

ROCZNIK
WYDZIAŁU
FILOZOFICZNEGO
WYŻSZEJ SZKOŁY
FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ
IGNATIANUM
W KRAKOWIE

T. XV: 2009

**ANNUARIUM
FACULTATIS PHILOSOPHICÆ
SCHOLÆ UNIVERSITARIÆ
PHILOSOPHICO-PÆDAGOGICÆ
IGNATIANUM CRACOVIAE**

T. XV: 2009

Contents, p. 7-8

**Cracoviæ 2009
Editiones *IGNATIANUM* – Editiones WAM**

**ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
WYŻSZEJ SZKOŁY
FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ
IGNATIANUM W KRAKOWIE**

T. XV: 2009

W latach 1988-1999:
ROCZNIK WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

Kraków 2009
Wydawnictwo *IGNATIANUM* – Wydawnictwo WAM

WYŻSZA SZKOŁA FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNA „IGNATIANUM”
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
ul. Kopernika 26, 31-501 KRAKÓW
tel.: 12/629 34 16; fax: 12/423 00 38
e-mail: filozofia@ignatianum.edu.pl
www.ignatianum.edu.pl/filozofia

Konto Bankowe:
BPH PBK IV O/Kraków 91 1060 0076 0000 3200 0047 4367

Redakcja
Stanisław Ziemiański SJ

Recenzenci:
Ks. Prof. dr hab. Stanisław KOWALCZYK
Ks. Prof. dr hab. Władysław ZUZIĄK
Ks. Prof. dr hab. Krzysztof SZCZYGIEŁ

ISSN PL 0860-9675

Skład i druk:
Drukarnia Wydawnictwa WAM, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

PROF. ROMANAS PLEČKAITIS HONOROWYM PROFESOREM <i>IGNATIANUM</i> W KRAKOWIE	9
KONFERENCJA NAUKOWA: <i>Problem człowieczeństwa ludzkiego zarodka a nowoczesne techniki zapłodnienia i selekcji embrionów</i>	16
Tadeusz BIESAGA SDB <i>Status osobowy człowieka w okresie prenatalnym i jego prawa</i>	18
Grzegorz HOŁUB SDB <i>Status antropologiczny życia prenatalnego w bioetyce naturalistycznej</i>	30
Piotr DUCHLIŃSKI <i>Natura ludzka, prokreacja in vitro w perspektywie metafizycznej i postmetafizycznej. Próba metateoretycznej analizy stanowisk</i>	44
Dyskusja	71

ARTYKUŁY

Joanna MYSONA BYRSKA <i>O „in vitro” od innej strony. Głos w dyskusji</i>	91
Piotr DUCHLIŃSKI <i>Metanaukowa charakterystyka etyki w ujęciu Romana Ingardena</i>	99
Wiesław SZUTA <i>Znaczenie sumienia dla przedsiębiorczości</i>	141
Jarosław CHARCHUŁA SJ, <i>Ontologiczno-strukturalne elementy państwa w koncepcji Thomasa Hobbesa</i>	153
Piotr Stanisław MAZUR <i>O racjonalne przewidywanie przyszłości</i>	183
Maria SPIŠIAKOVÁ <i>Teleologiczny argument Paleya</i>	205

Henryk MACHOŃ	
<i>Die Rolle der Emotionen in der Psychotherapie. Eine Analyse ausgewählter Werke von Leslie S. Greenberg</i>	225
Roman DAROWSKI SJ	
<i>Filozofia jezuitów na Litwie od XVI do XVIII wieku</i>	249

SPRAWOZDANIA

Wiesław SZUTA	
<i>Historia i przyszłość bioetyki</i>	259
Jerzy SADOWSKI	
<i>Refleksje na marginesie debaty pt. „Wolność w sztuce”</i>	271

RECENZJE

Jarosław CHARCHUŁA	
Rec.: Stanisław Kowalczyk, <i>Zarys filozofii polityki</i>	279
Piotr DUCHLIŃSKI	
<i>O prekursorskim badaniu duszy tłumy</i> , Rec.: Gustaw Le Bon, <i>Psychologia tłumy</i>	283
Łukasz Tadeusz SROKA	
Rec.: <i>Życie etycznie – życie etyką. Prace dedykowane Ks. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin</i>	299
Wiesław SZUTA	
Rec.: Roman Darowski SJ, <i>Filozofia człowieka. Zarys problematyki – Antologia tekstów</i>	303
Mirosław ZUBER	
Rec.: Georg Scherer, <i>Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno</i> . .	307

CONTENTS

FESTIVE OCCASION

*Romanas Plečkaitis Became Honour's Professor at Ignatianum
in Cracow*9

CONFERENCE

*Problem of Humaneness of Embryo vs. Modern Methods
of Artificial Fertilization and Selection of Embryos* 16

Tadeusz BIESAGA SDB

*The Personal Status of Human Being in the Prenatal Period
and his Rights* 18

Ghrzegorz HOŁUB SDB

*Anthropological Status of Prenatal Life According to the
Naturalistic Bioethics* 30

Piotr DUCHLIŃSKI

*Human Nature, Procreation and the Method »in vitro« from the
Metaphysical and Postmetaphysical Perspective* 44

DISCUSSION 71

PAPERS

Joanna MYSONA BYRSKA

On the „in vitro” from the Other Side. A Complement 91

Piotr DUCHLIŃSKI

Roman Ingarden's Metascientific Evaluation of Ethics 99

Wiesław SZUTA

Importance of the Moral Consciousness for the Businessworld 141

Jarosław CHARCUŁA, SJ

Ontological and Structural Elements of the State According to Hobbes 153

Piotr Stanisław MAZUR

For the Rational Prevision of the Future 183

Maria SPIŠIAKOVÁ <i>The Paley's Teleological Argument</i>	205
Henryk MACHOŃ, SJ <i>The Role of Emotions in the Psychotherapy. The Analyse of the Selected Works of Leslie S. Greenberg</i>	225
Roman DAROWSKI, SJ <i>The Jesuit Philosophy in Lithuania in the XVI-XVIII Centuries</i>	249

REVIEWS

Wiesław SZUTA <i>History and the Future of Bioethics</i>	259
Jerzy SADOWSKI <i>The Debate on „Art and Freedom”. Afterthought</i>	271
BOOK REVIEWS	277

PROF. ROMANAS PLEČKAITIS
HONOROWYM PROFESOREM *IGNATIANUM*
W KRAKOWIE

Dnia 12 III 2009 r. podczas dorocznego święta Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie prof. zw. dr hab. Romanas Plečkaitis z Uniwersytetu Wileńskiego odebrał dyplom honorowego profesora Ignatianum, przyznany mu przez Senat tejże Uczelni.

Prof. Plečkaitis (*1933 † 2009) był wybitnym logikiem, historykiem filozofii i filozofem litewskim. Opublikował kilkanaście książek i ponad 200 prac naukowych w językach litewskim, polskim, rosyjskim, ukraińskim, angielskim i niemieckim. Z nowszych publikacji trzeba wymienić zwłaszcza trzy dzieła: *Tolerancija*, Wilno 1998; *Lietuvos filosofijos istorija* [Historia filozofii litewskiej], t. 1, Wilno 2004; *Logikos pagrindai* [Podstawy logiki], Wilno 2006.

Bogaty jest też dorobek translatorski Profesora: liczy ponad 30 pozycji, w tym kilkanaście książek, m.in. główne dzieła filozoficzne Karola Wojtyły, tj. *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*. W swym dorobku ma również przekłady z języka łacińskiego, m.in. *Traktaty logiczne* Piotra Hiszpana. Rozpoczął przekład na język litewski wybranych traktatów filozoficznych Tomasza z Akwinu.

Laudację podczas uroczystości wygłosił prof. Roman Darowski SJ. Dyplom wręczył O. Wojciech Ziółek SJ, Przełożony Prowincji Polskiej TJ, Delegat Wielkiego Kanclerza tejże Uczelni, którym jest każdorazowy Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego; obecnie jest nim Hiszpan Adolfo Nicolás. Następnie prof. Romanas Plečkaitis wygłosił okolicznościowe przemówienie.

Teksty obu wystąpień zamieszczamy poniżej. W załączniku także kopia dyplomu zredagowanego w języku łacińskim.

Laudacja

Szanowni Państwo!

Przypadł mi w udziale zaszczyt przygotowania i wygłoszenia laudacji, to jest pochwały na cześć Pana Profesora Romanasa Plečkaitisa, czyli przedstawienia głównych powodów i racji przemawiających za przyznaniem mu przez IGNATIANUM tytułu HONOROWEGO PROFESORA naszej Uczelni.

Romanas Plečkaitis, urodził się dnia 11 sierpnia 1933 r. w mieście Kalvarija koło Mariampola. Studia w Instytucie Pedagogicznym w Wilnie, ze specjalizacją w zakresie logiki i psychologii ukończył w 1956 r. Następnie został tam zatrudniony i prowadził zajęcia z filozofii, głównie z logiki. W 1963 r. uzyskał na Uniwersytecie Wileńskim doktorat filozofii na podstawie rozprawy: *Logika scholastyczna na Litwie*. Został wtedy zatrudniony na Uniwersytecie Wileńskim jako docent. W 1968 r. habilitował się na podstawie rozprawy: *Filozofia w szkołach litewskich od XVI do XVIII wieku*. Praca ta rozszerzona ukazała się drukiem pt. *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje*, Wilno 1975, ss. 528. Od 1971 r. Plečkaitis jest profesorem Uniwersytetu Wileńskiego, w którym pełnił różne odpowiedzialne funkcje. Także obecnie jest w dalszym ciągu aktywny jako profesor zwyczajny. W latach 1991-2003 był profesorem także na Uniwersytecie Witolda Wielkiego w Kownie.

Logik, historyk filozofii, zwłaszcza filozofii na Litwie, i filozof, opublikował kilkanaście książek i ponad 200 prac naukowych w językach litewskim, polskim, rosyjskim, ukraińskim, angielskim i niemieckim.

Z nowszych publikacji trzeba wymienić zwłaszcza trzy obszerne, gruntowne dzieła: *Tolerancija*, Wilno 1998, ss. 333;

Lietuvos filosofijos istorija [Historia filozofii litewskiej], t. 1, Wilno 2004, ss. 736. – Dzieło to obejmuje okres od czasów najdawniejszych, czyli od wieku XV do XVIII;

Logikos pagrindai [Podstawy logiki], Wilno 2006, ss. 435;

Vilniaus universitetas, 1579-2009 (praca zbiorowa) – napisał część tej nowej historii Uniwersytetu Wileńskiego.

Bogaty jest też dorobek translatorski Profesora: liczy ponad 30 pozycji, w tym kilkanaście książek, m.in. główne dzieła Immanuela Kanta, *Etykę* Spinozy oraz główne dzieła filozoficzne Karola Wojtyły, tj. *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*. W swym dorobku ma również przekłady z języka łacińskiego, m.in. *Traktaty logiczne* Piotra Hiszpana. Obecnie pracuje nad przekładem na język litewski wybranych traktatów filozoficznych Tomasza z Akwinu.

W latach 1993-2008 był członkiem Litewskiej Rady Nauki.

Jest członkiem-ekspertem Litewskiej Akademii Nauk.

Jest też członkiem zagranicznym Polskiej Akademii Umiejętności.

Od dawna utrzymuje żywe kontakty z Polakami, w tym z jezuitami. Zna kilka języków; mówi płynnie po polsku.

Prof. Plečkaitis opublikował fundamentalne prace na temat filozofii jezuitów na Litwie od XVI do XVIII wieku. Zajmował się nią i pisał o niej w tym okresie, gdy nie było to mile widziane przez władze komunistyczne i gdy trzeba było do tego niemałej odwagi.

Prof. Romanas Plečkaitis w pełni zasługuje na tytuł HONOROWEGO PROFESORA IGNATIANUM. Przyznanie tej godności jest wyrazem naszego uznania dla jego zaangażowania na niwie filozoficznej i dla jego osiągnięć, szczególnie zaś za prace poświęcone filozofii jezuitów na Litwie. Niech to będzie też wyrazem przyjaznych kontaktów naukowych polsko-litewskich – w nawiązaniu do dawnej długiej tradycji jezuitów, zapoczątkowanej już w XVI wieku przez założenie i działalność Akademii Wileńskiej.

Bibliografia podstawowa

Romanas Plečkaitis. Bibliografijos rodyklė, s. 1-46, w Internecie na stronach Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Wileńskiego:
http://www.mab.lt/leidiniai/pleckaicio_bibliografija.pdf

Jurate, Baranova, *Lithuanian Philosophy: the Search for Authenticity*, in: Jurate, Baranova (ed.), *Lithuanian Philosophy: Persons and Ideas*, Washington 2000, s. 1-18.

Encyclopedia Lituanica, vol. IV, Boston 1975, s. 299.

Who is who in Lithuania, Kaunas 2002, s. 354.

Who is who in Vilnius City, Kaunas 2003, s. 291.

Roman Darowski SJ

Reprodukcja dyplomu wydanego z tej okazji oraz kilka zdjęć znajduje się w załączniku.

Oto polski przekład Dyplomu:

Senat Akademicki na czele z Jego Magnificencją Rektorem Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej IGNATIANUM w Krakowie przyznaje i nadaje tytuł PROFESORA HONOROWEGO tegoż IGNATIANUM Szlachetnemu Mężowi, wybitnemu Profesorowi zwyczajnemu przesławnego niwersytetu Wileńskiego Romanowi Plečkaitisowi w uznaniu Jego wiekopomnych zasług w dziedzinie nauczania filozofii i badań filozoficznych.

[...]

PRZEMÓWIENIE PROF. R. PLEČKAITISA

Magnificencjo, Ojczye Rektorzy!
Wielce Szanowny Senacie Akademicki!
Szanowni Profesorowie i Wykładowcy IGNATIANUM!
Drodzy Studenci!
Panie i Panowie!

Rozględcząc się mojego życia akademickiego poświęciłem badaniom z zakresu logiki, historii filozofii, a zwłaszcza historii filozofii w dawnej Litwie. Od samego początku moich badań naukowych starałem się korzystać z wybitnych osiągnięć różnych uczonych. Miło mi stwierdzić, że w mojej pracy na wielką skalę korzystałem z dzieł znakomitych polskich badaczy. Już od pierwszych kroków akademickich – jako lektor logiki – opierałem się na dziełach twórców słynnej Szkoły Lwowsko–Warszawskiej i wykładałem ważniejsze teorie logiczne wybitnych przedstawicieli tej Szkoły.

Jako tłumacz spuścizny klasyków filozofii wiele skorzystałem z polskich tłumaczeń. Oto na przykład moje tłumaczenie Kanta *Krytyki czystego rozumu* porównywałem z najlepszymi tłumaczeniami na inne języki, wśród nich z tłumaczeniem Romana Ingardena.

Badając dawną filozofię na Litwie, wiele skorzystałem z prac Władysława Tatarkiewicza, Stefana Swieżawskiego, Leszka Kołakowskiego, Lecha Szczuckiego, Jacka Juliusza Jadackiego i wielu innych. Uczyłem się z prac polskich uczonych należytego przedstawiania oraz interpretacji procesów filozoficznych.

Jezuicka *Academia et Universitas Vilnensis* funkcjonowała przez dwa wieki jako najważniejszy ośrodek studiów oraz pracy naukowej

Societatis Jesu w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Badając spuściznę filozoficzną dawnego Uniwersytetu Wileńskiego, opierałem się na pracach jezuitów: Ludwika Piechnika, Romana Darowskiego, Stanisława Pyszki, Franciszka Bargieła. Bardzo mi pomogło olbrzymie dzieło *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy*, opracowane przez Ojca Rektora Ludwika Grzebienia przy współpracy zespołu jezuitów.

Dawny Uniwersytet Wileński był wyższą uczelnią nie tylko dla Wielkiego Księstwa Litewskiego, ale również dla Królestwa Polskiego. Studentami i profesorami Uniwersytetu byli w większości Litwini i Polacy. Będąc ośrodkiem innowacyjnym, Uniwersytet Wileński poważnie wzbogacił filozofię uprawianą w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu panował pluralizm poglądów. Uprawiana tam filozofia kształtowała wiele pozytywnych intelektualnych postaw. Zachowała ona niektóre najlepsze osiągnięcia okresu rozkwitu i schyłku średniowiecza. Rzeczywiste znaczenie tych problemów pełniej ujawniło się wówczas, gdy spuściznę scholastyczną zaczęto analizować za pomocą nowoczesnych narzędzi badawczych. W okresie rozkwitu Uniwersytetu nie brak było profesorów mających aspiracje samodzielnych poszukiwań i badań. Profesorowie ci zapoznawali studentów z najnowszymi osiągnięciami naukowymi tamtych czasów.

Tak więc dzięki wysiłkom energicznego zakonu jezuitów przy wsparciu rządzących Rzeczypospolitą Obojga Narodów, w 1579 roku na Litwie powstało coś, co wcześniej nie istniało – wyższy ośrodek naukowy dla kształcenia młodzieży świeckiej, a potem i liczne kolegia. To jest zasługa historyczna *Societatis Jesu*. Jezuicka *Academia et Universitas Vilnensis* wpisała się w panoramę europejskiego szkolnictwa wyższego oraz pracy naukowej.

Po przyjęciu chrztu, kiedy Litwa miała stać się państwem, w którym rozwija się kultura zachodnia, liczni synowie magnatów i bojarów litewskich studiowali, oprócz innych uniwersytetów, także w średniowiecznym, a później w renesansowym Uniwersytecie Krakowskim. W Krakowie studiowali wybitni humaniści litewscy. Do

pierwszej wojny światowej w Krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych studiowała grupa przyszłych wybitnych artystów litewskich.

Pierwsze miasto, które odwiedziłem w Polsce – to też był Kraków. Znalazłem w Krakowie to, czego się spodziewałem: dobrze zorganizowany ośrodek badań przeszłości jezuitów na ziemiach Polski i Litwy. Spotkałem się też z życzliwością w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną IGNATIANUM uważam za spadkobiercę spuścizny studiów oraz pracy naukowej w dawnych uczelniach jezuickich.

To wielki dla mnie zaszczyt, że mój dorobek filozoficzny, zwłaszcza wkład do poznania jednego fragmentu – spuścizny filozoficznej na Litwie – został przez IGNATIANUM dostrzeżony i tak wysoko oceniony.

Jestem głęboko wzruszony i wdzięczny.

Moje najserdeczniejsze podziękowanie zakończę słowami z wiersza Horacego:

Grata superveniet quae non sperabitur hora. [Miła jest ta godzina, której się człowiek nie spodziewa].

Uprzejmie dziękuję!

Romanas Plečkaitis

Uwaga redakcji „Rocznika”: Profesor Romanas Plečkaitis niestety niedługo cieszył się uzyskanym tytułem, ponieważ niespodziewanie zmarł w Wilnie 18.VIII.2009. Requiescat in pace!

KONFERENCJA NAUKOWA
pt.: Problem człowieczeństwa ludzkiego zarodka
a nowoczesne techniki zapłodnienia i selekcji embrionów¹

Odbyła się ona 21 stycznia 2009 roku w gmachu Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie, ul. Kopernika 26. Referaty wygłosili: ks. dr hab. prof. *Ignatianum* Tadeusz Biesaga SDB, ks. dr Grzegorz Hołub SDB i dr Piotr Duchliński. Natomiast w dyskusji panelowej udział wzięli: dr nauk med. Monika Mazanek Mościcka, dr nauk med. Antoni Marcinek, ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ oraz ks. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ. Obrady prowadzili: dziekan Wydziału Filozoficznego ks. dr hab. Józef Bremer SJ oraz ks. dr Artur Filipowicz SJ, wykładowca teologii moralnej i etyki politycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego i na jezuickim *Bobolanum* w Warszawie.

Po powitaniu uczestników wprowadził ich w tematykę obrad w krótkim słowie wstępnym ks. dziekan Wydziału dr hab. Józef Bremer SJ:

Szanowni Państwo! W wydanej 8 września 2008 przez Kongregację Nauki Wiary Instrukcji *Dignitas personae*, dotyczącej niektórych problemów bioetycznych, czytamy, że „każdej istocie ludzkiej, od poczęcia po naturalną śmierć, należy się godność osoby. Ta podstawowa zasada, wyrażająca wielkie „tak” dla ludzkiego życia, powinna znaleźć się w centrum refleksji etycznej nad badaniami naukowymi w dziedzinie biomedycyny, które w dzisiejszym świecie nabierają coraz większego znaczenia”. Naszą skromną konferencję traktuje-

¹ Opracowanie materiałów: ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ.

my jako udział w tak rozumianej refleksji. Pamiętamy także, że jasne wskazania metodyczne i merytoryczne co do rozważania wspomnianych problemów zawierają encykliki Jana Pawła II: *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae* oraz inne wypowiedzi Magisterium Kościoła Katolickiego.

Przystępując do naszej refleksji chcemy mieć na uwadze aspekty filozoficzne i naukowe, korzystając przy tej okazji z doświadczenia naszych Gości lekarzy i naszych Gości filozofów-antropologów i etyków chrześcijańskich. Problemów do omówienia jest dużo; toczące się obecnie dyskusje na temat ludzkiego życia i prokreacji mają wiele aspektów: antropologiczny, teologiczny i etyczny. Pojawiają się nowe zagadnienia związane z przekazywaniem życia. Należy ocenić z punktu widzenia etyki takie działania, jak choćby techniki wspomagające płodność, zapłodnienie *in vitro*, zamierzone niszczenie bądź redukcja embrionów, problematyczna diagnoza przedimplantacyjna. Pojawiają się coraz to nowe propozycje terapeutyczne, z którymi wiąże się manipulowanie embrionem lub dziedzictwem genetycznym człowieka: terapie genowe czy propozycje związane z klonowaniem ludzi. Wszystkie te tematy i zagadnienia są jakoś ze sobą powiązane i nasza dzisiejsza konferencja stanowi próbę ich przybliżenia i naświetlenia.

Zasadniczą częścią Konferencji były trzy referaty. Pierwszy referat wygłosił ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB, profesor Papieskiego Uniwersytetu im. Jana Pawła II oraz Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie. Drugi referat wygłosił ks. dr Grzegorz Hołub SDB, adiunkt na Wydziale Filozoficznym Papieskiego Uniwersytetu im. Jana Pawła II w Krakowie. Trzeci referat wygłosił p. dr Piotr Duchliński, adiunkt w Instytucie Filozofii WSFP *Ignatianum* w Krakowie. A oto teksty tych wystąpień:

Tadeusz BIESAGA SDB

STATUS OSOBOWY CZŁOWIEKA W OKRESIE PRENATALNYM I JEGO PRAWA

1. Różne źródła godności i wynikłe z nich uprawnienia moralne

W określaniu 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 G. Berkeleya, stosowana przez D. 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 traktuje się je nie jako konstytuujące dany byt, ale jako jego manifestacje. Skrótowno można powiedzieć, że wychodzi się w niej od ja epistemicznego, czy ja egzystencjalnego, od rela-

cji ja-ty, ale u ich podstaw poszukuje się „ja” ontycznego. Nurty te, w odróżnieniu od personalizmu realistycznego, można nazwać personalizmem transcendentальnym, czyli fenomenologicznym, egzystencjalnym czy dialogicznym.

Pojęciem „godności osobowej” posługują się różne nurty filozoficzne. Znane są niektóre określenia godności podawane przez **personalistów chrześcijańskich**. W szkole polskiego personalizmu wyróżnia się godność (1) osobową, (2) osobowościową i (3) osobistą (A. Rodziński, T. Styczeń, A. Szostek, T. Ślipko). 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) godność wrodzoną lub ontologiczną (*innate, ontological dignity*), (2) nabytą lub egzystencjalną (*existential or acquired dignity*) i (3) godność ostateczną (*definitive dignity*)¹. 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 niebie².

Josef Seifert, uczeń D. v. 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 lub moralną, (*acquired, moral dignity*), którą nabywamy przez właściwą aktualizację naszej osobowości, (4) godność relacyjną, któ-

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, red. Juan de Dios Vial Correa i Elvio Sgreccia, Vatican City 2002.

² Tamże, s. 52.

raż otrzymujemy jako dar płynący od drugich, ze strony wspólnoty, społeczności i Boga (*dignity as gift, bestowed dignity*)³

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 pozbawiany świadomości, prawo do wiedzy, prawdy, do wolności słowa, sumienia i wyznania. Z godnością nabytą lub 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 w 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 samoświadodo-

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) edited by Juan De Dios Vial Correa and Elio Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 2003, s. 183-215, oraz J. Seifert, *The Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure. Philosophy and Ethics of Medicine*, vol. 1: *Foundation*, w: „Philosophy and Medicine”, vol. 82, wyd. Springer, Dordrecht 2004, s. 115-138.

mością, 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 D. 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. „J. Locke – pisze o nim Robert Spaemann – wykluczył rezultaty zarówno ontologicznej transcendencji jak i rezultaty transcendentalnej refleksji. Dla niego (*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”⁴.

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 R. 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”⁵. Niektórzy ludzie są osobami, ale inni są tylko organizmami z pewnymi zapisami z przeszłości w ich mózgu. **Bycie osobą zostało oddzielone od ist-**

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), edited by Elio Sgreccia and Jean Laffitte, Vatican City 2007, www.academiavita.org:80/template.jsp?sez=Publicazioni&pag=testo/embr_preimp/spaemann/spaemann&lang=english, s. 2.

⁵ Tamże.

nienia 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?

Oddzielanie bycia człowiekiem i bycia osobą, godności ontycznej i godności spełniania aktów świadomych jest według R. Spaemanna błędne. Jego zdaniem bycie osobą nie jest zależne od empirycznego stwierdzenia 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 niemniej 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 określeń: „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”. Identyczność 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 byłam w z tobą 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 kontr-intuicyjne, nie są zgodne z powszechnie używanym językiem przez normalnych ludzi”⁶.

Jest oczywiste, że podmiotowe traktowanie człowieka od początku jego zaistnienia jest warunkiem jego osobowego rozwoju. Wzajemna reakcja matki i dziecka, jednej osoby do drugiej, która jeszcze się nie urodziła, jest konieczna 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 Ojca, Syna i Ducha Św. Zniszczenie relacji osobowych między ludźmi, to niszczenie życia ludzkiego na rzecz życia nieludzkiego. Czy są zachowane te relacje w metodzie *in vitro*?

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”⁷. Logika aborcji implikuje logikę eutanazji.

Próba uzależnienia istnienia osoby od aktualnej obecności pewnych jej właściwości zamienia akt uznania kogoś, komu się to uzna-

⁶ Tamże, s. 3.

⁷ Tamże, s. 3.

nie 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. Żądaniem takimi przekreślane są wcześniejsze od nich uprawnienia 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”⁸.

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: populacji. 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 rodowód wynikły również z relacji osobowych. Każdy z nas tkwi w takich relacjach, jak ojciec i matka, syn i córka, brat, siostra, dziadek i babcia,

⁸ Tamże, s. 4.

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 je 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 członek wspólnoty osób on czy ona jest osobą, i to niezależnie od swych właściwości”⁹.

Niezbywalność takiej relacji potwierdza również niespodziewana wypowiedź zwolennika eutanazji, Petera Singera, który na pytanie, dlaczego w 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 R. 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 nieznanym im osób jako część ich osobowej identyczności”¹⁰.

Nie da się oddzielić poczęcia człowieka od początku istnienia osoby. „Jeśli dusza ożywiałyby ludzki byt później niż poczęcie – pisze R. Spaemann – znaczyłoby, że rodzice poczęli tylko zwierzę”. Jeśli odrzucimy tę zwierzącą 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*

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

vitae, że stworzenie ludzkiej duszy przez Boga wpisane jest w akt poczęcia”¹¹.

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 zaistnieniem. „Nauki potwierdzają, że życie nowego DNA, zaistnienie nowego genu istoty ludzkiej, nie jest życiem matki. Jest to istnienie nowego ludzkiego bytu, odrębnego od życia matki”¹².

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 lub wtedy, gdy jest zdolny do niezależnego rozwoju, czy samodzielnego decydowania. To prawda, że embrion 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» osobowego”¹³. Niestety ci, którzy wykluczają embrion ludzki ze wspólnoty osób, nie wykluczają tą samą metodą siebie, co byłoby konsekwencją ich własnej teorii.

¹¹ Tamże, s. 5.

¹² Tamże, s. 6.

¹³ Tamże, s. 6.

2. 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 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 traktowanie. 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”¹⁴.

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

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, tj. pochodzenia ze swych rodziców, do bycia we wspólnocie rodzinnej, i do tego co tę wspólnotę konstytuuje, czyli do swej tożsamości genetycznej, biologicznej czy psychologiczno-społecznej – w sumie osobowej.

Chcenie posiadania dziecka nie może tych uprawnień przekreślać, lecz powinno je respektować. Dzisiejsza biotechnologia dostarcza nam jednak takich możliwości, w których można zrealizować czyjeś chcenie 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*¹⁵. Ci, którzy takie zamówienie składają, godzą się na selekcję wyprodukowanych embrionów, czyli na eliminację tych, które 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 przypadku traktowane jest jako towar wolnego rynku, kupiony przez właścicieli, którzy opłacili procedury skupu gamet, zapłodnienia *in vitro*, implantacji w matce zastępczej, urodzin przez matkę zastępczą i wychowania przez matkę społeczną.

w: Jasudowicz T. tłum. i red.: *Europejskie standardy bioetyczne. Wybór materiałów*, TNOiK, Toruń 1998, s. 3-66.

¹⁵ Ben Mephram, *Bioetyka. Wprowadzenie dla studentów nauk biologicznych*, tłum. E. Bartnik, P. Golik, J. Klimczyk, red. nauk. P. Łuków, PWN, Warszawa 2008, s. 116.

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 technicznego (laboranta zapoczątkowującego techniczne zapłodnienie), inną matkę biologiczną, oraz inną matkę, która dziecko wychowuje. Dziecko w tym przypadku jest towarem wyprodukowanym na zamówienie kupującego, jest sierotą, która nie ma należnych mu rodziców, należnej mu tożsamości i należnego mu domu rodzinnego. Kto daje prawo dorosłym do takiego eksperymentowania na człowieku?

Takie działania, w których dopuszcza się eksperymentowanie na człowieku w jego początkach i 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.

The Personal Status of Human Being in Prenatal Period and his Rights

Summary

The word „dignity” is nowadays differently understood. The Polish personalists point out three meanings of this word: dignity of person (ontological, innate), dignity of personality (existential or acquired), and dignity as a subjective feeling of own value. Each case implies the appropriate moral rights. Quite different is the standpoint of naturalists or empiricists. They define person as a conscious subject. According to this definition a human being ceases to be person when asleep. The author affirms that an embryo since the beginning is a person (he or she). So his or her dignity makes that every harmful manipulation on embryo is morally forbidden.

Grzegorz HOŁUB SDB

**STATUS ANTROPOLOGICZNY ŻYCIA
PRENATALNEGO W BIOETYCE NATURALISTYCZNEJ**

1. Wprowadzenie: pojęcie bioetyki naturalistycznej

Przystępując do refleksji nad statusem antropologicznym życia prenatalnego w obrębie bioetyki naturalistycznej, należy najpierw krótko wskazać, czym jest bioetyka naturalistyczna. Jak mówi sam termin, jest to bioetyka, która jest uprawiana w kontekście naturalizmu, czyli w obrębie myślenia posługującego się dwoma ważnymi założeniami. Po pierwsze, chodzi o przekonanie, że wszystko jest złożone z naturalnych bytów, czyli takich bytowości, które są badane przez nauki empiryczne. Właściwości tych bytów naturalnych określają wszystkie cechy rzeczy i osób (naturalizm ontologiczny). Po drugie, naturalizm żywi przekonanie, że wiarygodne są tylko te metody badawcze, które znajdują się w jednoznacznej relacji do metod nauk empirycznych, a nawet są ich kontynuacją (naturalizm metodologiczny)¹. Bioetyka naturalistyczna będzie przenosiła ten sposób myślenia wprost na płaszczyznę etyczno-moralną. Będzie się tu więc podkreślało, że również wartości moralne mają charakter naturalny. Jak powie jeden z rzeczników tego stanowiska, Paul Kurtz, „[wartości] wyrastają z ludzkich celów, interesów, pragnień i potrzeb,

¹ J. F. Post, *Naturalism*, w: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, red. R. Audi, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 596.

i są ich spełnieniem. (...) [Takie pojęcia jak] „dobry”, „zły”, „słuszny” i „niesłuszny” są w istotnym związku z istotami odczuwającymi, czy to ludzkimi czy pozaludzkimi. Te wartości nie znajdują się w odległych zaświatach, ani nie są osadzone w ukrytych zakamarkach rzeczywistości. One są fenomenami empirycznymi”². Tak więc bioetyka naturalistyczna będzie rozważała to, co etyczne wyłącznie w obrębie tego, co naturalne.

2. Człowiek w świetle myślenia naturalistycznego

W podobny sposób będzie się orzekało o człowieku i jego życiu. Skoro moralność wchodzi w pole zainteresowania wyłącznie jako zbiór fenomenów naturalnych, tak również ten, który podejmuje działanie moralne i jest jego odbiorcą, będzie rozważany przez bioetykę naturalistyczną wyłącznie jako byt naturalny. Parafrazując powyższą wypowiedź Kurtza można powiedzieć, że nie będzie liczyło się to, co można powiedzieć o człowieku, na przykład z punktu widzenia objawienia religijnego, czy też z punktu widzenia metafizyki spekulatywnej, ale jedynie ze stanowiska fenomenów uchwytnych empirycznie. Stąd już nie będzie daleko do postawienia tezy, że my ludzie jesteśmy bytami całkowicie naturalnymi. Jak sformułuje to pewien filozof amerykański, Paul Churchland: „jesteśmy istotami materialnymi i powinniśmy nauczyć się żyć z tym faktem”³.

Skoro człowiek jest istnieniem wyłącznie materialnym, można zapytać, czym jest osoba. Pojęcie to często pojawia się w kontekście dyskusji o statusie antropologicznym ludzkiego istnienia. A jeśli nie potraktuje się pojęć: „człowiek” i „osoba” zamiennie, to należy podać jakieś w miarę precyzyjne rozumienie osoby. Sama bioetyka naturalistyczna poświęca sporo miejsca dyskusji na temat osoby. W świetle

² P. Kurtz, *What Is the Relationship among Science, Reason, and Ethics?* w: *Science and Ethics*, red. P. Kurtz, D. Koepsell, Prometheus Books, New York 2007, s. 16.

³ P. M. Churchland, *Matter and Consciousness*, MIT Press, Cambridge-Massachusetts 1984, s. 21.

tych debat jest rzeczą dla naturalisty oczywistą, że bycie człowiekiem nie jest równoznaczne z byciem osobą. Jakie jest więc rozumienie osoby w podejściu naturalistycznym?

Otóż bioetyka naturalistyczna będzie wskazywała, że o istnieniu osoby decyduje posiadanie wyższych funkcji mentalnych, które muszą być dostępne poznawczo badaniom empirycznym. I tak zwykle mówi się o manifestacji świadomości, samoświadomości, racjonalności, języka i warunkującego je wszystkie funkcjonowania kory mózgowej. Jak powie jeden z rzeczników tego stanowiska, „samoświadomość, poza innymi wspomnianymi własnościami, jest postrzegana jako konieczne i wystarczające kryterium do tego, aby daną jednostkę nazwać osobą”⁴. Dopiero o takiej bytowości można orzekać, że jest podmiotem praw. Myślenie etyczne pojawia się więc jako następstwo faktów stwierdzonych w aspekcie deskryptywno-antropologicznym.

Jednak stwierdzenie obecności aktów świadomości, samoświadomości, racjonalności, czy aktów komunikacji lingwistycznej może być kłopotliwe. Istnieją długie okresy w życiu jednostki, kiedy posiada ona niewyraźne manifestacje tych cech, a niekiedy w ogóle ich nie przejawia. Może się to dokonać tak z racji rozwojowych, jak i ze względu na stan zdrowia. Stąd pewne etapy ludzkiego istnienia mogą – według naturalistów – dokonywać się poza schematem życia osobowego tak w znaczeniu deskryptywnym, jak i moralnym. Czym innym więc będzie zakres istnienia człowieka, a czym innym zakres istnienia osoby. O ile jednostka istnieje, o tyle jest ona człowiekiem; natomiast osobą bywa ona w pewnych (często długich) okresach.

3. Status antropologiczny życia prenatalnego

Gdy mówimy o statusie antropologicznym życia prenatalnego, chodzi nam o zastanowienie się, jak można orzekać o człowieku na

⁴ J. W. Walters, *What Is a Person? An Ethical Exploration*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago 1997, s. 26.

etapie jego życia, który poprzedza moment urodzin. Z podanej krótkiej charakterystyki osoby wynika właściwie, że nie można człowiekowi na tych wczesnych etapach życia przypisać statusu osoby. Na jakimkolwiek etapie rozwoju prenatalnego by się znajdował, na pewno nie jest on istnieniem samoświadomym, ujawniającym racjonalne akty, czy posługującym się językiem. Jedynie w późnej fazie płodowej można co najwyżej mówić o pojawieniu się jakiejś formy świadomości, a to w związku z zaawansowanym rozwojem kory mózgowej.

Choć etapy życia embrionalnego i płodowego nie mogą być określone – przez naturalistów – mianem życia osobowego, to jednak nie oznacza to, że traktuje się je w niezróżnicowany sposób. Przyjrzenie się zasadniczym momentom życia prenatalnego ujawnia, że bioetyka naturalistyczna, w istocie, postrzega ten okres jako czas dynamicznych zmian statusu istnienia. Wszystko, w duchu wstępnych założeń naturalizmu, ma być uzależnione od procesów organicznych, jakie zachodzą w tym czasie.

Pierwszym momentem jest moment zapłodnienia. Wydawałoby się, że jest to wydarzenie rozwojowe, które inicjuje coś całkiem nowego, czyli że czym innym są komórki rozrodcze przed fuzją, a czym innym jest zapłodniona już komórka jajowa. Bioetycy naturalistyczni, choć dostrzegają i uznają fakt zapłodnienia za wydarzenie rozwojowe, to jednak zazwyczaj pomniejszają jego wagę. Posługują się w tym dwoma argumentami. Po pierwsze, część naturalistów – zwłaszcza część radykalna – będzie podważała istotną nowość komórki już zapłodnionej w stosunku do niezłączonych gamet. Pogląd ten ujawnia się w momencie dyskusji na temat potencjalności. John Harris na przykład wskazuje, że tak niezapłodniona komórka jajowa, jak i sperma mogą być uznane za potencjalne ludzkie istnienie. Niezapłodniona komórka jajowa – jak kontynuuje ten bioetyk – o ile będzie miała właściwe warunki (spotka się z męskimi komórkami rozrodczymi) i uniknie niekorzystnych (np. zastosowania antykoncepcji), stanie się ludzkim istnieniem. Ale również już zapłodniona komórka jajowa jest potencjalnie ludzkim istnieniem, jeśli trafi na

sprzyjające warunki rozwojowe (np. zdrowy organizm matki) i uniknięcie niekorzystnych (np. choroba czy niewłaściwy styl życia matki)⁵. W myśleniu tym zaciera się różnica, jaka występuje w procesie tworzenia się ludzkiego życia pomiędzy pojedynczymi gametami rozrodczymi a już zapłodnioną komórką jajową.

Jednak i ten sposób myślenia natrafia na krytykę innych naturalistów. Zarzucają mu zbytne rozciąganie potencjalności człowieka na stany bezpośrednio nie związane z kształtującym się życiem⁶. Ale nawet ci, mniej radykalni bioetycy podważają wagę zapłodnienia dla całości ludzkiego życia. Argumentem, do jakiego się zwykle odwołują, jest twierdzenie o występującej wysokiej dynamice i niejasności stanu rozwojowego, następującego po zapłodnieniu. Chodzi tu zasadniczo o możliwość wystąpienia dwu anomalii rozwojowych. Jedną z nich jest powstanie embrionu chimerycznego, na skutek połączenia dwu wcześniej zapłodnionych embrionów. Drugą natomiast jest dokonanie się podziału bliźniaczego, czyli wyłonienie się dwu samodzielnie rozwijających się embrionów z jednej początkowo zapłodnionej komórki. Rozważając więc etap następujący po zapłodnieniu, bioetycy naturalistyczni zanegują fakt istnienia jednostki ludzkiej, która znajdowałaby się już na niezależnym torze rozwojowym. Będzie się natomiast utrzymywało, że jest tu pewna faza poprzedzająca ludzkie życie w ścisłym tego słowa znaczeniu. W użyciu pojawi się tu termin „przed-embrion” (*pre-embryo*) na oznaczenie tego nieokreślonego etapu ludzkiego istnienia.

W obrębie tego stanowiska będzie się utrzymywało, że wczesny embrion stanowi jedynie zbitkę komórek (tzw. blastomerów), które połączone są ze sobą za pomocą otaczającej je membrany oraz lepkiej substancji, która się na nich znajduje. Naturaliści wskażą, że nie

⁵ J. Harris, *The Value of Life*, Routledge, London and New York 2005, s. 11-12. Podobną tezę rozwija Bonni Steinbock. Zob. B. Steinbock, *Life before Birth. The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, Oxford University Press, New York 1996, s. 64.

⁶ J. Feinberg, *Abortion*, w: *Matters of Life and Death*, red. T. Regan, Random House, New York 1980, s. 194.

dokonuje się między nimi żadna interakcja przyczynowa i posiadają one wyłącznie zdolność do podziałów⁷. Taka charakterystyka będzie skłaniała do twierdzenia, że nie ma w tym wczesnym embrionie niczego, co by było specyficzne dla ludzkiego rozwoju. Stąd w odniesieniu do tej wczesnej fazy rozwojowej, niektórzy bioetycy będą wskazywali na duże zbieżności z embrionem zwierzęcym. Jak dla przykładu powie Eugenio Lecaldano: „różnice pomiędzy embrionami ludzkimi i nieludzkimi są w niektórych przypadkach minimalne, a więc nie usprawiedliwiają one przypisywania tak odmiennej kondycji początkom ludzkiego życia, względem początków innych form życia biologicznego”⁸.

Sytuacja ta ulegnie zmianie w momencie dokonania się tak zwanej implantacji. Około 12 albo 14 dnia od zapłodnienia embrion na dobre umieszcza się w ścianie macicy i pojawia się tak zwana smuga pierwotna. Ona to, jak utrzymują naturaliści, kończy etap istnienia luźno połączonych ze sobą blastomerów i z niej to – w późniejszym czasie – rozpocznie się kształtowanie centralnego układu nerwowego⁹. Fakty te zwykle kończą możliwość dalszych podziałów embrionu. Od tej pory embrion rozwija się właściwie jako ta konkretna jednostka. Moment ten jest zwykle określany przez bioetyków naturalistycznych jako początek ciąży, co więcej, jako początek życia już zróżnicowanej jednostki ludzkiej¹⁰.

Moment implantacji podwyższa jednak status jednostki tylko w nieznaczny sposób. Nadal bowiem taki embrion jest jakimś wczesnym ludzkim istnieniem, które musi przebyć dalsze fazy rozwojowe. Z tym wiąże się również to, że w trakcie tego mogą nastąpić

⁷ B. Brogaard, *The Moral Status of the Human Embryo*, w: *Science and Ethics*, dz. cyt., s. 93.

⁸ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, s. 232.

⁹ M. Warnock, *Nature & Mortality. Recollections of a Philosopher in Public Life*, Continuum, London and New York 2003, s. 95.

¹⁰ R. A. Lindsay, *Stem Cell Research. An Approach to Bioethics Based on Scientific Naturalism*, w: *Science and Ethics*, dz. cyt., s. 47. Naturaliści powątpiewają w to, czy przed tym okresem embrion jest zróżnicowany i czy posiada określoną tożsamość.

dalsze anomalie rozwojowe. Naturaliści będą też podkreślali, że nie wykształciły się jeszcze w embrionie wyższe zdolności, tak więc brak owych aktywnych charakterystyk nie pozwala na przypisanie mu wyższego statusu istnienia. Jak dla przykładu powie Peter Singer, „embrion, a szczególnie wczesny embrion, nie jest oczywiście istnieniem obdarzonym własnościami mentalnymi, które wyróżniają jednostki naszego gatunku od jednostek innych gatunków. Wczesny embrion nie posiada mózgu ani systemu nerwowego. Jest więc uzasadnione przyjąć, że z punktu widzenia życia umysłowego, nie ma on więcej świadomości niż sałata”¹¹.

Pojawienie się układu nerwowego będzie tym etapem rozwojowym, który wyraźnie w oczach bioetyków naturalistycznych podwyższy status istnienia prenatalnego dzięki temu, że wskutek funkcjonowaniu tego układu płód jest zdolny do odczuwania i przez to posiada już jakiś swój interes. Jak powie Singer, „(...) minimalną charakterystyką potrzebną do tego, aby nadać embrionowi prawo do uznania, jest odczuwanie lub zdolność do doświadczenia przyjemności i bólu. O ile ten punkt nie został osiągnięty, embrion nie posiada żadnych interesów i nie może być skrzywdzony (...) przez jakiegokolwiek nasze działanie”¹². Układ nerwowy jednak nie powstaje na mocy jednorazowego wydarzenia rozwojowego, lecz jest systemem, który kształtuje się na przestrzeni pewnego okresu czasu. Początek tego procesu przypada na 3 tydzień od zapłodnienia. Jednak w polu zainteresowania naturalistów będzie tylko takie funkcjonowanie tego układu, które pozwala na wyraźne stwierdzenie wspomnianych przeżyć bólu i przyjemności. Singer wskaże, że dolną granicą tego etapu jest 6 tydzień od zapłodnienia; natomiast górną jest okres pomiędzy 18 a 20 tygodniem¹³.

¹¹ H. Kuhse, P. Singer, *Individuals, Humans, and Persons: The Issue of Moral Status*, w: P. Singer, *Unsanctifying Human Life*, red. H. Kuhse, Blackwell Publishers, Oxford 2002, s. 194.

¹² Tamże, s. 197.

¹³ Tamże.

