. chorych na Alzheimera, psychicznie chorych, będących w ciężkich stanach demencji starczej, w śpiączce, w przewlekłym stanie wegetatywnym.



Z czego wynika ów nowy klasizm podziału ludzi na osoby i nie-osoby? Wynika on z zagubienia właściwego pojęcia osoby i jej godności. W filozofii realistycznej wymienia się cztery pojęcia godności: godność ontyczno-aksjologiczną, daną nam wraz z zaistnieniem, godność podmiotu świadomego, ujawniającą się poprzez aktualną świadomość danej osoby, godność nabytą albo moralną, inaczej osobowościową, będącą efektem naszych dobrych czynów i godność jako dar ze strony społeczności i Boga, która jest wynikiem otrzymanych różnych funkcji ze strony rodziny, narodu, państwa czy Boga<sup>18</sup>.

Owe cztery formy godności ludzkiej są podstawą równości wszystkich ludzi i podstawą ich uprawnień. Godność ontyczno-aksjologiczna jest podstawą prawa do życia i rozwoju. Godność świadomego podmiotu, poszerza owe uprawnienia, gdyż podmiot świadomy ma prawo do wolności sumienia, wyznania i religii. Godność nabyta i godność jako dar poszerzają uprawnienia autorytetów w różnych dziedzinach ludzkiej aktywności, w tym uprawnienia autorytetów moralnych. Na pytanie, jaki jest związek ze sobą owych czterech form godności, personalizm realistyczny odpowiada, że godność ontyczno-aksjologiczna jest podstawowa, nie można jej nabyć czy utracić, jest ona podstawą równości ludzi oraz ujawnia swój dynamizm w godności świadomego podmiotu i godności nabytej.

Tymczasem w postkartezjańskiej antropologii, czy to naturalistycznej, czy spirytualistycznej, za jedyną i podstawową uznaje się godność podmiotu aktualnie świadomego, zdolnego do odpowiedzialności za siebie. Jeśli godność osobową posiadają tylko ci, którzy aktualnie ujawniają świadome akty wyrażające ich interesy czy decyzje, to ci, którzy z różnych powodów nie mogą tego aktualnie uczynić, np.

---

18 J. Seifert, *The right to life and the fourfold root of human dignity*, [w:] *The nature and dignity of the human person as the foundation of the right to life. The challenges of the contemporary cultural context*, ed. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Città del Vaticano 2003, s. 194–215; J. Seifert, *The philosophical diseases of medicine and their cure. Philosophy and ethics of medicine*, vol. 1, *Foundations*, Dodrecht 2004, s. 115–138 (Philosophy and Medicine, 82).

z powodu wczesnego etapu rozwoju lub z powodu biologicznych czy mentalnych dysfunkcji spowodowanych przez ciężkie choroby tracą pozycję bycia osobą i tym samym prawo do życia. Ich aborcja czy eutanazja zalecane są jako racjonalny akt społeczeństwa.

Można się zastanawiać, czy etyka segregująca ludzi na osoby i nie-osoby przemycia idee przedwojennego, anglo-amerykańskiego eugenizmu, zastosowanego w okrutny i zbrodniczy sposób w nazistowskiej medycynie. Czy nazistowska zasada *lebensunwertes Leben* i współczesne kryterium *quality of life* mają ze sobą coś wspólnego, jakieś wspólne założenia? Wydaje się, że tak. W obu zasadach jakaś klasa ludzi pretenduje do tego, by oceniać inną klasę ludzi i decydować, jakie i czyje życie jest warte życia, a jakie i czyje nie jest. W obu zasadach, z pozycji pewnych wymagań biologicznych, genetycznych, funkcjonalnych, odrzuca się ontyczno-aksjologiczną godność osoby. Nie są to tym razem wymagania czystości rasy, ale czystości biologicznej i funkcjonalności całej ludzkości. W rozumowaniu tym prawa jednostki uzależniają się od jej przydatności nie dla rasy, klasy, ale dla tzw. ludzkości. Kim są ci, którzy uzurpują sobie prawo poświęcenia pewnej grupy ludzi dla ludzkości? Kto im dał prawo przemawiania w imieniu ludzkości i dla ludzkości? Czy nie uzurpują oni sobie prawa, których żaden człowiek nie posiada? Jeśli tacy sędziowie będą osądzać, kto ma żyć, a kto powinien umrzeć, to kto osądzi sędziów? Kto osądzi jakość życia tych, którzy innych z tych względów skazują na banicję i śmierć? A może należy zastosować teorię jakości życia do nich samych i stwierdzić, że człowiek, który podważa godność i wartość życia drugiego, przejawia życie o niskiej jakości humanistycznej, szkodzi ludzkości i w imię ludzkości należałoby go pozbawić tych praw, których on pozbawia innych?