Bioetycy naturalistyczni odnoszą się niekiedy do tak zwanej zdolności do przeżycia poza organizmem matki (*viability*) jako do kolejnego faktu rozwojowego, który ma wpływ na status płodu. Chodzi o moment, w którym płód jest zdolny do samodzielnej egzystencji poza środowiskiem prenatalnym. To ma być potwierdzeniem, że jest on autonomicznym istnieniem i że inne czynniki, mające udział w jego przeżyciu, pełnią rolę wspomagającą, a nie konstytutywną dla jego istnienia.

Samodzielne przeżycie płodu jest oczywiście wielorako uwarunkowane. Chodzi tu o uwarunkowania rozwojowe danej jednostki, czyli o stan funkcjonowania podstawowych organów, jak i czynniki zewnętrzne, na przykład zdolność szpitala do opieki nad wcześniakiem. Naturaliści rzeczywiście biorą pod uwagę te uwarunkowania. I tak Singer wskazuje, że „okres, w którym płód może przeżyć poza ciałem matki, różni się w zależności od stanu technologii medycznej”¹⁴. Natomiast Lewis Petrinovich wymienia całą serię różnych czynników wpływających na zdolność do przeżycia. Mówi on o wieku płodu, jego wadze i o warunkach funkcjonowania systemów fizjologicznych; wskazuje również na warunki fizjologiczne matki, jej wiek i sposób zachowania w trakcie trwania ciąży, jej sposób odżywiania się, czy też zażywane w tym czasie substancje. Myśliciel ten podkreśla wagę kompetencji lekarza i personelu medycznego w opiece nad wcześniakiem, świadomość tegoż personelu w odniesieniu do najnowszej technologii medycznej, czy też faktyczną dostępność odpowiedniej aparatury¹⁵. Wspomniani bioetycy wskazują następnie na moment czasowy, kiedy dziecko jest już zdolne do przeżycia w warunkach zewnętrznych, zasadniczo zgodnie z tym, o czym mówi współczesna perinatologia. Chodzi mianowicie o okres pomiędzy 23 a 26/28 tygodniem od poczęcia¹⁶.

¹⁴ P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 139.

¹⁵ L. Petrinovich, *Human Evolution, Reproduction, and Morality*, The MIT Press, Cambridge-Massachusetts 1998, s. 193.

¹⁶ P. Singer, *Etyka praktyczna*, dz. cyt., 139. L. Petrinovich, *Human Evolution*,

W końcu ważnym aspektem w określaniu statusu jednostki jest moment normalnych urodzin. Jak wskazuje współczesna praktyka neonatologiczna, chodzi tu o moment, kiedy płód przekroczy 37 tydzień ciąży i masa jego ciała przekracza 2500 g¹⁷. Naturaliści w stosunku do już urodzonego dziecka zajmą postawę nieco złożoną. Z jednej strony będzie się twierdziło, że już urodzony niemowlak niewiele różni się od dojrzałego płodu. Jak powie to Singer, zastanawiając się na moralną problematyką uśmiercania, „wydaje się czymś osobliwym utrzymywanie, że nie możemy zabić wcześniej urodzonego niemowlęcia, ale możemy bardziej rozwinięty płód. Lokalizacja istoty – w macicy czy poza nią – nie powinna robić tak wielkiej różnicy co do zła zabijania”¹⁸. Parafrazując to językiem antropologicznym, można powiedzieć, że status noworodka niewiele różni się od statusu zaawansowanego w rozwoju płodu.

Z drugiej jednak strony, nowonarodzony znajduje się już na nieco innej ścieżce rozwojowej: przebył on już dosyć niebezpieczny moment porodu i nawiązuje już kontakt z całkiem innym środowiskiem rozwojowym. Stąd inni bioetycy naturalistyczni nadadzą niemowlętom status osoby społecznej, czyli pewien tytuł osoby, na mocy umowy dojrzałych osób¹⁹. Będzie chodziło o wskazanie na to, że niemowlę nie jest jeszcze osobą w znaczeniu posiadania cech mentalnych i psychicznych, ale jest na drodze do stawania się taką bytowością. Stąd niemowlę jako osoba społeczna będzie określone mianem przyszłej osoby.

Reproduction, and Morality, dz. cyt., s. 193-194. Granice te potwierdzają współcześni perinatolodzy. Zob. M. St. Gabryś, *Postępowanie medyczne przy zagrożeniu urodzeniem dziecka na granicy zdolności do życia pozamacicznego (23-26 tydzień ciąży)*, „Życie i Płodność” 4 (2008), s. 23.

¹⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸ P. Singer, *Etyka praktyczna*, dz. cyt., s. 138.

¹⁹ H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, wyd. II, Oxford University Press, New York 1996, s. 149-150. Bioetyk ten doda, że „the rights of persons in a social sense are created by particular communities”. Zob. Tamże, s. 150.

4. Dynamizm stawania się a status antropologiczny

Bioetycy inspirowani myśleniem naturalistycznym wskazują na potrzebę „periodyzacji” życia jednostki, czyli wyróżnienia pewnych czasowych faz rozwojowych²⁰. Tę periodyzację można odnieść tak do życia jednostki jako człowieka, jak i do życia jednostki jako osoby. Zarówno człowiek jak i osoba stają się na drodze przebycia pewnych etapów rozwojowych. Jednak porządkując to można powiedzieć, że fazy rozwoju człowieka są ustawione w perspektywie powstawania życia osobowego. W istocie, to osoba jest w centrum zainteresowania naturalistów.

Następnie rzeczą istotną jest zwrócenie uwagi na fakt, że proponowane pojęcie periodyzacji nie jest rozumiane w znaczeniu zjawiskowym, ale bardziej w znaczeniu ontycznym. Chodzi o to, że kolejne czasowe fazy rozwojowe nie są różnymi i coraz to dojrzalszymi objawami istniejącego już życia, ale mają mocniejsze znaczenie. Fazy te, w istocie, są ontologicznymi stopniami stawania się tak człowieka, jak i osoby, gdzie wiele jest stadiów nieokreślonych i trudno jest wskazać na jakiś element konieczności rozwojowej. Bardziej rządzi tym przypadkowość i hipotetyczność²¹. Wskazują na to omówione już poszczególne etapy, na które można spojrzeć jeszcze raz z punktu widzenia samej dynamiki stawania się.

W oczach naturalistów okres prenatalny nie może być zakwalifikowany do życia osobowego. Z uwagi na wskazany powyżej brak własności mentalnych i psychologicznych, tak embrion, jak i płód

²⁰ Szawarski wspomina o tym, stwierdzając: „wydaje mi się, że najbardziej oczywistą i zarazem najbardziej funkcjonalną periodyzacją naszego życia osobowego jest wyróżnienie w nim trzech faz: fazy początkowej, w której stopniowo stajemy się osobą, fazy dojrzałej, gdy w pełni jesteśmy osobą i fazy schyłkowej, kiedy stopniowo przestajemy być osobą”. Zob. Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2005, s. 26.

²¹ Na przykład Engelhardt posługuje się w tym kontekście pojęciem prawdopodobieństwa. Twierdzi on: „(...) lepiej byłoby mówić o X nie jako o potencjalnym Y, ale raczej o X, jako posiadającym pewne prawdopodobieństwo stania się Y”. Zob. H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, dz. cyt., s. 142.

nie są jeszcze osobami. Co do wczesnego embrionu, przed implantacją, nie można nawet powiedzieć, że jest to etap przygotowawczy do życia osoby. Można tu najwyżej mówić o istnieniu jakiegoś prawdopodobieństwa osiągnięcia etapu osobowej egzystencji. Jednak nie wchodzi tu w rachubę myślenie przez pryzmat realnej potencjalności. Dalsze etapy życia embrionalnego i płodowego, o ile przebiegają normalnie, powodują podwyższenie owego stanu prawdopodobieństwa. Pierwszą tego oznaką jest implantacja embrionu do ścianki macicy. Tutaj, według naturalistów, rozpoczyna się życie człowieka, w którym można wyszczególnić już bardziej określone i przewidywalne wydarzenia rozwojowe. Kolejnym momentem potwierdzającym wzrastające prawdopodobieństwo pojawienia się osoby jest etap, na którym układ nerwowy przejmuje kontrolę nad całością organizmu. Pojawia się tu zdolność do odczuwania bólu i przyjemności, co jest wstępnym potwierdzeniem, że układ nerwowo-mózgowy funkcjonuje prawidłowo. Może to być również uznane za zapowiedź pojawienia się w przyszłości stanów mentalnych – istotnych dla orzeczeń o osobie – które naturalizm uznaje za wyłączne produkty mózgu i układu nerwowego. Nabycie zdolności do przeżycia poza organizmem matki i moment urodzin są kolejnymi krokami w stronę życia osobowego. Jednak nie są one żadną gwarancją, że to życie osobowe faktycznie „rozbłyśnie”. Dla naturalistów bowiem oznaki życia osobowego muszą być sprawdzalne i weryfikowalne w empiryczny sposób. Oznacza to między innymi, że osiągnięcie pewnego wieku pourodzeniowego nie jest synonimem zaistnienia osoby. A właśnie osoba jest punktem docelowym w rozwoju ludzkim, czyli dopiero osobie przysługują pełne prawa szacunku i respektu, a szczególnie prawo do życia. Dobitnie mówi o tym Singer, który w duchu szczerości stwierdza: „kiedy myślę o sobie, jako o osobie, którą aktualnie jestem, to zdaję sobie sprawę z tego, że nie zaistniałem jako taki w momencie urodzin, lecz dopiero po pewnym czasie od tego faktu. W momencie urodzin nie posiadałem bowiem poczucia czasu ani żadnego typu doświadczeń, które teraz uznałbym za „moje”. Jeśli chodzi o prawo do życia, to

liczy się początek życia osoby, a nie początek zaistnienia organizmu biologicznego”²².

5. Zakończenie: ograniczenia bioetyki naturalistycznej

Podsumowując, można wskazać na dwa istotne ograniczenia naturalistycznego sposobu myślenia. Z jednej strony można powiedzieć, że bioetyka naturalistyczna ujmuje życie prenatalne człowieka w sposób, który uzależnia jego status antropologiczny od stwierdzenia i opisu zjawisk empirycznych, właściwych dla określonych faz rozwojowych. Rodzi się tu wątpliwość, czy naturaliści adekwatnie ujmują te zjawiska. Na przykład można zapytać, czy zbytnio nie akcentuje się nieokreśloności dokonujących się procesów w tych wczesnych stadiach ludzkiego istnienia. Wydaje się bowiem bardziej uzasadnione, aby wskazać tu na prawidłowości rozwojowe, natomiast anomalie uznać co najwyżej za coś ubocznego. Czy wobec tej zasadnie odwróconej proporcji, można potraktować możliwość zaistnienia anomalii jako podstawową cechę charakteryzującą ów wczesny okres rozwoju?

Z drugiej strony, bioetyce naturalistycznej obce jest formułowanie tez w oparciu o myślenie humanistyczne, zwłaszcza odwołujące się do myślenia metafizycznego, które wychodzi poza logikę zjawisk empirycznych. Ujawnia się to szczególnie w przekonaniu naturalizmu, że istnienie osoby jest wtórne w stosunku do własności, stwierdzanych za pomocą metod empirycznych. Tak więc, jak pokazano to powyżej, zdaniem naturalistów najpierw muszą pojawić się takie własności, jak świadomość, samoświadomość, racjonalność, czy zdolność do używania języka, aby struktura osobowa w ogóle zaistniała. Inaczej mówiąc, naturalizm nie przyjmuje pierwszeństwa istnienia osoby przed jej pojawieniami.

²² H. Kuhse, P. Singer, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford University Press, Oxford 1985, s. 133.

Jest to stanowisko, które można określić mianem post-metafizycznego. Ten typ myślenia w odniesieniu do osoby precyzuje Marek Szulakiewicz w następujący sposób: „proces ten przebiega w post-metafizycznej kulturze dwustopniowo. Najpierw nie rozumie się już tego, że osoba jest bytem samodzielnym w istnieniu. Później – nie rezygnując z myślenia metafizycznego – zaczyna się przyjmować określone własności za warunek uznania osoby, sądząc że uda się odzyskać (i określić) byt osoby przez własności. I wreszcie, gdy tych „własności” już się nie dostrzega, rezygnuje z kategorii osoby. To znaczy, jeśli nie dostrzega się samodzielności, rozumności, samodeterminowania, konstytuowania swojej jednostkowej natury, często nie dostrzega się zawartości ontycznej osoby”²³.

Naturalizm odrzuca kategorię przedempirycznego bytu i istnienia, i dlatego dostrzega tylko charakterystyki empiryczne. Jak powie dalej Szulakiewicz, „(...) jeśli kultura nie dostrzega już bytu, to metafizyczna teoria pozostawia po sobie tylko „własności”, które w przeszłości wcale nie służyły do identyfikacji osoby, lecz były jej przejawem, manifestacją”²⁴. Wszystko, co można wówczas powiedzieć o osobie, musi wychodzić od owych charakterystyk. Stąd naturalizm nie tylko odwraca się od metafizyki, ale „odwraca metafizykę” osoby²⁵. Jest to dosyć trafna ocena stanu myślenia o tej kategorii, szczególnie kiedy weźmie się pod uwagę okres prenatalny. Tutaj bowiem z całą stanowczością funkcjonuje logika, że jeśli nie istnieją charakterystyki osobowe, nie ma osoby; a o stawianiu się osoby można mówić dopiero wówczas, kiedy się one pojawiają.

Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że pojęcie osoby jest w naturalizmie jakąś rzeczywistością wtórną, która łatwo może ulec relatywizacji, a nawet zagubieniu. Dla kultury zdominowanej przez to myślenie osoba będzie oznaczała ekskluzywny stan istnienia pewnych ludzkich istnień, który jednak charakteryzuje się swo-

²³ M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 229-230.

²⁴ Tamże, s. 230.

²⁵ Tamże, s. 224.

istą kruchością i dotyczy tylko pewnych okresów życia. To z kolei może rodzić tendencję do selekcji istot ludzkich, na osobowe i inne, nieosobowe, to znaczy jeszcze nieosobowe lub już nieosobowe. Perspektywa ta jednak budzi uzasadniony niepokój, zwłaszcza jeśli idzie o konsekwencje etyczne tego działania. Stąd konieczne jest zwrócenie się do innych interpretacji tej ważnej kategorii. Pojawia się tu parę możliwości koncepcyjnych²⁶. Jednak wydaje się, że faktyczne odzyskanie pojęcia osoby może dokonać się poprzez krytyczny powrót do myślenia klasycznego, które stawia istnienie osoby przed jej pojawieniami i działaniami²⁷.

Anthropological Status of Prenatal Life According to the Naturalistic Bioethics

Summary

Naturalism is a philosophical system which admits the sensorial experience as an unique method of science. This method makes the naturalist philosophers distinguish between a human being and a person. Only the consciousness – they say – warrants the dignity of a person. As for an embryo, there is no reason, according to the naturalistic view, to treat it as a person, because it fails to be conscious. A newborn child, though recognized by some naturalists as a human being, still according to them it is endowed with the rights due to a person only when it is acknowledged by the community in which it lives. This view implies moral relativism and leads to an arbitrary evaluation of human beings as worthy or unworthy to live and survive.

²⁶ Na przykład, wspomniany filozof, Marek Szulakiewicz, proponuje całkowite odrzucenie myślenia o osobie przez pryzmat metafizyki, którą oskarża o zaistniały stan rzeczy. Wskazuje natomiast na konieczność zwrócenia się do myśli dialogicznej. Zob. tamże, s. 231.

²⁷ Możliwość takiego rozwiązania problemu – w krytycznej dyskusji ze współczesnymi propozycjami myślenia o osobie, a szczególnie ze stanowiskiem naturalistycznym – przedstawiłem w jednym z moich artykułów, w którym wskazałem na konieczność uznania pierwszeństwa istnienia osoby przed jej operacjami i działaniami. Zob. G. Hołub, *Being a Person and Acting as a Person*, „Forum Philosophicum” t.. 13, n. 2 (2008), s. 261-276.

Piotr DUCHLIŃSKI¹

**NATURA LUDZKA, PROKREACJA A *IN VITRO*
W PERSPEKTYWIE METAFIZYCZNEJ
I POSTMETAFIZYCZNEJ.
PRÓBA METATEORETYCZNEJ ANALIZY STANOWISK**

1. Status quaestionis

Czego dotyczy spór o *in vitro*? Dyskusja wokół *in vitro* koncentruje się na trzech kwestiach:

1. ontycznego i moralnego statusu ludzkiego zarodka,
2. natury aktu prokreacji i jej metafizycznego sensu,
3. regulacji prawnych, związanych z legalnością metody wspomaganą prokreacji.

Na przeciąg niniejszych rozważań interesują mnie dwie pierwsze sprawy, czyli metafizyczny status ludzkiego zarodka i natura aktu prokreacji. Świadomie pomijam tutaj kwestię regulacji prawnych metody sztucznego zapłodnienia *in vitro*. W moim przekonaniu, rozwiązanie tego sporu uzależnione jest od ustaleń w tych dwóch kwestiach².

¹ Instytut Filozofii *Ignatianum* WSFP w Krakowie.

² Inspiracje do tego artykułu zaczerpnąłem z tekstu A. M. Kaniowskiego, który mówi o dwóch światopoglądach: metafizyczno-religijnym i postmetafizyczno-zsekularyzowanym. W swoich analizach pomijam przymiotnik religijny w odniesieniu do oglądu metafizycznego i zsekularyzowany do oglądu postmetafizycznego. Zob. A. M. Kaniowski, *Rozstrzygnąć, kto ma rację, czy pomóc we wzajemnym porozumieniu? Spór wokół zapłodnienia in vitro sporem o sposób widzenia świata*, w: *Metody wspomagania prokreacji. Sukces czy porażka?* Red. B. Chyrowicz, Lublin 2006.

Spór o *in vitro* w pierwszej kolejności nie jest sporem politycznym czy światopoglądowym, jak to bardzo często przedstawiają media, lecz sporem, w którym ścierają się zasadniczo dwie wizje rozumienia ludzkiej natury i aktu prokreacji. Pierwszą z tych wizji określam jako metafizyczną, drugą natomiast jako postmetafizyczną. Patrząc przez ich pryzmat na naturę ludzką i akt prokreacji, otrzymujemy dwie zupełnie inne normatywne oceny dopuszczalności metody *in vitro* w praktyce. W swoim referacie zaprezentuję obydwie te wizje, w związku z dwiema tezami, które przedkładam:

1) określone intuicje ontyczno-antropologiczne przekładają się na język powinności i praw,

2) spór o *in vitro* na obecnym etapie jest nierozstrzygalny, zaangażowane strony w tej debacie ze względu na wzajemną nieprzekładalność zwerbalizowanych intuicji, ontologicznych, antropologicznych, etycznych, nie mogą dojść do kompromisu teoretycznego.

Chcę ponadto zaznaczyć, że mówiąc o metafizykach i postmetafizykach, nie powołuję się na żadnych konkretnych filozofów. Wiążę raczej te postawy z konkretnymi założeniami teoretycznymi i stylami argumentacji, które rzecz jasna u poszczególnych filozofów można znaleźć. Charakteryzowane przeze mnie poglądy przedstawione są na dosyć ogólnym poziomie. Nie rozważam także stanowisk pośrednich, które tutaj mogą się pojawić, co rzecz jasna jest poważnym uproszczeniem i przemawia w oczywisty sposób na niekorzyść referującego.

2. Dwa oglądy świata (świato-oglądy): metafizyczny i postmetafizyczny

Na wstępie chciałem bliżej wyeksplikować, co rozumiem przez wymienione w tytule perspektywy: metafizyczną oraz postmetafizyczną. Schematycznie rzecz ujmując, chodziłoby o dwa zasadnicze rodzaje percepcji, z których każdy skorelowany jest z dwoma odmiennymi sposobami widzenia świata. Te sposoby patrzenia na świat można określić jako świato-oglądy, czy rodzaje percepcji. Innego

rodzaju zdolnością percepcji odznacza się osoba, która widzi świat w perspektywie metafizycznej, a innego rodzaju zdolnością percepcji odznacza się osoba, dla której świat jawi się jako postmetaficzny czy niemetafizyczny. Percepcja czy ogląd metafizyczny jest w pierwszej kolejności oglądem intelektualnym, zdolnością dostrzegania pewnego rodzaju „nadwyżki” wobec tego, co jest empirycznie dane. Widzenie metafizyczne dotyka czegoś, co możemy określić jako „ponadempiryczna nadwyżka sensu”. Ogląd świata dla metafizyka nie wyczerpuje się bowiem w rejestracji danych zmysłowych. Świat danych zmysłowych nie jest światem metafizyka.

Metafizyczne widzenie świata jest oglądem w perspektywie istnienia, istoty, natury, substancji, przypadłości, osoby. Jest widzeniem z gruntu esencjalistycznym, którego nie można sprowadzić do oglądu danych zmysłowych. W danych zmysłowych nie można przecież bezpośrednio zobaczyć ani natury, ani istoty, ani substancji, ani też osoby. Dla metafizyka obecna jest w świecie teleologia. Wszystko, co istnieje, posiada wpisany w naturę cel. Cele naturalne zostały wkomponowane w naturę przez Inteligentnego Projektanta, którego metafizyk utożsamia z Bogiem Osobowym. W metafizycznym poznaniu świat przedstawia się jako hierarchicznie uporządkowany. Ilość tej doskonałości zależy od konstytuujących dany byt ontycznych pryncypiów. To co istnieje, znajduje się na różnych stopniach ontycznej doskonałości. Świat jest uporządkowany wedle określonych prawideł, które znajdują swoją ostateczną legitymizację w woli Boga. Na szczycie tej hierarchii bytów stoi ponadempiryczny racjonalny byt – Bóg, który w oglądzie metafizycznym pojmowany jest jako Stwórca świata, świat zaś jest tym, co tylko przygodne, skończone, co partycypuje w Boskim istnieniu. Metafizyk odrzuca perspektywę deistyczną, w której Bóg pojmowany był jako zegarmistrz, który nakręcił świat i zostawił go samemu sobie. Bóg stwarzając świat nie pozostawił go samemu sobie, lecz stale podtrzymuje go w istnieniu.

W postmetafizycznym oglądzie człowiek pozbawiony jest zdolności odczytywania w tym, co dane zmysłowo, specyficznej „nadwyż-

ki ponadempirycznej”. Postmetafizyczny świat-ogląd jest z gruntu nieesencjalistyczny. Tutaj świat nie jest postrzegany w kategoriach istnienia, istoty, natury, substancji, osoby, przypadłości, lecz ukazuje się jako zbiór empirycznych faktów, które można badać, następnie ustalać zachodzące między nimi związki i na tej podstawie formułować określone prawa skutecznie pozwalające przewidywać ich przyszłe zachowanie. W oglądzie tym istotną rolę odgrywa sformułowana przez średniowiecznego filozofa „*brzytwa Ockhama*”, która redukuje ilość niepotrzebnych bytów w procesie wyjaśnienia świata. To co naturalne wyjaśnia się przez to co naturalne – taka jest zasada postmetafizyka. Postmetafizyk nie widzi zatem konieczności przyjmowania istnienia Boga jako racji istnienia przygodnego świata. Dla postmetafizyków jest to byt zbędny, którym nie można zapychać luk w naszej wiedzy. Postmetafizyczny ogląd nie ujmuje także świata na sposób teleologiczny. Natura świata i człowieka rozumiana jest jako efekt wielowiekowego procesu kosmicznej i biologicznej ewolucji, a ta nie posiada charakteru celowego, tylko przypadkowy. Dla postmetafizyków świat nie przedstawia się jako hierarchicznie poukładany. Nie ma w nim mowy o jakiejś hierarchii bytów, na której czele stałby byt ontycznie najdoskonalszy, czyli Bóg, podtrzymujący wszystko w swoim istnieniu. Między poszczególnymi bytami jest tylko różnica w jakości, nie zaś w istocie. Te dwa świat-oglądy już na pierwszy rzut oka jawią się jako radykalnie odmienne. Języki, za pomocą których mówi się o tych samych rzeczach, są zupełnie nieprzekładalne.

Kiedy mamy już scharakteryzowane w ogólny sposób te dwie perspektywy, możemy teraz przejść do kolejnych odsłon naszej debaty, w której metafizyk spiera się z postmetafizykiem najpierw o status zarodka ludzkiego, następnie o naturę aktu prokreacji. Po przywołaniu tych intuicji przyjrzymy się, jak przekładają się one na język powinności i praw, i jakie z tym związane są trudności natury merytorycznej i praktycznej.

3. Spór o ontyczny i moralny status ludzkiego zarodka

Pierwszym problemem do rozwiązania w sporze między metafizykiem a postmetafizykiem jest kwestia ontycznego i moralnego statusu zarodka ludzkiego. Kiedy spojrzemy na ten problem z perspektywy tych świato-ogładów, to uzyskamy dwie różne koncepcje ontycznego i moralnego statusu zarodka ludzkiego. Jedyną kwestią pozostającą poza obszarem kontrowersji jest kwestia początku ludzkiego życia. Problem ten został już rozstrzygnięty przez współczesną embriologię, tak że ani zwolennik metafizycznego, ani postmetafizycznego oglądu świata nie spiera się o to, w którym momencie zaczyna się ludzkie życie. Zgodnie z danymi embriologii życie ludzkie rozpoczyna się w momencie zapłodnienia komórki jajowej przez plemnik. Powstały zarodek jest nowym organizmem i ten status ludzkiego organizmu uzyskuje on w momencie zapłodnienia. Zarodek posiada również ściśle zdeterminowany szlak rozwojowy, co oznacza, że w każdym punkcie swojego życia jego stan może być przewidziany z pewną dokładnością, przy założeniu, że znamy gatunek, do którego nowo powstały egzemplarz przynależy. Tenże szlak rozwojowy organizmu prowadzi go poprzez fazy rozwojowe, które właściwe są wszystkim osobnikom należącym do tego gatunku. Zarodek ludzki, jeśli nie posiada defektów, powtarza rozwój każdej jednostki swego gatunku. Należy zatem genetycznie do gatunku *homo sapiens*. Taki organizm, choć znajduje się na innym poziomie rozwoju niż jego obserwator, jest jednym z nas. Embriologia jasno ustaliła, że ludzki zarodek nie jest jakimś potencjalnym organizmem gatunku *homo sapiens*. Jest on faktycznie, realnie istniejącym organizmem ludzkim, chociaż wiele jego funkcji nie uzyskało jeszcze widzialnej obecności. W zarodek jest wpisana realna możliwość rozwoju, która jeśli nie zostanie zakłócona przez jakieś czynniki organiczne lub środowiskowe, może zostać zaktualizowana do postaci dorosłego osobnika.

Zasadniczo tak zwolennik metafizycznego, jak i postmetafizycznego oglądu świata podziela to, o czym mówi współczesna embriologia na temat genezy ludzkiego życia. Tak metafizyk, jak i postmetafi-

zyk przyjmuje, że ukonstytuowany poprzez zapłodnienie zarodek jest nowym przedstawicielem gatunku *homo sapiens*. I na tym właściwie kończy się zgoda, gdyż przedstawiciel metafizycznego oglądu świata widzi w ludzkim zarodku nie tylko i wyłącznie zbiór komórek biologicznych ułożonych w ludzi organizm. W swoim oglądzie zdecydowanie przekracza on poziom embriologicznych faktów i w nowopowstałym zarodku widzi nie tylko nowy egzemplarz gatunku *homo sapiens*, ale przede wszystkim byt osobowy posiadający określoną (zdeteterminowaną) konstytutywną naturę metafizyczną. Postrzega ludzki zarodek w świetle takich pojęć, jak substancja, natura, istota oraz osoba. Przynależność do gatunku *homo sapiens* to tylko warunek konieczny do tego, aby ludzki zarodek był osobą, oprócz tego musi być spełniony jeszcze jeden warunek, zarodek ten musi posiadać zdeteterminowaną naturę konstytutywną, w którą wpisana jest teleologia jego rozwoju. Czym zatem jest ta natura i jak powstaje?

W oglądzie metafizycznym powstanie zarodka ludzkiego wyjaśnia się nie tylko działaniem przyczyn naturalnych. Przyczyny naturalne w postaci rodziców i ich biologicznego materiału to tylko przyczyny konieczne do tego, aby powstał nowy byt osobowy. Oprócz przyczyn naturalnych metafizyk zakłada obecność przyczyny nadnaturalnej, czyli Boga. Metafizyk jest zatem supranaturalistą. Dla niego przyczyny naturalne, wyczerpujące się w roli rodziców i materiale biologicznym, zostają dopełnione „*ingerencją Boga*”, który z tymi przyczynami współpracuje. Współpraca ta polega na tym, że Bóg „*obdarza*” w akcie zapłodnienia zarodek ludzki niematerialną duszą. Sam moment tych „*metafizycznych narodzin*” nie jest przez metafizyków do końca wyjaśniony, w ostateczności możemy powiedzieć, że jest to nie tyle problem, co raczej tajemnica. Ten sam problem dotyczy duszy. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, co to jest ludzka dusza? Na przeciąg naszych analiz przyjmijmy za supranaturalistami, że dusza jest substancją (jakością) prostą, naturą konstytutywną zarodka ludzkiego³. Można powiedzieć, że jest ona formą ciała organicznego,

³ Pojęcie natury konstytutywnej przejmuję w zmodyfikowanej formie na potrzeby referatu od Romana Ingardena.

aktem istnienia, który konstytuuje realność istoty bytu ludzkiego. To obecność duszy jako natury konstytutywnej sprawia, że zarodek od momentu zapłodnienia nie posiada charakteru aksjologicznie neutralnego, ale przysługuje mu godność, specyficzna wartość wewnętrzna, z której wynikają określone powinności i prawa.

Postawmy teraz inny problem. Czy obecność Boga w powoływaniu do istnienia ludzkich zarodków ma miejsce także w metodzie zapłodnienia pozaustrojowego. W zapłodnieniu *in vitro* ludzka zygota zostaje uzyskana poza naturalnym środowiskiem aktu prokreacji, następnie na etapie przedjądrzy zostaje ona przeniesiona do błony śluzowej macicy i najprawdopodobniej powstanie z niej dziecko, lecz nie jakieś dziecko, lecz dziecko, które dziedziczy określone cechy pochodzące od dawców plemnika i komórki jajowej. Uzyskany pozaustrojowo zarodek ludzki nie powstaje z innego materiału biologicznego niż zarodki powstające w naturalnym akcie prokreacji. Posiada on podobnie jak jego „koledzy” zdeterminowaną przez duszę naturę konstytutywną, która czyni z niego zarodek osobowy, konkretny i niepowtarzalny egzemplarz gatunku *homo sapiens*. Na pytanie, czy Bóg obdarza naturą konstytutywną, czyli duszą zarodki powstałe pozaustrojowo, odpowiadam zatem, że tak. Współpracuje on z przyczynami naturalnymi, jakimi są: biologiczny materiał dawców oraz pośrednictwo laboranta, który mówiąc metaforycznie, na szkiełku i pod mikroskopem dokonuje połączenia gamet (plemnika i komórki jajowej a następnie dokonuje ich transferu do organizmu matki). Metafizyk nie może w tym przypadku odrzucić „ingerencji” Boga, bo inaczej nie mógłby sensownie wytłumaczyć, dlaczego fakt zamrażania lub niszczenia nadliczbowych embrionów powstających w trakcie procedury zapłodnienia pozaustrojowego budzi nasze moralne repulsje. Protestujemy przeciwko takim zabiegom, albowiem zarodki te postrzegamy jako osobowe, posiadające wewnętrzną wartość, godność, a nie tylko jako konglomeraty komórek biologicznych. Uznajemy je za osoby posiadające zdeterminowaną naturę konstytutywną, a tą naturą jest prosta niematerialna substancja – dusza, „dana” bezpośrednio od Boga. Metafizyk, jeśli chce zachować koheren-

cję rozumowania, nie może odrzucić tej trochę trudnej do wyobrażenia sytuacji, kiedy to Bóg Stwórca współpracuje w laboratorium w powoływaniu do życia nowych zarodków ludzkich. Gdyby jednak odrzucił tę współpracę, wówczas, jak już zaznaczyłem, niemożliwe do wytłumaczenia byłoby to, dlaczego tak radykalnie zakazujemy eliminowania, czy zamrażania zarodków, dlaczego proceder ten wywołuje w nas moralny niepokój. Metafizyk musi zatem konsekwentnie przyjąć, że Bóg Stwórca obecny jest w procesie zapłodnienia tak naturalnego, jak i sztucznego. W oglądzie metafizycznym człowiek jest osobą od samego momentu poczęcia, kiedy to Bóg Stwórca obdarza go naturą konstytutywną, aż do momentu naturalnej śmierci.

Z faktu, że zarodek jest ukonstytuowaną przez duszę osobą, przysługują mu niezbywalne prawa. Prawa te mają swoje umocowanie właśnie w jego naturze. Pierwszym i zarazem podstawowym jego prawem jest prawo do życia. Prawo to winno być respektowane na każdym etapie jego rozwoju. Jest ono inklinacją natury ludzkiej i gwarantem nabywania oraz realizowania innych dóbr. Prawo do życia, które bezwzględnie przysługuje ludzkiemu zarodkowi, posiada swoją ostateczną legitymację w Bogu, który przez metafizyka postrzegany jest w roli dawcy prawa moralnego.

Zwolennik postmetafizycznego oglądu świata podchodzi do tego problemu zgoła inaczej. Nie postrzega on ludzkiego zarodka w kategoriach natury, substancji, istoty, czy osoby; nie przypisuje mu czegoś takiego jak natura konstytutywna, odrzuca także to, że w akcie zapłodnienia ma udział jakiś czynnik nadnaturalny, Osoba Boska, czy też jakiś inny potężny, ponadempiryczny, racjonalny Byt. W naturze ludzkiej nie dostrzega on wpisanego przez Inteligentnego Projektanta celu, który wyznaczałby jej rozwój. Nie postrzega także faktu zapłodnienia w kategoriach metafizycznej ingerencji, w której Bóg obdarzałby ludzki zarodek substancją prostą, czyli duszą. W oglądzie postmetafizycznym ludzki zarodek jest wprawdzie egzemplarzem gatunku *homo sapiens*, ale nie jest on rozumiany jako osobowy byt. Dla postmetafizyka człowiek i osoba to nie to samo.

Postmetafizyk posiada radykalnie inne wyobrażenie osoby ludzkiej niż metafizyk. Przede wszystkim nie wiąże przekazania życia

z przekazywaniem bytu osobowego. Nie jest zatem według niego tak, że moment zapłodnienia konstytuuje byt osobowy; bycia osobą nie dziedziczymy po rodzicach, ani też nie decyduje o nim fakt przynależności do *homo sapiens*. Postmetafizyk nie pojmuje bytu osobowego w kategorii natury, substancji, czy osoby. Dla niego osoba to przede wszystkim taki byt, który posiada świadomość. Świadomość bowiem jest cechą konstytutywną bytu osobowego. Ponadto osobą może być taki byt, który posiada zdolność do samoświadomego przeżywania siebie, do dokonywania aktów refleksji. Osoba posiada także pamięć i dzięki niej potrafi odnosić się do tego, co było. Pamięć jest także gwarantem tożsamości osoby: Jeśli dziś pamiętam siebie z wczoraj, to znakiem tego zachodzi ciągłość między tymi stanami i jestem wciąż tą samą osobą. Wreszcie osoba dla postmetafizycznego obserwatora świata to indywiduum, które potrafi wyrażać swoje pragnienia, potrzeby, życzenia, i posługiwać się do wyrażenia tych stanów językiem. Osobą jest również taki byt, który potrafi nawiązywać różnego rodzaju relacje z innymi osobami egzystującymi w przestrzeni społecznej. Potrafi być aktywnym uczestnikiem społecznego kontraktu, w którym tworzą się obowiązujące reguły moralnego działania i normy prawa. Czy te wszystkie własności i funkcje – pyta postmetafizyk – przysługują ludzkiemu zarodkowi? Odpowiedź jest prosta – nie. Tylko indywiduum, które posiada powyżej wymienione własności, jest osobą i tylko takiemu bytowi mogą przysługiwać określone prawa. Ich przysługiwanie wynika z faktu, że posiada on określone własności (jakości zjawiskowe) empiryczne.

Przyjmując tak określone pojęcie osoby, postmetafizyk nie dostrzega w ludzkim zarodku bytu osobowego. To raczej kwestią kultury, nie zaś natury jest to, czy uznamy kogoś za byt osobowy czy nie. Dla postmetafizyka zarodek to byt czysto biologiczny, (konglomerat komórek), który tylko potencjalnie może stać się osobą, ale aktualnie nią nie jest, a czy będzie w przyszłości, tego w obecnym stanie nie można rozstrzygnąć. Dlatego o zarodku można powiedzieć, że tylko potencjalnie, nie zaś faktycznie jest bytem osobowym, innymi słowy: zarodek ludzki jest tylko przyszłą osobą.

Te intuicje antropologiczne przekładają się na język określonych ustaleń aksjologicznych, czyli powinności i norm. W poznaniu postmetafizycznym, które rozbiło pierwotną jedność natury ludzkiej na człowieka i na osobę, zarodkowi nie przypisuje się żadnego statusu aksjologiczno-normatywnego. Nie posiada on bowiem żadnych praw chroniących jego życie, dlatego że nie jest osobą. W tym kontekście staje się jasne, dlatego postmetafizyczny filozof nie postrzega faktu zamrażania czy eliminowania nadliczbowych zarodków jako czegoś moralnie złego. Dla niego jest to proceder „normalny” wymuszony przez pragmatykę pozaustrojowego zapłodnienia. Taka jest procedura i po prostu nie może być inaczej. Jeśli zarodki ludzkie nie posiadają charakteru osobowego, a tylko osobom przysługują określone prawa, to nasze moralne repulsje i protesty wobec tych zabiegów nie posiadają żadnego racjonalnego uzasadnienia ani moralnego, ani prawnego, wynikają raczej z emocjonalnych i religijnych postaw.

Języki tych dwóch opisów odnoszących się do statusu ludzkiego zarodka są względem siebie niewspółmierne. To bowiem, co dostrzega w zarodku ludzkim metafizyk, tego nie widzi postmetafizyk i na odwrót, to co w zarodku widzi postmetafizyk w swoim esencjalnym widzeniu, przekracza metafizyk. Tak oto określony status ontologiczny zarodka człowieka rozstrzyga o przyznaniu mu określonego statusu aksjologicznego, co wiąże się z przyznaniem mu bądź też odmówieniem określonych praw, zwłaszcza podstawowego prawa, jakim jest prawo do życia.

4. Spór o naturę aktu prokreacji

Kolejnym problemem w omawianym sporze jest natura aktu prokreacji. I tak jak przy kwestii statusu zarodka, może ona być rozumiana, albo na sposób metafizyczny albo też postmetafizyczny. Zasadniczo metafizyk i jak postmetafizyk zgadzają się co do biologicznej strony aktu prokreacji, akceptują jako wiarygodne dane, które w tej materii przekazuje współczesna biologia. I na tym kończy się zgodność.

Dla metafizyka akt prokreacji to coś więcej niż tylko akt czysto fizjologiczny. W oglądzie metafizycznym akt prokreacji zostaje ujęty w perspektywie naturalnej teleologii, przeniknięty jest głębszym metafizycznym sensem odsyłającym do transcendencji. Prokreacja jest wpisana w strukturę ludzkiej natury. Metafizyk widzi to tak, że kiedy człowiek poznaje swoją naturę, odkrywa w niej inklinację (skłonność) do rozmnażania się, do posiadania potomstwa. Ale nie jest to skłonność tylko biologiczna, zdeterminowana odziedziczonym po zwierzęcych przodkach instynktem. Wprawdzie metafizyk uznaje wspomagającą rolę instynktu seksualnego w akcie prokreacji, to jednak uważa on, że akt ten wypływa z innych źródeł niż tylko biologiczny pęd do utrwalenia w potomstwie swoich genów. Akt prokreacji jest nie tylko fizjologicznym uczynieniem, ale celowym działaniem ludzkim. W prokreacji ważna jest miłość wydarzająca się między osobami. I to właśnie konsekwencją tej miłości jest płodne życie obojga małżonków, którzy we wzajemnym oddaniu się odkrywają nowy, bo przecież pełniejszy wymiar swojej natury niż tylko wymiar seksualno-biologiczny. Szczególnie dokonuje się to w wymiarze miłości oblubieńczej, w której w najpełniejszy sposób objawia się wartość drugiego człowieka.

W oglądzie metafizycznym akt prokreacji posiada, jak wspomniałem powyżej, wymiar nadprzyrodzony. Powoływanie do istnienia nowego osobnika *homo sapiens* jest bowiem partycypowaniem w dziele stworzenia, które nieustannie podtrzymywane jest w istnieniu przez Boga Stwórcę. W akcie prokreacji rodzice współpracują z Bogiem w dziele stworzenia. Pragnienie posiadania potomstwa nie wynika tutaj tylko z potrzeby biologicznej. Człowiek nie jest jedynie zwierzęciem, które kieruje się odziedziczonym po przodkach popędem. Metafizyk wprawdzie uznaje, że posiadanie potomstwa, czyli realizacja natury ludzkiej w macierzyństwie jest celem wpisanym przez Boga Stwórcę w naturę, ale posiadanie potomstwa to nie tylko realizacja biologicznej potrzeby mającej na celu przetrwanie genów własnego gatunku. Aktu prokreacji nie można postrzegać jako działania utrzymanego na „smyczy genów”. Posiadanie dziecka wynika także

z potrzeb duchowych. Dla metafizyka posiadanie potomstwa zawsze wiąże się z jakimiś wartościami. Dziecko jest wartością dla swoich rodziców. Jest ono darem i dobrem bezwzględny. Nie jest ono niczym własnością. Posiadaniem dziecka nie można rozporządzać tak, jak rozporządza się posiadaniem materialnych przedmiotów. Nie można przecież powiedzieć w takim samym znaczeniu chcę dziecka, jak mówi się: chcę mieć samochód. Dzieci są przedłużeniem życia swoich rodziców w sferze kultury i rodzinnych tradycji, są widzialnym znakiem ich miłości, a nie tylko zachowaniem ich biologicznego dziedzictwa.

Inaczej naturę aktu prokreacji postrzega postmetafizyk. Jego ogląd tej rzeczywistości nie zawiera w sobie żadnej metafizyki ani żadnego nadprzyrodzonego sensu. Akt prokreacji nie jest wcale aktem współpracy rodziców z Bogiem w dziele stworzenia, właściwie jego natura wyczerpuje się tylko w jego fizjologii. Nie oznacza to jednak, że postmetafizyk wyklucza z prokreacji miłość, jest ona tam obecna, jednak nie jest elementem dla tego aktu konstytutywnym, lecz konsekwentnym. W oglądzie tym nie jest ona pojmowana jako warunek konieczny do zaistnienia aktu prokreacji.

Odrzucając teleologię natury ludzkiej, postmetafizycy odrzucają także wpisany w naturę ludzką cel, jakim jest przedłużanie swojego istnienia poprzez posiadanie potomstwa tylko drogą naturalnego rozrodu. W oglądzie postmetafizycznym posiadanie potomstwa jest uwarunkowane biologicznymi prawami natury ludzkiej. Poza tym posiadanie potomstwa nie jest dla postmetafizyka celem samym w sobie, któremu człowiek powinien się bezwarunkowo poświęcić. Dla postmetafizyka wolność wyboru jest czymś zdecydowanie ważniejszym niż jego natura, którą pojmuje jako nieokreśloną sferę popędów, dążeń i uczynień. Wolność jest czymś ważniejszym niż natura: to ona jest esencją bytu osobowego. Stąd też człowiek może w sposób wolny odrzucić lub też przyjąć wpisana w naturę teleologię. Dlatego najważniejsze jest prawo nie natury, ale „prawo chcenia”. To „chcenie” jest traktowane jako cel sam w sobie, który usprawiedliwia stosowanie wszelkich środków, byleby tylko został on urzeczywistniony.

4. Natura czy szkiełko miejscem poczęcia człowieka?

Z tak odmiennych intuicji dotyczących natury ludzkiej i aktu prokreacji wynikają różne podejścia do moralnej oceny zapłodnienia pozaustrojowego. W oglądzie metafizycznym zapłodnienie pozaustrojowe jest sprzeczne z fundamentalnym celem wpisanym w naturę ludzką przez Boskiego Projektanta. Jak już mówiliśmy, „naturalną przestrzenią” powstania nowego członka gatunku *homo sapiens* jest akt prokreacji, w którym spotykają się elementy przyrodzone z nadprzyrodzonymi. Dla metafizyka człowiek nie jest „panem życia”. Akt seksualny jest tylko warunkiem koniecznym do tego, aby powstało życie, nie jest natomiast warunkiem wystarczającym. Rodzice, jeśli można tak powiedzieć, „tworzą tylko okazję” do połączenia się gamet, ale tak naprawdę nie mają oni bezpośredniego wpływu na powstanie życia. Gdyby tak było, to przecież każdy akt seksualny kończyłby się zapłodnieniem, a jak dobrze wiemy, tak się przecież nie dzieje. „*Życie ludzkie niejako poczyna się samo*” – powiada metafizyk. Wniknięcie plemnika w komórkę jajową dokonuje się niezależnie od chcenia człowieka. Jest to proces, nad którym człowiek nie panuje. Dla metafizyka proces laboratoryjny, gdzie dokonuje się połączenie gamet, jest wprawdzie zbliżony do procesu naturalnego, ale nie jest z nim identyczny. Jest to proces, który tylko „naśladuje” naturę. Choć początek życia jest wprawdzie zgodny z tym, co dokonuje się w zapłodnieniu naturalnym, jest bowiem obecny ten sam materiał biologiczny, to jednak u metafizyka proces ten budzi niepokój o to, że powstawanie człowieka zostało zinstrumentalizowane i oderwane od naturalnej teleologii aktu prokreacji. Współżycie ludzkie ma charakter intymny, nie wyczerpuje się tylko w sferze fizycznej, ale dokonuje się również w intymności ludzkiego serca. Współżycie, które zostaje zastąpione pobraniem gamet, mało ma wspólnego z intymnością zarówno dla kobiety jak i mężczyzny. Rodzice pozwalają tutaj na swoje „wyręczenie się”, dokonujące się dziełem rąk służb medycznych zaangażowanych w procedurę *in vitro*. Gamety są bowiem rodziców, ale działanie niestety już nie. Jak zatem – pyta metafizyk – można

dyskutować tutaj o normatywnym charakterze działania, skoro zostało ono wyeliminowane?

Dla zwolennika postmetafizycznego oglądu świata, w którym odrzucona została natura z wpisaną w nią teleologią, problem pozaustrojowego zapłodnienia nie budzi większych oporów moralnych. Dla postmetafizyka pozaustrojowe poczęcie jest tylko jedną z form poczęcia nowego osobnika *homo sapiens*, formą, która zachowując wszystkie prawa stworzenia, tylko w jednej kwestii pozostaje z nimi nieciągła. Jest to sam moment zapłodnienia dokonujący się na laboratoryjnym szkiełku. Postmetafizyk szybko jednak znajduje racje za przeprowadzaniem takich zabiegów. Są one konieczne, gdyż biologiczna natura człowieka sama nie radzi sobie z tym problemem, dlatego trzeba jej pomóc. Postmetafizyk nie jest kimś, kto naturę kontempluje, ale kimś, kto naturę zmienia, aspiruje do roli platońskiego Demiurga, który na kształt wzorczych idei pragnie formować nieokreśloną materię pierwszą. Naturę ludzką, jeśli zajdzie taka konieczność, można zatem poprawić i uzupełniać jej naturalne braki, wspomagać ją, jeśli jakieś biologiczne funkcje uległy określonym zaburzeniom. Postmetafizyk jest zwolennikiem ingerowania w naturę ludzką.

Zwolennik postmetafizycznego oglądu świata, chełpi się często się tym, że o wiele lepiej niż metafizyk potrafi zrozumieć naturę ludzką i wynikające z jej praw potrzeby. Każdy człowiek, twierdzą postmetafizycy, posiada niezbywalne prawo do posiadania dziecka, w tej kwestii natury nie da się tak łatwo oszukać za pomocą tanich sloganów, którymi żonglują metafizycy i ich zwolennicy. Dla postmetafizyka pragnienie posiadania dziecka uwarunkowane jest biologicznym zdeterminowaniem natury i nie może być wyrugowane, zagłuszone czy wyparte przez ustanawianie jakichś „obiektywnych” praw wyrosłych z niedojrzałego mitologiczno-teleologicznego i supranaturalistycznego rozumienia tej natury. Jeśli natura ludzka przejawia jakieś braki, to nie po to człowiek dostał od natury rozum, aby się jej biernie przyglądać czy uzalać nad jej brakami lub może tłumaczyć je w perspektywie opatrnościowych zamierzeń Inteligentnego Projektanta, ale po to, aby pomógł naturze te braki skutecznie

przewycięzać. W postmetafizycznym oglądzie zapłodnienie *in vitro* jest symptomem zwycięstwa rozumu, który potrafi zapanować nad naturą poprzez okiełznanie jej braków i przekroczenie znajdujących się w niej ograniczeń. Panowanie rozumu szczególnie wyraża się w skutecznym jej poprawianiu. W postmetafizycznym oglądzie nie ma przecież niezmiennych esencji, istot rzeczy. Tam gdzie natura nie jest rozumiana jako coś stałego, ludzki rozum określa istotę wszelkiego bytu, narzuca mu swoje prawa i reguły. Dla postmetafizyków rozum jest instancją pragmatycznie zarządzającą światem. Postmetafizyk bierze zatem na swoje barki ciężkie brzemie poprawiania natury w imię dobra ludzkości.

5. Natura, normatywność czy naturalizm?

W metafizycznym świato-oglądzie natura człowieka od pierwszych chwil swojego istnienia posiada jasno określony status normatywny. Jest wartością, z której wypływają określone prawa i powinności. Wartość tej natury nie płynie z faktu, że posiada ona taką a nie inną biologiczną budowę, nie wypływa z faktu posiadania przez nią pewnej faktycznej potencjalności rozwoju. Te wszystkie własności, nawet ze sobą zsumowane, nie mogą dać w oglądzie metafizycznym wartości natury ludzkiej. Dla metafizyka istnieją fundamentalne intuicje, wyrażające się w tym, że każdy człowiek już w momencie zapłodnienia jest ontycznie „*kims*”, nie zaś „*czymś*”. Jest osobą należącą do gatunku *homo sapiens*. Ta różnica między „*kims*” a „*czymś*” jest różnicą realną i istotową. O różnicy tej decyduje obecność pierwiastka duchowego, który w człowieku pełni funkcję natury konstytutywnej. Między naturą ludzką a naturą innych zwierzęcych osobników istnieje ontyczny *hiatus*, którego nie można tak łatwo przekroczyć. Z tego, że osoba jest „*kims*” wyżej, wynika jej uprzywilejowana pozycja względem świata przyrody. Postmetafizykom otwarcie nie podoba się takie gloryfikowanie człowieka, wynoszenie go ponad świat przyrody z którego wyewoluował. Niektórzy twierdzą, że między człowie-

kiem a zwierzęciem jest tylko różnica jakościowa, nie zaś istotowa. Posadzają oni metafizyków o przyjmowanie niczym nieuzasadnionej postawy „szowinizmu gatunkowego”.

Kolejną odsłoną naszej debaty jest spór o uprawomocnienie obowiązujących powinności moralnych. W tej kwestii obydwie strony naszego sporu przedkładają różnego rodzaju racje na poparcie określonego stanowiska. I tak metafizycy twierdzą, że wszelkie prawa oraz powinności moralne oraz prawne powinny posiadać swoje umocowanie w istotowej strukturze natury ludzkiej. Postmetafizycy, formułując kontrargumenty, zaprzeczają możliwości wyprowadzenia takich praw i powinności z natury ludzkiej. Spór ten ma swoją długą historię, sięgającą korzeniami XVIII wieku; zaczął się on znacznie wcześniej, niż człowiek wpadł na pomysł *in vitro*. Chodzi tutaj o problem tzw. błędu naturalistycznego.

Przez całe dziesięciolecia filozofowie misternie tropili różnego rodzaju błędy naturalistyczne. W przypadku metafizycznego oglądu świata, można mówić o dwóch jego typach: o błędzie biologizmu i metafizycyzmu. Postmetafizyczni filozofowie bardzo często zarzucają zwolennikom metafizycznego oglądu świata, iż ci na podstawie np. biologicznej struktury aktu prokrecji i obowiązujących go biologicznych prawideł wprowadzają określone prawa i powinności moralne, których celem jest regulacja tych działań. Zarzucają im zatem błąd biologizmu, który polega na tym, że z „*jest*” biologicznego wywodzi się moralne „*powinien*”. Prawa biologiczne są tutaj podstawą do wyprowadzenia szeregu twierdzeń normatywnych odnoszących się do natury ludzkiej i wpływających z niej działań.

Drugi zarzut dotyczy błędu naturalistycznego w wariancie metafizycznym. Koryfeusze postmetafizyki podkreślają, że „*powinien*” nie wynika z „*jest*” tym razem metafizycznego, czyli ze struktury bytu, niezależnie jak rozumianego. Nie można bez narażenia się na poważne sprzeczności logiczne wywodzić sensownie powinności moralnej z bytu, w tym przypadku z metafizycznie rozumianej natury ludzkiej. Z faktu bowiem, że natura ludzka „*jest*” taka a nie inna, nie wynika przecież ani to, jak ona sama „*powinna*” postępować, ani też,

jak „powinniśmy” postępować wobec niej. Nadmierna docieklivość postmetafizyków nie pozwala im jednak dostrzec, że również i oni, nie są wolni od błędu naturalistycznego, co szybko zresztą zauważają metafizycy. Wszelkiego rodzaju deskrypcyjne definicje osoby, także popełniają błąd naturalistyczny, kiedy na podstawie wyróżnionych cech empirycznych, czyli na podstawie określonej deskrypcji, przypisują osobom określone uprawnienia moralne. W ich przypadku „powinien” także wynika z „jest”, tylko pojętego jako konglomerat empirycznych jakości.

Co do zarzutu popełnienia błędu naturalistycznego, zwolennicy metafizycznego oglądu świata odpowiadają, że nie wyprowadzają oni obowiązowania praw i powinności moralnych z praw biologicznych dotyczących funkcjonowania natury ludzkiej. Wszak z tego, że taka a nie inna jest biologiczna natura aktu prokreacji, nie wynika, że są takie, a nie inne prawa moralne, które jej dotyczą. Prawa moralne obejmujące prokreację nie wynikają z jej biologicznych struktur, lecz z osobowego charakteru. To samo odnosi się do zarzutu błędu naturalistycznego w wariancie metafizycznym. Zwolennik metafizycznego świato-oglądu odpowiada, że podejrzenie o popełnienie błędu naturalistycznego byłoby uzasadnione tylko wtedy, gdyby faktycznie traktował on naturę ludzką jako strukturę bytowo neutralną. Tymczasem metafizyk nie rozpatruje natury ludzkiej jako rzeczywistości aksjologicznie neutralnej. W naturze tej metafizyczność splata się z aksjologicznością. Znaczy to, że istotą bytu ludzkiego jest specyficzna przyrodzona wartościowość. Natura posiada przyrodzoną godność, wartość wewnętrzną, którą konstytuują określone istotowe pryncypia, zwłaszcza dusza – natura konstytutywna. Stąd też, jeśli metafizyk mówi o normatywności natury ludzkiej, to nie wyprowadza tych twierdzeń ani z biologicznych prawideł rządzących funkcjonowaniem natury, ani ze struktury bytowo neutralnej, lecz ze struktury aksjologicznie doniosłej.

Dla zwolennika postmetafizycznej wizji świata moralność nie posiada umocowania w istotowych strukturach natury ludzkiej. Poszukiwanie w naturze ludzkiej jakichkolwiek fundamentów prawa czy

moralności jest całkowicie pozbawione sensu. Moralność i prawo ustala społeczeństwo poprzez wolne zaangażowanie; innymi słowy, moralność i prawo to kwestia kultury, nie natury. Reguły moralnego współżycia określane są przez społeczny konsensus, poprzedzony debatą odbywającą się w przestrzeni publicznej. Natura ludzka w oglądzie postmetafizycznym jawi się jako neutralna, pozbawiona jakichkolwiek normatywnych wymiarów. Na pytanie o to, jakie są podstawy szacunku dla drugiego człowieka, postmetafizyk odpowiada, że to empatia, lustrzane neurony, troska o geny czy altruizm gatunkowy, który powoduje, że człowiek tworzy pewne reguły gry życia społecznego tylko po to, aby przetrwać.

6. Czy należy czynić zło dla osiągnięcia dobra?

Zasygnalizowałem, że w naszym sporze między metafizykiem a postmetafizykiem określone intuicje ontologiczne przekładają się na język normatywny, na język powinności i ocen. W metafizycznym oglądzie świata, gdzie wszystko jest poukładane wedle hierarchii celów naturalnych i esencji, istnieją także określone kategorie ludzkich działań, których nigdy, pod żadnym pozorem, nie należy dokonywać, i których realizowanie zabronione jest z samej ich istoty, wyrażającej zło moralne. I tak, z istoty czynem złym, w którym urzeczywistnia się moralna esencja zła, jest poprawianie ludzkiej natury, zastępowanie jej naturalnej teleologii przez technikę, mającą na celu ponowne jej naprawienie czy stworzenie od nowa. Również do czynów, które z istoty wyrażają zło moralne, zalicza się: zastępowanie naturalnej prokreacji prokreacją sztuczną, to bowiem prowadzi do jej stechnicyzowania i zinstrumentalizowania, zamrażanie i eliminowanie nadliczbowych embrionów powstających podczas procedury pozaustrojowego zapłodnienia. Ze względu na przysługujący ludziom status osobowy zwolennik metafizycznej wizji świata domaga się bezwzględnego, niezależnego od wszelkiego kontekstu, respektowania ich prawa do życia, do ontycznej integralności. Niezamiennych esencji moralnych

ludzkich czynów, nie można wyważyć poprzez kalkulację skutków działania rozpatrywanego pod względem korzyści czy niekorzyści. To obiektywny przedmiot aktu rozstrzyga o moralnej naturze czynu.

W postmetafizycznym obrazie świata nie ma takich działań w których realizowałyby się esencja moralnego zła. Postmetafizyk jest konsekwencjalistą, który wartość wszelkiego działania ustala na podstawie tego, ile ono przyniesie mu zysku, a ile straty. Zasada św. Pawła, *że nie należy czynić zła dla osiągnięcia dobra*, nie ma sensu w tej wizji świata, gdyż w strategii optymalnego skutku dopiero w oparciu o dodatni bilans zło- i dobroczynnych skutków działania można rozstrzygać, czy działanie jest moralnie dobre, czy jest moralnie złe.

W podejściu postmetafizycznym człowiek jest pojmowany jako istota, która nie musi stawiać sobie jakichkolwiek barier. Bariery ograniczają wolność, a ta jest przecież najważniejsza. Tym bardziej takiej bariery nie może stanowić natura ludzka. Winna ona być całkowicie dyspozycyjna do poddania się różnym działaniom. Wszelkie działania, dla postmetafizyka, nawet te, które wzbudzają moralne repulsje, muszą pozostać stale otwarte i uzależnione co do swojej moralnej oceny od rachunku ich konsekwencji. W tak rozumianej odpowiedzialności podmiotu właściwie wszystko jest dozwolone. Człowiek wszak musi być zawsze gotowy na wszystko i do wszystkiego zdolny. Dlatego wspomaganie natury przez techniki sztucznego zapłodnienia, czy zamrażanie i eliminowanie nadliczbowych embrionów nie jest żadnym problemem moralnym. Stąd też nie należy poddawać go zbyt surowej ocenie moralnej, a już na pewno dostrzeganie w tych zabiegach esencji moralnego zła jest za daleko posuniętą interpretacją, wynikającą z przyjęcia niczym nieuzasadnionych postaw. Postmetafizyk sprytnie kalkulując zyski i straty dokonywanych zabiegów, stwierdza, że bardziej korzystne dla społeczeństwa i ludzkości jest przyjęcie technik sztucznego zapłodnienia jak i zamrażania zarodków, które przecież nie są osobami, niż ich zaniechanie.

Dla postmetafizycznego proporcjonalisty, (konsekwencjalisty) właściwie wszystko można wyważyć, odrzucając hierarchię bytów i celów naturalnych. Nie przyjmuje on obiektywnego *ordo bonorum*,

mającego umocowanie w ludzkiej naturze. Jest on bowiem przekonany, że w świecie bez metafizycznych esencji funkcjonuje się sprawniej, bo gdzie wszystko poddane jest pragmatycznej operacjonalizacji, nic nie powinno budzić w nas moralnego lęku oraz wstydu. Proporcjonalizm dokonując destrukcji esencji moralnych ludzkich czynów, zrywa z dotychczasowym *etosem* filozofii europejskiej, która określone kategorie ludzkich działań klasyfikowała podług ich niezmiennych esencji moralnych, wyrażających albo dobro albo zło. Trzeba jeszcze zaznaczyć, że postmetafizyczny świat, choć jest światem zatamizowanym, w którym tak dużo mówi się o indywidualizmie, o poczuciu własnej wartości, w którym promuje się kult jednostki, to jednak nie jest to świat, w którym chodzi o dobro „tego oto” konkretnego człowieka, tj. osoby ludzkiej. Postmetafizykowi zawsze chodzi o dobro gatunku *homo sapiens* jako takiego; koncentrowanie się na dobru konkretnego człowieka jest za mało opłacalne. W imię tak pojętego gatunku *homo sapiens*, gotów jest on poświęcić tysiące narodzonych i nienarodzonych jednostek tegoż *homo sapiens*, byleby tylko zostało zachowane dobro gatunku, które przeważnie pojmowane jest w kategorii utylitarno-biologicznego dobrostanu.

8. Praktyczne dylematy przekonywania „za” i „przeciw”. **Cele czy środki?**

Niemożliwość posiadania dziecka to bardzo poważny problem. Niezależnie od tego, czy powiemy, że to nieposiadanie jest konsekwencją choroby czy organicznego defektu natury, nie zmienia to faktu, że wiąże się ono z cierpieniem, psychicznym dyskomfortem i przeżywanymi wewnętrznymi rozterkami. Potrzeba posiadania dziecka jest czymś normalnym i naturalnym. Do tego predysponuje człowieka z jednej strony natura, z drugiej ze szczególną konsekwencją wspiera proces socjalizacji i uczenia się ról społecznych. Kiedy potrzeba ta nie może zostać zrealizowana, pojawia się problem. Teoretycznie wprawdzie można go szybko i sprawnie rozwiązać przez

ustanowienie jakiegoś abstrakcyjnego „za” lub „przeciw”, jednak brany praktycznie i życiowo stanowi on bardzo poważny dylemat, z którym każda teoria, jeśli nie chce utracić swojej wiarygodności, musi się zmierzyć.

Często można spotkać się z zarzutem wobec metafizycznego oglądu świata, iż „*odwraca on oczy*” od problemów i przeżyć, z którymi zmagają się konkretni ludzie. Metafizyczne widzenie świata dla wielu jest zimnym, obiektywizującym i pretensjonalnym spojrzeniem na człowieka, w którym nie ma miejsca na własny indywidualny wybór, gdzie wszystko zostało już od A do Z powiedziane i ustalone przez Boskiego Prawodawcę. W takim świecie człowiek ma tylko jedno zadanie: musi się temu wszystkiemu podporządkować. Krytycy zarzucają metafizyce, że przechodzą obojętnie obok problemów głęboko kryjących się w ludzkiej subiektywności. Ponadto, wyrzucają im, że nie tylko nie czują oni problemów konkretnego człowieka, ale także nie czują owego pulsu współczesnego świata, nie dostrzegają zmian w mentalności człowieka, jakie dokonały się na przestrzeni ostatnich czasów, a także zmian, jakie pod wpływem nauki zaszły w obrazie świata. Zachodzi tutaj, jak podkreślają postmetafizycy, pewna niewspółmierność między obiektywnym porządkiem zasad i norm, a subiektywnymi przeżyciami, dylematami, lękami i obawami, jakich doświadcza człowiek w „intymności swojego serca”.

Postmetafizyk rozwiązuje ten praktyczny problem odwołując się do różnych kategorii dóbr, które zdają się być ze sobą niewspółmierne, a są to: 1) dobro rodziców, 2) dobro nauki, 3) dobro społeczeństwa, 4) dobro gatunku. Odwołując się do tych racji postmetafizyk przyobłeka je w szczytne ideały humanizmu, troski o człowieka, o umożliwienie mu realizacji jego pragnień i marzeń. W końcu dziecko też jest przedmiotem marzeń i pragnień i nic nie powinno stać na przeszkodzie w ich realizacji. Głosy sprzeciwu postrzegane są jako nieludzkie odruchy, jako symptom patologicznego myślenia o człowieku. Nie można człowiekowi narzucać praw, które są sprzeczne z jego naturą, a takim jest prawo, które zakazuje posiadania potomstwa. Postmetafizyk widzi tylko cel, którym jest „chcenie potomstwa”. To jest cel

święty, który w jego przekonaniu, usprawiedliwia wszelkiego rodzaju środki, umożliwiające jego osiągnięcie. Postmetafizycy nieustannie zapewniają, że wiedzą, co to jest prawdziwe dobro człowieka. Głoszą swoistą postać ziemskiej eschatologii człowieka, która wyraża się dobitnie w lansowaniu skrajnego eudajmonizmu społecznego, któremu ma zostać podporządkowana moralność i prawo.

Metafizyk jest w znacznie trudniejszej sytuacji. Sprzeciwia się on czemuś na pierwszy rzut oka oczywistemu, naturalnej potrzebie, jaką jest posiadanie dziecka. Biorąc rzecz na zdrowy rozum, jego postawa wydaje się trudna do przyjęcia. Jest bowiem całkowicie *contra naturam*. Czy zatem metafizyk może zostać potraktowany na serio w tym sporze? Nawet jeśli ten problem uda mu się jakoś rozwiązać na gruncie teoretycznym, to napotyka on na pewne problemy praktyczne, a tych nie można już tak szybko i łatwo rozwiązać.

Na pewno zwolennik metafizycznego oglądu świata musi być powściągliwy w rzucaniu ogólnych haseł w stylu: „*Jeśli natura odmawia posiadania dziecka, zawsze można je adoptować*”, „*Taka jest wola Boga*”, „*Cierpienie trzeba przyjąć, gdyż ono uszlachetnia człowieka*”. Każde bowiem z tych stwierdzeń oderwane od kontekstu prowadzi, w przekonaniu postmetafizyków, do zbanalizowania problemu, i tak naprawdę niczego nie rozwiązuje, a jeszcze bardziej zaostrza konflikt. Problemu nie rozwiązują sugestie o adopcji, gdyż nie każda para jest zdolna w sensie psychologicznym przełamać opór przed przyjęciem „*nie swojego dziecka*”. I jeśli metafizyk nie potrafi tego zrozumieć, to problem leży po jego stronie. Postmetafizyk, który bardzo chętnie stawia się w roli adwokata niepłodnych par, twierdzi, powołując się na argumenty psychologiczne, że co innego jest przecież adoptować dziecko, a co innego nosić je pod swoim sercem. Przeżyć, które związane są z dziewięcioma miesiącami ciąży, niezależnie od tego, jak do niej doszło, nie można tak szybko i prosto zastąpić procedurami adopcji. Nie wypada również z taką łatwością szarżować stwierdzeniami typu: „*Taka była wola Boga*”, „*Trzeba zaakceptować defekt natury, to jest cierpienie dane przez Boga*”, czy „*cierpienie uszlachetnia*”. Powoływanie się na Boga, teleologię natury ludzkiej i na dość rażą-

cą, w przekonaniu postmetafizyków tezę, że cierpienie kogokolwiek uszlachetnia, też nie rozwiązuje tego problemu. Na skutek takiej perswazji u niektórych ludzi rodzi się bunt, pojawiają się wątpliwości, budzą się niepotrzebne wyrzuty sumienia, następuje frustracja i wzmagają się gniew i żal wobec ludzi i nierzadko wobec Boga, którego wielu postrzega jako przyczynę swojego cierpienia. W ostatecznym rozrachunku, takie nieroztropne szarżowanie wyrządzić może znacznie więcej krzywdy niż dobra. Czy to znaczy, że *in vitro* jest jedynym rozwiązaniem, że przedstawiciel metafizycznego światopoglądu musi skapitulować i przystać na propozycję postmetafizyka?

Pomimo tych trudności, metafizycy tak szybko nie zniechęcają się, i nie rezygnują z próby uzasadnienia swojego stanowiska. Świadomi są jego niepopularności, ale to nie ona decyduje o tym, co jest moralnie słuszne a co niesłuszne. Wszak są oni przekonani, że kłopotliwy dylemat nie powinien przedwcześnie prowadzić do rezygnacji z prób jego rozwiązania, nawet jeśli próby te będą niezadowolające i trudne do zaakceptowania przez ogół społeczeństwa. Metafizyk przyjmuje mocne bazowe przekonanie o tym, że prawda o moralności jest jedna i niezmienna i trzeba jej bronić na tyle, na ile to jest możliwe. Ponad wszelką wątpliwość podkreśla on, że w każdym etycznym dylemacie chodzi o człowieka i o jakieś jego dobro. W sporze o *in vitro* chodzi o dobro osób tak dorosłych, jak i o dobro osób będących w początkowych stadiach swojego życia. Nie chodzi zatem o abstrakcyjne dobro gatunku *homo sapiens*, ale o dobro tej oto konkretnej osoby.

Podejście metafizyków łączy w sobie elementy deontologizmu i konsekwencjalizmu. Stanowisko to różni się od klasycznego konsekwencjalizmu o proveniencji utilitarystycznej tym, że jest on konsekwencjalizmem środków, a nie celów. W strukturze argumentacji najważniejszy jest cel. Jest nim osoba, rozumiana jako „*ktoś*” ontycznie różny od „*coś*”. Bycie osoby jest celem samym w sobie i ten właśnie cel swoją aksjologiczną strukturą określa typy działań słusznych, które mogą być względem niego urzeczywistnione. Chodzi tutaj o takie działania, których celem jest afirmacja i promocja bycia osobą. Konsekwencjalizm ujawnia się na poziomie doboru adekwat-

nych środków, mających za zadanie skuteczną promocję i ochronę obiektywnego *ordo bonorum*, który określa natura celu, czyli natura osoby. Metafizyk pozostawia zatem w mocy klasyczną tezę o działaniach, które w swoich przedmiotach realizują esencję moralnego zła. Działania takie są nieproporcjonalne do obiektywnej natury celu. Kiedy postmetafizyczny proporcjonalista mówi, że każdy cel trzeba realizować środkami, jakimi się tylko da, nawet jeśli są one moralnie wątpliwe, to metafizyk powie, że trzeba go realizować, ale tylko środkami godziwymi i zgodnymi z naturą tego celu.

W każdej sytuacji moralnie konfliktowej metafizyk pyta o to, jakimi środkami można skutecznie osiągnąć cel, jakim jest respektowanie podstawowych dóbr wyznaczonych przez obiektywną naturę osoby. Mając założony w perspektywie cel naczelny, przeprowadza on kalkulację adekwatnych działań, które są z nim zgodne. To jednak zakłada uprzednie poznanie tego celu, a polega ono na ujęciu prawdy o tym co jest dobre dla ludzkiej natury. Np. podchodząc do moralnej oceny stosowalności *in vitro*, nie zakłada on w punkcie wyjścia jakiegoś abstrakcyjnego celu ogólnego, jakim jest np. dobro gatunku ludzkiego, dobro nauki, czy dobro społeczeństwa, lecz przyjmuje jako naczelny cel konkretne dobro osoby, w tym przypadku konkretne dobro zarodków i rodziców. Metafizyk pyta o to, czy stosowanie metod sztucznej prokrecji służy promocji dobra dla osoby, czy respektuje podstawowy obiektywny *ordo bonorum* wyznaczony przez jej naturę? Czy cel, jakim jest pragnienie posiadania potomstwa, można godziwie zrealizować za pomocą takich środków, jakie proponowane są w ramach współczesnych technik zapłodnienia pozaustrojowego? Czy pozaustrojowe zapłodnienie służy integralnie pojętemu dobru osoby, czy służy dobru powołanych do życia ludzkich zarodków, czy może służy tylko samym rodzicom, instytucji, naukowcom?

Z odpowiedzią na te pytania związana jest moralna ocena stosowalności *in vitro*. Poszukując na nie odpowiedzi metafizyk będzie odwoływał się do danych embriologii i genetyki, będzie starał się w oparciu o dostępną wiedzę, uzyskać osąd, na ile zabiegi te mogą przyczynić się do powstawania zaburzeń w biologicznej natu-

rze człowieka, na ile są ryzykowne dla jej zdrowia, jak i dla zdrowia i życia nowo poczętych zarodków osobowych, i w ostateczności, czy dane zabiegi kładą kres chorobie niepłodności, dla zwalczenia której zostały „powołane do życia”, będzie także pytał o to, czy zabiegi te nie prowadzą do instrumentalnego potraktowania aktu prokreacji, do zastąpienia naturalnego aktu wyrastającego z miłości pracą laboratoryjnego analityka, który na szkiełku pod mikroskopem łączy ze sobą gamety. Zagłębiając się w kolejne odsłony tego dylematu metafizyk pyta w imieniu tych, którzy sami zapytać i upomnieć się o swoje prawa jeszcze nie mogą, w imieniu osobowych zarodków ludzkich. Czy to, że są one zamrażane, a nawet likwidowane, służy ich dobru, promuje ich życie, czy nie prowadzi do destrukcji ich osobowej integralności i tożsamości?

9. Czy każdy pozostaje przy swoim?

Przedstawione od strony metateoretycznej sposoby widzenia nie pozwalają na stwierdzenie, że spór o *in vitro* jest rozstrzygalny na poziomie teoretycznym.

[1] Przedstawione dwa świato-oglądy natury ludzkiej i aktu prokreacji wyrażają te same rzeczy za pomocą innego języka i są na sobie nieprzekładalne.

[2] Odwołują się do radykalnie sprzecznych intuicji metafizyczno-antropologicznych w punkcie wyjścia: rozumienia statusu ludzkiego zarodka i aktu prokreacji. Zachodzi podejrzenie, że na poziomie teoretycznym nie da się uzyskać zadowalającego konsensusu między tymi stanowiskami. Można rzecz jasna zastanawiać się nad faktem, czy jakieś stanowiska pośrednie, gdyby rzecz jasna istniały, nie mogłyby do takiego konsensusu doprowadzić. Przedstawione tutaj stanowiska są skrajne i reprezentują określone typy fundamentalizmu ontologicznego i aksjologicznego. To dotyczy także postmetafizyków, którzy bardzo często odżegnują się od wszelkich postaw fundamentalistycznych.

[3] Proponują radykalnie inne strategie uzasadnienia normatywnego dopuszczalności *in vitro*. Metafizycy są albo skrajnymi pryncypialistami supranaturalistycznymi, albo mogą pozostać umiarkowanymi konsekwencjalistami personalistycznymi, których można zaliczyć także do supranaturalistów, natomiast postmetafizycy pozostają w tej kwestii radykalnymi naturalistami i konsekwencjalistami, tutaj też mogą pojawiać się stanowiska umiarkowane. Metafizycy doszukują się uprawomocnienia powinności i praw moralnych w naturze ludzkiej, postmetafizycy natomiast w woli społeczeństwa, wyrażającej się w konsensusie zawartym między uczestnikami debaty publicznej.

Na płaszczyźnie teoretycznej problem ten jawi się przy tak scharakteryzowanych założeniach jako nierozstrzygalny. Zatem można powiedzieć, że na płaszczyźnie teorii każdy pozostaje przy swoim. Jedynym antidotum, po które możemy sięgnąć, aby do końca nie okopać się w szajcach własnych poglądów, jest dialog. Przyznam jednak, że postulując dialog nie jestem do końca przekonany co do tego, że przyniesie on jakieś nieoczekiwane owoce. Nie sądzę, aby metafizyk lub postmetafizyk dokonali pod wpływem tego dialogu jakichś istotnych korekt swojego stanowiska. Tam, gdzie w grę wchodzi intuicje etyczne, będzie o taki konsensus, jak przypuszczam, bardzo trudno. Dobrym przykładem tego jest choćby debata publiczna, która dotyczy *in vitro*. Dobrze pokazuje ona nieuzgadnialność tych intuicji w wymiarze światopoglądowym. Stąd też przyjmuję raczej postawę sceptyczną, jeśli chodzi o możliwość teoretycznego rozwiązania tego dylematu. Na obecnym etapie dyskusji, która toczy się już od wielu lat, nie widać realnej możliwości uzgodnienia tych stanowisk. Żadna ze stron nie osiągnęła jeszcze i prawdopodobnie nieprędko osiągnie jakiś konsensus. Chciałbym jeszcze na koniec odnieść się do kwestii praktycznej i sformułować jedną uwagę, która odnosi się do obydwu stron tego sporu. Norm moralnych ani „za” ani „przeciw” nie da się szybko i łatwo wtłoczyć człowiekowi do głowy. Trzeba bowiem pamiętać o tym, że proces akceptacji norm moralnych jest długotrwały i podlega stopniowej internalizacji. Ta internalizacja jest tym bardziej oporna, kiedy jest przeciwna naszym pragnieniom, zwłaszcza silnie

umocowanym w biologicznej stronie naszej natury. Bardziej o tym fakcie zdają się pamiętać postmetafizycy, których cechuje większa wrażliwość na kwestie psychologiczne związane z omawianym dyalemtem. Metafizycy często przyjmują postawę zdziwienia, która wyraża się w pytaniu: jak ludzie mogą nie dostrzegać moralnego zła tych procedur? Niezdolność dostrzegania moralnego zła również nie daje się łatwo wytłumaczyć np. przez odwoływanie się do teorii ślepoty na wartości, która była ulubionym argumentem fenomenologów, czy przez sugerowanie jakiegoś rodzaju niedowładu aksjologicznego, którym lubią szermować tomiści. Nierzadko jednak od tego zdziwienia do potępienia tylko jeden mały krok. Od siebie zalecałbym większe wyczucie sytuacji, czyli nie pozostaje nic innego jak umiejętność roztropnego spojrzenia na te problemy. W etyce jest bowiem tak, że nie zawsze teoria nadąża za praktyką, czyli po prostu za ludźmi!

Human Nature, Procreation and the Method *in vitro* from the Metaphysical and Postmetaphysical Perspective. An Attempt of Metatheoretical analyse of the Different Standpoints

Summary

The controversy about *in vitro* focuses on three questions: 1) ontological status of human embryo, 2) nature and metaphysical sense of the procreation, 3) juridical and legal aspects of artificial procreation. Two competing philosophical systems try to solve these three problems. The human being as it is seen from the metaphysical perspective, has been created by Personal God and possesses the inviolable dignity. The same embryo as seen from the post-metaphysical point of view is voided of special dignity, because it is a part of the world in which all what exists comes to being by chance. Consequently quite different is the valorization of the human embryo in each of these two systems. The metaphysician traits the human embryo as an existent person, whereas the adherent of of the postmetaphysical system says that the newborn child becomes a human being in the moment when it starts to be conscious. The dialogue between these two systems appears as impossible, for their points of departure are quite disparate and their principles irreconcilable.

DYSKUSJA

Do dyskusji wprowadził ks. Artur Filipowicz SJ:

Dyskusja na temat statusu ontologicznego i moralnego ludzkiego zarodka skupia się dzisiaj wokół pytania, jak udowodnić istnienie człowieka. Jeżeli debata w wiekach średnich dotyczyła argumentów za istnieniem Boga, to dzisiaj szuka się argumentów, by udowodnić istnienie człowieka. Możemy zadać sobie pytanie, czy ten kilkanaście komórek liczący, mieszczący się na główce od szpilki embrion to jest osoba czy nie-osoba? Dyskutowaliśmy teoretycznie o tym (ostatni referat Piotra Duchlińskiego to pokazał), że w zasadzie nie ma kompatybilności pomiędzy teoretykami, zwolennikami metafizyki i postmetafizyki. Dzisiejsza debata bioetyczna, biopolityczna i prawna w Polsce jest tak trudna dlatego, że się miesza ze sobą różne porządki. Mamy z jednej strony zwolenników metody *in vitro*, którzy odwołują się nie do argumentów natury filozoficznej, ale do argumentów natury psychologicznej. Mówi się, że na świecie żyje ponad 80 milionów niepłodnych ludzi, że w Polsce jest ponad półtora miliona niepłodnych par. Międzynarodowa Organizacja Zdrowia stwierdza, że niepłodność jest chorobą, którą należy leczyć, a skoro leczyć, to znaczy, że również finansować odpowiednie procedury. Z drugiej strony mamy naprzeciw tej argumentacji, odwołującej się do traumy niepłodności, argumenty filozoficzne. Przy tym spada liczba Polaków uznających te argumenty za niekompatybilne, co jeszcze bardziej komplikuje sprawę.

Pierwszy zabrał głos dr nauk med. Antoni Marcinek:

Jestem zwykłym lekarzem, stąpającym po ziemi człowiekiem. W związku z tym chciałbym od strony medycznej powiedzieć z doświadczeń na swoim podwórku, na polu walki o tym, o czym nie zawsze końca mówi się w wystąpieniach prasowych. Chodzi o niepłodność. Ogólnie uznaje się, że na świecie jest od 12-15% par niepłodnych. W Polsce nie ma pod tym względem dokładnych statystyk, ale można się domyślać, że jest podobnie. W związku z tym dane statystyczne mówiące o liczbie półtora miliona są przesadzone. W rzeczywistości będzie ich w granicach około 900 tysięcy do miliona.

Druga sprawa: W tym zakresie pomija się jeszcze kilka aspektów. Pierwszy jest taki, że samo zjawisko niepłodności jest zjawiskiem starym jak świat. W ostatnich latach medycyna radzi sobie z nim coraz lepiej. Natomiast, czy metoda *in vitro*, czy metoda ogólnie wspomaganego rozrodu jest leczeniem niepłodności, o tym można dyskutować, bo niepłodności się nie wyleczy. Zajście w ciążę jest poza leczeniem niepłodności. Pozostają jeszcze dwie wcześniejsze metody: metoda leczenia hormonalnego i metoda leczenia chirurgicznego. To się łącznie ujmuje w sensie zastosowania w Stanach Zjednoczonych pod nazwą *naprotechnology*. Te dwie ostatnie metody z powodu częstszego zastosowania techniki *in vitro*, na przykładzie Stanów Zjednoczonych, gdzie te dane są dosyć dobrze rejestrowane, powoli jakby zaczynały schodzić do podziemia. A to dlatego, że na samym początku techniki wspomaganego rozrodu były zarezerwowane dla par małżeńskich, gdzie istniała niepłodność u kobiety tzw. chirurgiczna, tzn. niedrożność jajowodu lub nie dająca się skorygować chirurgicznie tego typu ułomność, oraz ciężka niepłodność męska, związana z azoospermią, czyli z dużym stopniem ograniczenia możliwości wytwarzania plemników. Tak było na samym początku. Natomiast niestety na przestrzeni lat odchodziło się od tych ograniczeń. Ujmując rzecz historycznie, w r. 1978 w Anglii urodziło się pierwsze dziecko z próbówki, Luisa Brown, a w 1981 r., to jest trzy lata później, w Stanach Zjednoczonych Elisabeth Carl. Od tego czasu, jak się

szacuje, urodziło się na świecie ponad dwa miliony osób poczętych drogą zapłodnienia pozaustrojowego. Wracając do Stanów Zjednoczonych, dane za 2005 rok mówią, że liczba przeprowadzanych technik wspomaganego rozrodu to około 130 tysięcy zabiegów rocznie, wykonywanych w 470 kilku ośrodkach w większości stanów. Tylko w 4 stanach ich się nie wykonuje. W 2005 roku w Stanach Zjednoczonych urodziło się tą drogą około 51 tysięcy osób, tj. mniej więcej 1% populacji dzieci urodzonych w tymże roku. Są to dane szacunkowe z 90% ośrodków zajmujących się tą techniką. Około 137 tysięcy zapłodnień pozaustrojowych (może nie wszystkie są to zapłodnienia pozaustrojowe, bo ponadto w tej dziedzinie wspomaganego rozrodu w Stanach Zjednoczonych w około 16% są stosowane techniki inseminacji domacicznej), w przeszło 8% pochodzi z techniki *in vitro*. O niej tu przede wszystkim mówimy, bo to jest główny modus i taka jest skala. W związku z tym, oto jak to wygląda w przekroju. Ciążę uzyskuje się w około 40%; porody, to jest urodzenia zdrowych dzieci – w około 34%, z tym, że dużo jest ciąży wielopłodowych, bliźniaczych. Ciąże wielopłodowe stanowią około 4% tej populacji. To bardzo dużo.

Wracając do meritum sprawy, chciałbym jeszcze dwa zdania powiedzieć, mianowicie: coraz więcej par korzysta z techniki *in vitro*, ponieważ cieszą się one coraz większym zainteresowaniem z jednej strony samych niepełnych par, z drugiej strony ośrodków, które tym się zajmują, ponieważ jest to biznes. W tym biznesie pojawia się kilka aspektów. Mianowicie, aby technika *in vitro* była najbardziej skuteczna, winna się wykazać urodzeniem żywego i zdrowego dziecka, czyli ciążą zrealizowaną. Na tej drodze jest szereg momentów, o których z punktu medycznego musimy powiedzieć. Moment pierwszy: aby uzyskać ciążę i urodzenie żywego i zdrowego dziecka, trzeba pokonać kilka przeszkód. Musimy wziąć pod uwagę, że nie każdy pęcherzyk Graafa, z którego pobiera się komórkę jajową, zawiera ją. Stąd wniosek, że powinno być jak najwięcej pęcherzyków w jajnikach, żeby można było uzyskać jak najwięcej komórek jajowych. Ponieważ nie każda komórka jajowa jest zdolna do zapłodnie-

nia, tzn. wystarczająco dojrzała – to jest następny etap – i nie każda ulega zapłodnieniu, a nadto nie z każdej rozwinię się zarodek, i nie z każdego rozwiniętego zarodka powstaje embriion, czyli nie każdy ulega podziałowi, a dalej nie każdy embriion jest zdolny do implantacji, technika wspomaganego rozrodu, jak sami naukowcy uznają, jest najbardziej nieprzewidywalną dziedziną, jeśli można ją tak w ogóle nazwać, naukową. Wobec tego, żeby uzyskać jak największe osiągnięcia, stosuje się technikę hiperstymulacji, żeby uzyskać jak najwięcej komórek jajowych, jak najwięcej zapłodnionych oocytów, a z nich jak najwięcej zarodków, im bowiem będzie więcej zarodków, tym większe będziemy mieć prawdopodobieństwo, że uzyskamy zaimplantowaną komórkę i uzyskamy w przyszłości donoszoną ciążę. Dodać należy, że jeśli chodzi o ilość zarodków, to powinno także ich być jak najwięcej zaimplantowanych, ponieważ po drodze zarodki te również obumierają.

W medycynie staramy się ciążę monitorować. Ciąża biologicznie zmonitorowana jest nam klinicznie dostępna. Okazuje się, że spośród ciąż klinicznie dostępnych prawie 50% kończy się poronieniem. W tych 50% powodem w 70% są zaburzenia chromosomowe. Biorąc to pod uwagę, żeby osiągnąć skutek pozytywny, implantuje się więcej zarodków niż jeden, bo gdy jest tylko jeden i umrze, to nie mamy ciąży. Co więcej, dokonuje się genetycznych badań przedimplantacyjnych, aby zarodki wszczepiane do jamy macicy nie miały wad rozwojowych. Dochodzi jeszcze sprawa hodowli oocytów, czyli opóźnionego macierzyństwa. Chodzi o to, że kobiety w wieku 35-40 lat (przeciętnie w 37 roku życia) mają mniejszy potencjał owulacyjny i ich komórki jajowe mają mniejszą możliwość rozwoju. Dlatego pobiera się komórki w młodszym wieku, aby je użyć w przyszłości. Tak więc na drodze sztucznego zapłodnienia mamy wiele działań manipulacyjnych, tak że lekarz staje się jakby „dawcą życia”. Omawianie tych technik w szczegółach wymagałoby osobnego referatu, dlatego na tym poprzestaną.

Dyskusję podjęła dr nauk med. Monika Mazanek Mościcka:

Nie miałam żadnego zadanego tematu. Jako laik w dziedzinie filozofii i laik w sprawach *in vitro*, którymi się bezpośrednio nie zajmowałam, mogę tylko przedstawić jakieś swoje refleksje na podstawie lektury, ponieważ wiele czytałam o badaniach poświęconych temu zagadnieniu. Tym bardziej jako osoba nie wciągnięta w ten proces będę mogła obiektywnie ocenić plusy i minusy zapłodnienia pozaustrojowego. Przede wszystkim zdaje mi się, że lekarz nigdy nie będzie miał pewności co do rozstrzygnięcia spornych kwestii etycznych. Podział przebiega, jak powiedział dr Duchliński, między dwoma postawami, także wśród polskich lekarzy, z tym, że jedna z nich przeważa. Medycyna nigdy nie jest w stanie rozstrzygnąć, w którym momencie dzieje się coś takiego, że mamy do czynienia z człowiekiem. To może mieć tylko kształt myśli, która w duchu filozofii naturalistycznej wyróżnia pewne etapy, które tu rozważamy. Lekarz może się kierować tylko swoim sumieniem, mieć swój pogląd na te sprawy. Nie jest zeterminowany jakimś faktem medycznym.

Jest jednak kilka faktów związanych z metodą *in vitro*, o których jeszcze nie zdążył wspomnieć dr Marcinek. Chodzi mianowicie o to, co dzieje się już później z ciążami po *in vitro* i z płodami. W większości badań stwierdzono, że po tych zabiegach pewne powikłania ciąży, pewne wady i choroby zdarzają się częściej. Mam takie wrażenie, że pary, które poddają się tym zabiegom, nie zawsze są o tym informowane. A nawet nie zawsze zgoda potrzebna na każdą interwencję medyczną, np. na zabieg wyrwania zęba, jest tutaj świadomie wyrażona. Świadoma zgoda jest konieczna dla każdego zabiegu. Tymczasem kiedy trafiają do nas pacjentki z jakimiś powikłaniami, stwierdzają często, że nie były poinformowane o tym, że coś takiego może się zdarzyć. Rolą lekarza jest poinformować o tym, jakie powikłania mogą się wiązać z tym procesem. Nikt się nie pyta, czy rodzice faktycznie są skłonni narazić swoje dziecko nawet na nieznaczone zwiększenie ryzyka jakichś chorób czy zaburzeń, czy oni zdają sobie z tego sprawę i czy są w stanie wziąć na siebie taką odpowiedzial-

ność. Z tym się akurat spotkałam. Gdyby ktoś z Państwa był zainteresowany sprawą powikłań, jakie występują w związku z technikami *in vitro*, to informuję, że było to drukowane w naszym czasopiśmie. Mogę także takie artykuły udostępnić⁴.

Z wrodzonym sobie wdziękiem zabrał głos ks. prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ:

Słyszałem taką anegdotkę. Wezwano weterynarza do porodu kobiety, bo nie było pod ręką lekarza. Urodziły się bliźnięta. On wziął do ręki jedno, wziął drugie, porównał i mówi: Tego bym zachował. To tak à propos naszej dyskusji. Chciałem powiedzieć, że w moim przekonaniu w całej tej sprawie *in vitro*, w kwestii aborcji i antykoncepcji podobnie dokonuje się pewnej manipulacji słowami. Np. stanowisko antybiologiczne nazwano naturalistycznym. U zwierząt opieka nad potomstwem jest perfekcyjna. Oczywiście, zdarzają się przypadki, że takie czy inne zwierzę jest bezpłodne. Ale to co obserwujemy u ptaków czy ssaków, jest czasem wprost wzruszające, gdy widzimy, jak te wszystkie procesy zmierzają do stworzenia optymalnych warunków dla potomstwa.