Niestety, ci, którzy posługują się ciasnym pojęciem osoby i jej godności, stają na czele tzw. postępu cywilizacji sekularystycznej, która chce iść inną drogą niż cywilizacja chrześcijańska. Nie wyciągają wniosków z tego, że niedawno tego typu idee wygenerowały dwa systemy zagłady. Tryumfalizm ateizmu, brak refleksji nad zniszczeniami, które

wygenerował w postaci okrutnych ideologii, powoduje, że znów wkra-  
cza on w podobne koleiny. Nie wyciągnął wniosków z ostatniej historii,  
w której ludzkość stanęła nad przepaścią. Historia nic go nie nauczyła.  
Nie wiemy, czy się to nie powtórzy.

Ponieważ nurty te mienia się nurtami wyzwolenia człowieka, zapy-  
tajmy się, czy wyzwoliły nas z lęku przemijania, cierpienia i śmierci?

### 3. Wobec lęku przemijania, cierpienia i śmierci

Lęk egzystencjalny przenika życie każdego człowieka. Ogarnia nas  
nie tylko w zetknięciu z chorobą czy z niebezpieczeństwem śmierci.  
Towarzyszy nam wraz z naszym kruchym istnieniem, które zabłysło  
na chwilę, ale może szybko zgasnąć. Obserwacja żywołów kosmosu  
nie stabilizuje naszej sytuacji. Zauważamy, że nasza egzystencja opiera  
się na chwiejnych podstawach, na ruchomych piaskach. Różne azyły,  
ład rodzinny, społeczność, praca, pieniądze, system polityczny – są wy-  
wrotne i mogą być zwodnicze. Niepewność jutra, najbliższej  
przyszłości, burzy nasz spokój. „Problem przyszłości – pisze Antoni  
Kępiński – jest dla człowieka najtrudniejszy i najbardziej go angażuje.  
Zawsze stoi on wobec nieznanego i wciąż próbuje ten nieznaną, obcy,  
a czasem wrogi czas przyszły kształtować, rzutować weń swoje marzenia  
i plany, a życie plany te burzy. Wysiłek życia koncentruje się na zdo-  
bywaniu przyszłości, na przełamaniu własnego lęku wywoływanego  
przez nieznaną”<sup>19</sup>.

Umiejętność radzenia sobie z własnym lękiem, z przemijaniem czy  
cierpieniem, to sztuka życia. Może on bowiem mieć pozytywną rolę,  
może dynamizować nasze działania, ale może też mieć rolę destrukt-  
ywną, podkopywać nasze wysiłki, odbierać nadzieję, niszczyć nasze  
siły i spychać nas w bezsens i nicość. Lękiem, trwogą, sensem czy bez-  
sensem życia ludzkiego zajmowali się nie tylko filozofowie, teolodzy,  
ale psychoanalitycy, psycholodzy, medycy, literaci, poeci. Można nawet

---

19 A. Kępiński, *Dekalog Antoniego Kępińskiego*, wybór i red. Z. J. Ryn, Kraków 2004,  
s. 73.

powiedzieć, że nowożytność i współczesność cały czas próbują bezskutecznie uporać się z tym egzystencjalnym problemem.

Zapytajmy więc, jak dialektyka naturalizmu i spirytualizmu we współczesnej antropologii radzi sobie z tym zjawiskiem. Czy antropologia ateistyczna zapewniła nam spokojne życie, wyzwalając nas od bojaźni Bożej, czyli od tego, co nam zagrażało z góry, od nieba, aby zająć się podbojem ziemi, od religii, aby nie krępowała postępu? Można powiedzieć, że tego typu antropologie nie tylko nie uwolniły nas od lęku, ale go spotęgowały. Nie tylko nie uzasadniły sensu naszego istnienia, ale go całkowicie podważyły, traktując bezsens i nicłość jako drogę wyjścia z nieznośnej sytuacji ludzkiej.

W pokartezjańskiej filozofii antropocentrycznej, w której zdetronizowano Boga na rzecz człowieka, ten ostatni utracił ostateczną podstawę swego istnienia. Ateistyczne poszukiwania takiej podstawy zawiodły. Feuerbach chciał ją widzieć w wieczności gatunku ludzkiego, Nietzsche w silnych rasach, Marks w rewolucyjnych klasach. Wszystkie te pseudopodstawy sensowności świata i człowieka okazały się złudną iluzją, która jako okrutna i krwawa ideologia, wyniszczała narody Europy. Okazało się, że tzw. wieczność gatunku ludzkiego, ani siła rasy, klasy czy Lewiatana – państwa, nie usensowniają mojego życia, gdyż to nie gatunek, rasa, klasa cierpi i umiera, ale to ja umieram i pytam o sens mojego życia.

Ateizm nihilistyczny przypieczętował negację Boga w imię wolności człowieka, ale w owej wolności ludzkiej nic nie znalazł i Jean-Paul Sartre ogłosił tryumfalnie, że życie nasze jest absurdalne i bez sensu. Na czym miałyby polegać w tej propozycji wyzwolenie społeczeństwa z lęku przemijania, cierpienia i śmierci?

Antoni Kępiński opisuje skutki różnych, niewłaściwych reakcji na lęk. Zasadniczo kiedy człowiek nie radzi sobie ze swoim lękiem wtedy reaguje bądź (1) agresją, bądź (2) ucieczką. Można je określić jako drogi „do” i „od” świata. Obie drogi są niszczące i mogą prowadzić do dalszej dezintegracji osobowości, czyli do (3) hiperdezintegracji lub

(4) hiperintegracji<sup>20</sup>. Agresor nie radzi sobie ze swoim lękiem, stąd atakuje innych, by dowieść, że jest silny. Panując nad jakimś wycinkiem życia drugiego, ludzi się, że odsunął zagrożenie od siebie. W rzeczywistości agresja to symptom bezradności, bezsilności i bezsensowności swego życia. Owa bezsilność może się przerodzić i prowadzić do hiperdezintegracji. Ja świadome, w którym zagnieździł się lęk, staje się nieznosne. Trzeba go jakoś oszołomić, czy to narkotykami, czy to alkoholem, czy innymi używkami. Trzeba go rozmyć, wtapiając się w tłum dyskoteki, sekty, gangu. Owo Ja, gdy budzi się z owego oszołomienia, staje się jeszcze bardziej lękliwe i nieznosne, gdyż ujawnia niewolę nabytych nałogów i upodlenia i tym samym popycha w ramiona całkowitego zniszczenia.

Można powiedzieć, że nasza kultura, w której jest tak wiele agresji, ujawnia, że tzw. współczesne społeczeństwo nie radzi sobie z egzystencjalnym lękiem przemijania, cierpienia czy śmierci. Hiperdezintegracja świadomego Ja odpowiedzialnego za swoje życie, ujawniająca się w coraz szerszym zjawisku narkomanii, alkoholizmu, seksoholizmu, zakupoholizmu i innych uzależnień świadczy, że tak tzw. współczesna społeczność sekularystyczna nie tylko nie znalazła lekarstwa na swoje lęki, ale wprost przeciwnie – zwiększyła jego niszczące działanie, generując w sobie patologiczne zachowania społeczne.