Nie wiem, czy obecni tu lekarze by się zgodzili z tym zdaniem, że bezpłodność jest jakimś sygnałem, iż coś w organizmie jest na tyle w nieporządku, że nie powinno dojść do powstania płodu, bo mogłoby się urodzić jakieś monstrum, dziecko niepełnosprawne. Wracam do tej naturalności. Według mnie postępowanie *in vitro* i inne podobne procedury mają na celu złamanie i przekroczenie barier, które chronią gatunek przed degeneracją. Nie jest to tylko kwestia tej strasznej hekatomby istot ludzkich, które po drodze tracą życie. Ale

⁴ Redakcja przytacza na poparcie słów p. dr Mazanek Mościckiej pewien znaczący tekst: „Specjaliści podają, że 60-80% dzieci poczętych metodą *in vitro* wykazuje chromosomalne nieprawidłowości [...] Dzieci te mają znacząco więcej wad wrodzonych w porównaniu z dziećmi poczętymi w sposób naturalny. Takie wnioski wynikają z raportu kontroli przeprowadzonej przez specjalistyczny instytut w USA”. Alexandra M. Linder, *Geschäftabtreibung*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2009, s. 132.

to jest również przekroczenie czegoś, co miało chronić przed rodzeniem się monstrów.

Chcę jeszcze powiedzieć tak troszeczkę medialnie, że ciąży zawsze bywają niespodzianką. Żona ze wzruszeniem zwierza się mężowi ileś tam tygodni po współżyciu: Będziemy mieli dzidziusia! Otóż niespodzianką było to, czy będzie to chłopczyk czy dziewczynka, czy dziecko będzie miało piegi, czy będzie miało brązowe oczka, czy będzie to blondynka czy brunetka. W tej chwili odnoszę takie wrażenie, że mamy kulturę opakowania. Rodzi się dziecko i jeżeli nie będzie w odpowiednim opakowaniu, to jest to dziecko niechciane, bo chciała być dziewczynka lub miała to być blondynka. Morduje się dzieci żywe, zdrowe, a produkuje się dzieci w odpowiednim opakowaniu genetycznym.

Poproszono o słowo ks. prof. dra hab. Tadeusza Ślipko SJ. Oto jego wypowiedź:

Ten problem, o którym dzisiaj dyskutujemy, poruszyłem 20 lat temu, kiedy pisałem *Granice życia*. Wtedy był to problem bardziej teoretyczny niż praktyczny. Dziś zmieniły się trochę te proporcje. W tym okresie czym innym się zajmowałem. Teraz zostałem postawiony wobec sprawy, która jest dla mnie nowa. Mogę tylko tyle powiedzieć w związku z tą dyskusją, że jeśli idzie o ocenę, mieliśmy przez dłuższy czas taki stan rzeczy, że tolerowano coś, czego tolerować nie można. Np. niewolnictwo jako instytucja przez długie wieki było tolerowane, nawet przez Kościół. I trzeba było dopiero chrześcijaństwa, które w pewnym momencie przełamało ustaloną przez wieki ocenę i obaliło instytucję niewolnictwa. Stało się to wtedy, kiedy ujawniła się cała prawda o człowieku. Dopiero wtenczas ta instytucja straciła swoje uzasadnienie i zaczął się proces odwrotu. Cos podobnego dzieje się i z problemem *in vitro*. Istotna rzecz nie polega na ilości udanych czy nieudanych zabiegów, ale na tym, w jakim stopniu człowiek jest wciągnięty w ten proces i staje się ofiarą. Jeśli jest to instytucja, która godzi w jego człowieczeństwo, to z tego tytułu z punktu widzenia etycznego trzeba ją ocenić negatywnie.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ zauważył:

Bardzo często w dyskusjach podkreśla się tęsknotę par nieplodnych za dzieckiem. Natomiast rzadko się słyszy o tęsknocie dzieci osieroconych czy sierot społecznych. Jakoś nie ma wielu ludzi chętnych, by te tęsknoty zaspokoić. To wyszło m. in. w dyskusji telewizyjnej z udziałem ks. dra Dariusza Oko. Dużo mówiono o tęsknocie par, ale nic nie powiedziano o tęsknocie dzieci.

Ks. dr A. Filipowicz SJ przyznał, że jeszcze nie mamy rozwiązane go problemu adopcji, oraz problemu z dziećmi adoptowanymi, które po dłuższym czasie dowiadują się o fakcie adopcji i wyrażają chęć poszukiwania matki biologicznej.

Głos zabrał ks. dr Jarosław Paszyński SJ:

Chcę się wypowiedzieć w nawiązaniu do referatu p. dra Duchlińskiego. W bardzo dobrym referacie pan Duchliński zaprezentował dwie perspektywy, jak to nazwał, światło-oglądu: metafizyczną i postmetafizyczną. Tutaj słusznie pokazywał, że w pewnych konkluzjach te perspektywy są nieprzekładalne. A w ostatnim stwierdzeniu podsumował, że spór, jaki się toczy o *in vitro*, jest nierozstrzygalny. Chciałbym polemicznie powiedzieć, że ten spór jest rozstrzygalny na właściwym gruncie, tzn. na gruncie filozofii i jej założeń w punkcie wyjścia. Innymi słowy, spór toczy się wokół pytania: czym jest filozofia? Jaka jest natura filozofii? Jaki jest punkt wyjścia filozofii? Czy to będzie filozofia, która opisuje i wyjaśnia rzeczywistość, czy to będzie filozofia, która jest myśleniem o rzeczywistości, czy wreszcie jakaś inna wersja tego typu filozofii? To ma takie konsekwencje, że jeżeli pójdziemy w jedną stronę, to mamy możliwość szukania wyznaczników przedmiotowych, a więc szukania odpowiedzi na pytanie, czym jest byt, jaka jest jego tożsamość, dzięki czemu jest tym człowiekiem. Możemy wskazać na to, co jest jakoś strukturą człowieka, jego naturą. Z drugiej strony, jeśli pójdziemy drogą myślenia o rzeczywistości, to nie mamy kategorii przedmiotowych, tylko podmiotowe. W związ-

ku z tym twierdziłbym polemicznie, że spór jest rozstrzygalny na gruncie filozofii. Pozostaje jednak pytanie, czym jest filozofia?

Dr P. Duchliński odpowiedział:

Twierdzi się, że problem można rozstrzygnąć na gruncie filozofii. Ale pozostaje nierozstrzygnięta sprawa, jaka to jest filozofia. Ija Lazari-Pawłowska powiedziała, że nasze intuicje moralne są jak aksjomaty. Nie da się ich w ogóle zweryfikować. My je po prostu przyjmujemy, akceptujemy i na tym koniec. Jeśli ktoś mówi, że embrion ludzki posiada wartość, że jest to wartość osobowa i przysługuje mu pewnego rodzaju godność, to przyjmuje pewien oczywisty intuicyjnie dla niego aksjomat moralny. Jeśli zaś przyjdzie dajmy na to naturalista i powie, że embrion ludzki jest tylko i wyłącznie zbiorem biologicznych komórek, przyszłą osobą, to też przyjmuje pewną intuicję. I te intuicje są nieprzekładalne wzajemnie na siebie. To są dwa różne aksjomaty, które prowadzą do dwóch różnych teorii.

Drugi problem to sprawa punktu wyjścia: od czego zaczyna filozofia? Tu też jest konflikt nieprzewycięzalny, jak to widać z całej historii filozofii. Od czego wychodzimy: od bytu, czy od poznania? Nie ma rozwiązania tego konfliktu.

Do dyskusji włączył się ks. dr Janusz Robert SJ:

Chciałbym podkreślić, że już w starożytnej i średniowiecznej filozofii zwracano uwagę na ten trójpodział: na czas właściwy rzeczom tego świata, na *aevum* właściwe aniołom i *aeternitas* właściwą tylko Bogu. W związku z tym uważam, że pytanie o początek życia w kategoriach zegarka jest taką samą naiwnością jak np. pytanie czy partytura Mozarta odtwarza jego muzykę, która powstała w głowie jej twórcy, czy powstała w momencie, kiedy pierwsza lepsza orkiestra ją zagrała. A może powstała w momencie, kiedy ją zagrała naprawdę wspaniała, pierwszorzędna orkiestra. Dlatego zastosowanie kategorii osobowych, tego co się dzieje w przestrzeni bytów racjonalnych, do

przestrzeni zegarka jest jak najbardziej w stylu dzisiejszego materializmu naukowego i różnego rodzaju redukcjonizmów, ale też w duchu tego, co zapoznaje samą istotę nauk. Wspomniał o tym o. Piotr Lenartowicz SJ, mianowicie, że w świecie przyrody znajdujemy niesamowite zgranie i zharmonizowanie procesów życiowych, które są procesami naturalnymi. Wielu filozofów takiej czy innej maści próbuje ten język przedstawić w zupełnie innym pozaosobowym wymiarze, nie wspominając o wymiarze transcendentnym, czy absolutnym.

Można to pokazać na przykładzie choćby takiej prostej fizyki. Nie jest możliwy czysty empiryzm bez absolutyzmu matematycznego. Nikt nie próbuje dzisiaj opisać jakiegokolwiek eksperymentu jako zestawu czystych faktów empirycznych. Zawsze one zakładają pewną teorię matematyczną, która wobec tych założeń jest absolutna oczywiście w ramach pewnych zakresów dostępnych w danej dziedzinie. Dlatego próba redukcji życia ludzkiego do kategorii zegarka, mianowicie, żeby ktoś stał ze stoperem i nam wskazał, kiedy ono się zaczyna, jest niemożliwe z czysto fizycznego punktu widzenia, nie mówiąc już o medycznym. Po prostu pytanie jest źle postawione. Pytanie o byt racjonalny to jest pytanie o *aevum*, do którego ten byt należy. To jest pytanie o jego związek z całą społecznością osobową, przede wszystkim ze społecznością rodziców. My zapominamy o tym, że aby się rozwijał jakiś byt ludzki, potrzeba nie tylko kategorii jedzenia, przeżuwania, trawienia itd., ale jest potrzebne środowisko osobowe, a więc środowisko matki i ojca. Jeśli zredukujemy dyskusję o *in vitro* biorąc w nawias ojca i matkę, popełniamy poważny błąd antropologiczny, poważny redukcjonizm i w gruncie rzeczy dokonujemy pewnej operacji na naturze wbrew tej naturze, o czym już któryś z przedmówców wspominał. Sama natura poczęcia pokazuje, że jest ono w tym a nie w innym momencie połączenia się gamet.

Prof. Jan Prokop zwrócił uwagę na trudność w prowadzeniu publicznej dyskusji na tematy bioetyczne. Badania odbioru mediów przez Polaków wskazują, że 62%, prawie trzy czwarte nie rozumie informacji przekazywanych w materiałach informacyjnych. Jedna

czwarta rozumie je po swojemu. Pojawiają się jeszcze nowe problemy: 50 lat temu grupa G 8 podjęła decyzje polityczne, ekonomiczne i cywilizacyjne o doniosłości etycznej. Zalecono: 1. Wynalezienie i propagowanie środków psychotropowych nowej generacji, bo takie jak prozac nadają się do lamusa, 2. Pozyskiwanie komórek macierzystych, z których można wyprodukować każdą dowolną tkankę. 3. Popieranie diagnostyki prenatalnej, która pozwala na selekcjonowanie i programowanie dzieci.

Ks. dr hab. Józef Bremer SJ nawiązał do referatów ks. Biesagi i ks. Hołuba:

Chciałbym podkreślić ten eksperyment z rozdzielonymi rodzicami. Dziecko, które ma ileś tam rodziców genetycznych, biologicznych, zastępczych i jeszcze jakichś. Z referatu ks. Hołuba o naturalistycznym podejściu do etyki widać, że dwa języki, dwie gry językowe funkcjonują obok siebie. Trzeba jednak uwrażliwiać tych, którzy się posługują językiem naturalistów, na język personalistyczny. Musimy szukać połączeń „linków”, podobieństw między tymi językami, bo one pokazują jakąś rzeczywistość.

Na to ks. prof. Biesaga: Podziwiam naukowców, którzy nie myślą tylko kategoriami swojej specjalności, ale je przekraczają. Dlaczego jest uwiad nauk humanistycznych? Dlaczego przeważają nauki przyrodnicze i techniczne? Bo one napędzane pieniądzem podbijają świat. W związku z tym większość ludzi wpływowych w kręgach biznesu to są ludzie wykształceni na naukach przyrodniczych. Nauki przyrodnicze zaś implikują filozofię scientystyczną. Ma ona i dobre strony, np. rozwija się tu filozofia nauki. Ale globalnie dane tych naukowców są danymi empirycznymi, ich mentalność pozostaje mentalnością scientystyczną. W związku z tym ja podziwiam niektórych starszych polskich lekarzy, którzy pisali np. etykę medyczną, ale to było przekraczanie tego, co oni studiowali. Nie wiem, czy dzisiaj to jest możliwe, dlatego że nauki ścisłe tak się szybko rozwijają, że nie ma możliwości

nadbudowania na nich świadomości, że medycyna jest również nauką humanistyczną. Jest tam dużo informacji, ale obowiązują tam również kategorie etyczne.

W związku z tym po to się nieraz spotykamy interdyscyplinarnie, żeby humanista posłuchał języka ściśle empirycznego, a empiryk posłuchał kategorii antropologicznych, metafizycznych. Nie jest to łatwy dialog, ale jest to dobra droga, żeby, prosto mówiąc, rozszerzyć kontakt w obie strony, tzn. humanista musi śledzić coraz bardziej dane empiryczne, a empiryk musi się posługiwać kategoriami etycznymi, bo nie wyobrażam sobie, żeby lekarz nie posługiwał się etyką i pominął odniesienie nie tylko intuicyjne do pytania, kim jest człowiek w okresie prenatalnym, żeby kierował się tylko intuicją obyczajową. Lekarz powinien zadać sobie podstawowe pytanie, na które musi odpowiedzieć, szukając wiedzy filozoficznej, antropologicznej, dlatego że jest to wiedza aksjologiczna nie mniej ważna od tego, że ja pomagam, bo muszę również zbadać, czy dokonuję wyborów słusznych etycznie.

Ostatnio gdy wygłosiłem referat o klauzuli sumienia, rozpełtała się dyskusja, w której zabierali głos lekarze, prawnicy. Sądzę, że prawnik, np. pani minister Kopacz też mogłaby się odwołać do klauzuli sumienia. Ja nie zwalniał ludzi o różnych specjalnościach od świadomych uzasadnień swoich norm moralnych. Mnie jest łatwiej, bo ja cały czas w tych normach jestem i je uzasadniam. Ale każdy powinien żyć odpowiedzialnie. I dlatego te dyskusje o początku życia są takie ważne. Ważne nie tylko dlatego, że jest wiele teorii, ale dlatego, że niektóre prowadzą do śmierci. Jak pokazałem, ten *slipper and slope* argument sprawi, że pojawi się pytanie następne. Gdy wprowadzimy metodę *in vitro*, natychmiast przyjdzie do pana doktora przyszła matka i zadecyduje, że nie da sobie zaimplantować zarodka z powodu groźących następnych schorzeń, i teraz zachodzi pytanie: Jeśli ona chce mieć dziecko, dlaczego nie może sięgnąć po matkę zastępczą? Ze strony medycyny nie będzie danych empirycznych. Czy ZUS będzie chciał ubezpieczyć, na wypadek gdy dziecko urodzi się z wadą? Będzie to generowanie kosztów i obciążanie społeczeństwa, dlatego że jeśli zdecydujemy się na to, że projektant podejmuje się zaprojek-

towania dziecka, to nie rodzice wtedy są odpowiedzialni, ale on jest odpowiedzialny technicznie i prawnie za jego zdrowie. Jeżeli w tej generacji dwóch milionów dzieci urodzonych z próbowki będą jakieś wady, to generalnie powinny o to oskarżyć laboratoria przeprowadzające zapłodnienia *in vitro*, dlatego że zgodnie z tą logiką, którą się kierujemy, odpowiedzialność ciąży na laboratorium. Nasuwa się więc pytanie, czy medycyna może generować takie koszty?

Ja mam jeszcze argument z celu medycyny. Medycyna na pierwszym miejscu to jest terapia, a medycyna *in vitro* to jest luksus, a nie terapia. W miejsce niewygody jest wprowadzaniem sztucznej kosztownej protezy. Nie jest celem medycyny zastępowanie naturalnej prokreacji. Celem medycyny jest terapia. Jeśli będziemy chcieć zastępować dla dobrego samopoczucia (były tu wspomniane prozaki i inne), będziemy generować koszty. Pytanie powstaje, czy będzie nas stać wtedy na inne zabiegi lecznicze⁵.

Głos zabrał dr Marcinek, uzupełniając swoją wypowiedź:

Była mowa o diagnostyce przedimplantacyjnej. Ta diagnostyka jest wykonywana mniej więcej w trzeciej dobie od zapłodnienia. Kiedy zarodek ma od 6 do 10 blastomerów, pobiera się jedną komórkę. I tę komórkę trzeba szybko zbadać w ciągu 48 godzin, żeby można było ten zarodek, który się rozwija, zaimplantować w piątej dobie. Stosuje się szereg technik. Nie są one doskonałe, ale ogólnie dąży się do usprawnienia. Gdyby się okazało, że aneuploidie chromosomalne są najczęstszą przyczyną powikłań, np. typu zespołu Downa lub poronień, i badanie dałoby możliwość eliminowania takich po-

⁵ Redakcja uzupełnia argumentację prof. Biesagi cytatem: „Główny pediatra Federacji Rosyjskiej i wiceszef Rosyjskiej Akademii Nauk Medycznych Aleksander Baranow poinformował, że 75% dzieci urodzonych w wyniku procedury *in vitro* to inwalidzi. Baranow uważa za błąd przekonanie, że *in vitro* pomoże w rozwiązaniu kryzysu demograficznego. Sprzeciwia się dotacjom do zabiegów *in vitro* argumentując, że jeśli wydaje się pieniądze na *in vitro*, to od razu powinno się zabezpieczyć środki na opiekę nad inwalidami urodzonymi dzięki tej metodzie”. (TRK „Źródło”, nr 42/2009, s. 27.)

wikłań, nie musielibyśmy robić terminacji w dwudziestym tygodniu ciąży, ale terminować zarodki prenatalnie, czyli ich nie implantować. Okazało się to jednak nieosiągalne na tym etapie, bo niestety pewien polimorfizm chromosomalny w poszczególnych komórkach jest taki, że komórka, którą akurat myśmy pobrali do badania, może się wykazać aneuploidią chromosomalną, a pozostałe nie. W związku z tym może się zdarzyć, że wydamy wyrok na zarodek jako nieprawidłowy, a okaże się, że zarodek się rozwinie. Ostatnie doniesienia mówią, że kompletnie załamała się pewność urodzenia zdrowego dziecka.

Ks. dr Tadeusz Rostworowski SJ:

W podejściu do zagadnienia życia i jego rozwoju bardziej pierwotną sprawą niż metafizyka i postmetafizyka jest podejście według dwóch krótkich zdań łacińskich: *plus vis quam ratio* czy *plus ratio quam vis*, tzn. siła racji, czy racja siły. Jaką drogą pójdziemy w zrozumieniu życia i jego pielęgnowania? Czy problem życia zostanie zinstrumentalizowany siłą?

Ks. prof. dr hab. Roman Darowski SJ:

Brak mi głosu jakiegoś zwolennika zapłodnienia pozaustrojowego. To by ożywiło naszą dyskusję. Chcę przedstawić jedną taką wątpliwość, o jakiej się słyszy, mianowicie: Natura jest wspaniałomyślna i nieraz rozrzutna. Miliony plemników giną, a także jajeczka. Dlatego nie trzeba tak bardzo płakać nad tym, że tyle zarodków ginie przy zapłodnieniu *in vitro*.

Dr Monika Mazanek Mościcka:

To jest zasadnicza różnica, czy zgon następuje z przyczyn naturalnych, czy ludzie przyłożyli do tego rękę i zarodek został zabity, bo przyczyna zgonu tych zarodków jest całkowicie różna. Myślę, że w tym argumentie znajduje się odpowiedź. Przydałby się jakiś pod-

ręcznik dla ludzi, którzy mają inne poglądy, bo dla nas coś jest oczywiste, a dla innych nie.

Ks. R. Darowski dodał: Chodzi o to, żeby ośrodki katolickie w większym zakresie uświadamiały społeczeństwu te problemy.

Odpowiedź p. M. Mazanek Mościckiej: Media tak przedstawiają, jak przedstawiają, a jak to zostanie zrozumiane, to jeszcze inna sprawa. My w naszym czasopiśmie próbujemy to robić, ale jest to pismo skierowane do lekarzy. Od 5 lat drukujemy artykuły etyczne, m. in. ks. Biesagi. Natomiast muszą przyznać, że lekarze w ambicje często pytają, po co?

Ks. dr Artur Filipowicz SJ:

Ażeby debata *in vitro* była rzetelna i obiektywna, warto również posługiwać się argumentacją pozamoralną, czyli medyczną. Niezmiernie istotna jest sprawa konsekwencji medycznych. Trzeba zwrócić uwagę na to, że zwolennicy stosowania metod *in vitro* nie informują o badaniach prowadzonych od dwutysięcznego, a co najmniej dwutysięcznego pierwszego roku w Europie, Stanach Zjednoczonych, w Australii, Izraelu, w Nowej Zelandii, gdzie zaczęto prowadzić pierwsze studia porównawcze dzieci poczętych *in vitro* i metodą naturalną. Pierwsze dziecko było poczęte metodą *in vitro* w roku 1978, o czym mówił p. dr Marcinek; w roku 1994 urodziła się dziewczynka, której matka nigdy nie żyła. Został poroniony żeński płód. Z niego wydobyto oocyty, następnie dojrzały one w laboratorium dzięki metodzie ivm. Po zapłodnieniu nasieniem mężczyzny urodziła się dziewczynka, której matka nigdy nie żyła. Te badania są szczątkowe, ale one pokazują wyraźnie i pan Doktor to pewnie potwierdzi, że metoda *in vitro* niesie ze sobą negatywne konsekwencje medyczne zarówno dla samej kobiety jak i dla poczętego tą metodą dziecka. Z tych badań, o których czytałem chociażby w „Fertility and Sterility”, czy nawet w „Lancecie” i wielu innych czasopismach, wynika, że u dzieci poczętych *in vitro* ryzyko mózgowego porażenia dziecięcego wzrasta do 60%.

Dr. Monika Mazanek Mościcka:

To może być związane z tym, że tam zdarzają się częściej porody przedwczesne, stany przedrzucawkowe i rzucawki. Jako ciekawostkę, przyniosłam tu najnowsze badania z tego roku, gdzie stwierdzono, że u dzieci po iczi (bo to jest jeszcze jeden rodzaj *in vitro*, gdzie już nie ma żadnej naturalnej selekcji plemników, tylko wybiera się losowo plemnik i podaje do komórki jajowej, i oczekują jeszcze następne bariery) wskaźnik inteligencji jest niższy o 7 punktów. Ale oczywiście w komentarzu redaktora, który ocenia te badania, widać, jakie jest jego nastawienie, bo się pyta, czy 7 punktów to dużo czy mało. Nieważne, że coś w tym jest, tylko że może nie jest tak źle. Więc co za problem! Odzwierciedla to postawę lekarzy. U Luizy Brown, która urodziła się z próbówki, są problemy. Nawet jeśli pewne bariery zostały pokonane, to problemy i tak kiedyś wrócą w całym społeczeństwie lub u indywidualnej osoby. Tu są racjonalne argumenty, ale do kogo one docierają?

Konkluzja ks. Artura Filipowicza:

Zakonkludować by można tę całą dzisiejszą debatę, referaty i rozmowy chyba w ten sposób: *In vitro* jest jednym wielkim eksperymentem na gatunku *homo sapiens*, którego konsekwencji jeszcze nie znamy. Liczne negatywne skutki są widoczne. Do nich należą choćby nieimplantowane w macicy zygoty. To są różnego rodzaju komplikacje, wady rozwojowe, wady genetyczne, chociażby słynny zespół Angelmana. Natomiast, jakie będą dalsze konsekwencje, tego naprawdę nie wiemy. *In vitro* narusza relacje międzyrodzinne, bo dziecko może być dzieckiem anonimowego ojca, czyli ojca genetycznego, matki genetycznej, matki biologicznej, matki rodzicielki, *In vitro* stosują również osoby żyjące w związkach monopłciowych, a więc homoseksualnych, osoby owdowiałe. Słynne są zapłodnienia *post mortem*, itd.

Debata na temat *in vitro* na pewno powinna być pogłębiana. Być może jako filozofowie powinniśmy odpowiedzieć sobie na pytanie, jak przełożyć te ciekawe ale i skomplikowane pojęcia na język komunikatywny, żeby przysłowiowa Nowakowa i Kowalska zrozumiały, o co chodzi. W moim przekonaniu, i to uświadomiło mi dzisiejsze spotkanie, chodzi o to, że tak ważne tematy i rozmowy powinny być spopularyzowane⁶.

⁶ Ukazała się książka: Łukasz Szymański, *In vitro. Ryzyka uszkodzenia lub zniszczenia płodu podczas wykonywania badań prenatalnych*. Kraków 2009. Przypis Redakcji.



ARTYKUŁY



Joanna MYSONA BYRSKA

O *IN VITRO* OD INNEJ STRONY. GŁOS W DYSKUSJI

Od roku 2008 pojawiają się projekty zapłodnienia ludzkich komórek jajowych przez plemniki poza organizmem matki. W różnych gremiach naukowych, a także w mediach toczy się ożywiona dyskusja na ten temat. Używa się w niej zarówno argumentów rzeczowych, jak i odwołujących się do uczucia. W argumentacji racjonalnej stwierdza się, że metoda sztucznego zapładniania, zwana *in vitro* jest mało skuteczna, niebezpieczna dla zdrowia matki, poniżająca psychicznie partnerów, komplikująca stosunki społeczne uczestników tego proceduru, a przy tym droga i przede wszystkim narażająca na śmierć i szkodliwe skutki uboczne nadliczbowe embriony. W związku z tym polscy biskupi w Liście Pastorskim na święto Świętej Rodziny 28 grudnia 2008 roku odnieśli się negatywnie do tej metody argumentując, że Bóg jest dawcą życia i nie należy nim manipulować. W argumentacji odwołującej się do uczuć zwolennicy metody *in vitro* podkreślają tęsknotę za dzieckiem par niepełnych, przy czym pomijają możliwość adopcji dzieci z domów dziecka i minimalizując skutki uboczne sztucznego zapłodnienia.

Sprawą zajęli się też politycy. Powstały ostatnio trzy projekty wniesione pod obrady Sejmu, zwane krótko: 1. Projekt Gowina, 2. Projekt Piechy i 3. Projekt Komitetu Contra *In Vitro*. Projekt 3. odrzuca jakąkolwiek możliwość zalegalizowania metody *in vitro*. Zabrania eksperymentowania na embrionach ludzkich i uprawiania handlu nimi. Nie rozstrzyga problemu już istniejących zarodków za-

mrożonych w ciekłym azocie. Projekt 1. (Jarosława Gowina) wyraża zgodę na *in vitro* tylko dla małżonków, u których stwierdzono fakt niepłodności, wymaga, by komórki rozrodcze pochodziły od pary zamawiającej procedurę sztucznego zapłodnienia oraz zakazuje tworzenia zarodków nadliczbowych oraz mnożenia embrionów. Przewiduje adopcję embrionów w wyjątkowych przypadkach. Projekt 2. (Bolesława Piechy) nie zgadza się na stosowanie metody *in vitro*. Zezwala jednak na wykorzystanie już istniejących zarodków pod warunkiem jednak, że zostaną wszczepione do łona matki genetycznej. Zabrania sprzedaży lub kupna embrionów¹. Jarosław Gowin w rozmowie z dr Adamem Bonieckim uważa, że „z moralnego punktu widzenia *in vitro* powinno być prawnie zalegalizowane, ale z wykluczeniem tych działań, których konsekwencją jest albo zamierzona, albo nie dająca się uniknąć śmierć dziecka. Czyli: zapłodnienie *in vitro* tak, ale bez możliwości tworzenia zarodków nadliczbowych.” J. Gowin w ten sposób argumentuje za tym, że potrzebna jest regulacja prawna tej metody: „Embriony są zabijane, handluje się nimi, poddaje niczym niekontrolowanym eksperymentom naukowym! W tej sytuacji: albo zakaz, albo niech zostanie, jak jest, uważam za hipokryzję i tchórzostwo”². Chociaż zabiegi *in vitro* uważa za dopuszczalne, dostrzega jednak też ich strony negatywne: wiele zarodków zamrożonych ginie, rzadziej powstaje z nich ciąża, większe jest prawdopodobieństwo poronienia, przytłaczająca liczba już istniejących zarodków musi zginąć, przyznanie warunkowego prawa do istnienia oznacza instrumentalne traktowanie życia ludzkiego, skuteczność zaś tej metody wynosi poniżej 5%³. O wielu negatywnych skutkach metody *in vitro* wypowiada się dr Tadeusz Wasilewski⁴. Stwierdza on m. in., że „mrożenie nie jest

¹ Zob. Jacek Dziedzina. *Polska i świat. Ludzie z próbowki w Sejmie*, „Gość Niedzielny” nr 29, r. 86, 19 lipca 2009 r.

² *Kraj in vitro według Gowina. Tchórzostwo powszechne*. Rozmowa dr Adama Bonieckiego OMI z Dariuszem Jaworskim, „Tygodnik Powszechny”. Nr 27, 5 lipca 2009, s. 10-11.

³ Tamże.

⁴ *Spór o in vitro. Alternatywa istnieje*. Rozmawia Joanna Brożek z dr Tadeuszem Wasilewskim, „Tygodnik Powszechny”. Nr 29, 19 lipca 2009.

žadną gwarancją na przeżycie. [...] Po rozmrożeniu z czterech zarodków zwykle dwa lub trzy nie żyją”. Przestrzega też przed groźnym zespołem hiperstymulacji jajników, występowaniem cięż mnogich z ich negatywnymi skutkami. Zarzuca unikanie dyskusji nad przyczynami niepłodności, do których zalicza m. in. wczesną inicjację seksualną, stosowanie środków antykoncepcyjnych. W „Roczniku” publikujemy dyskusję, jaka miała miejsce w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie, w dniu 22 stycznia 2009. Do tej dyskusji dorzucam swój głos, ukazując różne negatywne konsekwencje społeczne i psychologiczne metody *in vitro*.

Na początku kilka założeń:

1. Zapłodnienie *in vitro* – jednym ze sposobów poczynania dzieci.
2. Zapłodnienie *in vitro* to usługa medyczna.
3. Jako usługa medyczna podlega odpowiednim regulacjom prawnym.

Rozważmy następującą sytuację: Para XY przychodzi do lekarza wykonującego zabiegi *in vitro*. Relacja zachodząca między parą przyszłych rodziców a lekarzem jest relacją typu zleceniodawca – zleceniobiorca i jako taka podlega regulacjom prawnym. Przyszli rodzice zlecają lekarzowi wykonanie dla nich usługi. Para XY zamawia zdrowego chłopca ze swojego materiału genetycznego. Lekarz przyjmuje zlecenie. Określone zostają warunki wykonania usługi, termin realizacji itp. Inna para, nazwijmy ją parą YZ, zamawia u tego samego lekarza zdrową dziewczynkę, również podkreślając konieczność użycia materiału genetycznego przyszłych rodziców. Postawione przez przyszłych rodziców wymagania nie są wyszukane, nie sprawiają kłopotów technicznych i lekarz przyjmuje zlecenie. Trzecia para, para AB to rodzice naturalnie poczętego dziecka.

Usługa medyczna zostaje wykonana. Para XY oraz para YZ zostają rodzicami. Jednak „produkt” powstały w oparciu o zlecenia odbiega od warunków umowy określonych na początku. XY zostali rodzicami dziewczynki, mimo że chcieli chłopca. Dziewczynka X nie jest zupełnie zdrowa fizycznie i wymaga specjalistycznej opieki. Również

w przypadku pary YZ nastąpiły pewne komplikacje, w wyniku których YZ zostali rodzicami chłopca, mimo „zamówienia” dziewczynki. Również chłopiec Y nie jest całkiem zdrowy i wymaga leczenia.

Stan zdrowia fizycznego obu poczętych *in vitro* dzieci ujawnia się od razu po urodzeniu. Rodzice XY i YZ, podejrzewając możliwość istnienia innych błędów podczas wykonywania zapłodnienia *in vitro*, zlecają wykonanie dalszych badań. Okazuje się, że dziewczynka X jest biologiczną córką pary XY. W przypadku chłopca Y rodzice YZ nie są jego biologicznymi rodzicami – najwyraźniej podczas wykonywania zapłodnienia użyto innego materiału biologicznego.

Zapłodnienie *in vitro* jest usługą medyczną regulowaną prawnie. W przypadku obu par rodziców XY i YZ wystąpiły błędy w realizacji zamówienia, a zatem należy im się odszkodowanie. Pytanie, kto zapłaci za popełnione błędy? Zarówno lekarz, jak i klinika (szpital) są ubezpieczeni na tego typu okoliczności. Jeśli zabiegi *in vitro* są finansowane przez państwo, koszty odszkodowania i wcześniejszego ubezpieczenia poniesie podatnik finansujący poprzez obowiązkowe składki zdrowotne działalność służby zdrowia.

Para XY oraz para YZ otrzymają odszkodowanie za popełnione podczas zapłodnienia błędy, które rzutują na los ich dzieci. Para YZ otrzymuje dodatkowo gratyfikację za użycie niewłaściwego materiały genetycznego.

Wspomniana na początku para rodziców AB, która w sposób naturalny poczęła swoje dziecko, również boryka się z problemami zdrowotnymi swojego potomka. Ponieważ dziecko A zostało poczęte naturalnie, nie należy im się żadne odszkodowanie.

Z powodu otrzymanego odszkodowania chore dzieci X i Y mają lepsze warunki materialne niż naturalnie poczęte dziecko A. Za los dziecka A odpowiedzialni są wyłącznie rodzice A, którzy – jako podatnicy – ponoszą koszty leczenia dzieci X i Y, ponieważ zapłodnienie *in vitro* – zgodnie z początkowym założeniem – jest usługą medyczną w ramach ogólnodostępnych świadczeń medycznych. Co więcej, ich możliwości opieki nad własnym, naturalnie poczętym dzieckiem zostają ograniczone koniecznością opieki nad chorymi dziećmi X i Y.

Para AB to rodzice świadomi i odpowiedzialni, pragmatycznie podchodzący do życia. Swoim dzieciom chcą zapewnić bardzo dobre warunki i z tego powodu planując kolejne dziecko również udają się do kliniki w celu wykonania zabiegu *in vitro*. Sztuczne zapłodnienie umożliwi ich kolejnemu dziecku lepszy start w życie. Jeśli urodzi się chore, będą mogli ubiegać się o odszkodowanie, do którego nie mają prawa poczynając w sposób naturalny kolejnego potomka.

Pojawia się problem: dzieci poczęte naturalnie nie mają z racji sposobu poczęcia identycznych szans co dzieci poczęte *in vitro*. Co więcej, szanse dzieci naturalnie poczętych maleją ze względu na pojawienie się dzieci z próbówki, a zatem dziecko naturalnie poczęte jest – co brzmi paradoksalnie – z góry skazane na bycie gorszym, jego szanse są zmniejszone przez pojawienie się sztucznie powołanej do życia konkurencji, której z racji tego, że jest sztucznie wykreowana, należą się szczególnie uprawnienia.

Można zadać kolejne pytanie: komu i w jakim zakresie należy się opieka? Zgodnie z zasadą równości obowiązującą w demokratycznym państwie identyczna opieka powinna być zagwarantowana wszystkim. Zasadne staje się wobec tego pytanie: jak należy rozumieć sformułowanie „wszyscy”? Być może „wszyscy”, to wszyscy potencjalnie żyjący (a więc i ci, którzy narodzą się na drodze sztucznego zapłodnienia). Możliwe jest jednak również inne rozumienie, w myśl którego „wszyscy” to jedynie aktualnie żyjący. W zależności od rozumienia, które przyjmiemy, inaczej będzie wyglądać kwestia regulacji zapłodnienia *in vitro*.

Pierwsze proponowane rozumienie (wszyscy to każdy potencjalnie żyjący człowiek) powoduje, że możliwym staje się postulowanie wyrównania szans dzieci naturalnie poczętych z dziećmi poczętymi *in vitro* poprzez wprowadzenie odpowiednich regulacji prawnych umożliwiających wysuwanie roszczeń o odszkodowanie za stan zdrowia również tym pierwszym.

Drugie proponowane rozumienie (wszyscy to aktualnie żyjący) przez wzgląd na zasadę równości nakłada obowiązek dbania o tych, którzy już istnieją, i stawia pod znakiem zapytania możliwość powo-

ływania w sposób sztuczny nowych istnień, ponieważ ich istnienie może pogorszyć jakość życia – a zatem odbić się negatywnie – na równości tych, którzy już istnieją. Sztuczne powoływanie do życia nowych istnień byłoby wówczas wskazane jedynie w sytuacji, gdy mamy pewność, że nowe ludzkie życie przyniesie poprawę równości już żyjących (np. dzięki swoim narządom lub możliwości wykonywania pracy, której już żyjący podejmować nie chcą). Jednak wówczas naruszone będzie ich prawo do równego traktowania.

Rozważając zarysowany problem dalej można zastanowić się, o kogo ma obowiązek troszczyć się demokratyczne państwo? Czy o tych, którzy już żyją? Czy też o tych, którzy zostaną sztucznie powołani do życia kosztem już żyjących? Oczywiście ze strony bezpłodnych par padnie argument również z zasady równości o ich prawie do posiadania dzieci. Pytanie zadane nieco wyżej o rozumienie zasady równości powraca: czy równość należy się wszystkim, czy tylko już równym? A ponieważ równość nieodłącznie łączy się ze sprawiedliwością, kolejne pytania będą dotyczyły tego, jak powinno wyglądać sprawiedliwe traktowanie wszystkich (!) ludzi w kontekście zapłodnienia *in vitro*? Zarysowane pytania wymykają się próbom podania prostych odpowiedzi i odsyłają do podstawowej koncepcji demokratycznego państwa oraz całokształtu rzeczywistości społeczno-politycznej państwa.

Inny problem rysujący się w tym kontekście to problem charakterystyczny dla społeczeństw państw dobrobytu. Współcześnie bardzo duża liczba dzieci cierpi na rozmaite dysfunkcje. Rodzice dzieci poczętych *in vitro* mogą ubiegać się o finansowanie leczenia dysfunkcji z polis ubezpieczeniowych klinik *in vitro*. Państwo uznające zabieg *in vitro* za należący do podstawowych świadczeń medycznych może nieświadomie działać przeciwko naturalnemu zapłodnieniu. *In vitro* w zabieganym kapitalistycznym świecie ma same zalety – rodzice mogą wiele parametrów samodzielnie określić i zdecydować, kiedy dokładnie będą mieli dzieci, a to ułatwi im planowanie swojego życia nie tylko zawodowego.

Istotnym aspektem jest również ryzyko związane z naturalnym poczęciem. *In vitro* to ryzyko nie tyle zmniejsza, co przesuwają podmiot

odpowiedzialny za ewentualne niepowodzenie. Ekspert wybierze najlepszy zarodek, ślepo działająca natura zostanie zastąpiona przez kompetentnego technika. Stres rodziców się zmniejszy.

Interesujące są również możliwe ewentualne skutki społeczne. Obecnie trudno spotkać osobę, która otwarcie przyzna się do sztucznego zapłodnienia. Być może w przyszłości ulegnie to zmianie, ponieważ dziecko z próbówki nie jest dziełem przypadku, chwilowej namiętności, lub romantycznego zrywu przyszłych rodziców. Dziecko poczęte *in vitro* jest wytworzone celowo, w sposób przemyślany i zaplanowany. Naturalne zaś poczęcie może mieć miejsce na skutek zawodnej antykoncepcji, nieuwagi lub braku świadomości dorosłych, a zatem zająć jako niekoniecznie chciane dzieło przypadku.

Zapłodnienie *in vitro* z pewnością nie pozostanie bez wpływu na psychikę człowieka. Jestem z próbówki – wyjątkowy, wybrany (dosłownie!), miałem szczęście, byłem lepszy od innych zarodków, które nie podzieliły mojego losu. Fantazja może nas ponosić, gdy wyobrażamy sobie społeczeństwo półbogów z próbówki przekonanych o swojej wyjątkowości – co zresztą lekarz (ojciec techniczny) – z przyjemnością potwierdzi zadowolony z dobrze wykonanego zlecenia.

***In vitro* otherwise. A Comment**

Summary

Since 2008 again and again one tries to introduce the method of fertilizing the human eggs with the sperm out of woman's womb. This method is colloquially named *in vitro*. The philosophers, specially interested in ethics argue for or against this practice. Even the politicians are interested in the regulation of this domain. The paper will be a comment to the discussion. The author warns of different negative consequences of this method and of very tangled situations both on the moral and juridical level, which she illustrates using the well-aimed examples.



Piotr DUCHLIŃSKI¹

METANAUKOWA CHARAKTERYSTYKA ETYKI W UJĘCIU ROMANA INGARDENA

Wprowadzenie²

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja metanaukowych poglądów Romana Ingardena na strukturę etyki. Wydawałoby się logiczne najpierw opracować system etyki, a dopiero później zastanawiać nad jego zasadnością i budową. Tymczasem Ingarden postąpił odwrotnie. W *Wykładach z etyki* pisał w następujący sposób: „**Zanim przystąpię do rozważań merytorycznych, teoretycznych, jest rzeczą wskazaną rozważyć niektóre kwestie metateoretyczne, metanaukowe**”³. Wysoka świadomość metodologiczna towarzyszyła polskiemu filozofowi na każdym etapie prowadzonych przez niego badań. W naszych analizach w pierwszej kolejności przyjrzymy się motywom, które skłoniły Ingardena do podjęcia problematyki etycznej, następnie zapoznamy się z definicją etyki, jej przedmiotem oraz punktem wyjścia oraz metodą badania. Szczególnie istotne dla naszych analiz będzie miało zdeterminowanie punktu wyjścia etyki. Precyzując strukturę punktu wyjścia etyki odwołamy się do ingardenowskiej teorii pytań.

¹ Wyższa Szkoła Pedagogiczno-Filozoficzna *Ignatianum* w Krakowie.

² Artykuł powstał na bazie mojej pracy doktorskiej: *Romana Ingardena ontologiczne podstawy etyki*, Kraków 2007.

³ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 120.

Sformułowanie punktu wyjścia pozwoli mam w pierwszej kolejności pokazać, że etyka polskiego fenomenologa jest uzależniona od założeń ogólnofilozoficznych, po drugie pozwoli na zakreślenie przedmiotowej dziedziny badań etyki, oraz wyznaczy dalszą perspektywę badania podstaw etyki⁴. W artykule oprócz referowania metanaukowych poglądów Ingardena na etykę, będziemy także dokonywać zabiegów interpretacyjnych, mających na celu uzupełnienie pewnych wątków poruszonych przez polskiego filozofa, lecz nie opracowanych z różnych względów. Wszelkie poniższe interpretacyjne próby mają charakter hipotetyczny.

1. Motywy podjęcia refleksji etycznej

Właściwie trudno jest podać jednoznaczną odpowiedź, dlaczego Roman Ingarden zajął się zagadnieniami etycznymi. Wydaje się, że radykalnie kłóci się to z obranym przezeń głównym problemem poszukiwań i badań filozoficznych, jakim jest spór między realizmem a idealizmem o istnienie świata realnego. Jednakże twierdzenie, że tylko ta problematyka interesowała polskiego filozofa, byłoby niezgodne z faktami. Należy tutaj odnotować pewien fakt biograficzny z życia naszego filozofa. Kiedy młody Ingarden był na studiach u twórcy fenomenologii, to zanim jeszcze zainteresował się problematyką sporu z idealizmem w kwestii realnego istnienia świata, nosił się z poważnym zamiarem napisania doktoratu z filozofii osoby.

⁴ Są także głosy przeciwne rekonstrukcji etyki Ingardena. Pogląd taki przyjmuje A. Siemianowski. „Ale w tej formie *Wykłady z etyki* mają – moim zdaniem – doniosłe znaczenie w badaniach etycznych. Lecz od razu muszę podkreślić, iż nie dlatego, żeby na ich podstawie można było zrekonstruować coś takiego, jak zarys etyki wartości Romana Ingardena. Można to robić (taką próbę podjęła M. Gołaszewska) i rekonstruować myśl etyczną Ingardena. Ale, moim zdaniem, raczej pomniejszyłoby to wielkie bogactwo źródłowego poznania – w fenomenologicznym sensie tego słowa – wszelkich przejawów istoty życia moralnego i związanych z nim zagadnień teoretycznych”. A. Siemianowski, *Roman Ingarden a problemy współczesnej etyki*, w: A. Węgrzecki (red.), *Roman Ingarden i filozofia naszego czasu*, Kraków 1995, s. 181.

O tychże zainteresowaniach antropologicznych Ingardena pisze jego uczeń ks. J. Tischner. „Okazuje się, że zainteresowanie filozofią człowieka było głęboko zakorzenione w umysłowości zmarłego przez trzema lata filozofa. Kiedyś nosił się on z zamiarem napisania dzieła o strukturze osoby ludzkiej i miała to być jego rozprawa doktorska. Potem jednak okoliczności życia, a zwłaszcza sytuacja filozofii europejskiej początków naszego wieku, zmusiły go podjęcia innych zagadnień, w szczególności sporu z idealizmem o istnienie świata. [...] *Książeczka o człowieku*, pisał Tischner, świadczy, że pierwotny nurt zainteresowania człowiekiem wcale nie wygasł. Szkice, które w niej znajdujemy, świadczą, iż Ingarden nosił w sobie jakąś własną wizję bytu ludzkiego, której jednak nie zdążył nadać skończonego wyrazu”⁵. Ingarden zarzucił jednak to początkowe zainteresowanie zagadnieniami antropologicznymi. Uznał wówczas, że innemu zagadnieniu warto jest poświęcić swoje „filozoficzne życie”. Tym zagadnieniem, z którym zmagał się niemalże przez całe życie, był spór z idealizmem transcendentnym o istnienie świata realnego. Waga problematyki związanej ze sporem między idealizmem a realizmem na wiele lat odsunęła krakowskiego myśliciela od jego młodzieńczych pasji antropologiczno-etycznych. W centrum jego pracy badawczej znalazła się najpierw epistemologia, następnie estetyka i na koniec ontologia.