Odwrotna próba ucieczki od lęku, hiperintegracja, też nie pokonuje jego niszczącej siły. Żyjąc w społeczności przenikniętej lękiem i bezsenssem życia, można szukać ratunku, stawiając odpowiednio wysokie mury, izolując się i zamykając się w sobie. Może się wydawać, że kryjąc się w swoim małym, własnym świecie, uniknie się trucizny zewnętrznej, która niszczy i zabija. Niestety, jest to droga bez wyjścia. Człowiek z natury jest istotą dialogiczną, stworzony do życia we wspólnocie rodzinnej, społecznej czy religijnej. Zamykając się w swoim własnych murach, w swoim własnych lochu, nie przezwycięży lęku izolacją i negacją świata i ludzi. Owo sztuczne singlowanie na dłuższą metę pogłębi jego samotność i bezradność. Współczesny skrajny indywidualizm

---

20 A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1987, s. 307nn.

i subiektywizm, atomizacja społeczeństwa to efekt hiperintegracji. Skrajny integrat, współczesny singiel, lęka się drugiego człowieka. Nie jest zdolny do stałej więzi narzeczeńskiej czy małżeńskiej. Dla swego bezpieczeństwa wszystko robi na próbę. Nie potrafi zaangażować swojej wolności w miłość żony, dzieci, rodziny. Nie chce wyjść ze swego lochu subiektywnych, marnych upodobań. Owo tchórzliwe przeciwstawianie swojego Ja ludzkiemu czy boskiemu Ty nie tylko nie wyzwala z lęku, ale ów lęk napędza, czyniąc życie rozdartym i nieznośnym.

Wymienione drogi „od” czy „do” świata nie rozwiązują problemu lęku. Antoni Kępiński proponuje niejako trzecią drogę, drogę „na d”, która kieruje nas do celów poza nami, poza naszym własnym ogródkiem, ku celom transcendentnym<sup>21</sup>. Umiłowanie celów transcendentnych, drugiego Ty ludzkiego, Ty Boskiego, realizacja dóbr, czy, jak niektórzy mówią, wartości, daje nam dystans do kruchości naszego istnienia, do przemijania, cierpienia i śmierci.

Filozofia nihilistyczna uśmiercając to, co transcendentne, nie tylko Boga, ale inne dobra osobowe i nieosobowe, nie uwolniła nas od lęku, ale wprost przeciwnie: spycha nas w ramiona absurdu i samobójstwa, generując kulturę śmierci. „Zapoczątkowany w połowie XIX wieku proces wchodzenia natury w nicość bytową – pisze Kazimierz Szewczyk – osiągnął swój szczyt w latach pięćdziesiątych naszego stulecia. Jego efektem był niemal całkowity zanik wymiaru ontologicznego rzeczywistości. Uniwersum pozbawione ontologicznej głębi nie stanowi już oporu, z którym można i należy walczyć, oddając człowieczej władzy. Wyzbyta bytowych fundamentów – «spłaszczona» natura to niemalże czysta wirtualność: przestrzeń wytwarzania nowych światów”<sup>22</sup>. Owa nihilizacja transcendencji generuje różne formy tzw. „śmierci zdziczałej”, której zewnętrznym wyrazem jest estetyzujące, niejako wirtualne

21 Tamże, s. 309.

22 K. Szewczyk, *Lęk, nicość i respirator. Wzorce śmierci w nowożytnej cywilizacji Zachodu*, [w:] *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, red. M. Gołuszka, K. Szewczyk, Warszawa–Łódź 1996, s. 49.

organizowanie własnego samobójstwa, własnej eutanazji. „Uwalnianie się *homo sapiens* spod transcendencji (ontologiczno-aksjologicznego wymiaru postrzeganej rzeczywistości) – zaznacza Kazimierz Szewczyk – nie szło w parze z uwalnianiem się go od lęku przed śmiercią; związało się ono natomiast bardzo z procesem wchodzenia świata w nicość. Dla chrześcijańskiego literaturoznawcy, filozofa i pisarza Clive’a Staplesa Lewisa – pozbawienie rzeczywistości strony aksjologiczno-ontologicznej jest efektem indywidualizacji, ta zaś to nic innego, jak powodowane pychą samowyywyższanie się gatunku ludzkiego. Samowyywyższanie z kolei prowadzi do wchłaniania – internalizacji przez nowożytnego człowieka rzeczywistości pełnej transcendentnego sensu (Boga, Prawdy, Dobra, Piękna), do ograbienia świata z jego wspaniałości i majestatu, aż wreszcie «Pożarliży wszystko inne, podmiot pożera siebie samego także»<sup>23</sup>.

Tak więc indywidualista i nihilista naszego wieku pożarł już wszystko co tworzyło sens życia i stwarza sobie wirtualną rzeczywistość podobną do gry komputerowej, w której chce nadać estetyczny sens owemu pożeraniu drugiego i siebie. Planuje więc i organizuje spektakularną śmierć swoją czy drugiego, aby była w odpowiednim towarzystwie, odpowiednio przygotowana, oprawiona w odpowiednie ceremonie, by ją zagrać tak, jak jest grana śmierć w teatrze czy w filmie<sup>24</sup>. Oburzamy się jeszcze, gdy w jakiejś sekcie religijnej dokonano zbiorowego samobójstwa, ale już mniej oburzamy się, gdy samobójstwo dokonywane jest w sekcie współczesnych artystów, nihilistów, gdy jest ono zalegalizowane w danym państwie, gdy jest odpowiednio zorganizowane przez odpowiednie towarzystwa śmierci, które proponują ów produkt odpowiednio przyrządzony i opakowany.

Powstaje pytanie, jak daleko posunie się nihilista XXI wieku w zastępowaniu ontologiczno-aksjologicznej, realnej rzeczywistości iluzją wirtualnego świata i wirtualnego sensu? Owa gra jest w tym niebezpieczna,

---

23 Tamże, s. 53.

24 M. D. Goutierre, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2001, s. 192.

że osłabia nasze widzenie zła, estetyzując go i sprzedając truciznę jako słodkie dobro. Można to dostrzec w bluźnierczych spektaklach, performansach, w których celem jest niszczenie najwyższych wartości, jakimi są wartości religijne i moralne. Zło, ukryte pod pozorem dobra, niszczy i zabija niepostrzeżenie. Trzeba wnikliwiej patrzeć, aby wcześniej dostrzec w tym ukrytego szaleńca, który może zagrać z ludzkością, może zafundować ludziom słodką, dobrze zorganizowaną śmierć.



# Notka bibliograficzna

Teksty składające się na niniejszą książkę to wyselekcjonowany wybór wcześniej opublikowanych artykułów, który w sposób uporządkowany tematycznie pokazuje moją drogę poszukiwania podstaw etyki i bioetyki.

## CZEŚĆ I

### Wobec różnych nurtów etycznych

*Alasdaira MacIntyre'a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, „*Analecta Cracoviensia*” 28 (1996), s. 3–14.

*Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki*, [w:] *Spór o etykę. Materiały z X Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*, red. J. Pawlica, Kraków 1999, s. 133–142.

*Julii Annas konfrontacja etyki starożytnej ze współczesną*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 33 (1997) nr 2, s. 7–15.

*Emocjonalna odpowiedź na wartość podstawa życia moralnego*, [w:] *Konteksty podmiotowej świadomości*, red. E. Podrez, R. Moń, Olecko 2003, s. 91–100 (Episteme, 209).

*Rehabilitacja roli uczuć w życiu moralnym w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, [w:] *Osoba i uczucia*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2010, s. 319–330 (Zadania Współczesnej Metafizyki, 12).

*Ateistyczny liberalizm wobec religii i moralności chrześcijańskiej*, „*Człowiek w kulturze*” 6–7 (1995) s. 185–198 oraz „*Seminare*” 12 (1996), s. 123–132.

*Antropologia Martina Bubera*, „*Seminare*” 17 (2001), s. 225–248.

*Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego*, „*Logos i Ethos*” 2 (9) 2000, s. 3–22.

*Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce*, [w:] *Philosophia Rationis Magistra Vitae*, red. J. Bremer SJ, R. Janus SF, t. 2, Kraków 2005, s. 57–67.

*Cel czy nakaz racją działania moralnego*, [w:] *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 185–196 (Zadania Współczesnej Metafizyki, 10).

*Dobro jako ratio cognitionis practicae i podstawa wyróżniania dziedziny praxis*, [w:] *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, Lublin 2002, s. 233–244 (Zadania Współczesnej Metafizyki, 3–4).