Jego praca o intuicji u Bergsona zawiera już pewne stanowisko epistemologiczne, które filozof przez następne lata będzie konsekwentnie rozwijał. Badania epistemologiczne, które na początku lat dwudziestych stanowiły centrum jego zainteresowań, powoli przechodziły w problematykę ontologiczną, która wiązała się z określoną interpretacją filozofii Husserla. Ingarden obierając sobie za punkt wyjścia stanowisko Husserla, w którym świat realny został potraktowany jako przedmiot intencjonalny, podjął pod koniec lat dwudzie-

⁵ J. Tischner, *Swemu istnieniu zaufać*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 38. J. Tischner twierdzi, że Ingarden przyjmował zdroworozsądkową koncepcję człowieka. „Powiem tylko tyle, pisał, że jest to wizja stosunkowo najbardziej zgodna ze zdrowym rozsądkiem. Człowiek pod pewnym względem jest częścią świata, po innym wyrasta ponad świat”. J. Tischner, *Swemu istnieniu zaufać*, jw., s. 39.

stych ubiegłego wieku szereg rozległych analiz dotyczących struktury przedmiotów intencjonalnych. W pierwszym rzędzie zaliczył do nich znaczenia i wszelkiego rodzaju dzieła kultury. Książka *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury* stanowiła zwieńczenie tych badań. Ingarden nie tylko scharakteryzował w niej strukturę przedmiotów intencjonalnych oraz uzasadnił, że świat realny nie może spełniać warunków, które determinują intencjonalny sposób istnienia, ale nade wszystko zetknął się z obecnymi w strukturze dzieła sztuki różnymi jakościami aksjologicznymi (wartościami). Chodziło o takie jakości jak: wartości artystyczne i estetyczne czy jakości metafizyczne. Zanim skierował się w stronę wartości moralnych, jego uwagę najpierw przyciągnęły prezentujące się w strukturze (w warstwach) dzieł sztuki wartości estetyczne. Można powiedzieć, że okazją do uświadomienia sobie określonych kwestii aksjologicznych była właśnie dziedzina estetyki.

Zagadnienie wartości wyłania się niejako w trakcie dyskusji, jaką Ingarden prowadził z idealizmem w kwestii istnienia świata realnego. Wartości estetyczne nie sprawiły filozofowi jednak tyle trudności co wartości moralne. O trudnościach w charakterystyce wartości moralnych pierwszy raz mówił na prowadzonych we Lwowie wykładach na wiele lat przed napisaniem *Sporu o istnienie świata*. Ich problematyka interesowała Ingardena jakby równoległe do problematyki sporu realizm-idealizm. Pomimo świadomości trudności z pogodzeniem świata wartości z koncepcją zarysowującej się ontologii, o której mówił w wykładach lwowskich, napisał on *Spór* i dopracował swoją koncepcję ontologii, ale w taki sposób, że zabrakło w niej miejsca dla wartości moralnych. Kiedy po 30 latach powrócił on do problematyki wartości moralnych, wówczas miał już gotową i przemyślaną wizję świata. Okazała się ona jednak zbyt ciasna, aby pomieścić w sobie wartości moralne. Mając tego świadomość, w ostatnich latach swojego życia Ingarden podejmował kwestie etyczne i antropologiczne, co było wyrazem tego, że chciał jednak w tej „sztywnej” ontologicznej strukturze świata znaleźć jakieś miejsce dla wartości moralnych, a przede wszystkim oddać im sprawiedliwość poprzez doświadczenie.

W Ingardenie nieustannie odzywały się jego młodzieńcze zainteresowanie antropologiczne, które zarzucił na rzecz, w jego mniemaniu, ważniejszego problemu, jakim był spór z idealizmem o istnienie świata realnego. Odzywało się nim w nim wyniesione od Husserla przeświadczenie, że należy i tej dziedzinie rzeczywistości oddać sprawiedliwość.

Historycznie biorąc, „Roman Ingarden wykladał etykę trzykrotnie: dwa razy na Uniwersytecie Jana Kazimierza i raz na Uniwersytecie Jagiellońskim. We Lwowie wykladał w drugim i trzecim trymestrze roku akademickiego 1930/31 oraz w drugim semestrze roku akademickiego 1937/38, natomiast w Krakowie przez cały rok akademicki 1961/62. Wykłady poświęcone problemom etycznym zamierzał także wygłosić w roku akademickim 1962/63, tj. w ostatnim roku przed pójściem na emeryturę”⁶. Tego zamierzenia Ingarden jednak nie zrealizował.

Wykłady lwowskie z roku 1931 miały, jak zaznacza to sam Ingarden, charakter informacyjny i propedeutyczny. Były skierowane do słuchaczy, którzy byli już w jakimś stopniu obeznani z problematyką etyczną⁷. W przeciwieństwie do nich *Wykłady krakowskie* były już bardziej teoretycznie zaawansowane⁸.

Przystępując do próby zgłębienia etycznych problemów Ingarden, stwierdzamy, że dokonał on czegoś w rodzaju diagnozy stanu badań nad współczesnymi zagadnieniami etycznymi. Jego zdaniem jednym z motywów, które skłoniły go do podjęcia problematyki etycznej, był pewnego rodzaju zastój teoretyczny w filozofii moralnej. Ingarden twierdził, że jeśli chodzi o filozofię europejską, to wprawdzie tacy filozofowie, jak I. Kant, M. Wundt, F. Jold, E. Moore, M. Scheler, D. von Hildebrand, N. Hartmann, przyczynili się do rozwoju niektórych zagadnień z dziedziny etyki, mimo tego nie został opracowany jakiś znaczący system etyczny, który stanowiłby coś w rodzaju maksymalistycznego opracowania fundamentalnych zagadnień moralno-

⁶ A. Węgrzecki, *Wstęp*, w: R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 5.

⁷ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, jw., s. 8-9.

⁸ Tamże, s. 119-120.

ści. Ta diagnoza z roku 1931 ukazywała także niedostatki polskiego środowiska filozoficznego. Ingarden w tej diagnozie wspomina tylko o trzech autorach, którzy zajmowali się etyką – o W. Rubczyńskim, ks. F. Gabrylu oraz T. Kotarbińskim⁹. Stwierdził, że w Polsce badania etyczne nie odgrywają jakiegóż zasadniczej roli. Przyczyną braku zainteresowań kwestiami etycznymi w filozofii Polskiej dwudziestolecia międzywojennego był, wedle Ingardena, panujący pozytywizm. „[...] Upadek badań etycznych w Polsce, twierdził w *Wykładach* z 1931 roku, pociąga za sobą zbyt jednostronny intelektualizm w dziedzinie badań epistemologicznych i logicznych, usunięcie z horyzontu całych grup problematów, w pierwszym rzędzie metafizycznych, przesuwanie zagadnień rzeczowych na płaszczyznę spraw terminologicznych, złudzenie, że wszelkie zagadnienia filozoficzne dadzą się rozwiązać za pomocą spekulacji matematycznych, negowanie naukowości tych wszystkich zagadnień, które nie dadzą się wcisnąć w ramy tematyki matematycznej”¹⁰. Ingarden nie zadowolął się rozwiązaniem niektórych zagadnień etycznych, jakie proponował z jednej strony tomizm tradycyjny, który zdominował środowiska katolickie w Polsce w latach dwudziestych, jak i pozytywizm. Nie wspomina też, w tej diagnozie z 1931 roku, o przedstawicielach szkoły lwowsko-warszawskiej, poza wymienionym T. Kotarbińskim. W *Wykładach lwowskich* nie nawiązuje także do działalności K. Twardowskiego, który przecież wykładał etykę na początku ubiegłego stulecia. Ten fakt odnotuje Ingarden dopiero w *Wykładach krakowskich*. Można tutaj zadać pytanie, na ile diagnoza ta jest obiektywnie trafna, na ile przemawiają za nią historyczne fakty, a na ile jest subiektywną oceną wynikającą z własnych upodobań i uprzedzeń filozoficznych, od których nasz filozof nie był wolny.

Po prawie 30 latach w pierwszym *Wykładzie* z roku 1961 roku Roman Ingarden ponownie przeprowadza diagnozę stanu badań etycznych i podobnie jak w wykładach sprzed wojny ubolewał on nad stanem refleksji etycznej w Polsce. Pisał z żalem, że „niestety

⁹ Tamże, s. 9.

¹⁰ Tamże, s. 10.

przez te trzydzieści lat sytuacja na ogół w Polsce się nie zmieniła, bo właściwie mogę wskazać tylko na jedną osobę, która się poświęca tym zagadnieniom”¹¹. Miał wówczas na myśli prof. Marię Ossowską, która kontynuowała tradycję badań etycznych zapoczątkowanych w szkole lwowskiej. Ingarden i do jej stylu badań etycznych odnosił się z dystansem i krytycznie. Zarzucał jej, że koncentruje się ona tylko na metodologicznych i semiotycznych analizach problemów etycznych, co jest wyrazem przyjętych przez nią pozytywistycznych założeń. Nie dąży natomiast do skonstruowania jakiejś całościowej wizji etyki¹². Tutaj również można wyrazić kilka wątpliwości: przede wszystkim diagnoza Ingardena z roku 1961 nie jest do końca trafna, nie podpierają jej bowiem obiektywne świadectwa historyczne związane z rozwojem etyki w powojennej Polsce. Ingarden wspominając o Marii Ossowskiej, zbyt pochopnie ocenia jej bogaty dorobek w dziedzinie filozofii moralności. Stwierdzenie, iż przyjmuje ona postawę ostrożności płynącą ze sceptycyzmu, ma postać raczej ogólnika niż rzeczowego argumentu, a wyraża pewną niechęć krakowskiego filozofa do stosowania analitycznych metod w badaniach etycznych. Poza tym jest zarzutem obosiecznym, bo czyż Ingarden nie przyjmuje wobec kwestii etycznych jeszcze większej powściągliwości teoretycznej niż prof. Maria Ossowska?

Autor *Sporu o istnienie świata* pomija także środowisko etyczne, jakie istniało w Lublinie. Lata pięćdziesiąte to początek krystalizowania się polskiej szkoły personalizmu etycznego, zainicjowanej przez K. Wojtyłę, szkoły chyba jedynej jak na tamte czasy, poza marksizmem, która podjęła się maksymalistycznego opracowania podstawowych (fundamentalnych) zagadnień z dziedziny filozofii moralności. Ingarden nie bierze także pod uwagę etyki klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej, która zarówno w okresie dwudziestolecia międzywojennego, jak i po wojnie była stale obecna w Polsce¹³.

¹¹ Tamże, s. 119.

¹² Tamże, s. 120.

¹³ Wystarczy wspomnieć takie postaci, jak działający głównie przed wojną: ks. J. Piwowarczyk (*Katolicka etyka społeczna*), o. J. Woroniecki OP (*Katolicka etyka*

Jeśli Ingarden tak krytycznie diagnozuje stan europejskiej i polskiej refleksji etycznej, to stoją za tym, jak przypuszczamy, jego własne presupozycje filozoficzne. Rodzi się podejrzenie, że nie wynikały one z dobrego rozeznania rozwoju myśli etycznej choćby w Polsce. Co zatem proponuje Ingarden?

W swojej propozycji etyki Ingarden nawiązuje do przedstawicieli aksjologii fenomenologicznej. W jego pracach poświęconych tej tematyce można znaleźć odwołania do takich aksjologów, jak E. Moore, M. Scheler, N. Hartmann czy D. von Hildebrand. Odwołania te mają przeważnie charakter krytyczny. Ingarden nieustannie podkreślał, że przedstawiciele nurtu aksjologii fenomenologicznej nie rozwiązali istotnych kwestii związanych z moralnością, ani też nie stworzyli całościowych systemów etycznych. W *Wykładach z etyki* Ingarden miernie tropi różne potknięcia czy to Schelera czy Hildebranda, interpretując je oczywiście zawsze z perspektywy własnych ustaleń.

Pomimo że Ingarden nawiązywał w jakiś sposób do aksjologów fenomenologicznych, to jednak poszedł on drogą własnych poszukiwań. Dążył do pogodzenia zarysowującej się z biegiem lat koncepcji etyki z wypracowywaną ontologią świata. Zamiarem Ingardena było wypracowanie maksymalistycznie pojętej koncepcji etyki, która przewyciężyłaby trudności innych etyk, zwłaszcza tych z nurtu aksjologii fenomenologicznej. Niestety ten, jakże szczytny cel, nie został przez polskiego filozofa zrealizowany. Przeszkód, które stanęły na drodze tej realizacji, było kilka. Jedną z nich była przedwczesna, nagła śmierć filozofa 14 VI 1970 r. Nastąpiła ona w tym czasie, kiedy Ingarden ponownie zaczął interesować się problematyką aksjologiczno-antropologiczną. Pozostaje już tylko kwestią naszych przy-

wychowawcza; *Etyka w: Zarys filozofii. Praca zbiorowa*), jak i po wojnie: J. Kalinowski (*Teoria poznania praktycznego; Initiation à la philosophie morale*), T. Ślipko SJ (*Ethos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej; Etyka szczegółowa*), K. Wojtyła (*Miłość i odpowiedzialność; Osoba i czyn, Elementarz etyczny; Zagadnienie przedmiotu moralności*), A. Rodziński (*U podstaw kultury moralnej; Wartość bycia osobą jako centrum świata wartości i wyznacznik epistemologicznego profilu etyki; Wprowadzenie do etyki personalistycznej*).

puszczeń, w jakim kierunku rozwinęłaby się jego myśl, gdyby nie ta śmierć. Czy rozwinąłby on zarysowany przez siebie system etyczny, czy też zwróciłby się może w kierunku nauk szczegółowych i próbował dopracować koncepcje metafizyki. Trudno w tej kwestii jednoznacznie wyrokować. Można przypuszczać, że drugim decydującym powodem, uniemożliwiającym mu wypracowanie etyki i aksjologii, było zaabsorbowanie dyskusją z idealizmem o istnienie świata realnego. Do końca swojego życia krakowski filozof podkreślał wagę tego sporu dla współczesnej filozofii. Przypuszczam też, że nigdy nie żałował tego, że to właśnie ten, a nie inny problem, uczynił on swoim zarówno filozoficznym jak i życiowym problematem. Absorbował go nie tylko intelektualnie, ale także emocjonalnie, czemu dał już wyraz w swoim liście do Husserla z 1918 roku.

Można wskazać na jeszcze jeden motyw prowokujący do podjęcia zagadnień etycznych, na który wskazuje R. Ingarden. Jest to związek etyki z życiem. Nie potrzeba odwoływać się do abstrakcyjnych deliberacji etyka, aby przekonać się o tym, że w codziennych sytuacjach ludzie doświadczają różnego rodzaju konfliktów moralnych, w których pierwszorzędną rolę odgrywają wartości moralne. Ingarden zastanawia się, czy etyka może w jakiś sposób ułatwić rozstrzygnięcie nękających ludzi dylematów moralnych. Refleksję etyczną wymuszają także zmiany dokonujące się w cywilizacji oraz technice. Można by dopowiedzieć, że obecnie taki impuls do podejmowania tematyki etycznej stanowi współczesny rozwój biotechnologii, który pomimo całego dobrodziejstwa, niesie także konkretne zagrożenia dla życia ludzkiego w różnych jego wymiarach. Między innymi dlatego Ingarden postulował stworzenie działu etyki stosowanej, będącej najbliższej konkretnej praktyki moralnej człowieka.

2. Etyka jako nauka filozoficzna

Tradycja filozoficzna przekazała nam definicję etyki, w której charakteryzuje się ją jako **dyscyplinę praktyczną**. Tak rozumiano etykę

już w czasach starożytnych i średniowiecznych, takie też pojmowanie etyki, konkluduje Ingarden, utrwalił w umysłowości współczesnej Immanuel Kant, pisząc swoją pracę: *Krytyka praktycznego rozumu*. Takie rozumienie etyki jest konsekwencją podziału filozofii na teoretyczną i praktyczną. Tradycyjnie do filozofii teoretycznej zaliczano metafizykę, teorię poznania, a także logikę oraz psychologię, zaś do filozofii praktycznej zaliczano etykę oraz estetykę¹⁴. „Nauki należące do filozofii teoretycznej mają na celu – jak się zazwyczaj mówi to, co jest i jakie jest, bez względu na to, czy to coś jest przedmiotem realnym czy nierealnym”¹⁵. W centrum nauk teoretycznych stała, począwszy od czasów Arystotelesa, metafizyka, której celem było poszukiwanie ostatecznych przyczyn wszelkiego bytu. Tylko metafizyka mogła wydawać sądy kategoryczne. Ingarden podważał ten dualistyczny podział filozofii na teoretyczną i praktyczną. Jego zdaniem trudno jest znaleźć zasadę takiego podziału, nie wiadomo, czy spełnia ją przedmiot, czy może wyznaczone zadanie, czy może cel. Krytykując ten podział nie kwestionował praktycznego wymiaru etyki, twierdził tylko, że wymiar ten nie wyczerpuje całości etyki, lecz stanowi tylko jeden z jej aspektów.

Zmierzał do ustalenia, jakie znaczenie kryje się pod wyrażeniem „filozofia praktyczna”. Jeśli umieszcza się etykę w kategoriach filozofii praktycznej, twierdzi Ingarden, ma się zazwyczaj na myśli dwie kwestie:

„1) iż jej przedmiotem jest pewna praktyka, mianowicie postępowanie (czyn, działanie) indywidualium psychofizycznego,

2) celem rozważań etycznych jest nie tylko uzyskanie pewnej wiedzy (dla niej samej tylko), lecz uzyskanie jej dla celów „praktycznych”¹⁶.

Stwierdzenie, że przedmiotem badań etyki jest działanie (postępowanie), prowadzi do zawężenia jej przedmiotu badań. Zdaniem naszego filozofa, etyka nie może ograniczać się tylko do analizy sa-

¹⁴ Tamże, s. 120-121.

¹⁵ Tamże, s. 12.

¹⁶ Tamże, s. 12.

mego działania. Termin „działanie” jest semantycznie bardzo szeroki, desygnuje bowiem różnego rodzaju czynności psychofizyczne, nie tylko człowieka, ale także i zwierząt (np. psów – przykład Ingardena). Mówiąc, że etyka dotyczy działania, trzeba z konieczności dopowiedzieć, czyje to jest działanie i z jakiego podmiotu wypływa. „Prócz postępowań trzeba tu włączyć także podmioty postępowań, i to w szczególności ludzi rozważanych jako osoby”¹⁷. Etyka wszak musi brać pod uwagę podmiot działania, czyli osobę ludzką, oraz realizujące się w tym działaniu (czynnie) wartości. Wobec tego nie jest ona analizą samego działania.

Etyka nie może zawęzać się również do roli wiedzy, której celem będzie sterowanie praktycznym działaniem człowieka. Tak pojęta etyka redukuje się do jakiegoś rodzaju technologii etycznej. Tymczasem „taka technologia etyczna nie tylko nie wyczerpuje etyki, lecz nawet zakłada inny typ badań etycznych, że jest tylko etyką stosowaną, a nie etyką samą [...]”¹⁸. Samo pojęcie etyki jako technologii sterującej ludzkim życiem, zakłada, że technologia ta jest w posiadaniu różnych norm i zasad regulujących ludzkie postępowania. Jednakże technologia etyczna zasad tych oraz reguł nie wypracowuje sama, lecz je przejmuje od jakiejś teorii etycznej stojącej o „piętro wyżej”. Stąd też jest ona metodologicznie zależna od koncepcji etyki, która proponuje jakieś reguły postępowania.

Bardzo często, zdaniem Ingardena, charakteryzuje się etykę w kategoriach nauki normatywnej, przesądzając o tym, jakoby przedmiotem tak pojętej etyki był jakiś katalog norm regulujących ludzkie postępowanie. Niektórzy głoszą, że istnieją dwa typy etyki jedna opisowa druga normatywna. Ta pierwsza ma zdać tylko sprawę z tego, jak ludzie moralność realizują, interesuje ją to jak jest, a nie jak być powinno. Etyka normatywna ma natomiast nie mówić jak jest, ale jak być powinno, czyli ma sterować ludzkim zachowaniem za pomocą norm i reguł. Ingarden nie przeczy tym rozróżnieniom. Podkreśla

¹⁷ Tamże, s. 121.

¹⁸ Tamże, s. 13.

jednak, że zaliczenie etyki do nauk normatywnych nie jest całkiem ściśle, a to z tego względu, że wieloznaczne jest samo pojęcie normy. Ingarden nie kwestionuje konieczności uprawiania etyki normatywnej, zwraca tylko uwagę na fakt, że ograniczenie wszelkiej refleksji etycznej do analizy norm jest również zawężeniem jej przedmiotu. Wymiar normatywny to tylko jeden z wymiarów etyki.

Analizując różne ujęcia przedmiotu etyki, autor *Wykładów z etyki* zwraca z jednej strony uwagę na to, że zarówno w etyce, która przyjmuje za swój przedmiot tylko czyny ludzkie, jak i w etyce jako technologii regulującej postępowanie, czy wreszcie w etyce, której cel wyczerpuje się w ustaleniu katalogu norm powszechnie obowiązujących, dochodzi do zawężenia przedmiotu badań. Z drugiej strony wskazuje, iż filozoficzne badania nad zagadnieniami etycznymi domagają się uwzględnienia tych wszystkich trzech aspektów.

Na temat statusu metodologicznego etyki Ingarden pisał, że „są trzy różne działy etyki: etyka teoretyczna, etyka normatywna i etyka stosowana, czyli technologia etyki”¹⁹. Nazwa „etyka” desygnuje trzy wymiary etyki, teoretyczny, normatywny oraz praktyczny²⁰. Są

¹⁹ Tamże, s. 126.

²⁰ Można przypuszczać, że w określeniu etyki Ingarden inspirował się przemyśleniami na temat aksjologii ogólnej, jakie znajdujemy u Husserla. Przywołam tutaj dla zobrazowania tego faktu analizy H. Buczyńskiej-Garewicz, która w oparciu o pracę A. Rotha, *Edmund Husserl, Ethische Untersuchungen*, podjęła się rekonstrukcji husserlowskiej aksjologii. Autorka pisze, że „Aksjologię pojmował Husserl jako dyscyplinę analogiczną do logiki. Określa ona prawa obowiązujące w świecie wartości, podobnie jak logika ustala prawa rządzące między pojęciami. W swej koncepcji aksjologii Husserl wyraźnie nawiązywał do tradycji racjonalistycznej etyki szkoły Cambridge, w szczególności do koncepcji Cudwortha, głoszącej paralelę między prawdami moralnymi a matematycznymi. Akcentował tym samym przede wszystkim aprioryczny charakter aksjologii, nie utożsamiał jej jednak z wiedzą formalną. [...] Aksjologię nazywał Husserl „logiką uczuć”. Analogię z logiką rozumiał dosyć szeroko. Świat wartości posiada tak samo jak świat pojęć prawa logiczne. Wartości podlegają również prawom logicznym w czysto logicznym sensie. Prawa te obejmują sferę uczuć i ich przedmiotów w ten sam sposób, w jaki logika myśli dotyczy świata pojęć. Są one podstawą norm. Przez analogię do logiki czystej i normatywnej odróżniał Husserl etykę czystą i normatywną. Etyka czysta określa ogólne prawa uniwersum wartości moralnych, które stanowią dopiero podstawę do formułowania

to trzy wymiary jednej dyscypliny filozoficznej. „Można by powiedzieć, że etyka stoi na pograniczu między naukami teoretycznymi a naukami praktycznymi, albo można by powiedzieć także inaczej, że jeden dział etyki stanowi pewna nauka teoretyczna, pewna teoria, która wchodzi w jej skład, a nadto istnieje jakiś dział etyki praktycznej, specjalnie dotyczący postępowań ludzkich rozważanych pod pewnym aspektem”²¹.

W *Wykładach lwowskich* z 1931 roku Ingarden pisze, że „cała etyka dzieli się przeto na:

- a) ogólną teorię wartości (*de facto* jednak z podstaw teoretycznych etyki),
- b) teorię wartości moralnych,
- c) teorię przedmiotów możliwej oceny moralnej i cech warunkujących,
- d) kryteriologię etyczną,
- e) nomotetykę etyczną”²².

W celu odkrycia struktury wartości moralnych, etyka musi powoływać się na ustalenia ogólnej teorii wartości, z tym, że ustale-

norm moralnych. Ustaloną w toku polemiki z psychologizmem logicznym koncepcję normy, która nie jest niczym samodzielny, lecz musi mieć u swoich podstaw jakąś ogólną zasadę, wykorzystał Husserl do wyjaśnienia istoty etyki. Etyka, podobnie jak logika, to nie tylko zespół norm, lecz także, a nawet przede wszystkim, system praw ogólnych określających wewnętrzne relacje świata, ze względu na który chcemy ustalić potem zasadność lub słuszność myśli i uczuć. Teza o pierwszeństwie prawa przed normą była drogą do zdemaskowania psychologizmu w etyce, tak samo jak w logice”. H. Buczyńska-Garewicz, *Husserlowska krytyka psychologizmu w aksjologii*, jw., s. 222-223. Badanie manuskryptów Husserla przez A. Rotha pozwala na stwierdzenie, że Husserl opowiadał się za aksjologią materialną, której celem było badanie jakościowej natury wartości. Krytycznie odnosił się do formalizmu kantowskiego. Husserl wprawdzie wyróżnia aksjologię formalną, lecz ta ma za zadanie, podobnie jak logika, ustalenie praw, jakie zachodzą między wartościami. Podstawowym prawem aksjologii formalnej jest prawo wykluczania się wartości. Podstawową opozycją w świecie wartości jest przeciwieństwo między wartością pozytywną a negatywną. Trzeba tutaj zaznaczyć, że już Brentano zauważył, iż w świecie wartości opozycja ta jest czymś podstawowym. Można przypuszczać, że Husserl przejął ją właśnie od Brentana.

²¹ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, jw., s. 123.

²² Tamże, s. 30.

nia ogólnej teorii wartości w przypadku aksjologii, zakładanej przez Ingardena, będą inne dla wartości estetycznych, a inne dla wartości moralnych. Dlatego ogólna teoria wartości zadaje tylko ogólne pytania i zmierza do nakreślenia ogólnych rozwiązań, np. w ogólnej teorii wartości dowiadujemy się, że każda wartość jest czymś ontologicznie niesamodzielnym, że powinna być rozpatrywana razem z tym, komu przysługuje. Jest to ogólne istotowe prawo obowiązujące wszystkie wartości. Jeśli teraz chcemy dowiedzieć się, jak ten związek wygląda w przypadku każdej poszczególnej wartości np. estetycznej czy moralnej, musimy to przebadać na gruncie aksjologii szczegółowych. Badanie poszczególnych typów wartości dokonuje się w obrębie aksjologii szczegółowych. Również etyka filozoficzna jest aksjologią szczegółową. Jej przedmiotem badań jest określony typ wartości²³.

Od strony metodologicznej wszystkie trzy działy refleksji etycznej są ze sobą ściśle powiązane. W stosunku do poprzednich ujęć propozycja Ingardena wyróżnia się tym, że etyka nie ogranicza się tylko do jednej z płaszczyzn badawczych, np. normatywnej czy praktycznej. Można stwierdzić, że zgodnie z przyjętym przez siebie maksymalizmem epistemologicznym zaproponował on maksymalistycznie pojętą definicję etyki. Definicja ta wskazuje na wieloaspektowość badań etycznych i szeroki zakres dziedziny, której mają dotyczyć. Ingarden zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że dziedzina wartości moralnych, domaga się takiej wieloaspektowej perspektywy badań. Skonstruowana przez niego definicja etyki uwzględnia zarówno jej wymiar teoretyczny, jak i praktyczny. Oczywiście nie należy sądzić, że Ingarden skonstruował trzy różne typy etyki. Chodzi raczej o podkreślenie stojących przed etyką trzech różnych zadań wymagających zastosowania różnych środków poznawczych.

W proponowanej koncepcji etyka jest w swym punkcie wyjścia dyscypliną niezależną od nauk szczegółowych, co nie oznacza, że filozof uprawiający etykę powinien lekceważyć dane szczegółowych

²³ Zob., co na temat aksjologii ogólnej i szczegółowej pisze W. Stróżewski, *Filozofia wartości*, „Znak” 4 (1965), nr 130. s. 399-407.

nauk o moralności, zwłaszcza dotyczące człowieka oraz jego postępowania. Wartości moralne są przedmiotem zainteresowań takich nauk szczegółowych, jak psychologia, socjologia, historia moralności. Nauki te badają wartości moralne zgodnie z przyjmowanymi przez siebie metodami badawczymi. Dążą one do odkrycia różnych praw dotyczących wartości. Prawa te mają przede wszystkim charakter empiryczny. Mimo że wiedza o wartościach moralnych, jaką osiągają te nauki, jest czymś ważnym i etyka nie może przejść obok niej obojętnie, to jednak jest ona obciążona pewnym brakiem. Nauki szczegółowe nie interesują się tym, co w moralności jest istotne, a co nie. Zajmując się różnymi rodzajami wartości, nie pytają zazwyczaj o naturę ich poznania, o materię, o ich sposób istnienia, o formę kategorialną w jakiej się znajdują, czy relację do nosiciela. Pytań tych nie zadaje się na gruncie szczegółowych nauk o moralności. Natomiast domagają się one postawienia i rozpatrzenia w adekwatnej perspektywie, jaką jest perspektywa filozoficzna. Można powiedzieć, że o różnicy między naukami szczegółowymi o moralności a etyką filozoficzną decydują formułowane pytania, które dotyczą tego co w fenomenie moralności jest istotne i dla niego konstytutywne. Ponadto pytania te określają specyficzny typ zagadnień, które mogą zostać rozwiązane tylko przy pomocy odpowiedniej metody i aparatury pojęciowej. Tę aparaturę pojęciową i metodę badania etyka filozoficzna musi wypracować sama, nie może zapożyczać jej od szczegółowych nauk o moralności.

W przypadku analizowanej propozycji etyki aparaturę pojęciową i metodę filozoficznego badania przejmuje ona od postulowanej koncepcji filozofii. Ustalając określone prawa rządzące praktyką moralności, nauki szczegółowe nie uwzględniają przy tym istotowej charakterystyki moralności. Poza tym na gruncie nauk szczegółowych o moralności zupełnie inaczej wygląda kwestia poszukiwania jej podstaw. Psychologia poszukuje podstaw moralności w psychice człowieka, socjologia w strukturach społecznych, kulturoznawstwo wywodzi moralność z różnych tradycji kulturowych. Etyka natomiast posiada znacznie szersze spojrzenie na moralność. Zgodnie z przyjętą

perspektywą fenomenologiczną, etyka nie zakłada w punkcie wyjścia danych z innych nauk szczegółowych, nie posługuje się także obowiązującymi w tych naukach metodami badania. Etyka filozoficzna ujmuje właściwą sobie dziedzinę badań, czyli wartości moralnych w aspekcie wyznaczonym przez ogólną koncepcję filozofii. Aspekt ten polega na istotnościowym (ejdetycznym) analizowaniu możliwych przedmiotów jako zawartości idei. Decyduje on o tym, że program badań etycznych sformułowany przez Ingardena wpisuje się w jednolity (pod względem badawczego aspektu) program badania wszystkich dziedzin przedmiotowych.

Roman Ingarden zwracał uwagę, że nauki szczegółowe, takie jak psychologia czy socjologia, największą rolę do odegrania mają w etyce stosowanej. Ten dział etyki, oprócz tego że opiera się na rozstrzygnięciach etyki teoretycznej oraz normatywnej, ma do czynienia z działaniem człowieka, w którym dokonuje się realizacja wartości moralnych. Skuteczne kierowanie ludzkim działaniem, tak aby urzeczywistniało ono wartości moralne, domaga się w pierwszej kolejności poznania jego mechanizmu. Aby skutecznie ten cel zrealizować, etyka sięga nie tylko do filozoficznej wiedzy o działaniu, lecz także do wiedzy o działaniu ludzkim, jaką dysponują nauki szczegółowe, np. psychologia rozwojowa, czy prakseologia²⁴.

Etyce jako dyscyplinie filozoficznej, jak i zakładanej koncepcji filozofii, przysługują takie własności metodologiczne:

maksymalizm epistemologiczny (przejawiający się w wieloperspektywiczności podejścia do zagadnień moralnych),

autonomia (chodzi o metodologiczną niezależność w punkcie wyjścia od nauk szczegółowych, a także od teologii i religii),

samouzasadniałość, (etyka posługuje się własną metodą badań i własnymi strategiami uzasadniania twierdzeń, nie zapożycza metod z nauk szczegółowych),

fundacjonalizm (ujawnia się w przyjęciu mocnych założeń bazowych, będących konsekwencją przynależności od określonego para-

²⁴ Tamże, s. 166.

dygmatu filozofowania), systemowość (przejawia się w całościowym ujęciu różnych zagadnień etycznych).

3. Zagadnienia i cele etyki

Wprowadzony przez Ingardena podział na trzy działy refleksji etycznej nie pozostaje oczywiście bez wpływu na określenie zagadnień (przedmiotu) i celu etyki. W swoich pracach autor *Wykładów z etyki* posługiwał się w tej kwestii dwoma pojęciami: przedmiot i zagadnienia²⁵.

Jeśli chodzi o etykę teoretyczną, to głównym jej przedmiotem są „wartości moralne (etyczne), jak także przedmioty oceny etycznej”²⁶. Ingarden kwestionował zawężenie przedmiotu badań etyki do ludzkiego działania. Jeśli etyka ma rozpatrywać ludzkie postępowanie, to musi tego dokonywać w powiązaniu z realizowanymi w nim wartościami moralnymi oraz z podmiotem moralnym rozumianym jako osoba ludzka.

Do zagadnień rozpatrywanych w etyce teoretycznej zalicza Ingarden następujące sprawy:

- 1) wartości moralne,
- 2) przedmioty ocen moralnych,
- 3) teorię osoby, jako podmiotu moralnego,
- 4) zagadnienie struktury działania.

Zagadnienia należące do etyki teoretycznej obejmują problemy klasycznie zaliczane do zagadnień antropologicznych²⁷. Ingarden nie ukrywał faktu, że dla rozstrzygnięcia określonych kwestii etycznych jest potrzebna też wiedza antropologiczna oraz niektóre ustalenia dotyczące człowieka, z jakimi spotykamy się na gruncie nauk szczegółowych. Próba zastosowania do analiz filozoficznych wyników nauk szczegółowych będzie opis natury ludzkiej jako systemu względnie

²⁵ Tamże, s. 14.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 121-122.

izolowanego. Oprócz wiedzy antropologicznej filozof z Krakowa postulował także konieczność wiedzy na temat ontologicznej struktury świata. Zatem etyka teoretyczna zakłada nie tylko określoną koncepcję człowieka, ale także i rzeczywistości.

Etyka normatywna obejmuje zagadnienia związane ze strukturą normy. Można do nich zaliczyć²⁸:

- 1) uzyskanie ejdetycznej wiedzy o tym, czym jest norma,
- 2) kryteria odróżniania norm słusznych od nie-słusznych,
- 3) kwestię obowiązywalności norm moralnych,
- 4) zagadnienie ich logicznej wartości, tj. czy normy są prawdziwe czy fałszywe,
- 5) problematykę epistemologicznego uzasadnienia norm,
- 6) charakterystykę jednostkowych ocen moralnych i ich uzasadnienie.

Etyka stosowana dotyczy zupełnie innych zagadnień niż dwa poprzednie działy. Koncentruje się ona na aspekcie praktycznym. Wykorzystuje ona, pisze Ingarden, „wiadomości z etyki teoretycznej i normatywnej, ale dla której wiadomości te są niewystarczające, ponieważ trzeba wykombinować metody postępowania, które okażą się trafne, jeśli chodzi o realizowanie pewnych określonych celów”²⁹. Etyka stosowana powinna dysponować środkami umożliwiającymi podmiotom moralnym np. stosowanie w życiu norm moralnych. W zagadnieniach etyki stosowanej „chodzi bowiem o wykonstrowanie pewnego ogólnego schematu postępowania czy typu takich postępowań, w których może być lub nie może być realizowana jakaś specjalna wartość, [...] musi to być próba wykonstrowania pewnego typowego schematu tego działania, które by mogło doprowadzić do wyników wartościowych w specjalnym znaczeniu, mianowicie w tym, którego by nam dostarczyła teoria wartości moralnych”³⁰.

Etyka stosowana to nic innego jak próba praktycznego realizowania ustaleń zawartych w etyce teoretycznej i normatywnej. Filo-

²⁸ Tamże, s. 125.

²⁹ Tamże, s. 126.

³⁰ Tamże, s. 123.

zof zwracając uwagę na trudności, jakie stoją przed etyką stosowaną, podkreślał, że musi ona wykorzystywać wiedzę o człowieku, którą oferują szczegółowe nauki o człowieku.

Widocznym znamieniem etyki stosowanej jest jej aspekt praktyczny. Chodzi w niej, najogólniej mówiąc o to, aby nauczyć człowieka realizować wartościowe stany rzeczy. W związku z jej praktycznym zaangażowaniem Ingarden podkreśla, że etyka stosowana jako technologia, różni się od empirycznej prakseologii, której celem jest jedynie opis faktów empirycznego działania. Prakseologia nie interesuje się tym, czy człowiek w trakcie działania realizuje jakieś wartości, lecz stara się opisać sam przebieg działania oraz jego skutki.

Od strony metodologicznej dla etyki istotną kwestią jest zdeterminowanie jej celu przedmiotowego, czyli tego, do czego zmiierzają jej zabiegi teoretyczne. Otóż celem tym jest odpowiedź na esencjalne pytania: co to jest wartość moralna lub wartości moralne? Przedmiot etyki, jakim są wartości moralne, wyznacza również strukturę etyki. Pytanie o naturę wartości moralnych stwarza zapotrzebowanie poznawcze na taką teorię, która temu zapotrzebowaniu sprostą. Przebadać naturę wartości moralnych oznacza w pierwszej kolejności wydobyć na jaw istotowych momentów, które dany przedmiot konstytuują jako wartość. Aby sprostać temu zapotrzebowaniu i udzielić zasadnej odpowiedzi na zadane pytania, etyka musi zmierzyć się z szeregiem szczegółowych problemów. Przed badaczem staje skomplikowane zadanie uwzględnienia wszystkich możliwych aspektów, składających się na fenomen wartości moralnych. Chodzi o uwzględnienie konstytutywnych elementów, które decydują o tym, że coś jest, a coś nie jest wartością moralną. Można także powiedzieć, że chodzi o badanie istotowych znamion konstytuujących moralność. Przypuszczam, że dla Ingardena moralność i wartości moralne to terminy pokrywające się. Nierzadko przecież za moralność uważane jest to, co z moralnością nie ma nic wspólnego. A utożsamiane z nią jest tylko dlatego, że dany badacz zbyt pośpiesznie, bez dokładnego badania dokonał fałszywej identyfikacji fenomenów.

Dla Ingardena pojęcie moralności jest semantycznie pojemne – obejmuje wszystkie wyliczone powyżej problematy, z którymi zмага się etyka tak teoretyczna, normatywna jak i stosowana³¹.

Cel etyki, czyli odpowiedź na pytanie o naturę wartości moralnych, może zostać zrealizowany stopniowo poprzez analizę różnych szczegółowych zagadnień należących do różnych płaszczyzn teoretycznych. Aby odkryć naturę wartości moralnych, etyka musi dysponować do tego odpowiednimi narzędziami, które pozwolą jej na efektywną analizę tego fenomenu.

Autor *Wykładów z etyki* zaznacza, że etyce powinien zostać przyporządkowany dział czystej epistemologii wartości, następnie ontologii, zwłaszcza ontologii wartości, oraz ontologii człowieka, gdzie analizuje się strukturę nosiciela wartości moralnych, kwestię realizacji wartości oraz ich wpływ na wykrystalizowanie się osobowego podmiotu. Jeśli przedmiotem etyki są wartości moralne, to w punkcie wyjścia teoria etyczna musi założyć jakiś poznawczy kontakt ze swoim przedmiotem, którego natura może zostać ustalona na gruncie czystej epistemologii; musi także założyć, że jej przedmiot jest „czymś” określonym, co posiada jakąś strukturę, co trzeba wykazać na gruncie ontologii egzystencjalnej i formalnej, następnie że zachodzi związek między wartością moralną a jej nosicielem, oraz że moralność najpełniej wyraża się poprzez realizację wartości w realnym działaniu³². Kwestie te powinny znaleźć swoje rozwiązanie na

³¹ Na temat pojęcia moralności zob. M. Ossowska, *Pojęcie moralności*, „Etyka”, 1 (1996), s. 19-29; też, *Socjologia moralności*, Warszawa 1963; też, *Podstawy nauk o moralności*, Warszawa 1947; I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu moralności*, „Etyka” 1(1966), s. 30-45; T. Styczeń, *Zarys etyki, Metaetyki*, Cz. I, Lublin 1974; tenże, *W drodze do etyki*, Lublin 1995, szczególnie artykuł wraz A. Szostkiem, *O istocie moralności*; Cz. Znamierowski, *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*. Warszawa 1964, zwłaszcza s. 86.

³² „W tym pierwszym zarysie zagadnień etyki teoretycznej, zresztą wcale nie wyczerpującym jej zakresu, lecz dotyczącym tylko kwestii wartości, bardzo niełatwa jest również cała sprawa realizacji wartości, postępowania podmiotu, który wartości realizuje. Być może zahacza ona częściowo o psychologię, częściowo o prakseologię, ale w każdym razie jest to znów bardzo teoretyczne zagadnienie, które trzeba by jakoś rozwiązać”. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, jw., s. 143.

gruncie ontologii człowieka, ponadto etyka musi przyjąć, że istnieje odpowiednio ukwalifikowany świat realny, który umożliwia wolne działanie podmiotu. Dopiero po rozwiązaniu tych zagadnień będzie możliwe udzielenie odpowiedzi na pytanie o naturę wartości moralnych i podstaw zakładanych przez etykę do wyjaśnienia natury swojego przedmiotu.

4. Punkt wyjścia badań etycznych

„*Quia parvus error in principio magnus est in fine*”, tak zaczyna swoje młodzieńcze dziełko *De ente et essentia* św. Tomasz z Akwinu. Nie wchodząc w historyczne racje, jakie motywowały św. Tomasza do takiego stwierdzenia, możemy jasno powiedzieć, że jest ono wyrazem głębokiej samoświadomości metodologicznej Doktora Anielskiego³³. Samo określenie punktu wyjścia jakiegokolwiek badania nie należy do rzeczy łatwych. Uzależnione jest bowiem w pierwszej kolejności od osobistych zainteresowań i poszukiwań badacza, wstępnych intuicji, przestudiowanych lektur. Punkt wyjścia, mówiąc najbardziej ogólnie i nieprecyzyjnie, to punkt startowy, od którego zaczyna się uprawianie refleksji filozoficznej. Kwestia poprawnego zdeterminowania punktu wyjścia jest czymś bardzo ważnym dla filozofii, przede wszystkim dla takiej, która stawia sobie maksymalistyczne cele, a taką bez wątpienia jest i filozofia i etyka Romana Ingardena.

Ustalenie punktu wyjścia etyki jest ważne ze względu na określenie pragmatyki poszukiwania podstaw etyki. Podejmując kwestię określenia punktu wyjścia etyki, chcemy uświadomić sobie pewną określoną sytuację problemową. „[...] Uświadomienie sobie sytuacji problemowej oznacza uświadomienie sobie pewnego stanu niewiedzy, a z drugiej strony oznacza ono odczucie potrzeby przewyżczone-

³³ Na temat punktu wyjścia zob. A. B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966. Znajduje się tam metodologiczno-epistemologiczna charakterystyka punktu wyjścia.

nia tej niewiedzy”³⁴. Uświadomienie problematyczności sytuacji teoretycznej wyraża się w poprawnym sformułowaniu punktu wyjścia. Od tego bowiem zależą wszystkie przyszłe odpowiedzi na uświadomione zagadnienia. Jaki punkt wyjścia, taki wynik końcowych analiz. Przypuszczamy, że heurystycznie najbardziej efektywnym środkiem do tego będzie uświadomienie sobie tej sytuacji problemowej w postaci szeregu pytań. „[...] Problem-pytanie stanowi pierwsze ogniwo wszelkiego rozumowania. [...] Uświadomienie sobie problemu i sformułowanie pytania – to warunek racjonalnego poszukiwania i zarazem warunek maksymalnej możliwości znalezienia odpowiedzi na nasze pytanie, może stanowić rozstrzygnięcie trudności, w której w danej sytuacji człowiek się znajduje”³⁵. Propozycja ta jest zgodna, jak się przekonamy, z intencjami samego Ingardena, który podejmując zagadnienia etyczne, sformułował wiele pytań dotyczących wartości moralnych. Ze względu jednak na brak systematycznego ich uporządkowania, poniżej postaramy się je uporządkować tak, aby wyznaczały strukturę punktu wyjścia i określały pragmatykę dalszego badawczego postępowania. Zanim to jednak zrobimy, przybliżmy, co rozumiemy przez punkt wyjścia danej nauki.

Gdy idzie o naturę punktu wyjścia danej nauki, przyjmujemy za wiążące dla dalszych analiz ustalenia, jakich w pracy *O metodzie teorii poznania* dokonał A. B. Stępień. Wedle tych ustaleń punkt wyjścia możemy rozumieć w następujący sposób:

- 1) Punkt wyjścia w znaczeniu funkcjonalnym obejmuje pierwsze czynności poznawcze w uprawianiu danej nauki. Chodzi tu zwłaszcza o pierwsze pytania pod adresem „tego co” bada nauka.
- 2) Punkt wyjścia w znaczeniu przedmiotowym, chodzi tutaj o uznanie pierwszych tez w nauce, mogą to być odpowiedzi na zadane pytania lub też założenia tych pytań.
- 3) Punkt wyjścia w znaczeniu „pierwszych danych” do zbadania.
- 4) Punkt wyjścia w znaczeniu danych do przyjęcia; nie są to tezy, lecz dane, na podstawie których tezy te są formułowane.

³⁴ Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, Warszawa 1964, s. 66.

³⁵ Tamże, s. 56.

Za rozstrzygające dla naszych analiz można przyjąć dwa pierwsze znaczenia punktu wyjścia w postaci sformułowanych pytań i ich założeń³⁶.

W odniesieniu do Ingardena możemy mówić o rozumieniu punktu wyjścia pod 1) i 2). W punkcie wyjścia etyki przyjmuje on bowiem za wiążące określone pytania oraz założenia tych pytań w postaci określonych sądów kategorycznych.

W pracy *O pytaniach esencjalnych* Ingarden zwracał uwagę na heurystyczną wartość pytań w punkcie wyjścia filozofowania³⁷. „W każdej nauce, a zwłaszcza w filozofii, niezbędną rzeczą jest dokładne zanalizowanie naczelných pytań, by na tej drodze usunąć z góry trudności wynikające z nieporozumienia lub wieloznaczności, a zarazem rozgraniczyć grupy podstawowych zagadnień”³⁸. Sugerował, że we wszelkim badaniu „jasne i jednoznaczne sformułowanie pytania, na które szukamy odpowiedzi, jest znacznie ważniejsze dla samego postępu badania”³⁹ niż udzielanie gotowych odpowiedzi. Doceniając rolę pytań w rozwoju wiedzy, większość poruszanych przez siebie zagadnień, poczynawszy od naczelnego problemu filozofii, jakim był spór między realizmem a idealizmem, formułował w postaci wstępnych pytań wyznaczających kierunek badawczego postępowania. Przyznawanie pytaniom tak dużej roli w punkcie wyjścia badania jakiegokolwiek dziedziny przedmiotowej wiązało się także z dużą ostrożnością metodologiczną naszego myśliciela. Pomimo systemowego podejścia do analizowania różnych przedmiotów, przykładał on jednak większą wagę do precyzyjnie zadanych pytań. Jedną z cech jego myśli jest to,

³⁶ A. B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1996.

³⁷ Słowo „pytanie” można wedle ustaleń terminologicznych Ingardena rozumieć w dwóch znaczeniach: 1) „pytanie” jako świadomościowa czynność zapytywania, 2) „pytanie” jako zdanie pytajne, które jest efektem (rezultatem) tej czynności. Ingarden, jak widać, akceptuje rozróżnienie, jakie zostało poczynione przez K. Twardowskiego na czynności i wytwory. To ostatnie znaczenie „pytania” jako wytworu czynności zapytywania jest przedmiotem analiz Ingardena.

³⁸ R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: Tenże, *Z teorii logiki...* jw., s. 340.

³⁹ Tamże, s. 327.

że wołał on raczej snuć przypuszczenia, niż udzielać z góry gotowych i nieodwołalnych odpowiedzi.

Również i w etyce pytania oraz ich założenia spełniają swoją ważną funkcję poznawczą. O istotnej roli pytań w etyce świadczą przede wszystkim same prace polskiego filozofa, tak te z okresu przedwojennego, jak *Wykłady lwowskie*, jak i powojennego, tutaj zwłaszcza *Wykłady krakowskie* oraz przewodni artykuł: *Czego nie wiemy o wartościach*. We wszystkich pracach dotyczących problematyki etycznej, czy szeroko rozumianej aksjologicznej, spotykamy szereg różnych pytań skierowanych pod adresem dziedziny badania, czy to ogólnej teorii wartości (aksjologii ogólnej), czy aksjologii szczegółowych, takich jak etyka czy estetyka. Szczególnie w etyce Ingarden zwracał uwagę na doniosłą rolę pytań. Wedle jego diagnozy tak w ogólnej teorii wartości, jak i w etyce więcej jest zamętu pojęciowego, sprzecznych ustaleń niż pozytywnych rozwiązań. Bezpośrednią przyczyną takiego stanu rzeczy jest brak uświadomienia przez badaczy analizowanych zagadnień, czyli brak zasadnie postawionych pytań. W związku z tym, sformułowanie naczelných pytań wyrażających zagadnienia tych nauk miało, w przekonaniu Ingardena, w pierwszej kolejności przyczynić się do wstępnego poukładania i uświadomienia sobie odnośnej problematyki, następnie zaś, do wytyczenia właściwego kierunku poszukiwania pozytywnych odpowiedzi na zawarte w pytaniach rozszczenia poznawcze.

Rozważania zawarte w *Wykładach krakowskich* zaczynają się od pytań. Ingarden mówi: „Chciałem jednak wpieryw zastanowić się w zupełnie wstępny sposób nad rozmaitymi pytaniami, które się nam nasuwają, gdy chodzi o zagadnienie wartości, w szczególności wartości moralnych. Będę szkicować, pisał, także wstępnie bez żadnego definitywnego rozważania tych spraw, pewne tradycyjne znane próby odpowiedzi na owe pytania, które można w pewien sposób przygotowawczo posegregować⁴⁰. Natomiast w pionierskim artykule poruszającym współczesne problemy ogólnej teorii wartości, *Czego*

⁴⁰ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, jw., s. 127.

nie wiemy o wartościach, również pokazuje istotną rolę pierwszych pytań w dyskursie aksjologicznym. „Będzie tedy może rzeczą pożyteczną zwrócić uwagę na kilka podstawowych pytań z ogólnej teorii wartości i uświadomić sobie wyraźniej, że one są wciąż nie rozwiązane i dlatego tak jest właściwie”⁴¹. Zadanie tych pytań problematyzujących pozwala „uświadomić sobie trudności, na jakie natrafia teoria wartości, (etyka, dod. PD), po to, żeby szukać dróg i sposobów ich usunięcia i uzyskania rzetelnych podstaw dla zasadnego uznania istnienia wartości jako przedmiotowych determinacji szczególnego rodzaju”⁴². Poprzez udzielenie odpowiedzi na zadane pytania zamierzał on „wskazać na teoretyczne podstawy tego rodzaju pozytywnej wiedzy o sztuce lub o moralności i na rolę, jaką teoria wartości w ogóle lub wartości pewnego rodzaju dla tej pozytywnej wiedzy o sztuce czy o moralności może odegrać. I chciałem sobie choćby w przybliżeniu uświadomić, jakie to istotne braki, luki w niewiedzy ta ogólna teoria wartości jeszcze w sobie zawiera”⁴³.

Trzeba zwrócić uwagę, że w artykule, *Czego nie wiemy o wartościach*, Ingarden nie tyle mówi o etyce, co o ogólnej teorii wartości. Zadane przez niego pytania wyrażają problemy, z którymi zmagają się aksjologia ogólna. Pytania te są następujące;

- 1) Na jakiej podstawie rozgranicza się podstawowe typy, a w parze z tym dziedziny wartości?
- 2) Jaka jest formalna struktura wartości oraz ich stosunek do nosiciela wartości?
- 3) Jaki jest sposób istnienia wartości, o ile te wartości istnieją?
- 4) Co stanowi podstawę różnic między wartościami, co do ich wysokości, i czy da się ustalić ogólna hierarchia wartości?
- 5) Czy wartości istnieją w sposób autonomiczny?
- 6) Jak ma się rzecz z obiektywnością wartości?⁴⁴

⁴¹ R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, jw., s. 221.

⁴² Tamże, s. 220.

⁴³ Tamże, s. 257.

⁴⁴ R. Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, jw., s. 84.

Na liście wyliczonych zagadnień uderza brak pytań dotyczących problematyki poznania wartości. Czym tłumaczyć ten brak zaakcentowania skądinąd tak ważnej dla teorii wartości problematyki epistemologicznej? Już na podstawie wyartykułowanych pytań możemy przypuszczać, że filozof umieszcza problematykę ogólnej teorii wartości raczej w perspektywie ontologicznej, pomijając tym samym perspektywę epistemologiczną. Poza krótką wzmianką o intuicyjnym poznaniu wartości, artykuł *Czego nie wiemy o wartościach* zagadnienia epistemologiczne w zupełności pomija. Przypuszczamy, że brak wysunięcia problematyki epistemologicznej był spowodowany świadomym przysłonięciem jej przez perspektywę ontologicznego roztrząsania tych zagadnień. Taki stan rzeczy jest zgodny z postulowaną przez Ingardena naczelną rolą ontologii, jako filozofii pierwszej w badaniu wszelkich dziedzin przedmiotowych.

W *Wykładach lwowskich* pojawiają się także po raz pierwszy wyartykułowane zagadnienia epistemologiczne, dotyczące sposobu poznania wartości moralnych. W *Wykładzie V* pisze on, że „etyce należy wreszcie przyporządkować pewien specjalny dział teorii poznania (czystej i stosowanej), który dotyczy przede wszystkim zagadnienia sposobu poznania wartości etycznych i zagadnienia obiektywności poznania wartości etycznych”⁴⁵. Wymienione zagadnienia, którymi miałyby zająć się czysta epistemologia wartości moralnych, należą do najważniejszych dla zrozumienia przedmiotu etyki. Okazało się jednak, że zaraz po wyliczeniu tych zagadnień nasz filozof konstatuje, że tymi sprawami „również nie będę się tu zajmować, chociaż nieraz będę musiał poruszać, choćby szkicowo, należące tu zagadnienia”⁴⁶. Dalsze postępowanie Ingardena w tej sprawie jest takie, że zarysowuje on tylko hipotezę możliwego doświadczenia wartości moralnych, jednakże nie podejmuje się jej opracowania. W tych *Wykładach* problematyka epistemologiczna w ogóle się nie pojawia. Jak już zaznaczyliśmy poprzednio omawiając punkt wyjścia etyki, w *Wykładach*

⁴⁵ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, jw., s. 30.

⁴⁶ Tamże.

tych dominuje raczej aspekt ontologiczny i historyczny, ten ostatni związany jest z analizą wybranych teorii etycznych (Scheler, Moore), które autor uznaje za zawierające braki i nie nadające się do wyjaśnienia zagadnień moralnych.

Inaczej kwestia ta przedstawia się w *Wykładach z etyki*, wygłoszonych na Uniwersytecie Jagiellońskim. Ingarden również artykułuje w nich szereg pytań, z tym, że nie dotyczą już one ogólnej teorii wartości, lecz werbalizują zagadnienia należące do etyki filozoficznej, aksjologii szczegółowej. Polski fenomenolog pisze, że pierwszym i podstawowym pytaniem etyki jest: „co to jest wartość moralna, [lub], jakie wartości są wartościami moralnymi”⁴⁷. Pytanie to odnosi się wprost do przedmiotu etyki. Następnie zadaje pytanie, „co to jest dobro”, i jakie przedmioty posiadają czy też mogą posiadać wartości moralne, czy wartość „dobra”⁴⁸. Pytania te dotyczą przede wszystkim ontologicznej (egzystencjalnej i formalnej) struktury wartości moralnych.

Podobnie jak w artykule, *Czego nie wiemy o wartościach*, tak i w *Wykładach* na pierwszy plan wysuwa się wieloaspektowa problematyka ontologiczna. Podkreślmy, że *Wykłady* oprócz problematyki związanej z ontologią egzystencjalną i formalną, wprowadzają jednak nowe zagadnienia, związane z różnymi ontologiami regionalnymi, tj. zagadnienie struktury świata realnego, przyczynowości, układów względnie izolowanych, ontycznej budowy człowieka jako nosiciela moralności. Ingarden zadaje pytania: jaka musi być struktura świata realnego, (podbudowa ontologiczna), aby mogło dokonywać się wolne działanie realizujące wartości moralne? Jaka jest struktura psycho-ontologiczna ustroju człowieka umożliwiająca to, że może on stać się efektywnym nosicielem wartości moralnych? Co to jest realizacja wartości moralnych? Szczególnie mocno akcentuje on konieczność przebadania związku zachodzącego między strukturą świata, budową nosiciela a realizacją wartości moralnych. Zagadnienia te związane są

⁴⁷ „Pierwsze pytanie, które bym nazywał esencjalnym, można sformułować w taki sposób: co to jest wartość moralna, albo jeżeli kto woli, jakie wartości są wartościami moralnymi”. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, jw., s. 127.

⁴⁸ Tamże, s. 127-128.

z kwestią efektywnego ugruntowania wartości w strukturze nosiciela, dotyczą zatem uzasadnienia fenomenu moralności. Pojawiają się także pytania dotyczące procesu realizacji wartości moralnych.

W *Wykładach z etyki* zostały także wyartykułowane zagadnienia dotyczące: relatywności, bezwzględności, obiektywności wartości, hierarchii wartości, zależności między wartościami. Zarysowane problemy nie zostały jednak w sposób systematyczny poukładane. Można przypuszczać, że jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest to, że mają one postać wykładu, żywego słowa skierowanego do słuchaczy, gdzie pewne problemy pojawiały się jakby nieplanowane, na gorąco, a ze względu na ich doniosłość domagały się przeanalizowania. Niektóre kwestie, takie jak np. dotyczące poznania wartości moralnych pojawiają się w końcowych partiach *Wykładów z etyki*. Można pytać, czy aby nie powinny one stać właśnie na początku wszelkich innych zagadnień?

W *Wykładach krakowskich* pojawiają się teoretycznie bardziej zaawansowane pytania dotyczące poznania (epistemologii) wartości moralnych. W *Wykładzie XVII* polski filozof przywołuje trzy teoretyczne próby badawczego podejścia do tej problematyki⁴⁹. Chodzi o sensualizm, intelektualizm oraz emocjonalizm. Natomiast po koniec *Wykładu XVII* zaproponował w formie epistemologicznej hipotezy, jak powinno wyglądać doświadczenie, w którym uobecniałyby się różne wartości moralne. Pisał, że jeśli „istnieje jakieś odpowiednie doświadczenie (pytanie, jakiej natury – czy emocjonalnej czy innej), to trzeba by się zgodzić, że po uzyskaniu doświadczenia, następną fazą, czy naszym następnym nastawieniem jest właśnie to, co Hildebrand nazwał «odpowiedzią na wartość». Ten pokłon pod adresem wartości, takie lub inne nasze uznanie może być dwójakiego rodzaju. Może być ono bezpośrednią odpowiedzią, która jest na ogół emocjonalnej natury, i to bardzo specyficznej, ale owa emocjonalna odpowiedź może też doprowadzić do pewnego wykrycia myślowego, do zrozumienia, do wydania sądu [...]”⁵⁰. Sądy stanowią

⁴⁹ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, jw., s. 347.

⁵⁰ Tamże, s. 349.

ce rezultat doświadczenia miałyby charakter sądów teoretycznych, stwierdzających istnienie „danych” wartości. Ingarden rozróżnia zatem: doświadczenie wartości, odpowiedź na wartość oraz oceny i sądy teoretyczne o wartościach. Dokonując tego rozróżnienia, filozof zmierzał do wytyczenia „drogi do dalszych rozważań [...]”⁵¹ nad zagadnieniami epistemologii wartości moralnych.

Biorąc pod uwagę nakreślone przez Ingardena problematy, należące do dziedziny etyki, postaramy się teraz metodologicznie poukładać je za pomocą pytań problematyzujących, tak aby zarysować dalszą pragmatykę postępowania badawczego.

Idąc za sugestiami Ingardena formułujemy punkt wyjścia etyki w **cztery grupy** pytań, wyrażające kolejno następujące zagadnienia;

- 1) epistemologiczne,
- 2) zagadnienia ontologii egzystencjalnej i formalnej,
- 3) ontologii regionalnych tj., ontologii świata realnego i ontologii nosiciela wartości moralnych.

Zasadniczo chodziłoby zatem o ontologię poznania wartości moralnych, ontologię egzystencjalną i formalną wartości moralnych, ontologię świata realnego oraz ontologię nosiciela wartości i teorię realizacji wartości moralności. Wszystkie te pytania chcemy tutaj sformułować w stylizacji nie egzystencjalnej lecz esencjalnej. Ingarden wymienia trzy rodzaje pytań esencjalnych; „*co to jest*”, „*co to jest X*”, „*czym jest X*”⁵². Sformułowane poniżej pytania będą wyznaczały kierunek dalszych analiz poszukiwania podstaw etyki.

Naczelnym pytaniem esencjalnym etyki jest pytanie: co to jest wartość moralna? Zobaczymy, jakie warunki muszą być spełnione, aby pytanie to można było w ogóle zadać? Pytanie to zakłada przynajmniej dwie supozycje:

- 1) że istnieją wartości moralne,
- 2) że posiadają jakąś naturę.

Sytuacja taka zachodzi w przypadku wszelkich pytań kategoryalnych dopełnienia, np. pytanie „Kto napisał *Pana Tadeusza*”, jest py-

⁵¹ Tamże.

⁵² R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, jw., s. 343.

taniem, które zakłada pytanie egzystencjalne rozstrzygnięcia: „Czy Adam Mickiewicz napisał *Pana Tadeusza*?” Odpowiedzi na to pytanie są dwie: albo napisał, albo nie. Supozycją tego pytania jest zatem sąd stwierdzający pewien stan rzeczy, mianowicie że „Adam Mickiewicz napisał *Pana Tadeusza*”. Dopiero stwierdzenie, że istnieje ktoś, kto napisał *Pana Tadeusza*, jest warunkiem dalszej problematyzacji tego faktu. Tak samo jest w przypadku wartości moralnych. Zadanie pytania: „czy istnieją wartości moralne?” zakłada sąd w postaci alternatywy: „wartości moralne istnieją albo nie” Tylko pozytywna odpowiedź na pytanie rozstrzygnięcia jest warunkiem możliwości innych pytań. Na pytania egzystencjalne zaczynające się od partykuły pytajnej „czy” są wszak tylko dwie możliwe odpowiedzi, wyrażające się w dyzjunkcji: albo tak, albo nie, *tertium non datur*. Gdyby wartości moralne nie istniały i wydany został negatywny sąd egzystencjalny, wówczas pytanie o ich naturę nie miałoby żadnego sensu. Wówczas nie miałyby sensu etyka jako filozoficzna refleksja nad tymi wartościami. Tylko założenie że wartości moralne istnieją, otwiera perspektywę ich badania. Stwierdzenie, że wartości moralne istnieją i mogą być poznane w swojej naturze, domaga się określenia jeszcze kilku innych kwestii.

Pytanie o wartości moralne zakłada również, że są one poznawalne, choć jeszcze nie wiadomo bliżej, jaka jest natura tego poznania, oraz czym ono jest w swojej naturze. Te wstępne intuicje musimy założyć w punkcie wyjścia przystępując do badania natury moralności⁵³ „Chcąc postawić jakieś nowe pytanie, trzeba przynajmniej, aby jakieś zjawisko wysunęło się przed inne zjawiska otaczającego nas świa-

⁵³ Można wyróżnić następujące rozumienie faktu, 1) fakt jako to co dane jest lub było niegdyś dane, jest to fakt w sensie egzystencjalnym, 2) fakt jako to co jest lub było dane, w przeciwieństwie do tego co nie dane, jest to epistemologiczne rozumienie faktu, 3) fakt jako to co spełnione, uczynione, dokonane, chodzi tu o fakt w znaczeniu praktycznym, 4) fakt jako to co się zdarzyło, przytrafiło, chodzi tu o fakt jako przypadek, 5) fakt jako to co uznane, stwierdzone, w przeciwieństwie do tego co przypuszczone i dyskutowane, chodzi tu o znaczenie faktu jako wypowiedzi. Zob. A. B. Stępień, *Ontologia: Typ i status poznawczy, Ontologia a metafizyka*, w: Tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, jw., s. 313.

ta, abyśmy to zjawisko jakoś wyróżnili, ażebyśmy dostrzegli w nim coś szczególnie ważnego dla nas. Słowem, warunkiem postawienia wobec jakiegoś zjawiska jakiegoś pytania, jest pewna szczególna wiedza o tym zjawisku; bez takiej wiedzy byłoby to niemożliwe⁵⁴. Aby sformułować pytanie, trzeba założyć minimalne warunki możliwości fenomenu, o który się pyta. Inspirując się przemyśleniami A. B. Stępnia, przyjmujemy następujące warunki umożliwiające zadanie pytania:

1) istnieją wartości moralne jako fakt, gdyby nie istniały, nie można by sformułować punktu wyjścia,

2) są one jakoś określone (zdeterminowane) posiadają pewną strukturę, choć jeszcze nie wiemy, czym jest owa struktura,

3) są one czymś strukturalnie otwartym, nie odizolowanym od podmiotu,

4) nie spełniają warunku transcendencji niedostępności poznawczej, gdyby spełniały, byłyby kantowską rzeczą „samą w sobie”,

5) istnieje podmiot epistemiczny wyposażony w odpowiednie struktury, które umożliwiają mu poznawczy kontakt z wartościami⁵⁵.

Ustalając punkt wyjścia etyki nie dyskutujemy kwestii, która mogłaby zostać podniesiona przez sceptyka, mianowicie: czy wartości istnieją i czy są poznawalne. Ingarden, nie przedstawia żadnej argumentacji, której celem byłoby wykazanie faktu istnienia wartości moralnych. „Daleki też jestem, pisał, od sceptycznej wyniosłości, z jaką wartości bywają traktowane, i obce mi są wielokrotnie pojawiające się usiłowania „sprowadzenia” wartości do jakichś subiektywnych zachowań człowieka [...]”⁵⁶. Istnienie wartości przyjmuje on jako „fakt ontologiczny”. To samo dotyczy wszystkich innych pytań, które zadajemy w odnośnych płaszczyznach dyskursu zmierzającego do objaśnienia natury wartości moralnych. Pytania te jako kategoriałne dopełnienia zakładają określone sądy kategoryczne stwierdzające określone fakty, stany rzeczy. W sądach tych stwierdza się, „że jest

⁵⁴ Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, jw., s. 76.

⁵⁵ A. B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999, s. 327.

⁵⁶ R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, jw., s. 220.

poznanie wartości”, „że jest struktura ontologiczna wartości”, „że jest dziedzina świata realnego”, „że jest nosiciel wartości w określony sposób zbudowany” oraz „że jest fenomen realizacji wartości”. Przyjęcie istnienia tych stanów rzeczy, które są pozytywnym rozstrzygnięciem pytań egzystencjalnych, jest warunkiem możliwości sformułowania pytań esencjalnych wyznaczających zapotrzebowanie na wiedzę o istotnościowych momentach konstytuujących problematyzowane stany rzeczy.

Pytanie „co to jest wartość moralna?” wyraża przedmiot (główne zagadnienie) etyki filozoficznej. Odpowiedź na to pytanie domaga się przebadania szeregu kwestii wysuwanych przez przedmiot etyki. Badanie to powinno być przeprowadzone w możliwie jak najszerszej perspektywie uwzględniającej epistemologię, ontologię egzystencjalną i formalną oraz ontologię świata i ontologię nosiciela wartości. To wielopłaszczyznowe badanie wartości moralnych jest podyktowane, na co trzeba zwrócić uwagę, wyłącznie samym przedmiotem etyki, wartościami moralnymi. Nie jest zdeterminowane w jakis aprioryczny sposób. Aby odpowiedzieć na podpytania zawarte w pytaniu, „co to jest wartość (wartości) moralna”, należy je rozczłonkować na wiele innych pytań, na których udzielenie odpowiedzi może przyczynić się do odkrycia natury wartości moralnych. Pytania, które poniżej sformułujemy, umożliwią w pierwszej kolejności zakreślenie dziedziny przedmiotowej, w obrębie której poruszają się badania etyczne, po drugie pozwolą na wyznaczenie pragmatyki dalszego poszukiwania fundamentów etyki. Sformułowany przez nas punkt wyjścia nie jest neutralny. Posiada określony stopień teoretycznego zaangażowania ze względu na obecność określonej aparatury pojęciowej ontologii. W strukturze punktu wyjścia przyjmujemy następujące pytania esencjalne i ich założenia⁵⁷:

⁵⁷ W analizie pytań wyrażających zagadnienia etyki idziemy za ustaleniami, jakie Roman Ingarden poczynił w pracy *O pytaniach esencjalnych*. Pytania te mają charakter wiedzotwórczy. „Pytanie wiedzotwórcze to pytanie stawiane celem uzyskania jakiejś informacji o przedmiocie pytania, o wskazanym w samym sformułowaniu pytania stanie rzeczy. Motywem postawienia pytania wiedzotwórczego jest stwierdzenie

Pytanie z zakresu epistemologii wartości moralnych.

1) co to jest akt poznania wartości moralnych?

Wiadomą pytania: pojęcie aktu poznaniu, pojęcie wartości moralnych oraz materialne desygnaty tych pojęć.

Niewiadomą pytania: idea poznania, pod które podpada poznanie wartości;

Czy jest to poznanie pośrednie, czy bezpośrednie, czy jest to jakiś typ intuicji?

Założeniem pytania: poznanie wartości jest albo dyskursywne, albo intuicyjne;

Racją pytania: potrzeba przezwyciężenia wątpliwości co do natury aktu poznania wartości moralnych.

Pytanie z zakresu ontologii wartości moralnych

2) jaka jest struktura wartości moralnych? lub co to jest wartość moralna?

Wiadomą pytania: pojęcie struktury ontologicznej i pojęcie wartości moralnych.

Niewiadomą pytania: czy wartość moralna posiada materię aksjologicznie prostą czy może złożoną, będącą np. specyficznym typem jakości postaciowej w sensie formalnym, czy jest ona czymś bytowo autonomicznym lub heteronomicznym lub bytowo pierwotnym, lub bytowo pochodnym, albo czymś samodzielny albo niesamodzielnym, czymś bytowo zależnym albo niezależnym, czy jest procesem albo zdarzeniem, czy może stosunkiem (relacją), stanem rzeczy, w sensie sposobu istnienia, czy istnieje idealnie czy intencjonalnie czy może realnie, czy jest bezwzględny czy względny, czy istnieje obiektywnie czy nieobiektywnie.

Założeniem pytania: podstawowe pojęcia ontologii egzystencjalnej i formalnej, momenty bytowe, sposoby istnienia, formy kategoryalne oraz ich przedmiotowe korelaty.

jakiejs niewiedzy, brak pewności czy wątplenie (oraz chęć usunięcie tego stanu). Chodzi nam przy tym o pytania, które się stawia lub może postawić, a nie o pytania, które się przedstawia (tak jak przedstawić sobie można sądy) lub które można pomyśleć".
A. B. Stepien, *O metodzie teorii poznania*, jw., s. 39.

Racją pytania: potrzeba przewyciężenia wątpliwości co do struktury ontologicznej (sposobu istnienia) wartości moralnych.

Pytanie z zakresu ontologii nosiciela wartości.

3) co to jest nosiciel wartości moralnych, i jak musi być ukwalifikowany aby wartość moralna mogła mu przysługiwać?

Wiadomą pytania: pojęcie wartości moralnych, pojęcie nosiciela, pojęcie własności tego nosiciela.

Niewiadomą pytania: rodzaj nosiciela wartości moralnych, czy jest to przedmiot idealny, intencjonalny, czy może realny, czy nosicielem jest cały podmiot osobowy, czy może decyzja lub akt woli czy też czyn, budowa nosiciela, jego natura konstytutywna, natura indywidualna, istota, (typ istoty z wyróżnionych 5) oraz własności aksjologicznie neutralne i walentne umożliwiające przysługiwanie wartości moralnych, natura fundowania wartości w strukturze nosiciela, czy jest istotnościowa czy przypadkowa, empiryczna.

Założeniem pytania: idea, pod którą podpada nosiciel wartości moralnych.

Racją pytania: potrzeba przewyciężenia wątpliwości co do struktury nosiciela wartości moralnych i związku, jaki zachodzi między aksjologiczną materią wartości a jakościami stanowiącymi własności nosiciela.

Pytanie z zakresu ontologii świata realnego:

4) jakie własności musi posiadać świat realny, aby mogły zachodzić w nim wartości moralne?

Wiadoma pytania: pojęcie świata realnego, pojęcie własności tego świata, pojęcie wartości moralnych.

Niewiadoma pytania: natura własności przysługujących światu realnemu.

Założeniem pytania: idea świata realnego (dziedziny) i własności tj. czas, przyczynowość, układy względnie izolowane.

Racją pytania: potrzeba przewyciężenia wątpliwości co do tego, jakie własności efektywnie przysługują światu realnemu i umożliwiają zachodzenie w nim wartości moralnych.

Przedstawione pytania stanowią punkt wyjścia etyki, artykułują zagadnienia, które omawiany filozof *explicite* lub też *implicite* zadawał w różnych swoich pracach etycznych. Pytania te możemy określić po pierwsze jako pytania wiedzytwórcze, po drugie jako mocno problematyzujące punkt wyjścia etyki⁵⁸. Czy pytania te są rozstrzygalne, tego nie możemy obecnie powiedzieć. Dopiero po uzyskaniu odpowiedzi na problematyzowane w nich stany rzeczy będziemy mogli orzec ich rozstrzygalność, ewentualnie nierozstrzygalność. Bliższe przyjrzenie się strukturze tych pytań pozwala dostrzec, że zakładają one wiadome oraz niewiadome stany rzeczy. To właśnie założenia tych pytań decydują o ich rozstrzygalności względnie nierozstrzygalności. U podstaw każdego z nich znajduje się racja jego zadania wyrażająca chęć przezwyciężenia wątpliwości co do natury problematyzowanego w pytaniu zagadnienia. Każdemu z wchodzących w skład pytań, pojęć przysługuje nie tylko przedmiot formalny (*obiectum formale*), wyznaczony przez treść pytania ale także przedmiot materialny (*obiectum materiale*), niezależny od treści pytania. Sformułowane pytania zakładają jako prawomocne szereg pojęć z ontologii poznania, ontologii egzystencjalnej, formalnej. Można także powiedzieć, że zakładają one szereg różnych możliwości, które podsuwają różne działy ontologii.

Podstawowym warunkiem trafności zadania pytania jest wierność zakładanych pojęć oraz dobranie odpowiednich partykuł pytajnych⁵⁹. Wierność pojęć należy rozumieć w ten sposób, że oprócz przedmiotów formalnych posiadają one przedmioty materialne (*obiecta materialia*), niezawisłe stany rzeczy. Założone w pytaniu pojęcia, np.,

⁵⁸ A. B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, jw., s. 41-42.

⁵⁹ Trafność pytania jest także zawisła od partykuły pytajnej, która wyznacza niewiadomą zagadnienia. „Konieczne jest więc, by i słowo oznaczające niewiadomą pytania („czy”, „jak”, „gdzie”, itd.) było tak dobrane, żeby znaczenie jego było odpowiednio dobrane do zakresu wielkości mogących spełnić niewiadomą”. R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, jw., s. 338. Np. można pytać „Jaki jest kolor tulipana”, ale nonsensem jest pytać „Dokąd kąk tworzą przekątne w kwadracie”. Determinując niewiadomą zagadnienia trzeba mieć świadomość tego, czego ona dotyczy, czy przedmiotu, stanu rzeczy, własności, cechy przedmiotu.

„wartość moralna”, „sposób poznania”, „sposób istnienia”, „świat realny”, „nosiciel wartości”, desygnują określone stany rzeczy niezależne od samego aktu pytania. Ingarden twierdził, że podobnie jak sąd tak i pytanie pretenduje do posiadania swoich *obiecta materialia*. Takim *obiectum materiale* pytania jest udzielona w sądzie odpowiedź⁶⁰.

Przy analizie pytań trzeba mieć na uwadze to, że „każde pytanie nie tylko rodzi się na podstawie pewnej, choćby bardzo prymitywnej wiedzy o danym przedmiocie i na uświadomieniu sobie niewiedzy o jakimś przedmiocie, lecz nadto w samej treści zawiera się *implicite* lub *explicite* szereg wiadomości o przedmiocie, względnie o przedmiotach, na podłożu których rozgrywa się sprawa stanowiąca przedmiot pytania”⁶¹. Pytanie, które w przedmiocie formalnym zawierałoby tylko same niewiadome, nie byłoby pytaniem. Pytanie musi zakładać tak wiadome jak i niewiadome stany rzeczy⁶². Zadając pytanie,

⁶⁰ Stosunek między formalnym a materialnym przedmiotem pytania określa się poprzez udzielenie odpowiedzi na problematyzowany w treści pytania stan rzeczy. I wydaje się, iż tutaj może zachodzić taka sytuacja, iż zdanie (sąd) będące odpowiedzią na pytanie, może pokrywać się z przedmiotem formalnym w różnym stopniu, np. może być pokrywanie całościowe, adekwacja, lub może mieć miejsce częściowe pokrywanie. Wydaje się, iż całościowe pokrycie się momentów materialnych i formalnych zwalnia podmiot z dalszego zadawania pytań, opatrywania danej dziedziny przedmiotów „niezdecydowaniem”. Może również zachodzić taka sytuacja, że odpowiedź na pytanie będzie tylko częściowa, pokrycie się momentów formalnych i materialnych, będzie tylko częściowe. Takie częściowe odpowiedzi będą mogłyby stać się podstawą do zadawanych nowych pytań.

⁶¹ Tamże, s. 327.

⁶² „Ponieważ wszystko co pytanie zakłada, jest albo posiadaniem pewnych cech przez materialne przedmioty pojęć zawartych w pytaniu, albo zachodzeniem stosunków czy związków pomiędzy tymi przedmiotami, więc chodzi tu w każdym razie i jakieś stany rzeczy, niezawisłe od podmiotu poznania istniejące, ponieważ zaś one warunkują rodzaj niewiadomej zagadnienia, a przez to ograniczają zakres przedmiotów, własności czy stosunków, które w odpowiedzi mają spełniać niewiadomą zagadnienia, więc to, co pytanie zakłada, nazywamy stanami rzeczy warunkującymi zagadnienie. Od tych ostatnich trzeba odróżnić, twierdzi dalej Ingarden, te warunkowe stany rzeczy, które wchodzi w skład samego zagadnienia niektórych pytań i są w nich *explicite* oznaczone, a które są warunkami tego, co stanowi niewiadomą zagadnienia”. Tamże, s. 388.

my coś już wiemy, o tym o co pytamy, choć wiedza ta jest nierzadko mglista, niejasna, intuicyjna. Ta minimalna wiedza warunkuje zadanie pytania, profiluje go intencjonalnie w określonym kierunku. Aby zadać pytanie dotyczące natury wartości moralnych, trzeba założyć choćby minimalną wiedzę o tym, czym są wartości. Wiedza ta stanowi horyzont artykułowania możliwych pytań. Jest ona konieczna, aby w ogóle wyróżnić je spośród innych fenomenów znajdujących się w świecie realnym. Mając wstępnie wyróżniony fenomen, możemy następnie szczegółowo problematyzować go w różnych pytaniach, w odpowiedzi na które zmierzać będziemy do odsłonięcia natury zapytawanego fenomenu.

W treści pytań esencjalnych dotyczących wartości moralnych znalazły się takie pojęcia, jak np. „sposób poznania”, „sposób istnienia”, „świat realny”, „nosiciel”, realizacja wartości” itp. Pojęcia te dla naszego filozofa nie stanowiły czegoś niezrozumiałego, pozbawionego znaczenia, gdyż były one przedmiotem jego rozważań prowadzonych w *Sporze o istnienie świata*. Są to pewne możliwości podsuwane przez ontologię. Ingarden przyjmuje je za założenia pytań odnoszących się do wartości moralnych. Niewiadomą jest to, jak pojęcia te odnoszą się do natury wartości moralnych. To co niewiadome w tych pytaniach, opatrzone przez partykuły pytajne; „jak”, „czym”, „jaki”, dotyczy, najszerzej mówiąc, wartości, czy to ich poznanie, ontologicznej struktury, czy też warunków umożliwiających ich realizację.

Na podstawie wyartykułowanych pytań wstępnie możemy powiedzieć, że fenomen wartości moralnych składa się z wielu struktur istotowych. Ta strukturalna złożoność fenomenu wartości moralnych domaga się wielopłaszczyznowego badania. Sformułowane w punkcie wyjścia naczelne pytania otwierają określoną perspektywę badania natury wartości moralnych z punktu widzenia epistemologii, ontologii egzystencjalnej i formalnej oraz ontologii świata realnego i ontologii człowieka. Razem ze stopniowym odstanianiem natury wartości moralnych, będą ujawniać się także podstawy etyki i jej specyfika. To objaśnianie natury wartości moralnych będzie polegało przede wszystkim na rozpatrywaniu pewnych możliwości, które pod-

suwa ontologia. Trzeba bowiem pamiętać, że w punkcie wyjścia etyki filozof przyjmuje istnienie wartości nie tylko jako czegoś co faktycznie dane jest jako istniejące, ale jako fakt ontologiczny, wyrażający pewną możliwość.

Uwagi końcowe

W artykule dokonaliśmy rekonstrukcyjno-interpretacyjnej analizy metanaukowych poglądów Romana Ingardena na naturę etyki. Szczególnie ważne dla naszych analiz okazało się zdeterminowanie punktu wyjścia etyki i wyartykułowanie go za pomocą pytań esencjalnych. Pytania te wyrażają przedmiot etyki, jakim jest wartość moralna. Przywołanie naczelných pytań pozwoliło nam stwierdzić, że zakładają one szereg pojęć z takich dziedzin wiedzy, jak ontologia poznania, ontologia egzystencjalna i formalna, i ujawniają tym samym zależność etyki od określonej koncepcji filozofii, ontologii. Zadanie pytań w punkcie wyjścia pozwoliło także na określenie przedmiotowej dziedziny badań etyki filozoficznej, następnie na wytyczenie dalszej perspektywy poszukiwania podstaw etyki w różnych ontologiach regionalnych, tj. ontologii poznania, ontologii człowieka, ontologii świata realnego.

Analiza punktu wyjścia i naczelných pytań, pozwala także na wyprowadzenie wniosku o dominującej roli ontologii w etyce. Przyznanie naczelnęj roli perspektywie ontologicznej jest zgodne z deklarowaną przez Romana Ingardena koncepcją filozofii jako ontologii, która jest nauką o zawartości idei i czystych możliwościach. Przyjęte w punkcie wyjścia ontologiczne założenia ujawnione w postaci pytań ukierunkowują analizy aksjologiczne w obręby różnych ontologii regionalnych, tj. ontologii poznania wartości, ontologii egzystencjalnej i formalnej oraz ontologii świata realnego i ontologii nosiciela. Zasadniczo badanie to będzie polegało na rozpatrywaniu pewnych możliwości podsuwanych przez ontologię i na orzekaniu, czy nadają się one do objaśnienia nowej kategorii przedmiotowej czy też nie.

Uzyskane rezultaty nie będą posiadały faktycznego rozstrzygnięcia. Ontologia wszak jest taką nauką, która nie prowadzi do rozstrzygnięć o charakterze egzystencjalnym, zajmuje się ona tylko rozpatrywaniem czystych możliwości i ustalaniem koniecznych związków między nimi zachodzących. Do ustalenia tego, co istnieje, faktycznie potrzebna jest metafizyka. Jednakże punkt wyjścia etyki nie ukierunkowuje żadnych badań w obręb metafizyki.

Rezultaty badań ontologicznych nie dotyczą przecież niczego faktycznego, lecz odnoszą się do ustalenia określonych możliwości. Ustalone w punkcie wyjścia pytania nie dotyczą też żadnych faktycznych stanów rzeczy, niczego definitywnie nie przesadzają. Można powiedzieć, że pytania te wyznaczają tylko pewien repertuar możliwości, który trzeba wziąć pod uwagę przy badaniu złożonego fenomenu wartości moralnych. W punkcie wyjścia ingardenowskiej etyki, wartość moralna nie jest potraktowana jako „fakt ontologiczny”.

Wobec tak zdeterminowanego punktu wyjścia rodzą się wątpliwości:

1) Czy punkt wyjścia etyki należy umieszczać mając w zapleczu założenia tak bogatego systemu ontologicznego, czy też należałoby raczej nie przyjmować żadnych takich wygórowanych ontologicznych presupozycji, lecz przyjąć teoretycznie jak najmniej zaawansowany zbiór założeń, który tylko wstępnie określiłyby kierunek badań?

2) Na podstawie analizy punktu wyjścia widać, że etyka jest zależna od ontologii w sensie heurystycznym, gdzie ontologia dostarcza etyce określony zestaw pomysłów, możliwości do rozpatrzenia, jako założenia pytań, oraz w sensie metodologicznym, gdzie dostarcza ona niezbędnych przesłanek, reguł, definicji, pojęć, instrumentów badawczych oraz metody⁶³. Autor *Wykładów z etyki* nie deklaruje

⁶³ „Mówiąc o stosunku zależności jednego działu poznania do innego, możemy mieć na uwadze różne punkty widzenia. Wymieńmy tu pięć zasadniczych. I tak jakaś wiedza (nauka) W(1) może zależeć od drugiej wiedzy (nauki) W(2) całkowicie lub częściowo – w następujących znaczeniach: 1) genetycznie – gdy W(2) stanowi powód zaistnienia W(1), 2) heurystycznie – gdy W(2) dostarcza pomysłów (możliwości do rozważenia) W(1), 3) strukturalnie – gdy W(2) stanowi przedmiot badań W(1),

metodologicznej autonomii etyki w punkcie wyjścia. Deklaruje jej uzależnienie od preferowanej koncepcji ontologii. To uzależnienie etyki od ontologii będzie miało wpływ na poszczególne rozwiązania odnoszące się do przedmiotu etyki. Wobec tego można zasadnie zapytać, czy nie należałoby przyznać etyce filozoficznej w punkcie wyjścia takiej metodologicznej autonomii, natomiast o taką metodologiczną zależność postarać się dopiero w punkcie dojścia? Czy taka propozycja nie byłaby heurystycznie bardziej płodna?⁶⁴ Jeśli wartości moralne potraktowane zostały tylko jako „fakty ontologiczne”, których badanie polegało będzie na rozpatrywaniu pewnych możliwości, które figurą jako supozycje pytań, to można powątpiewać, czy tutaj etyka w ogóle zaczyna się „u siebie”, tzn. czy startuje ona z własnych faktów etykotwórczych, które byłyby dane w jakimś typie doświadczenia moralnego czy aksjologicznego?

Roman Ingarden's Metascientific Evaluation of Ethics

Summary

Roman Ingarden (1893-1970) was always interested in the anthropology, he made his special research in the ethical problems initially as he lectured in Lwów (1931 and 1937) and more profoundly in Cracow (1961-1970).

4) metodologicznie – gdy W(2) dostarcza niezbędnych a) założeń (przesłanek, definicji, reguł) lub b) teorii aparatury badawczej (instrumentów) W(1), 5) epistemologicznie – gdy W(2) ocenia prawdziwość rezultatów lub dostarcza racji do oceny prawdziwości rezultatów W(1)”. A. B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999, s. 123.

⁶⁴ Inny kierunek zależności między ontologią a etyką przyjmują personaliści K. Wojtyła i T. Styczeń. Dla nich etyka jest dyscypliną w punkcie wyjścia epistemologicznie niezależną od przesłanek natury metafizycznej. Metafizyka i antropologia spełniają funkcję uzasadnienia. W tej kwestii Ingarden, co zaznaczyliśmy w komentarzu do interpretacji Styczeń, jest częściowo zbieżny z poglądem personalistów, różnica jest jednak zasadnicza, a dotyczy natury wiedzy, za pomocą której uzasadnia się fakty etykotwórcze. Opracowanie tych zagadnień, zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998.

He realized that neither positivism nor traditional thomism have solved sufficiently the ethical problems. Though inspired by the phenomenology, he went in the philosophical analyses – his own way. He states that the ethics should be science not only practical, but also theoretical and normative. It must proceed independently of natural sciences looking for basis of the moral values. The starting point of this inquiry are different questions concerning the values, and in the first place their ontological status. The Author questions the possibility of evaluation the ethics alone by means of Ingarden's ontology.



Wiesław SZUTA

ZNACZENIE SUMIENIA DLA PRZEDSIĘBIORCZOŚCI

1. Co to jest sumienie?

Sumienie, jak podaje *Oksfordzki słownik filozoficzny*¹, jest to właściwość psychiczna pozwalająca na obiektywną ocenę własnego postępowania zgodnie z przyjętymi normami etycznymi. Jest to także świadomość odpowiedzialności moralnej za własne czyny². Sumienie bywa rozumiane również jako zdolność do moralnej oceny czynów własnego postępowania oraz do uczuć z tym ocenianiem związanych³. Dla Arystotelesa – według Arno Anzenbachera – sumienie to sąd rozumu praktycznego. Wychodzi od tego, co ogólne „od dobra w ogóle jako celu postępowania i odnosi to ogólne do szczególnej sytuacji, w której postępowanie ma mieć miejsce”⁴. Posługując się pojęciem sądu praktycznego w zrozumieniu sumienia idziemy po linii kantowskiego myślenia⁵. W znaczeniu etycznym terminu „sumienie” używa

¹ Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, s. 382.

² Zob. w: *Mały słownik etyczny*, pod red. naukową S. Jedynaka, Bydgoszcz 1999, s. 254-255, tam też: „SUMIENIE – świadomość moralna, zdolność wydawania ocen dotyczących wartości moralnej czynów człowieka w szczególności postępowania samego podmiotu”.

³ Zob. w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 6, Warszawa 1997, s. 115.

⁴ Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii* (rozdz. 7. *Etyka*), Kraków 2003, s. 331.

⁵ Kantowskie rozumienie sumienia prezentuje m.in. etyk Arno Anzenbacher wyrażając je słowami: „Jest to wiedza o najogólniejszych praktycznych zasadach mo-

się do wyrażenia zbiorowych sądów, moralnej opinii publicznej lub też można go zastąpić terminem „świadomość moralna człowieczeństwa”. Sumienie ma charakter prospektywno–retrospektywny (sumienie przeduczynkowe i pouczyńkowe)⁶, zwraca się ku przyszłości, czyli jeszcze nie spełnionym aktom lub osiąga przeszłości, kieruje się ku aktom dokonany. Sumienie osądza i równocześnie akceptuje akty jako dobre lub odrzuca je jako złe, inne zaś przyjmuje jako obowiązujące. Świadomość mówi nam, że sumienie nasze funkcjonuje w powiązaniu z ogólnymi intuicjami moralnymi. Uświadamiamy sobie, że dany akt jest dobry, nakazany czy naganny. Często zdarzają się sytuacje trudne, kiedy szukamy właściwej drogi, przeżywamy stany ambiwalentne, np. rozterki, niepokoje wewnętrzne, czy stany satysfakcji. W życiu praktycznym poszczególnych jednostek funkcja sumienia przybiera postać bezpośredniego uchwycenia normatywnego związku między ogólną zasadą moralną a konkretnym czynem człowieka. Życie praktyczne, a konkretnie ludzkie wolne i świadome działanie przybiera również oblicze przedsiębiorczości. Kluczowe pytanie brzmi: na czym właściwie polega dobrze pojmowana sfera ludzkiej społeczno-ekonomicznej inicjatywy zmierzającej do wytworzenia ostatecznie dobra wspólnego (*bonum commune*)⁷, na które składa się cały szereg przedsięwzięć podjętych przez poszczególne członki należące do danej grupy społecznej. W skomplikowanym układzie, jakim jest przedsiębiorczość, ważną rolę odgrywa sumienie rozumiane jako norma normująca. Szczególnie w etyce chrześcijańskiej określa się sumienie jako normę normującą (*norma normans*), dostosowującą czyny do obiektywnych i absolutnych norm moral-

ralnych. Wiedza ta przysługuje w sposób naturalny rozumowi praktycznemu (*ratio practica*), ma więc (podobnie jak prawo moralne u Kanta) charakter aprioryczny”, tamże, s. 83.