## Część II

### Personalizm realistyczny a transcendentalny u podstaw etyki

*Spór o właściwości prawdy: relatywizm – absolutyzm*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2011, s. 299–314 (Zadania Współczesnej Metafizyki, 13).

*Spór o dobro moralne: hedonizm – eudajmonizm – personalizm*, [w:] *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2012, s. 291–307 (Zadania Współczesnej Metafizyki, 14).

*Personalizm K. Rahnera a personalizm K. Wojtyły w sporze o teologię moralną* [w:] „*Analecta Cracoviensia*” Kraków 32 (2000) s. 89–100.

*Personalizm realistyczny a personalizm transcendentalny w sporze o uzasadnianie norm moralnych*, [w:] *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego: Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Kraków 2012, s. 133–142.

*Karola Wojtyły poszukiwania etyki w „Wykładach lubelskich”*, [w:] *Historia i przyszłość bioetyki*, red. J. Brusilo, Kraków 2009, s. 65–74. *Karola Wojtyły poszukiwanie podstaw etyki w „Wykładach lubelskich”*, [w:] *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, Kraków 2011, s. 99–107 (Studia nad myślą Jana Pawła II, 9).

*Twórca personalizmu realistycznego*, [w:] *Testi Joannis Pauli II*, red. S. Koperek, Kraków 2009, s. 217–232.

*Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, [w:] *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2008, s. 65–76 (Studia z bioetyki, 4); przedruk w: *Krakowska szkoła antropologiczna*, red. J. Kupczak OP, J. Majka, 2009, s. 49–56.

*Autonomia a godność osoby*, [w:] *Od autonomii osoby do autonomii pacjenta*, red. G. Hołub, P. Duchliński, T. Biesaga, Kraków 2013, s. 165–183.

*Godność osoby ludzkiej a normy etyczne*, [w:] *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2014, s. 567–584 (Zadania Współczesnej Metafizyki, 16).

*Godność osoby ludzkiej źródłem normy personalistycznej*, [w:] *Wojtyła o człowieku. Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2016 (Zadania Współczesnej Metafizyki, 18).

### Część III

#### Podstawy i zastosowania bioetyki

*Postęp czy kryzys współczesnej bioetyki?*, [w:] *W kręgu etyki klasycznej. Inspiracje i kontynuacje. Prace dedykowane profesorowi Tadeuszowi Ślipce z okazji 95. rocznicy urodzin*, red. P. Duchliński, D. Dańkowski SJ, Kraków 2014, s. 147–166.

*Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001 s. 43–55.

*Wartość życia ludzkiego w ujęciu etyki personalistycznych*, „Seminare” 19 (2003), s. 169–175.

*Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce*, [w:] *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie*, red. Z. Morawiec, Kraków 2002, s. 53–64.

*Osoba i natura w argumentacji bioetycznej*, [w:] *Substancja – Natura – Prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 411–418 (Zadania Współczesnej Metafizyki, 8).

*Błąd antropologiczny oraz zagrożenia życia i cielesności człowieka*, [w:] *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2008, s. 251–160 (Studia z bioetyki, 4).

*O naukowym urządzaniu świata*, [w:] *Kultura wobec techniki. Materiały z symposium z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu” zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2004, s. 135–146.

*Edmunda D. Pellegrino filozofia medycyny*, [w:] *Systemy bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2003, s. 9–22.

*Etos medyczny a kontrakt handlowy*, „Medycyna Praktyczna” 5 (2010), s. 128–132.

*Klauzula sumienia w etyce medycznej*, „Medycyna Praktyczna”, 12 (2008), s. 132–136.

*Status człowieka w okresie prenatalnym i jego prawa*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego” WSPF Ignatianum w Krakowie, 15 (2009), s. 18–29.

- Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego*, [w:] *Dynamizm – dynamizm ludzki – dynamizm osoby*, red. P. S. Mazur, Kraków 2014, s. 95–108.
- Patricka Lee pro-life argument z substancjalnej tożsamości*, część tekstu z: *Prawo do życia a inne uprawnienia*, „*Życie i Płodność*” 6 (2012), nr 18, s. 75–84.
- Tadeusza Ślipko bioetyka początku życia*, [w:] *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Kraków 2004, s. 9–26.
- Normana Forda ewolucja poglądów w kwestii początku człowieka w okresie prenatalnym*, [w:] *Wokół genezy człowieka*, red. P. S. Mazur, Kraków 2013, s. 113–125.
- Diagnostyka prenatalna a selekcja eugeniczna*, „*Życie i Płodność*” 2/4 (2008) nr 5, s. 71–76.
- Warunek świadomej zgody i etyczne granice eksperymentu*, „*Bioetyczne Zeszyty Pediatрії*” 4 (2007) nr 4, s. 28–33.
- Reinterpretować czy porzucić harwardzką definicję śmierci?*, [w:] *Oblicza śmierci mózgowej*, red. G. Hołub, Kraków 2017.
- Choroba – krytyczny moment w relacji między Bogiem a człowiekiem*, [w:] *Kapelan szpitalny i zespoły medyczne we wspólnej posłudze przy chorych*, Kraków 2010, s. 75–82.
- Godność ludzkiego życia i umierania*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Lublin 2015, s. 487–506 (*Zadania Współczesnej Metafizyki*, 17).

# Spis treści

Wprowadzenie • 5

## Część I

### Wobec różnych nurtów etycznych

1. Alasdaira MacIntyre'a krytyka etyki nowożytniej i współczesnej • 15
2. Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki • 30
3. Julii Annas konfrontacja etyki starożytnej ze współczesną • 45
4. Emocjonalna odpowiedź na wartość u podstaw życia moralnego • 56
5. Rehabilitacja roli uczuć w życiu moralnym w ujęciu Dietricha von Hildebranda • 67
6. Ateistyczny liberalizm wobec religii i moralności chrześcijańskiej • 77
7. Antropologia Martina Bubera • 91
8. Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego • 121
9. Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce • 145
10. Cel czy nakaz racją działania moralnego? • 157
11. Dobro jako ratio *cognitionis practicae* i podstawa wyróżniania dziedziny *praxis* • 166

## Część II

### Personalizm realistyczny a transcendentálny u podstaw etyki

12. Spór o właściwości prawdy: relatywizm – absolutyzm • 177
13. Spór o dobro moralne: hedonizm – eudajmonizm – personalizm • 190
14. Personalizm Karla Rahnera a personalizm Karola Wojtyły w sporze o teologię moralną • 205
15. Personalizm realistyczny a personalizm transcendentálny w sporze o uzasadnianie norm moralnych • 220
16. Karola Wojtyły poszukiwanie podstaw etyki w *Wykładach lubelskich* • 231
17. Twórca personalizmu realistycznego • 241
18. Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły • 260

19. Autonomia a godność osoby • 270
20. Godność osoby ludzkiej a normy etyczne • 285
21. Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej • 300

### Część III

#### Podstawy i zastosowania bioetyki

22. Postęp czy kryzys współczesnej bioetyki? • 317
  23. Personalizm a pryncypializm w bioetyce • 336
  24. Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej • 349
  25. Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce • 358
  26. Osoba i natura w argumentacji bioetycznej • 371
  27. Błąd antropologiczny oraz zagrożenia życia i cielesności człowieka • 378
  28. O naukowym urządzaniu świata • 387
  29. Edmunda D. Pellegrina filozofia medycyny • 399
  30. Etos medyczny a kontrakt handlowy • 412
  31. Klauzula sumienia w etyce medycznej • 421
  32. Status osobowy człowieka w okresie prenatalnym i jego prawa • 430
  33. Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego • 442
  34. Patricka Lee *pro-life* argument z substancjalnej tożsamości • 456
  35. Tadeusza Ślipki bioetyka początku życia • 463
  36. Normana Forda ewolucja poglądów w kwestii początku człowieka w okresie prenatalnym • 481
  37. Diagnostyka prenatalna a selekcja eugeniczna • 494
  38. Warunek świadomej zgody i etyczne granice eksperymentu • 503
  39. Reinterpretować czy porzucić harwardzką definicję śmierci? • 512
  40. Choroba – krytyczny moment w relacji między Bogiem a człowiekiem • 528
  41. Godność ludzkiego życia i umierania • 536
- Notka bibliograficzna • 553**