⁶ Na temat przeduczynkowego i pouczyńkowego sumienia wypowiedział się Tadeusz Ślipko SJ w: *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 378-382; ponadto wspomniany autor wymienia i omawia jeszcze takie rodzaje sumienia jak: pewne, wątpliwe, zawikłane, trafne, szerokie, skrupulanckie.

⁷ Na temat dobra wspólnego (*bonum commune*) zob. m.in.: *Mały słownik etyczny*, ... , s. 57-58.

nych⁸. Owa zależność rzutuje na obiektywne dobro wspólne rozumiane między innymi jako: wytwór, produkt, efekt, owoc wspólnych działań zarządzających firmami oraz zarządzanych w danych firmach podmiotów gospodarczych, (mogą to być również banki oraz wiele pozostałych instytucji biorących udział w powstaniu, istnieniu i rozwoju przedsiębiorczości). Jeśli podmioty te pominą właściwe wartości etyczno-aksjologiczne, sygnalizowane przez omawiane wyżej sumienie pewne zwane też prawym oraz nie wezmą pod uwagę fundamentu absolutnych norm prawa naturalnego, nie będą w stanie budować dobra wspólnego. Sprawą niezbędną jest omówienie pojęcia „wartości” oraz „normy” w przedsiębiorczości.

2. Sumienie jako wartość i norma⁹

Każdy z nas posiada własny system wartości, ponieważ od dzieciństwa poznawaliśmy, co jest dobrem, a co złem moralnym, dlatego staramy się postępować według zasady – najczęściej nazywanej synderezą – dobro należy czynić, a zła unikać. Wobec tego w działaniu moralnym warunkiem koniecznym i wystarczającym jest wymagany stan pewnego (prawego) sumienia wyrażający się sentencją łacińską *bonum faciendum, malum vitandum*, czyli „należy czynić dobro, a unikać zła”. Treść kryjącą się w tej maksymie często określa się jako naczelną imperatyw moralny. Ów imperatyw moralny rzutuje na sferę ludzkich świadomych działań. Zatem w granicach ludzkich możliwości, człowiek powinien postępować zgodnie z sumieniem

⁸ „Sumienie jest normą subiektywną i poprzez swą funkcję operatywno-normatywną kształtuje osobistą, indywidualną i konkretną moralność każdej osoby”, zob. S. Rosik, *Sumienie – sanktuarium spotkania i dialogu*, s. 304, w: M. Rusecki, *Teologia dla szkół średnich*, Lublin 1992; tam też przeczytamy, że sumienie jest „normą normującą” albowiem zawiera „obiektywne zobowiązanie”.

⁹ Na temat wartości znajdziemy wiele wypowiedzi w podręczniku akademickim Tadeusza Ślipko, pt.: *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 155-253, w części poświęconej *aksjologii etycznej czyli nauce o moralnej specyfikacji aktu ludzkiego i o wartościach moralnych*.

pewnym, nie powinien podejmować aktu, co do którego ma wątpliwości, ponieważ stwarza to możliwość spełnienia zła moralnego, ta więc zależność bezwzględnie powinna być dominująca w przedsiębiorczości.

Etyka chrześcijańska kładzie nacisk na ważny obowiązek przezwyciężania wątpliwości sumienia, aby dojść do sumienia pewnego, bowiem tylko tak ukształtowane sumienie stanowi wartość dla właściwie rozumianej przedsiębiorczości. Etyka ta proponuje, by w razie rozterki sumienia zwrócić się do osób kompetentnych w sprawach moralnych z prośbą o pomoc w przeżywanych obawach moralnych, w tym także o rozstrzygnięcie w sprawach społeczno-ekonomicznych. Pomocny będzie w tym dar dobrej rady. Owa rada jest ważna dla osiągnięcia obiektywnego ładu, który jest istotny również w omawianej tu dziedzinie przedsiębiorczości. Aby mieć sumienie pewne, trzeba poddać dany czyn ocenie moralnej i stwierdzić jego zgodność lub niezgodność z właściwą normą. Etyka ta podkreśla też znaczenie kształtowania czyli formacji sumienia.

Właściwa formacja sumienia wpływa na wartość tego „narzędzia”, jakim jest niewątpliwie prawe sumienie. Tę właściwą wartość osiągamy poprzez:

- zdrowy rozsądek (zdrowy osąd i uczciwość zamierzeń)
- znajomość życia (wiedza, rozumienie ludzi, samowiedza, samokontrola, doświadczenie cudze i osobiste, podatność na cudze rady)
- trafną ocenę sytuacji (zmysł rzeczywistości, bystrość obserwacji)
- zdolność patrzenia w przyszłość (przezorność, przewidywanie).

Moralnie dobry człowiek (również w sferze przedsiębiorczości) to taki, który jest dobry dla człowieka jako człowieka, afirmuje człowieka jako osobę¹⁰.

¹⁰ Wybitnym polskim etykiem głoszącym afirmację osoby jako osoby jest Tadeusz Styczeń SDB. Swoją etykę niezależną zaprezentował w oparciu o wyrażenie: *osobie od osoby należna jest godność, dla niej samej*, zob. w: *Etyka niezależna*, Lublin 1980; *ABC etyki*, Lublin 1983; oraz tenże w: *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Lublin 1984.

Przemiany, jakie dokonują się na naszych oczach, niejednokrotnie polegają na zacieraniu granicy między dobrem a złem. Prowadzi to niekiedy do relatywizmu etycznego również w sferze interesującego nas biznesu. Charakteryzuje się on np. nadmiernym konsumpcjonizmem, uprzedmiotowieniem osoby ludzkiej, kiedy człowiek traktowany jest jako klient, jako konsument, a w końcu jako środek (rzecz) do zdobycia maksymalnego zysku. Człowiek jednak, nawet w tych warunkach, sam musi podejmować decyzje, w którą stronę ma iść, w stronę dobra czy zła. Najważniejsze więc jest tutaj sumienie, które pokazuje nie tylko, co jest dobre a co złe, ale zobowiązuje i skłania do dobrego wyboru. Głos sumienia mówi: „to jest dobre, powinieneś to zrobić” lub „to jest złe, dlatego nie wolno ci tego robić”. Jednak ta zasada nie dla wszystkich ludzi jest drogowskazem, wielu kieruje się zasadą przyjemności: „rób to, co ci sprawia przyjemność, unikaj tego co nieprzyjemne” lub zasadą korzyści: „rób to, co da ci maksymalną korzyść, unikaj tego co przynosi stratę”.

Człowiek wartościowy pod względem moralnym, w tym też i wierzący – chrześcijanin powinien przewycięzać mocą swojej dobrej woli te złe, zgubne, relatywne zasady. Ma kierować się w życiu dobrem, nawet wtedy gdy wybór okazuje się trudny, ponieważ wierność sumieniu pozwala ocalić człowiekowi jego człowieczeństwo, a moralnie dobry jest ten, kto jest dobry dla człowieka jako człowieka. To sumienie jako swoiste „narzędzie” jest przejawem ludzkiego rozumu, który ma zdolność rozróżniania dobra od zła i potrafi ocenić pod tym kątem działanie woli.

Warto tu wspomnieć o potrójnej funkcji sumienia: rozstrzygającej, nakazującej oraz nakłaniającej w sferze życia moralnego, również w działaniach dotyczącej przedsiębiorczości¹¹. W sumieniu można rozpoznać głos samego Absolutu-Boga (dla teisty jest On najwyższym autorytetem a zarazem Prawodawcą i Autorem niezmiennego prawa naturalnego, na którym zasadza się obiektywne prawo moralne). Ale czy zawsze człowiek dopuszcza ten głos do siebie? Czy głos

¹¹ Więcej na ten temat zob. w: T. Balewski, J. Ryłko, *Sumienie kompasem człowieka*, pod red. M. Majewski, w: *Dar Boży*, Warszawa 1990, s. 42-49.

sumienia jest wartością zauważalną dla tych, którzy przede wszystkim są decydentami w przedsiębiorczości?

Sumienie, rozumiane jako wartość a zarazem jako naczelnym imperatyw moralny, jest podstawą oraz wyznacznikiem moralnego działania, na które wpływ mają odruchy naturalne i popędowe, podświadome motywacje, dziedzictwo kulturowe oraz czynniki biologiczne, środowiskowe i wychowawcze. Sumienie wskazuje powinność moralną, a czyni to w postaci głosu nakazu i zakazu. Wyborowi zła moralnego towarzyszą wyrzuty sumienia. Zgodnie z interpretacją religijną, źródłem reakcji sumienia jest Prawda absolutna (dla wierzącego tą prawdą jest Bóg)¹². Sumienie pełni więc rolę pośrednią pomiędzy Prawdą absolutną (Bogiem) a człowiekiem. Musi ono jednak być udoskonalane i wzbogacane przez właściwą informację, gdyż w przeciwnym razie prowadzi do błędnych ocen i decyzji (sumienie błędne lub wątpliwe). Ten stan pogłębia fałszywa hierarchia wartości funkcjonująca niekiedy w środowisku rodzinnym, wychowawczym, zawodowym czy społecznym, jak również w obszarze przedsiębiorczości. Niebezpieczeństwem dla właściwej oceny są współczesne trendy, które sprzyjają absolutyzowaniu autonomii człowieka, zafascynowanego osiągnięciami techniki. Człowiek o liberalnych poglądach twierdzi, że kieruje się „moralnością własnego sumienia”, zapominając o tym, że sumienie powinno być prawidłowo ukształtowane.

Sumienie jako norma subiektywna jest przejawem tego, co najbardziej wewnętrzne i własne w ludzkiej osobowości, człowiek bowiem bierze pełną odpowiedzialność za podjętą decyzję. Jako norma normująca konkretnie działanie moralne poddana jest wyższej normie, a jest nią absolutny porządek rzeczy ustanowiony przez Stwórcę natury, od niej otrzymuje obiektywne związanie i staje się „normą normującą”¹³. Sumienie sprawia, że obiektywna norma zostaje przyjęta, zaakceptowana i staje się zobowiązaniem osobistym, wewnętrznym nakazem.

¹² Tamże.

¹³ Więcej zob. w: *Teologia dla szkół średnich*, pod red. M. Ruseckiego, Lublin 1992, s. 304 i nn.

Boże prawo (*lex aeterna*) oraz prawo naturalne stają przed człowiekiem jako przedmiot wolnego wyboru. Prawo moralne ukazuje kierunek, zgodnie z którym należy podejmować decyzje moralne, nie zmusza jednak, ale wskazuje, jaki użytek ma człowiek uczynić ze swojej wolności, także wolności w sferze wolnego rynku, w szeroko rozumianej przedsiębiorczości. W etyce biznesu¹⁴ sumienie jest sądem praktycznym człowieka i ma za zadanie odnosić coś, co jest ogólne do konkretnej sytuacji egzystencjalnej. Sumienie posiada dwa elementy składowe: element dobra i zła moralnego oraz element powinności w omawianej sferze przedsiębiorczości. Sumienie funkcjonuje w ciągłym powiązaniu z ogólnymi zasadami moralnymi, i choć niekiedy stawia człowieka w trudnej sytuacji wyboru, to jednak zawsze pozostanie nadrzędną wartością o znaczeniu normatywnym.

3. Przedsiębiorczość a etyka

Żyjemy w okresie wielkich przemian, które obejmują różne dziedziny życia. Jedną z nich to sfera życia gospodarczo-społecznego, a konkretnie przedsiębiorczości, którą może wykazać się człowiek. Wszyscy ludzie uczestniczący w procesach ekonomicznych pełnią różne funkcje, między innymi: dokonują zakupu, są konsumentami, zakładają własną firmę i zatrudniają innych ludzi, stają się przedsiębiorcami i pracodawcami, z kolei osoby zatrudnione w przedsiębiorstwie to pracownicy, dający przedsiębiorstwom swoją pracę i pomysłowość. Wszystkie te działania ludzi są podporządkowane normom postępowania. Oprócz norm prawno-ekonomicznych ważną rolę w tej dziedzinie odgrywają normy moralne, pozwalające odróż-

¹⁴ Określenie etycznych aspektów ludzkiej przedsiębiorczości, działań zmierzających do pomnożenia dóbr służących nie tylko zaspokojeniu potrzeb materialnych znajdziemy m.in. w pozycji F. Kampka, *Etyka gospodarcza*, s. 408-410, pod red. M. Ruseckiego w: *Teologia dla szkół średnich*, Lublin 1992; wartościowo opracowano hasło: *Etyka Biznesu* w słowniku: *Mały słownik etyczny*, pod. red. S. Jedynaka, Bydgoszcz 1999.

nić dobro i zło. Cechy takie jak: pracowitość, bezinteresowna życzliwość, prawdomówność, punktualność, oceniane są jako dobre; zaś arogancja, łapownictwo, asekuranctwo, wykorzystywanie stanowisk służbowych dla osiągania osobistych korzyści, uchylanie się od odpowiedzialności, fałszowanie statystyk itp. – jako złe. Zatem normy moralne mają podstawowe znaczenie nie tylko w stosunkach międzyludzkich w ogóle, ale także w dziedzinie przedsiębiorczości. Każda jednostka jako część społeczeństwa powinna dostrzegać żyjącego obok siebie innego człowieka i szanować jego godność.

Przedsiębiorczość jest to zdolność do podejmowania różnych nowych pomysłów, najczęściej gospodarczych i wprowadzania ich w życie. Jest cechą ludzi aktywnych i energicznych, mogącą się ujawniać w różnych wieku. Motywem przedsiębiorczości jest dążenie do uzyskania efektywności, pozwalającej zarówno na bieżące funkcjonowanie przedsiębiorstwa, jak również do stwarzania podstaw jego rozwoju.

Na przełomie XX i XXI wieku w okresie wielkich transformacji gospodarczych powstał nowy wzorzec moralny człowieka biznesu. Wśród wielu zaś cech osobowości człowieka przedsiębiorczego na uwagę zasługują:

- profesjonalizm kadr zarządzających,
- umiejętność skutecznego zarządzania współczesną firmą,
- umiejętność bycia dobrym komunikatorem,
- umiejętność podejmowania decyzji, oraz
- unikanie takich działań, które powodują zakłócenie zasad uczciwej konkurencji i burzą zaufanie w relacjach firmy z otoczeniem¹⁵.

Osoba przedsiębiorcza to taka, która osiąga sukces w organizowaniu i prowadzeniu własnego biznesu – produkcyjnego lub usługowego. Praca zawodowa, realizacja ambitnych przedsięwzięć wymagają inicjatywy i kreatywności oraz starania, aby być w zgodzie z własnym prawym sumieniem i obowiązującymi normami. Człowiek przedsiębiorczy powinien wykazywać się odpowiedzialnością i uczciwością,

¹⁵ Więcej znajdziemy na ten temat w: Godziek M., *Etyka przedsiębiorczości*, Katowice 2008, s. 29-31.

które z sobą się łączą. Odpowiedzialność i uczciwość to cechy pozytywnego wizerunku przedsiębiorcy, jednak nie wszyscy przedstawiciele biznesu w sposób uczciwy korzystają z wolności gospodarczej, co przejawia się między innymi:

- w walce z konkurencją prowadzoną za pomocą nieuczciwej reklamy, która może wprowadzać klienta w błąd lub nie dostarczać pełnej informacji o produktach czy usługach,

- w korupcji, która powoduje negatywne skutki społeczne, i jest obok oszustw podatkowych i nieuczciwej konkurencji jednym z najgroźniejszych zjawisk związanych z działalnością gospodarczą człowieka oraz przejawem braku etyki zarówno osoby przyjmującej korzyści, jak i tej, która korzyści oferuje,

- w tym, że duże przedsiębiorstwa często stosują dumping (czyli ustalenie cen towarów poniżej granicy wartości), co powoduje bankructwa słabych firm i konsekwentnie dominację nad nimi dużych firm. Takie działanie dużych firm jest nieetyczne. Tak samo negatywnie ocenia się „kreatywną księgowość”, polegającą na nierzetelnym prowadzeniu ewidencji przedsiębiorstwa i rachunkowości,

- w unikaniu płacenia podatków. Zdarza się bowiem, że nieuczciwi przedsiębiorcy, aby uniknąć płacenia podatków, ukrywają dochody lub rejestrują przedsiębiorstwa w „rajach podatkowych”, a więc w obszarach, na których obowiązują stawki podatkowe zaniżone w porównaniu z innymi krajami,

- w nadużywaniu reklam. Reklamy wprawdzie stały się nieodłącznym elementem życia społecznego, niektóre jednak spośród nich wprowadzają klientów w błąd. Mianowicie informacja zawarta w reklamie, mimo że jest prawdziwa, często celowo jest nieczytelna i ukrywa negatywne cechy towaru lub usługi przed potencjalnym klientem. Nieuczciwe jest również reklamowanie ceny, która nie uwzględnia wszystkich dodatkowych opłat związanych z nabywanym produktem lub usługą¹⁶. Ponieważ w „świecie biznesu” spotykamy niemoralne

¹⁶ Biernacka M., Korba J., Smutek J., *Podstawy przedsiębiorczości*, wyd. drugie, Gdańsk 2005, s. 57.

działania, oznacza to, że konkretny człowiek przyjmuje niemoralne postawy i dopuszcza się niemoralnych czynów. Oczywiście zależnością jest, że jeśli człowiek działa etycznie, to na pewno zarobi uczciwie pierwszy milion, natomiast osoba nieuczciwa, lekceważąca normy moralne będzie nieetycznie prowadziła swoje przedsiębiorstwo i prędzej czy później doprowadzi je do upadku.

Najważniejszym dla człowieka bogactwem powinien być sam człowiek i to jemu powinna służyć ekonomia i technika. W etyce chrześcijańskiej traktuje się dobrobyt jako naturalną potrzebę człowieka. Sam Chrystus troszczył się o to, by ludzie nie byli głodni. Dla Niego wzorem gospodarza był ten, który pomnażał majątek, upominał zaś najemników, którzy nie starali się, by ich praca przyniosła owoce¹⁷.

Pomiędzy ekonomią i etyką powinien istnieć dialog, aby życie człowieka i stosunki społeczne nie zostały podporządkowane wyłącznie ekonomii. Etyka, a w szczególności etyka przedsiębiorczości podkreśla konieczność dzielenia się z innymi, uczy nie traktować dobrobytu egoistycznie, ale jako dar dla innych¹⁸. Etyka biznesu w gospodarce rynkowej odnosi się do relacji między przedsiębiorstwem a jego klientami, partnerami, pracownikami oraz przedsiębiorstwami konkurencyjnymi. Relacje te muszą być zgodne z obowiązującym prawem oraz przyjętymi regułami, z uwzględnieniem przestrzegania norm ustalonych przez społeczeństwo, a przede wszystkim wynikających z prawa naturalnego. Przedsiębiorcy grozi niebezpieczeństwo, że wszystkie swoje siły, myśli i pragnienia skupi na swoim przedsiębiorstwie. Jemu poświęca cały swój czas i uwagę. Wszystkie inne aspekty życia: natura, sztuka, społeczeństwo, przyjaźnie, rodzina zostają przez to odsunięte na bok. W ten sposób taki zakochany w swoim przedsiębiorstwie człowiek tworzy w sobie i wokół siebie pustkę i staje się niewolnikiem swojego biznesu. Jest to jeden z groźnych przypadków alienacji człowieka. To, co miało być środkiem, staje się celem samym w sobie.

¹⁷ Godziek M., *Etyka przedsiębiorczości*, Katowice 2008, s. 11-14.

¹⁸ Tamże, s. 23-24.

Zakończenie

Człowiek jest twórcą życia społeczno-gospodarczego, cały więc rozwój ekonomiczny powinien mu służyć, uwzględniając jego życie umysłowe, moralne czy religijne, a nie tylko potrzeby materialne. Etyczne spojrzenie na aspekt ekonomiczny prowadzi nas do stwierdzenia, że ekonomia powinna służyć dobru wspólnemu. Człowiek nie może zrezygnować z pełni swego człowieczeństwa, ani też stać się niewolnikiem rzeczy. Chociaż zysk przedsiębiorstwa jest czymś normalnym, to jednak pogoń za nim grozi materializmem, kiedy to głównym celem przestaje być dobro wspólne, a jego miejsce zajmuje egoistyczne używanie.

Jeśli człowiek posiada prawidłowo ukształtowane sumienie, będzie dążył do tego, aby być dobrym przedsiębiorcą i dobrze służyć społeczeństwu. Każdy z nas powinien zawsze postępować zgodnie z własnym sumieniem, chociaż pozornie łatwiej żyć uznając za wartość nadrzędną własne „ego” i swoje interesy. W takim przypadku sumienie przypomina, że nasze decyzje wpływają także na życie innych ludzi, za których my też jesteśmy odpowiedzialni. Wobec tego nasze sumienie ma wielką wartość, skłania do czynienia nie tylko dobra dla innych, ale pomaga też żyć w zgodzie z samym sobą. Nasze sumienie wpływa na sposób podejmowania przez nas decyzji, wyznacza kierunki poszukiwań i sposób realizacji działań przedsiębiorczych. Codziennie stajemy przed trudnymi wyborami, nie zapominajmy jednak, że łatwo uwikłać się w zależności korupcji, dopuszczając się łamania prawa pracy, odmawiać godziwej zapłaty za wykonaną pracę, przedmiotowo traktować człowieka. Pamiętajmy, że *sumienie jest wartością i normą naszego postępowania, przenikającą każdą dziedzinę naszego życia, w tym też przedsiębiorczości.*

W konkluzji przywołajmy słowa JANA PAWŁA II:

„Być człowiekiem sumienia, to znaczy przede wszystkim w każdej sytuacji swego sumienia słuchać i jego głosu nie zagłuszać, choć jest on nieraz trudny i wymagający;

***być człowiekiem sumienia, to znaczy wymagać od siebie,
podnosić się z własnych upadków, to znaczy także podejmować
odważnie odpowiedzialność za sprawy publiczne,
troszczyć się o dobro wspólne***¹⁹.

Literatura:

- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do etyki*, Kraków 2008.
Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 2003.
Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004.
Biernacka M., Korba J., Smutek Z., *Podstawy przedsiębiorczości*, Gdynia 2005.
Balewski T., Ryłko J., *Sumienie kompasem człowieka*, w: *Dar Boży*, pod red. M. Majewskiego, Warszawa 1990, s. 42 – 49.
Godziek M., *Etyka przedsiębiorczości*, Katowice 2008.
Jedynak S., *Mały słownik etyczny*, Bydgoszcz 1999.
Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.
Rusecki M., *Teologia dla szkół średnich*, Lublin 1992.
Nowa Encyklopedia Powszechna PWN, t. 6, Warszawa 1997.

Importance of the Moral Conscience for the Businessmen

Summary

Having explained the notion of moral conscience which is an immediate norm and imperative of moral acts, the paper presents the main problems to be solved in the domain of business, for ex. how to treat the unfair competition, dumping, tax swindling, misemploying of advertising etc. The businessmen must respect the dignity of human person, specially of their customers and employees, and try to avoid the danger of putting the business in the very center of their life, and of neglecting their families.

¹⁹ Cytat w: Godziek M., *Etyka przedsiębiorczości*, Katowice, 2008, s. 9.

Jarosław CHARCHUŁA SJ

ONTOLOGICZNO-STRUKTURALNE ELEMENTY PAŃSTWA W KONCEPCJI THOMASA HOBBSA

Liberalizm nie jest i nigdy nie był nurtem jednolitym, a tym bardziej jednorodnym. Od samego początku cechowała go duża różnorodność, tak co do poruszanych zagadnień, jak i propozycji rozwiązań. Wiązało się to z faktem, że sytuacja krajów, w których rodziła się myśl liberalna, różniła się. Najlepsze warunki do rozwoju myśli liberalnej istniały niewątpliwie w Wielkiej Brytanii, dlatego też tutaj rozwijała się ona najbardziej dynamicznie. Sytuacja społeczno-ekonomiczna sprzyjała, a właściwie raczej wymuszała debatę na temat zagadnień związanych z funkcjonowaniem państwa. Wśród angielskich myślicieli zajmujących się tą problematyką czołowe miejsce zajmuje Thomas Hobbes. Już same tytuły jego prac mogą świadczyć o tym, jak wielką wagę przywiązywał do tych kwestii. Oto niektóre z nich: *O obywatelu*, *O ciele politycznym, czyli Elementy prawa, moralności i polityki*, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*¹.

Hobbes w swojej teorii politycznej najwięcej uwagi poświęca właśnie społeczności państwowej. Zastanawia się nad przyczynami jej powstania, nad warunkami, jakie muszą być spełnione, aby ona zaistniała. Analizuje także przyczyny jej rozkładu i upadku. Porusza też kwestie trwałości i mocy owej społeczności. W pracach angielskich

¹ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 27.

skiego filozofa można także odnaleźć dociekania na temat celów, dla jakich społeczność państwowa została stworzona, co należy do jej istoty i jakie funkcje powinna spełniać. Te właśnie zagadnienia zostaną przybliżone w niniejszym artykule. Oczywiście ze względu na jego ograniczoną objętość zostaną podniesione tylko najistotniejsze kwestie.

Artykuł składa się z trzech części. W każdej z nich zostaną omówione poszczególne kwestie, a także podjęta będzie próba oceny ich ważności w świetle całego systemu Hobbesa. Tak na przykład w części pierwszej wychodząc od koncepcji stanu natury przejdziemy kolejno przez motywacje człowieka, stan wojny i pokoju, aż do koncepcji praw natury, w tym także umowy społecznej. W części drugiej zostanie omówiona struktura państwa, kwestie związane z podziałem władzy oraz jej sprawowaniem. Istotne będą tu zagadnienia dotyczące uprawnień suwerena a także praw obywatela. W części trzeciej przybliżone zostaną cele, dla jakich istnieje państwo i funkcje, jakie powinno ono spełniać.

1. Geneza i prawa życia społecznego

Ludzie nie zawsze żyli w zorganizowanej zbiorowości. Zdaniem Hobbesa unormowane społeczeństwo poprzedzał stan przedpaństwowo-
wy, zwany często także stanem natury. W owym przyrodzonym stanie ludzkości wszyscy byli równi. Równość ta dotyczyła sił cielesnych i zdolności duchowych. Oczywiście nie oznaczała ona dokładnej identyczności wszystkich. Angielski myśliciel wskazuje raczej na porównywalne możliwości ludzi. Hobbes był daleki od utopijnych wizji równości absolutnej. Twierdził natomiast, że wszyscy posiadają podobny potencjał możliwości, a pewne różnice występują tylko w konkretnych zdolnościach. Zależą one w dużej mierze od stylu życia człowieka, od jego zainteresowań i sposobu spędzania czasu. W zależności od tego, jak ludzie żyją i co robią, aktualizują i rozwijają różne potencjalne uzdolnienia. Dlatego też pewne różnice mię-

dzy ludźmi są nieodzowne i konieczne. Niemniej nie oznacza to, by jedni od drugich byli lepiej przystosowani do życia, ponieważ braki w pewnych zdolnościach można nadrobić, wykorzystując zdolności inne lepiej rozwinięte. I tak na przykład, człowiek silniejszy fizycznie może zostać pokonany przez słabszego, jeżeli ten drugi wykaże się większą przebiegłością². Oczywiście należy w tym miejscu dodać, że pewne zdolności duchowe, czy raczej władze duchowe, jak je nazywa Hobbes, nie są dla niego tym samym co wiedza. Jej bowiem człowiek nie otrzymuje z góry, nie jest ona mu dana jako coś gotowego, ale musi do niej dochodzić i ją zdobywać³. Tak więc, mówiąc o równości ludzi pod względem władz duchowych, angielski filozof nie twierdzi, że posiadają oni jednakową wiedzę, ale tylko podobne możliwości jej zdobycia.

Równość uzdolnień jest zdaniem Hobbesa istotnym zagadnieniem dlatego, iż z niej wypływa równość nadziei, ta z kolei jest przyczyną braku zaufania. Ten natomiast jest główną, choć nie jedyną przyczyną wojny, która toczy się w stanie natury⁴. Oprócz nieufności, w naturze ludzkiej znajdujemy jeszcze dwie inne przyczyny waśni, są to: rywalizacja i żądza sławy. Są więc trzy podstawowe powody, dla jakich ludzie ze sobą walczą w stanie przedpaństwowym. Równość możliwości sprawia, że ich pragnienia są podobne, co w konsekwencji powoduje, iż stają się dla siebie zagrożeniem. Wówczas zmniejsza się zaufanie do drugiego człowieka, które jest jeszcze pomniejszane przez chęć podporządkowania go sobie oraz przez żądę sławy i popularności. To wszystko w dalszej perspektywie powoduje realne zagrożenie dla pokoju i jest przyczyną wojny.

Hobbes uważa, że wojna w stanie natury jest czymś nieodzownym i koniecznym. Nie wynika to jednak z tego, jakoby ludzie widzieli w niej coś pozytywnego i dążyli do niej jako do celu samego w so-

² T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 107.

³ Tamże, s. 39-41.

⁴ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, t. 2, s. 208.

bie. Nie pragną oni wojny tylko dla wojny i walki tylko dla walki. Wojna nie jest dla nich wartością samą w sobie. Ona tylko stwarza możliwość osiągnięcia pewnych korzyści. Zdaniem autora *Lewiatana*, ludzie umieją ocenić realne korzyści i straty związane z wojną jak i pokojem, ale niestety nie potrafią poprzeć tego odpowiednim działaniem. Nie ulega wątpliwości, że bardziej cenią pokój i w nim widzą swoje szczęście. Niemniej utrzymanie tego pokoju przez dłuższy czas jest niemożliwe, ponieważ ludzie w stanie przedpaństwowym zabiegają wyłącznie o swoje dobro, co z konieczności koliduje z dobrem innych. W stanie tym jedyną grupą, która w jakiś sposób łączy ludzi, jest rodzina. Niestety jest ona zbyt słaba, aby zabezpieczyć swoich członków przed atakiem innych. W owym stanie nie ma żadnych wzajemnych zobowiązań, dlatego też każdy może czynić to, co uznaje za stosowne i odpowiednie dla zabezpieczenia własnego dobra. Ludzie mogą liczyć tylko na siebie i na swoją siłę, ponieważ nikt inny nie stanie w ich obronie. Stan natury jest więc sytuacją anarchii, w której panuje powszechny strach. Ludzie są ze sobą w ciągłym konflikcie, a jest to tym okrutniejsze, że ma to charakter taki „jak gdyby każdy był w wojnie z każdym innym”⁵. To wszystko sprawia, że panuje lęk i niepewność. W takich warunkach niemożliwa jest uczciwa praca, nikt też nie zajmuje się uprawą ziemi, ponieważ istnieje nieustanne zagrożenie utraty owoców powstałych z tego wysiłku. Podobny zastój jest też w dziedzinie wiedzy, którą nie ma się kto zajmować, ponieważ wszyscy zaangażowani są w walkę. Ogólnie można stwierdzić, że stan natury jest dla ludzi bardzo niekorzystny. Tej uciążliwej sytuacji nie polepsza nawet to, że panuje tu pełnia wolności i każdy może czynić, co uznaje za stosowne. Jedyne, z czym musi się liczyć w swoim działaniu, to własne możliwości i siła innych.

Autor *Lewiatana* postrzega człowieka jako istotę antyspołeczną, wrogo nastawioną do otoczenia i troszczącą się jedynie o swoje dobro. Zmusza go do tego stan natury, w którym przyszło mu żyć. Gdyby tak nie postępował, to zostałby od razu pokonany przez in-

⁵ *Lewiatan*, s. 110.

nych. Każdy bowiem za wszelką cenę dąży przede wszystkim do zabezpieczenia własnego bytu i nie liczy się w tej walce z dobrem innych. Jest mu ono zupełnie obojętne i nie stanowi dla niego żadnej racjonalnej wartości. Te rozważania, dotyczące stanu przedpaństwowego mają w ujęciu Hobbesa charakter hipotezy. Nie zakłada on, aby było możliwe, że wojna wszystkich ze wszystkimi ogarniała w pewnym momencie historycznym cały świat. Niemniej stwierdza, że do czasów jemu współczesnych są miejsca na ziemi, gdzie owa wojna trwa. Jako przykład podaje plemienne waśnie między dzikimi ludami Ameryki⁶.

W owej koncepcji stanu natury widać wyraźnie, choć czasem może z pewnym przejawieniem, piętno czasów współczesnych Hobbesa. Tak właśnie jawili mu się ludzie epoki wczesnego kapitalizmu, walczący o swoje dobro kosztem innych, bezwzględni, często amoralni i areligijni⁷. Takie przenoszenie wizerunku ludzi w przeszłość nie jest w koncepcji angielskiego filozofa czymś przypadkowym i słabo przemyślanym. Ma to ścisły związek z dwiema co najmniej tezami, które w jego systemie mają duże znaczenie⁸. W myśl pierwszej rozwój ekonomiczny nie jest gwarantem rozwoju moralnego człowieka. Sam rozwój potęgi gospodarczej człowieka, zwiększenie jego stanu posiadania nie jest równoznaczne z poprawą kondycji moralnej. Zdaniem autora *Elementów filozofii* człowiek ze swej natury jest raczej obojętny niż zły. Dlatego też zwiększanie wpływów gospodarczych i podporządkowywanie sobie innych nie może w żaden sposób oddziaływać na moralność człowieka. Druga teza, która jest jakby uzupełnieniem i przedłużeniem pierwszej, głosi, że dopiero państwo wprowadziło reguły etyczne. W tym ujęciu to dopiero zaistnienie społeczności państwowej stwarza możliwość oceny czynów pod względem etycznym. Jednak samo ustanowienie norm nie jest wystarczającym bodźcem do ich przestrzegania. Dlatego też muszą

⁶ Tamże, s. 111.

⁷ Por. R. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Lublin 1998, s. 96.

⁸ W. Wundel, *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Tomasza Hobbesa*, Warszawa 1971, s. 60 nn.

być one poparte aparatem władzy państwowej⁹. W tym miejscu to zagadnienie nie będzie jednak omawiane, ponieważ w następnej części artykułu, przy analizie struktury państwowej będą bardziej sprzyjające okoliczności, aby się tym zająć.

Należy w tym momencie dokonać pewnego podsumowania zagadnień stanu przedpaństwowego i ukazać je w szerszej perspektywie. Sama koncepcja stanu natury nie była dziełem Hobbesa, choć oczywiście on przedstawił swoiste jej rozumienie. Wśród ówczesnych reprezentantów liberalizmu niemal wszyscy zajmowali się tą problematyką. Warto tu przywołać krótko innego uznanego klasyka tego nurtu – Johna Locke’a. Związany on był z nurtem angielskiego empiryzmu, różnił się jednak od Hobbesa przede wszystkim tym, że ujmował człowieka jako istotę z natury społeczną. Jego zdaniem ludzie nie są dla siebie wrogami w stanie przedpaństwowym, ale pożądanymi partnerami, którzy mogą nawiązać ze sobą korzystną współpracę¹⁰. Następną różnicą w stosunku do Hobbesa jest to, że Locke dopuszczał w stanie natury istnienie nawet dość dobrze rozwiniętych stosunków społecznych. Zagrożeniem dla człowieka nie jest drugi człowiek, ale przyroda, którą należy wspólnie opanowywać. W ujęciu Locke’a więc stan natury może być stanem korzystnym dla człowieka. Musi on jednak żyć zgodnie z rozumem i stosować się do praw przez niego rozpoznanych.

Powróćmy jednak do koncepcji Hobbesa. Wojna w stanie przedpaństwowym jest jego zdaniem, wywołana przez namiętności tkwiące w człowieku. To one popychają go do działań, które zagrażają innym ludziom i są przyczyną konfliktów. To za ich sprawą ludzie pozostają w ciągłym stanie wojny. Jest on bardzo niekorzystny dla człowieka, ponieważ uniemożliwia wszechstronny rozwój. Dlatego też pożądane jest, aby ludzie jak najszybciej opuścili ten stan. Możliwości do tego dostarcza sama natura człowieka. Został on obdarzony namiętnościami i rozumem. Jedne namiętności popychają go do wojny, inne natomiast skłaniają, aby zabiegał o pokój. Do tych ostatnich należą:

⁹ *Elementy filozofii*, t. 2, s. 284-288.

¹⁰ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, t. 1, s. 79.

„strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia, oraz nadzieja, że pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć”¹¹. O ile namiętności wyznaczają pewien kierunek czy raczej cel działania, o tyle rozum podaje sposoby jego osiągnięcia. To on, zdaniem autora *Elementów filozofii*, rozpoznaje, w jaki sposób można skutecznie osiągnąć cel. Te rozpoznane przez rozum warunki, na jakich można budować pokój, to pewne normy, które angielski myśliciel nazywa prawami natury¹². Dokładna definicja tych praw, przedstawiona przez Hobbesa brzmi: „Prawem natury [...] jest przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia”¹³. Zajmując się interpretacją tego zagadnienia należy już na wstępie zaznaczyć, że słowo „prawo” jest w tym kontekście pozbawione jakichkolwiek konotacji teologicznych czy nawet metafizycznych¹⁴. Jest to pewien nakaz wypływający z racjonalnego dążenia do zachowania życia. Nie jest to obiektywne prawo, któremu człowiek podlega przez fakt, że został stworzony. Angielski myśliciel ujmuje je jako zbiór pewnych zasad określających sposób wzajemnego egzystowania ludzi. Są one rozpoznawane przez rozum. Dzięki nim możliwe jest wyjście ze stanu wojny i osiągnięcie pokoju.

Wśród wszystkich praw natury, jakie podaje Hobbes, najważniejsze są trzy pierwsze. Na czele listy znajduje się prawo stwierdzające, że człowiek może szukać swoich korzyści w wojnie tylko wtedy, gdy wszystkie próby osiągnięcia pokoju zawiodły¹⁵. Zgodnie z tą regułą konflikt zbrojny jest środkiem ostatecznym, który może być wykorzystany tylko w przypadku, kiedy inne możliwości zawiodły. Celem jednak, ku któremu zmierza ludzkie działanie, powinien być przede wszystkim pokój. Istotne jest tutaj nie tylko jego osiągnięcie, ale także jak najdłuższe utrzymanie.

¹¹ *Lewiatan*, s. 112.

¹² *Elementy filozofii*, t. 2, s. 217-220.

¹³ *Lewiatan*, s. 113.

¹⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Pasek, Warszawa 1997, t. 5, s. 43.

¹⁵ *Lewiatan*, s. 114.

Drugim ważnym prawem, które niejako wynika z poprzedniego, jest to nakazujące człowiekowi, aby dla osiągnięcia pokoju był gotów zrezygnować z przyrodzonego uprawnienia do wszystkich rzeczy¹⁶. To uprawnienie uzyskał on na mocy tego, że natura uczyniła wszystkich równymi. W konsekwencji ludzkie apetyty i pragnienia są podobne. Oczywiście nie jest możliwe, aby wszystkie one zostały zaspokojone. Stąd to właśnie – jak to zostało wcześniej już przedstawione – wynika konflikt i dlatego ludzie pogrążają się w stanie wojny. Hobbes uważa, że jedyną szansą rozwoju dla ludzi jest pokój, a warunkiem, aby go osiągnąć i utrzymać, jest rezygnacja z tego uprawnienia do wszystkiego. Reguła ta nakłada na człowieka taki obowiązek tylko w przypadku, kiedy inni ludzie też są gotowi do ustępstw. W przeciwnym bowiem razie, wystawiłby się on na łup innych, a jego działanie nie byłoby już racjonalnym dążeniem do pokoju, ale zwykłą bezmyślnością.

Człowiek zrzekając się swojego uprawnienia może zrezygnować z wielu rzeczy, ale nie wolno mu nigdy wyzbyć się tego co jest najważniejsze, czyli środków potrzebnych do zabezpieczenia i zachowania życia. Byłoby to bowiem sprzeczne z tym racjonalnym dążeniem do przetrwania, które każe mu zbiegać o pokój. Powstałby wówczas pewien absurd, człowiek, który dla ratowania życia zabiega o pokój, musiałby z tego życia zrezygnować, aby go utrzymać. Dlatego też angielski filozof twierdzi, że można rezygnować z wielu praw, ale nie z tych, które chronią i zabezpieczają życie. Nie ma bowiem takiej korzyści, która mogłaby zrekompensować utratę życia. Człowiek nie będzie przecież mógł się niczym cieszyć, jeżeli nie będzie żył.

Następnym, trzecim już z kolei prawem natury jest to, które nakazuje człowiekowi przestrzeganie zawartych umów¹⁷. Wskazane wydaje się teraz przedstawienie samej definicji umowy. W przeciwnym bowiem razie dalsze rozważania zawieszono byłyby w pewnej pojęciowej próżni, co skutecznie uniemożliwiłoby analizę kolejnych

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 126.

zagadnień. Zgodnie z tym co pisze Hobbes, umowa czy inaczej kontrakt to po prostu „wzajemne przenoszenie uprawnień”¹⁸. Oznacza to, że jeden człowiek nie przeszkadza drugiemu w korzystaniu z jego naturalnego uprawnienia do wszystkich rzeczy. Zrzekając się i przenosząc swoje uprawnienie na drugiego człowieka, nie obdarzamy go jednak czymś, czego wcześniej nie posiadał. Pozwalamy mu jedynie na korzystanie z jego własnego przywileju do posiadania wszystkiego, czego pragnie. Innymi słowy więc przeniesienie jest tylko powstrzymaniem się od przeszkadzania drugiemu. To zaprzestanie szkodenia może być spowodowane nadzieją na uzyskanie innych korzyści. Wówczas mamy do czynienia z pewnym rodzajem handlu wymiennego: rezygnujemy z jednej rzeczy, aby otrzymać inną. Kolejną ważną sprawą, na którą należy w tym kontekście zwrócić uwagę, jest zagadnienie ugody lub inaczej paktu. Ma on miejsce wówczas, kiedy jedna ze stron przenosi w przyszłość moment wywiązania się z zobowiązania.

Oprócz tych trzech przedstawionych praw natury, Hobbes stworzył listę jeszcze szesnastu. Są one jednak w całym jego systemie mniej znaczące i dlatego też je tutaj pominiemy. Prawa te stanowią jakby pewne uzupełnienie trzech powyższych. Nie wprowadzają niczego nowego, są tylko ukonkretnieniem tych ogólnych.

Jak to już wcześniej przedstawiono, prawa natury to pewne reguły, które rozpoznaje rozum. Mają one posłużyć jako warunki, na jakich należy budować pokój. Zabieganie o to prawo jest konieczne z tego względu, że jest ono jedyną szansą na rozwój człowieka. Ciągłe pozostawanie w stanie wojny pozbawia ludzi tej możliwości i skazuje na niedorozwój w pewnych ważnych sferach życia. Zdaniem Hobbesa, ludzie posiadają świadomość uciążliwości stanu natury, w którym panuje nieustanna walka i dlatego też pragną się z niego wydobyć. Pragnienie to jest jeszcze silniej pobudzone przez tkwiący w każdym człowieku instynkt przeżycia. Pomimo tych silnych bodźców, człowiek nie jest w stanie jednak sam z siebie opuścić tego kłopotliwego

¹⁸ *Elementy filozofii*, t. 2, s. 224.

stanu. Jest on z natury swojej zły i słaby. Nie ma siły, aby przestrzegać tych rozpoznanych reguł. Choć bardzo by chciał zakończyć wojnę i żyć w pokoju, to jednak ciągle ulega swoim skłonnościom. A to w konsekwencji prowadzi go do ciągłej walki.

Autor *Lewiatana* uważa, że jedyną szansą w tej sytuacji jest „ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie [...], otóż jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka czy jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło [...], sprowadzać indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli”¹⁹. Oznacza to, że ludzie dla własnego dobra powinni zrezygnować z naturalnego uprawnienia do posiadania wszystkiego i przekazać je jednej osobie lub jednej grupie, którą uczyniliby swoim przedstawicielem. Mogłaby ona wówczas, podejmować decyzję w ich imieniu i dla dobra wszystkich zarządzać całością posiadanych przez nich dóbr.

Takie rozwiązanie mogłoby, zdaniem Hobbesa, zjednoczyć ludzi i pomóc w przewyciężeniu ich egoizmu. To wzajemne połączenie jest czymś więcej niż tylko powstrzymaniem się od szkodzenia drugiemu: jest pewnego rodzaju zespoleniem w dążeniu do celu. Można powiedzieć więcej, że jest to pewne wspólne określanie celu, które odbywa się za pośrednictwem przedstawiciela. Dlatego też jest ważne, by ludzie zrezygnowali z osobistych ambicji i aby powstała „realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie”²⁰. Takie scalenie jest możliwe, zdaniem angielskiego filozofa, tylko wówczas, gdy zostanie zawarta ugoda „każdego człowieka z każdym innym”²¹. W pakcie tym jeden człowiek zobowiązuje się przekazać uprawnienia do rządzenia jego osobą wybranemu przedstawicielowi, pod warunkiem że wszyscy inni ludzie także prześlą swoje uprawnienia na tych samych zasadach. Kiedy się to stanie, wówczas „wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę, nazywa się państwem [...], i powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej [...], ten bóg śmiertelny, któremu [...],

¹⁹ *Lewiatan*, s. 151.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę²². Tak właśnie zdaniem angielskiego filozofa doszło do powstania państwa, zwanego również republiką²³. Należy w tym miejscu zauważyć, że Hobbes mówiąc o zjednoczeniu ludzi w jedną osobę, nie chce dać do zrozumienia, że ta wielość sama stanowi osobę. Stanowczo podkreśla, że są to połączone dla wspólnego celu jednostki, które powierzyły władzę nad sobą jednej osobie. Osoba ta zwie się suwerenem. Posiada ona prawo rozporządzania wszystkimi, którzy są jej poddaniymi na mocy zawartej ugody.

Oczywiście sam suweren nie jest w stanie sprostać wszystkim powierzonym mu obowiązkom, dlatego też musi ustanowić pełnomocników, którzy w jego imieniu będą się tym zajmować. Wymaga to powołania wielu ludzi do pełnienia różnych państwowych stanowisk. Wówczas powstaje cały system, który musi się kierować jasnymi zasadami. Sposób jego funkcjonowania będzie tematem drugiej części artykułu.

2. Struktura społeczności państwowej

Hobbes uważa, że ludzie zawarli ugodę i połączyli się w państwo, ponieważ zbyt uciążliwy był dla nich stan natury. Nie czuli się w nim bezpiecznie i nie mogli zaspokoić wszystkich swoich potrzeb. Dzięki rozumowi odkryli prawa natury, na których mogli budować pokój. Był on ich jedyną szansą na przetrwanie i właściwy rozwój. Odkrycie tych praw dało im możliwość zjednoczenia i współpracy. Wspólne działanie pod przewodnictwem suwerena, było możliwe dzięki ugodzie, którą zawarli wszyscy członkowie państwa. Dla angielskiego myśliciela nie jest to jedyny sposób powstania republiki. Twierdzi on, że państwo może powstawać także przez podbój. Niemniej temu sposobowi poświęca niewiele uwagi, gdyż uważa go za wtórny

²² Tamże.

²³ F. Copleston, dz. cyt., s. 48.

i mało znaczący. Taka postawa autora *Lewiatana* jest konsekwencją co najmniej dwóch, przyjmowanych przez niego założeń. Po pierwsze, zakłada on, że podbój jest możliwy tylko przez państwo, które już istniało. A więc ugoda musiała zostać zawarta wcześniej, niż nastąpił sam atak zbrojny. Po drugie zaś twierdzi, że nie samo zwycięstwo daje prawo do rządzenia czyjąś osobą, tylko jego własna ugoda²⁴. W tych dwóch presumpcjach można zamknąć całość rozważań Hobbesa dotycząca podboju, jako jednej z dróg powstania państwa.

O wiele bardziej zajmują angielskiego filozofa rozważania na temat państwa, które powstało przez ugodę. To ten sposób stworzenia *Lewiatana* uważa on za najważniejszy i dominujący. Warto w tym miejscu podkreślić jednak, że autor *Elementów filozofii* zajmując się problematyką państwa, nie odnosi tego do konkretnej rzeczywistości politycznej, rozważa to jako pewien problem ogólny²⁵. Oczywiście nie znaczy to, że całkowicie udało mu się uwolnić od presji ówczesnych okoliczności historycznych. Był przecież człowiekiem żyjącym w danym państwie, w określonym systemie władzy. Dostrzegał wiele różnych problemów związanych z funkcjonowaniem państwa. Wyraźnie widział szerzącą się korupcję, zachłanność i inne choroby społeczne, które wówczas ze szczególną mocą dawały o sobie znać. Niemniej jednak koncepcja, jaką zbudował, nie dotyczyła konkretnego państwa, ale Rzeczypospolitej w ogóle.

Zajmując się *Lewiatanem* Hobbes dużo miejsca poświęca samej ugodzie, która leży u podstaw państwa. Jest ona pewną umową między jednostkami, które przenoszą swoje uprawnienia na osobę trzecią, nie będącą stroną w tym pakcie²⁶. Wynikają z tego określone konsekwencje, które mają decydujący wpływ na całe funkcjonowanie społeczności państwowej. Taka koncepcja umowy społecznej, gdzie suweren nie jest stroną paktu, powoduje, że ma on dużą władzę, która nie podlega żadnym formalnym ograniczeniom. Zyskuje on coś, cze-

²⁴ *Lewiatan*, s. 179 n.

²⁵ Por. R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 100.

²⁶ Por. K. Motyka, *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, Lublin 1999, s. 16.

go nie można mu odebrać, chyba że sam wyrazi na to zgodę. Angielski myśliciel z dużym naciskiem podkreślał, że rewokacja władzy, która raz została przekazana, nie jest już możliwa²⁷. W przeciwnym bowiem razie zagrażałoby to stabilności państwa i uniemożliwiałoby suwerenowi dobre wypełnianie jego obowiązków. Angielski filozof dochodzi do wniosku, że takie rozwiązanie jest jedynie możliwe. Oczywiście nie uważa go za idealne, dostrzega pewne jego wady. Niemniej bilans zysków i strat jest korzystny. Taki system sprawowania władzy jest zdaniem Hobbesa niezbędny do tego, aby państwo mogło spełniać swoją podstawową funkcję, dla jakiej zostało stworzone, czyli żeby chronić życie i zapewniać poczucie bezpieczeństwa jego członkom²⁸.

Angielski myśliciel w swoich dociekaniach na temat suwerena, przedstawia długą listę uprawnień, jakie mu przysługują na mocy ugody. Przede wszystkim może on tworzyć prawa, zajmować się obsadzaniem urzędów, jest upoważniony do wypowiedzania wojny i zawierania pokoju, może także rozdzielać kary i nagrody²⁹. Tak rozległe przywileje suwerena są konieczne ze względu na moc, jaką musi posiadać państwo, aby mogło w sposób skuteczny chronić swoich członków. Owa moc jest bardzo istotna dla sprawnego funkcjonowania państwa. Dzięki niej państwo może wywierać przymus na jednostki i zmuszać je do wykonywania pewnych działań.

Moc ta jest warunkiem bezwzględnie koniecznym, czego potwierdzeniem mogą być słowa Hobbesa, że „nie ma państwa bez [...], uprawnienia do wykonywania przymusu”³⁰. Jest on konieczny, ponieważ ludzie są z natury wrogo do siebie nastawieni i każdy zabiega tylko o własne dobro. Jeżeli więc państwo nie miałoby siły zdolnej do wywierania nacisku, to nie byłoby w stanie w ogóle funkcjonować. Można pokusić się o stwierdzenie, że przymus jest warunkiem konstytutywnym społeczności państwowej, ponieważ gdyby go nie

²⁷ S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 33.

²⁸ *Lewiatan*, s. 146.

²⁹ Por. R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 106.

³⁰ *Elementy filozofii*, t. 2, s. 334.

było, to samo istnienie rzeczypospolitej stałoby pod dużym znakiem zapytania³¹. Choć angielski myśliciel tak silnie akcentuje potrzebę stosowania przemocy, to jednak nie pozostawia żadnych złudzeń co do tego, iż nie jest to cel sam w sobie. Przymus jest tylko środkiem do zapewnienia bezpieczeństwa obywatelom. Ma usprawnić działania władzy i pomóc w egzekwowaniu obowiązków, spoczywających na członkach społeczności. Przymus czy inaczej miecz sprawiedliwości, który bywa także nazywany mocą widzialną lub jarzmem państwa, jest tym, co uwiarygodnia wszystkie działania władzy³². Możliwość użycia przez państwo siły wobec jednostki będącej jego członkiem jest o tyle ważne, że stanowi skuteczną obronę przed działaniami niepożądanymi. W tej sytuacji sama groźba kary wywołuje strach i zapobiega szkodliwemu postępowaniu. Im silniejsze państwo, tym jego możliwości oddziaływania są większe. To z kolei przekłada się w prosty sposób na zachowania członków społeczności. Są oni mniej skłonni do przeciwstawiania się władzy, kiedy dysponuje ona dużą siłą, która może być szybko użyta. Niemniej Hobbes stwierdza, że dla większej skuteczności siła powinna być zespolona z rozumem³³. Takie połączenie daje gwarancję, że poczynania władzy nie są tylko pokazem siły, ale mają na celu dobro ludzi. To dobro powinno być wyznacznikiem wszystkich działań suwerena. Jest ważne, aby się nim kierował, zwłaszcza w chwili tworzenia praw. Dzięki temu prawa przez niego stanowione będą lepiej służyć ludziom.

W pismach angielskiego filozofa można odnaleźć także cechy, jakie muszą spełniać prawa aby były dobre. Jego zdaniem trzema najważniejszymi przymiotami są: niezbędność, zrozumiałość i spopularyzowanie³⁴. Pierwsza z cech znaczy, że dane prawo powinno być tworzone tylko wtedy, gdy wymaga tego potrzeba. W przeciwnym razie jest ono utrudnieniem a nie pomocą. Jeżeli chodzi o zrozumiałość reguł, to istotne jest, aby były one formułowane możliwie

³¹ Por. W. Wudel, dz. cyt., s. 203 nn.

³² Tamże.

³³ *Lewiatan*, s. 156-158.

³⁴ Tamże, s. 308-310.

najmniejszą ilością słów, ponieważ ograniczona ich liczba zmniejsza wieloznaczność interpretacji. To z kolei pomaga we właściwym ich stosowaniu. Spełnienie trzeciej cechy zależy w dużej mierze od dwóch poprzednich, ponieważ kiedy praw jest stosunkowo mało i są one jasno sformułowane, ich spopularyzowanie jest dosyć łatwe. Te trzy cechy są wyznacznikami praw dobrych, jednak nie przesądzają o sprawiedliwości danych nakazów. Zdaniem Hobbesa bowiem, o sprawiedliwości przesądza akt stworzenia prawa przez suwerena. Jeżeli jakaś reguła jest przez niego sformułowana, to automatycznie staje się sprawiedliwa³⁵. Wszystko, co on ustanowi, ma ten status z mocy ugody, która dała początek państwu. Prawo sprawiedliwe to po prostu prawo państwowe.

W kontekście tego zagadnienia należy zwrócić uwagę na pewną istotną kwestię, którą sam autor *Lewiatana* wyraźnie podkreśla. Chodzi mianowicie o fakt równości wszystkich wobec prawa. Píše on mianowicie, „Bezpieczeństwo ludu wymaga [...], iżby sprawiedliwość była w równym stopniu czyniona wszystkim warstwom ludu; to znaczy, żeby zarówno bogaci i możni, jak biedni i nieznanzi mogli znaleźć sprawiedliwość, gdy im zostanie uczyniona bezprawna krzywda”³⁶. Jak widać angielski myśliciel stanowczo opowiada się za tym, aby prawo traktowało wszystkich równo. Bez względu na zajmowane stanowisko i stan posiadania, każdy powinien być sądzony jednakowo. Takie nastawienie angielskiego filozofa było konsekwencją przyjmowanej przez niego równości przyrodzonej. Uważał on, że ludzie rodzą się równi i podobni, a więc niesłuszne by było faworyzowanie kogokolwiek wobec prawa. Hobbes twierdził, że podziały społeczne są następstwem utworzenia państwa i dlatego nie mogą być wystarczającym powodem pobłażliwości przy wymierzaniu kar³⁷. Angielski myśliciel wykazuje się w tym miejscu pewną niekonsekwencją poglądów. Z jednej strony bowiem domaga się równego traktowania wszystkich, także suwerena, z drugiej jednak wielokrotnie stwierdza,

³⁵ Tamże, s. 234-236.

³⁶ Tamże, s. 306.

³⁷ Tamże, s. 306-308.

że każde prawo ustanowione przez sprawującego władzę jest sprawiedliwe. Jest tu widoczna pewna niespójność głoszonych twierdzeń, ponieważ nasuwa się pytanie, jak suweren ma odpowiadać za złamanie prawa, skoro wszystko co czyni, jest uprawnione. Poza tym, przed kim mógłby odpowiadać, skoro jako najwyższa władza, to on osądza i do jego obowiązków należy karanie i nagradzanie członków społeczności.

Oprócz tych ogólnych uwag na temat sprawiedliwości, angielski filozof przedstawia także jej podział. Dzieli sprawiedliwość na komutatywną, którą inaczej można nazwać zamienną i dystrybucyjną zwaną rozdzielczą³⁸. Pierwsza polega na podziale arytmetycznym i dotyczy ugody między kupującym a sprzedającym. Generalnie ten rodzaj sprawiedliwości jest do zaakceptowania, chociaż pewne zastrzeżenia może budzić stwierdzenie, że wartość rzeczy w umowie określona jest apetytem kontrahentów. Przyjmując to założenie, Hobbes nie bierze pod uwagę możliwości wymuszenia niekorzystnych warunków umowy przez stronę silniejszą. Drugi rodzaj sprawiedliwości polega na podziale geometrycznym. Wyznacza on proporcjonalny podział według zasług: każdy ma otrzymać dobra odpowiednio do wniesionego wysiłku. Ogólnie można stwierdzić, że koncepcja sprawiedliwości przedstawiona przez autora Lewiatana ma charakter konwencjonalno-relatywny i całkowicie zawiera się w teorii pozytywizmu prawnego³⁹.

Prezentowane do tej pory elementy teorii politycznej Hobbesa mogą skłaniać do wniosku, że był on zwolennikiem niczym nie ograniczonej i nastawionej wyłącznie na swoje dobro władzy suwerena. Aby zapobiec tym nieuzasadnionym i błędnym interpretacjom, pożądane wydaje się w tym miejscu dokonanie pewnej syntezy twierdzeń angielskiego myśliciela. Kiedy postuluje on absolutny charakter władzy suwerena, to czyni to ze względu na moc państwa, a nie na prywatne dobro władcy. Siła państwa jest dlatego tak istotna, bo dzięki niej

³⁸ *Lewiatan*, s. 132 nn.

³⁹ Por. S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 48-50.

może ono skutecznie chronić swoich członków. Niepodzielna władza umożliwia szybkie podejmowanie decyzji, co jest niezmiernie ważne w sytuacjach krytycznych, na przykład w obliczu zagrożenia wojną. W takich momentach bezzwłoczne i zdecydowane działanie jest sprawą bardzo istotną. Taki sposób podejmowania decyzji Hobbes uważa za najważniejszy, choć nie jedyny warunek silnego państwa. Innym także znaczącym warunkiem jest dobór odpowiednich urzędników i ich kontrola⁴⁰. Angielski filozof zwraca szczególną uwagę na odpowiednie karanie wszystkich, którzy złamią prawo. Postuluje przy tym większą surowość dla ludzi związanych w jakiś sposób z władzą. Sądzi bowiem, że każda forma pobłażliwości w tej sytuacji może być odebrana jako nieformalna aprobata złego postępowania. Mogłoby to mieć katastroficzne skutki dla państwa, ponieważ członkowie społeczeństwa odebraliby to jako zachętę do działań sprzecznych z prawem. Autor *Elementów filozofii* uważa, iż posiadanie przez suwerena władzy nieograniczonej jest rozwiązaniem najlepszym, ale nie idealnym. Dostrzega bowiem pewne zagrożenia, jakie się z tym wiążą. Wśród nich największe to: subiektywizacja decyzji, nieodpowiednia troska o dobro ludu i zbyt słaba kontrola urzędników. Pisząc o tym Hobbes stwierdza jednak, że są to małe koszty w porównaniu do korzyści, jakie przynosi taka forma sprawowania władzy.

Angielski filozof analizując zagadnienie władzy, a także inne elementy wchodzące w skład jego teorii politycznej, wielokrotnie udowadnia, że nie jest pozbawiony zmysłu krytycznego. Nie idealizuje on suwerena, ani też sposobu sprawowania przez niego władzy. Stara się realnie przedstawiać także kwestie przemocy i siły w rzeczywistości, prezentując nie tylko plusy, ale także minusy tej sytuacji. Na przekór tego, co twierdzą niektórzy interpretatorzy myśli Hobbesa, nie był on wcale bezkrytycznym apologetą państwa⁴¹. Wielokrotnie mówił o zagrożeniach z nim związanych. To w nim upatrywał przyczynę nierówności społecznych. Z natury bowiem ludzie byli rów-

⁴⁰ *Lewiatan*, s. 310-312.

⁴¹ W. Wudel, dz. cyt., s. 158-168.

ni i wszyscy posiadali podobne uprawnienia, których pozbawiło ich dopiero zawarcie umowy społecznej. Oprócz tego ludzie, tworząc społeczność, musieli rezygnować z własnych ambicji i podporządkowywać się wspólnej władzy. W przypadku gdyby nie chcieli tego uczynić, suweren miał prawo użyć siły i wymierzyć odpowiednią karę. Mógł także w szczególnym przypadku pozbawić kogoś jego własności prywatnej, oczywiście jeżeliby wymagało tego dobro państwa. Były to jednak sytuacje rzadkie, ponieważ dla angielskiego filozofa własność była wartością niezmiernie ważną, a w stosunkach między obywatelami nadawał jej nawet status nietykalności absolutnej⁴². Dla angielskiego myśliciela jedynie taki stan rzeczy jest dopuszczalny. Uważał bowiem, że dla dobra państwa nietykalność dóbr może występować tylko między obywatelami. Gdyby objęty nią był także suweren, wówczas znacznie ograniczałoby to jego władzę. A do tego dopuścić nie można, ponieważ jak twierdzi Hobbes, wszelkie ograniczenia władzy są nielogiczne i szkodliwe⁴³. Mogą bowiem spowodować utratę mocy przez państwo, co z kolei pociągnie za sobą inne negatywne skutki.

Analizując zagadnienie władzy państwowej, autor *Lewiatana* przedstawia jej podział. Według niego możliwe są trzy formy rządzenia państwem. Są one wyznacznikiem trzech rodzajów państwa. Kiedy suwerenem jest jedna osoba, wówczas mamy monarchię, gdy rządzi pewna grupa ludzi to arystokrację, a kiedy ogół obywateli to demokrację⁴⁴. Spośród tych trzech rodzajów państwa Hobbes uznawał za najbardziej użyteczny monarchię, pisząc że ona „zawsze jest w pełnej gotowości, by wykonywać wszelkie działania, jakich wymaga władza”⁴⁵. Jej zaletą jest to, że suwerenem jest jedna osoba i może podejmować szybkie decyzje. Nie ma w tym przypadku żadnej konieczności zwoływania zgromadzeń, ponieważ jedna osoba ma prawo

⁴² R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 103.

⁴³ F. Tönnies, *Tomasz Hobbes. Życie i jego nauka*, tłum. L. Karpińska, Warszawa 1903, s. 255-261.

⁴⁴ *Elementy filozofii*, t. 2, s. 304 nn.

⁴⁵ Tamże, s. 304.

orzekać o wszystkim. Wiąże się to też z mniejszymi kosztami, gdyż jeden suweren potrzebuje o wiele mniej niż całe zgromadzenie. Po za tym monarcha nigdy nie popadnie w sprzeczność sam z sobą, dlatego że jeden człowiek nie ma rozbieżnych interesów. Pod tym względem arystokracja i demokracja znacznie jej ustępują. Oprócz tego, na korzyść monarchii przemawia także fakt mniejszego subiektywizmu decyzji. Hobbes twierdzi bowiem, że potęguje się on w zależności od liczby osób, która je podejmuje. Angielski filozof podkreśla, że najważniejszym wyznacznikiem rodzajów rzeczypospolitej jest właściwa treść ustroju państwowego, a nie tylko jego zewnętrzna forma⁴⁶. Czasem bowiem zdarza taka sytuacja, że państwo posiadające rząd z nazwy demokratyczny jest po prostu monarchią. Dlatego też chcąc dokonać właściwej oceny państwa, nie można ograniczać się tylko do analizy jego zewnętrznej formy sprawowania władzy, ponieważ może to być mylące i złudne.

Pisząc o posłuszeństwie obywateli wobec suwerena Hobbes zdecydowanie twierdził, że wszystkim rodzajom państwa należy się ono takie samo⁴⁷. Jego zdaniem bowiem nie da się logicznie uzasadnić, aby któreś z trzech rodzajów państwa bardziej zasługiwało na pokorę swoich członków. Każde z nich bowiem powstało na mocy umowy społecznej między ludźmi, którzy chcieli się dzięki temu zjednoczyć, licząc że w ten sposób będą mogli bezpiecznie i spokojnie żyć. Skoro więc w każdym przypadku dzięki ugodzie następuje przekazanie naturalnych uprawnień i dokonuje się akt podporządkowania suwerenowi, to w żaden sposób nie można sobie wyobrazić, aby któryś z ustrojów miał być bardziej poważany od innego. Zdaniem angielskiego myśliciela byłoby to przecież nielogiczne i nieuzasadnione. Co więcej, mogłoby pociągnąć za sobą bardzo negatywne konsekwencje. Ponieważ, jak nietrudno się domyśleć, większość ludzi pragnęłaby żyć tam, gdzie władza jest najsłabsza, zapominając zupełnie o tym, że państwo buduje swoją siłę przede wszystkim ze względu na dobro

⁴⁶ *Lewiatan*, s. 163-175.

⁴⁷ *Elementy filozofii*, t. 2, s. 196-198.

członków, a nie w innych celach. Dzięki niej może przecież skutecznie ich bronić i stwarzać warunki do dobrego rozwoju.

W kontekście tych rozważań warto przedstawić jeszcze jedno zagadnienie, którym zajmuje się Hobbes w swoich pracach. Pisze on mianowicie, że wbrew temu co postulowali starożytni pisarze, ani anarchia, ani także oligarchia i tyrania nie są ustrojami państwowymi⁴⁸. Według niego są to tylko nazwy, które przeciwnicy tych ustrojów przypisują im, ponieważ nie akceptują takiego systemu sprawowania władzy, lub nie podoba im się osoba suwerena. Innymi słowy są to po prostu „różne opinie obywateli o władzy”⁴⁹. Zdaniem autora *Lewiatana*, w żaden logiczny sposób nie można udowodnić, aby te trzy nazwy mogły być określeniami ustrojów społecznych. Anarchia na przykład ma określać stan, w którym nie ma żadnego rządu. A skoro tak, to przecież nie ma mowy o państwie w ogóle. Nie może przecież istnieć rzeczpospolita tam, gdzie nie ma suwerena, który posiadałby prawo do wywierania przymusu. Bo wówczas „niepaństwo byłoby rodzajem państwa”⁵⁰.

Jeżeli chodzi o arystokrację, to nazywanie jej oligarchią jest błędem i pomyłką. Nazywa się bowiem rządy optymatów, czyli ludzi najlepszych, władzą wielmożów czyli niewielu⁵¹. Nieporozumienie to wypływa stąd, że różni ludzie inaczej postrzegają rzeczy dobre i pożądane. I to co dla jednych w pewnych okolicznościach jest słuszne, dla drugich takie być nie musi. Pisząc o monarchii autor *Lewiatana* dowodzi, że jest ona niesłusznie nazywana tyranią. Bierze się to stąd, iż wielu ludzi zbyt emocjonalnie reaguje na rządy suwerena. Nie zgadzają się z linią prowadzonej polityki i dlatego właśnie nadają jej taką nazwę. Hobbes dowodzi, że takie postępowanie jest nieprawidłowe, ponieważ to nie uczuciami, ale rozumem powinni się kierować ludzie w swym działaniu.

⁴⁸ Tamże, s. 304-307.

⁴⁹ Tamże, s. 306.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

Obecnie, po przedstawieniu już zagadnień związanych ze strukturą państwa i jego rodzajami, można przejść do następnego ważnego elementu teorii politycznej Hobbesa, którym jest sprawa funkcji, jakie powinno spełniać państwo oraz jego trwałości.

3. Funkcje i trwałość państwa

Omawianie zagadnień tej części artykułu poprzedzimy kilkoma uwagami ogólnymi, które nakreślą ramy tematyczne i ukierunkują dalsze rozważania. Uwaga pierwsza dotyczy tytułu. Sygnalizuje on, jakie zagadnienia poddane zostaną analizie. Dokonane w nim zestawienie nie jest przypadkowe. Wynika ono z faktu, że sam Hobbes wyraźnie akcentował wzajemne przenikanie się tych dwóch rzeczy. Było dla niego oczywiste, że państwo może dobrze spełniać swoje funkcje tylko wtedy, gdy jest stabilne, takie natomiast może być, kiedy obywatele są zadowoleni, bo spełnia ono dobrze swoje obowiązki. Dlatego też przedstawiając funkcje państwa, nie można pominąć kwestii jego trwałości, a omawiając trwałość nie sposób pominąć omówienia funkcji. Z tego względu tutaj zostaną przybliżone obie te rzeczy. Najpierw przedstawimy funkcje państwa, a następnie elementy warunkujące trwałość. Aby zapobiec jakimkolwiek powtórzeniom, przy omawianiu stabilności rzeczypospolitej zostaną podniesione tylko te kwestie, które nie wystąpiły wcześniej.

Dla angielskiego filozofa podstawowym obowiązkiem władzy jest troska o dobro ludu⁵². Jego zdaniem suweren w swoim działaniu powinien brać pod uwagę interes obywateli, starać się przede wszystkim zapewnić im bezpieczeństwo. To jest bowiem najważniejszy powód zaistnienia rzeczypospolitej⁵³. Innymi słowy, dobro ludu to szeroko pojęte bezpieczeństwo członków społeczności⁵⁴. Nie chodzi tu tylko o ochronę przed zagrożeniami zewnętrznymi, ale także przed

⁵² *Lewiatan*, s. 297.

⁵³ Tamże, s. 147.

⁵⁴ Por. W. Wudel, dz. cyt., s. 204.

wewnętrzni. Ponieważ tym, co w dużej mierze uniemożliwia pokój, są właśnie ludzkie pragnienia. Dlatego też państwo musi chronić obywateli także przed sobą nawzajem. Dopiero kiedy zapewnione jest bezpieczeństwo, można starać się o podniesienie poziomu życia. Stworzenie możliwości rozwoju jak największej liczbie obywateli to też jest zadanie państwa. Autor *Elementów filozofii* wyraźnie podkreśla, że troska o dobro ludu nie może być tylko pustą deklaracją, ale ma się urzeczywistniać w konkretnych działaniach. Obywatele powinni odczuwać, że suweren przejmuje się ich losem i robi wszystko, aby go polepszyć. Można pokusić się o stwierdzenie, że wszelkim obowiązkom władzy odpowiadają uprawnienia członków społeczności⁵⁵. Do korzystania z uprawnień, które posiadają, są upoważnieni, a nawet zobowiązani przez prawo natury. Nakazuje ono im bowiem czynić wszystko, co jest konieczne dla zachowania i ochrony życia.

Hobbes analizując dobro ludu, przedstawiał dwie jego formy: ogólną i szczegółową⁵⁶. Pierwsza odnosi się do funkcji rzeczypospolitej jako całości, druga natomiast do konkretnych dziedzin. Wersja ogólna to funkcje państwa ujmowane łącznie. Wersja szczegółowa to nominalne elementy tej pierwszej. Dobro ludu w ujęciu szerszym realizuje się w czterech funkcjach szczegółowych. Są to zadania dotyczące: obrony zewnętrznej, pokoju wewnętrznego, funkcji ekonomicznej oraz funkcji w sferze wolności obywateli⁵⁷. Przedstawimy je wszystkie krótko.

Pierwsza z nich dotyczy obrony przed innymi państwami. Składają się na nią wszystkie działania zabezpieczające państwo przed atakiem z zewnątrz. W celu ochrony państwa suweren powinien przede wszystkim zgromadzić odpowiednią ilość pieniędzy. Dzięki nim będzie mógł stworzyć dobrą i skuteczną armię. Oczywiście pieniądze są potrzebne nie tylko w czasie konfliktu, ale także kiedy panuje pokój. Hobbes wyraźnie to podkreśla pisząc, że są one „nerwem pokoju

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 205 n.

i wojny”⁵⁸. Dzięki funduszom władza może stworzyć także sprawnie działający wywiad. Jest on równie ważnym elementem co silna armia. Dzięki niemu suweren zdobywa informacje o planach państw sąsiednich. Może wówczas lepiej przygotować się na ewentualny konflikt. Angielski myśliciel podkreśla znaczenie szpiegów pisząc, że wywiadowcy „są dla sprawujących władzę najwyższą tym, czym promienie światła są dla duszy ludzkiej”⁵⁹. Autor *Lewiatana* nie bez powodu zwraca tak dużą uwagę na skuteczny wywiad. Wypływa to z faktu, że stosunki między państwami są podobne do tych, które panowały między jednostkami w stanie natury. Czyli jest między nimi ciągła rywalizacja i walka o wpływy. Nie ma żadnego zaufania i wzajemnej pomocy. Każdy suweren pragnie dominować nad pozostałymi. Jego celem jest podbicie możliwie największego terytorium i podporządkowanie sobie rywala. Jeżeli zawierają się jakieś sojusze, to tylko dlatego, że w danej chwili są użyteczne. Kiedy przestają takie być, natychmiast ulegają rozpadowi.

Hobbes pisze, że suweren może dla podniesienia poziomu życia obywateli dokonywać podbojów, ostrzega jednak aby czynił to z umiarem⁶⁰. Ponieważ jego brak może spowodować wykrwawienie społeczeństwa i w efekcie wystawić je na łatwy łup innych. Władza planując wojnę powinna brać pod uwagę kondycję państwa. Wyznaczone cele nie mogą przerastać możliwości rzeczypospolitej, gdyż obróciłoby się to przeciwko niej. Autor *Lewiatana* stwierdza także, iż ważnym elementem obronności państwa jest skupienie kierownictwa sprawami zewnętrznymi i wewnętrznymi w jednych rękach. Oczywiście nie chodzi tu o suwerena, bo jemu jako najwyższemu prawodawcy przysługuje wszelka władza, którą otrzymał na mocy umowy społecznej. Ten postulat o jedności władzy dotyczy tylko pomocników wyznaczonych przez władcę. Takie rozwiązanie gwarantuje, że ważne decyzje będą podejmowane szybko i jednomyślnie. A jest to niezmiernie istotne szczególnie w momentach zagrożenia.

⁵⁸ *Elementy filozofii*, t. 2, s. 371.

⁵⁹ Tamże, s. 385.

⁶⁰ *Lewiatan*, s. 296.

Po za tym to połączenie jest uzasadnione z tego względu, że obrona zewnętrzna i utrzymanie pokoju wewnętrznego są „dwoma stronami tego samego zadania państwa [...], jakim jest zapewnienie obywatelom bezpieczeństwa”⁶¹.

I tak dochodzimy do kolejnej funkcji państwa, którą jest zapewnienie pokoju wewnętrznego. Do jego utrzymania niezmiernie ważne jest odpowiednie zaangażowanie obywateli. Aby udało się to osiągnąć, muszą oni być zadowoleni z działań władzy. Tacy mogą być tylko wtedy, kiedy będzie zachowana odpowiednia równowaga między korzyściami a stratami, jakie pociąga za sobą funkcjonowanie państwa. Hobbes postuluje, aby obowiązki nałożone na obywateli były równoważone przez uprawnienia⁶². Tylko w taki sposób można zyskać przychyłność członków społeczności. Dla angielskiego filozofa sytuacja najbardziej pożądana to właśnie taka, kiedy obywatele dobrowolnie zgadzają się na działania suwerena w przekonaniu, że są one słuszne. Autor *Lewiatana* postuluje, aby suweren zdobywał przychyłność obywateli przede wszystkim przejrzystością i logicznością swoich argumentów⁶³. Użycie siły powinno być tylko ostatecznością.

Kolejną funkcją państwa jest pobudzanie rozwoju ekonomicznego. Do obowiązku suwerena należy tu zorganizowanie dróg przepływu pieniądza. Chodzi przede wszystkim o pieniądze, które obywatele są zobowiązani oddawać w formie podatku. Najlepiej kiedy robią to dobrowolnie z poczucia obowiązku. W przeciwnym bowiem razie, suweren dla dobra rzeczpospolitej musi użyć siły i wyegzekwować należną kwotę. Płacenie podatków i w ogóle cały przepływ pieniądza w państwie w znaczący sposób rzutuje na jego rozwój. Im lepiej ludzie uświadamiają sobie tę zależność, tym chętniej oddają swoje pieniądze. Jeżeli dostrzegają korzyści, to wówczas łatwiej im znieść chwilowe trudności. Oczywiście nie może to być zbyt długi czas, a zyski muszą być realnie możliwe. Jak duże znaczenie angielski filozof przypisuje sprawnemu przepływowi pieniądza, najlepiej

⁶¹ W. Wudel, dz. cyt., s. 209.

⁶² R. Tokarczuk, dz. cyt., s. 102.

⁶³ *Elementy filozofii*, s. 308-312.

ukazują stosowane porównania. Pisze on między innymi: „pieniądź przechodzi od człowieka do człowieka w obrębie państwa; i obiegując tak odżywia każdą część państwa, [...], to przetrwanie jest jak gdyby wytwarzaniem krwi w organizmie państwowym”⁶⁴. Zapoznając się z rozważaniami Hobbesa na ten temat można zauważyć, że rozwija on ekonomiczny program mieszczaństwa⁶⁵. Oczywiście robi to w sposób swoisty, często wprowadzając zaskakujące rozwiązania. Jednym z nich jest wyłączenie suwerena z zasady nietykalności dóbr osobistych. Taki postulat przysporzył mu wielu wrogów i był powodem znacznej ilości polemik. Angielski myśliciel nigdy się jednak z niego nie wycofał, ponieważ uważał za wielce szkodliwe jakiegokolwiek ograniczanie władzy suwerena.

Kolejną płaszczyzną życia państwowego, na której władza ma do spełnienia określone obowiązki, jest sfera wolności obywatelskich. Charakterystyczny jest tu postulat, że myśl człowieka nie może być w żaden sposób ograniczana, dopóki nie zostanie uzewnętrzniiona⁶⁶. Angielski filozof postulował, aby myśli człowieka, z racji tego że są jego prywatną sprawą, były całkowicie wolne. Państwo nie może ich zniewalać, choć jest wskazane, aby je kształtowało przez oddziaływanie ideologiczne. Hobbes nie precyzuje, jak dalece mogą te działania być posunięte, ani jakie środki powinny zostać wykorzystane. Jeżeli chodzi o sferę działań obywateli, to autor *Lewiatana* bardzo stanowczo domaga się tu ingerencji państwa. Powinno ono jasno określić przez odpowiednie prawa dopuszczalne sposoby zachowań. Wyznaczenie takich reguł jest szczególnie potrzebne w tych sytuacjach, które wywołują najwięcej kontrowersji. Nie chodzi bowiem o to aby prawem regulować wszystkie czynności obywateli, ale tylko te, które są ważne dla trwałości państwa⁶⁷. Takie rozwiązanie, w którym gwarantowana jest wolność myśli bez swobody ich wyrażenia, musi prowadzić do zakłamania. Obywatele bowiem co innego my-

⁶⁴ *Lewiatan*, s. 223.

⁶⁵ Por. W. Wudel, dz. cyt., s. 212.

⁶⁶ Por. R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 109.

⁶⁷ Por. F. Copleston, dz. cyt., s. 55.

ślą, a co innego mówią. Strach przed władzą nie pozwala im ujawniać prawdziwych przekonań. Taka dysharmonia nie występuje tylko w dwóch przypadkach, kiedy państwo prowadzi politykę całkowicie akceptowaną przez obywateli, lub kiedy jego moc jest zbyt mała aby wymusić posłuch⁶⁸. Takie sytuacje występują jednak niezmiernie rzadko. Z reguły członkowie społeczności zmuszeni są do ukrywania swoich prawdziwych opinii.

Hobbes był poniekąd realistą i zakładał, że wśród obywateli będą się rodziły odczucia dezaprobaty wobec władzy. W tym jednak nie upatrywał wielkiego zagrożenia, ponieważ suweren dysponujący odpowiednią mocą jest w stanie zapewnić pokój⁶⁹. Ważne jest jednak aby nie robił tego tylko za pomocą siły, ale przede wszystkim przez racjonalną argumentację. Nic tak bowiem nie przemawia do ludzi jak logiczne i sensowne uzasadnienie. Autor *Lewiatana* jednak niecałkowicie odbiera obywatelom wolność wypowiedzi. Pozostawia im pewną swobodę w publicznym ujawnianiu poglądów. Wszędzie tam, gdzie reguła prawa pozwala na pewną dowolność działania, lub tam, gdzie nie jest określony żaden wzór zachowania, ludzie mają pełną wolność. Innymi słowy milczenie prawa jest granicą swobody podanych⁷⁰. Nie może bowiem być złamaniem prawa to działanie, które nie jest przez nie określone. Czyli wszystko, co nie jest zabronione, jest dozwolone.

Wszystkie omówione funkcje państwa mają duży wpływ na jego trwałość. Im lepiej władza spełnia swoje funkcje, tym większa jest stabilność Rzeczypospolitej. Zadowolenie obywateli jest tu bardzo ważnym czynnikiem. Korzyści muszą być większe niż poniesione straty. Członkowie społeczności powinni czuć, że państwo jest im niezbędne. Jeżeli potrzeby obywateli nie są zaspokajane w sposób odpowiedni przez władze, to wówczas istnienie społeczności jest niepewne. Im dłużej trwa ten stan, tym bardziej zagrożona jest stabilność państwa. Dla Hobbesa jest rzeczą oczywistą, że Lewiatan,

⁶⁸ W. Wudel, dz. cyt., s. 268 nn.

⁶⁹ *Elementy filozofii*, t. 2, s. 289.

⁷⁰ *Lewiatan*, s. 187 nn.

aby istnieć, musi spełniać określone funkcje. W przeciwnym bowiem razie podzieli los innych niepotrzebnych rzeczy, stworzonych przez człowieka i po prostu zniknie⁷¹. Angielski filozof zupełnie otwarcie rozważa taką możliwość. Jest dla niego czymś bezdyskusyjnym, że obywatele nie czujący się bezpiecznie w państwie są jedną z najważniejszych przyczyn jego rozpadu⁷².

Zanim przedstawione zostaną inne czynniki zagrażające ciągłości rzeczypospolitej, warto w tym miejscu zająć się problemem zagłady państwa w ogóle. Jest to istotne z tego względu, że autor *Lewiatana* używając tego określenia rozumie je dwojako w zależności od kontekstu. Raz ma na myśli całkowity rozpad i wówczas jest to znaczenie dosłowne, innym razem natomiast chodzi mu tylko o pewną zmianę starego państwa na nowe⁷³. Nasza analiza będzie dotyczyła przede wszystkim znaczenia pierwszego, ponieważ to jemu angielski myśliciel poświęca najwięcej uwagi. Pierwszym istotnym elementem, który zostanie tu omówiony, będzie liczebność państwa. Im jest ona większa, tym obronność jest lepsza. Niewielkie społeczności państwowe są łatwym łupem sąsiadów, ponieważ nie mogą się skutecznie bronić. Hobbes uważa, że im mniej liczne państwo, tym jego istnienie jest krótsze⁷⁴. Ponieważ każdy suweren, kiedy widzi słabość partnera, pragnie to jak najszybciej wykorzystać na swoją korzyść i dokonuje podboju.

Kolejną rzeczą, która zdaniem angielskiego filozofa wpływa na trwałość państwa, jest zadowolenie i zaangażowanie obywateli. Dla tego też suweren powinien zabiegać o to, aby jak największa część społeczności była mu przychylna. Wówczas łatwiej będzie mu rządzić państwem. Zdaniem autora *Lewiatana* są dwa główne powody niezadowolenia społecznego. Pierwszym jest brak równowagi między obowiązkami i uprawnieniami, jakie spoczywają na obywatelach. Drugim natomiast jest ubóstwo. Jeżeli chodzi o zagadnienie

⁷¹ Tamże, s. 285.

⁷² Tamże, s. 195 nn.

⁷³ Por. W. Wudel, dz. cyt., s. 231.

⁷⁴ *Lewiatan*, s. 233.

pierwsze, to było ono już omówione, dlatego też nie będziemy go tutaj rozwijać. Co się tyczy natomiast ubóstwa, to angielski myśliciel porusza wiele jego aspektów. Nie wszystkie one będą tu analizowane, ponieważ miałyby się to z celem pracy i niepotrzebnie zwiększyłyby jej długość. Zostaną przedstawione tylko te najistotniejsze.

Zdaniem Hobbesa ubóstwo to brak odpowiednich rzeczy, potrzebnych do zachowania i rozwoju życia⁷⁵. Według niego ludzie bardzo dotkliwie odczuwają wszelkie braki w sprawach podstawowych, rzutujących bezpośrednio na ich egzystencję. Dlatego też autor *Elementów filozofii* zachęca suwerena, żeby czynił wszystko, co jest możliwe, aby zmniejszyć biedę. Proponuje nawet wypłacanie najmniej zamożnym odpowiedniego zasiłku, który umożliwi im godne życie⁷⁶. W kontekście tych rozważań warto przytoczyć pewne stwierdzenie angielskiego filozofa, które lepiej zobrazuje jego stosunek do całego zagadnienia. Píše on mianowicie, że „ludzie ubodzy przenoszą zazwyczaj winę z własnego lenistwa i rozrzutności na ustrój państwa, jak gdyby ich sprawy prywatne zostały zrujnowane świadczeniami publicznymi”⁷⁷.

Hobbes dużo uwagi poświęca kwestii ubóstwa i niezadowolenia obywateli, ponieważ są to dla niego istotne elementy trwałości państwa. Niemniej uważa jednak, że bieda i brak akceptacji dla poczynań władzy, nie musi doprowadzić do jawnego buntu. Wszystko bowiem zależy od tego, jaka będzie reakcja suwerena na pogarszającą się sytuację. Jeżeli obywatele zyskają przeświadczenie, że robi on wszystko co w jego mocy, aby zabezpieczyć ich byt, to pokój wewnętrzny będzie zachowany⁷⁸. Oczywiście nie oznacza to, że zagrożenie zostało całkowicie wyeliminowane. Władza zyskała po prostu trochę czasu. Dalsze utrzymanie państwa będzie zależeć od jej kolejnych działań. A może ona w tym momencie zrobić wszystko, co tylko uważa za stosowne dla ratowania społeczności. Każde jej działanie, które

⁷⁵ *Elementy filozofii*, t. 2, s. 374 nn.

⁷⁶ *Lewiatan*, s. 308.

⁷⁷ *Elementy filozofii*, t. 2, s. 374.

⁷⁸ Por. R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 107 nn.

spowoduje zamierzony skutek i przyczyni się do uratowania państwa, jest słuszne i zgodne z prawem⁷⁹.

Na rzecz takiej swobody działania suwerena angielski filozof podaje taki argument, że najgorszą rzeczą, jaka może się przytrafić członkom społeczności, jest wybuch wojny domowej⁸⁰. Uważa on, iż wówczas ludzie zaczynają zachowywać się podobnie jak w stanie natury. Każdy walczy z każdym i żadna moc nie jest w stanie temu przeciwdziałać. Warte przytoczenia są tu słowa Hobbesa, który pisze: „Nawet największa strona ujemna, jaką może przedstawiać dla ludu w ogóle jakaś forma rządu, jest zaledwie dostrzegalna w porównaniu z tymi strasznymi biedami i nieszczęściami, jakie towarzyszą wojnie domowej”⁸¹. Autor *Lewiatana* postuluje, aby bez względu na to, jak bardzo uciążliwe jest państwo, nie dopuścić do jego zagłady.

Zapoznając się z pracami angielskiego filozofa, widzimy wyraźnie, że nie były mu obce problemy czasów, w których żył. Tematyka jego pism ukazuje, jak wiele uwagi im poświęcał. Rozważał bardzo dokładnie ówczesne pytania zadawane przez naukę, pragnął uzyskać na nie jak najlepsze odpowiedzi. Choć podejmował w swoich pracach podobne zagadnienia jak inni myśliciele tamtego okresu, to jednak górował nad nimi wyraźnie, odznaczając się oryginalnością przedstawianych rozwiązań. Wnioski, do jakich dochodził, były często bardzo zaskakujące, ale przez to właśnie rewolucyjne i twórcze. Dzięki temu były inspiracją dla innych myślicieli, pobudzały ich do większego wysiłku i poszukiwania coraz to nowych dróg. Koncepcja Hobbesa – wpisana w całość teorii politycznej, stworzonej przez angielskich przedstawicieli klasycznego liberalizmu – wciąż oddziałuje bardzo mocno na refleksję filozoficzną dotyczącą państwa. Choć niewątpliwie zmieniły się okoliczności i sytuacja społeczno-polityczna, to jed-

⁷⁹ Por. W. Wudel, dz. cyt., s. 238.

⁸⁰ *Lewiatan*, s. 160 nn.

⁸¹ Tamże, s. 162.

nak wiele z postulowanych przez niego rozwiązań nie utraciło swojej aktualności. Dlatego tak ważne jest ciągle powracanie do klasyków, które może być twórczą inspiracją do dyskusji na tematy aktualne.

Ontological and Structural Elements of state according to Hobbes

Summary

The paper consists of three parts. The first part presents the phases of the mankind's evolution beginning with the period of natural primitive people (when the war of all against all predominated) and ending with the epoch of rising of state. The second part presents the origin of state which may be a pacific process through the social contract or a violent one through the conquest. The third part describes the ways the state functions. The state's main functions are: to defend its citizens, to garant the internal peace, and to promote the economical welfare. The author realizes that the Hobbes' political system is somehow now still actual.

Piotr Stanisław MAZUR

O RACJONALNE PRZEWIDYWANIE PRZYSZŁOŚCI

1. Fenomen przewidywania zdarzeń

Życie człowieka w świecie związane jest z przewidywaniem, które jest znacznie bogatsze i jakościowo odmienne od „przewidywania” zwierzęcego. W świecie biologicznym dopatrzeć się można pewnych znamion przewidywania, ale jest ono podyktowane najczęściej naturą danego gatunku bytów. Zwierzę potrafi przewidzieć czyhające nań niebezpieczeństwo lub też najlepsze w danej sytuacji miejsce i okoliczności realizacji inklinacji naturalnych. Czyni to na podstawie kojarzenia bodźców z potrzebami własnej natury, ale nie jest w stanie sytuacji tej zrozumieć ani zdystansować się do niej. „Wprawdzie zwierzęta wyższe niekiedy uwzględniają bliskie konsekwencje swych zachowań, nie są jednak w stanie formułować dalekosiężnych planów. Zamiast planować, instynktownie reagują na podstawie wcześniejszych doświadczeń” – pisze P. Halpern¹. W świecie sensytywnym przewidywanie przyporządkowane jest zaspokojeniu konkretnych potrzeb życiowych. I choć działanie zwierząt nakierowane jest na przyszłość i na cele znajdujące się w przyszłości, to mimo to trudno uznać, że projektują one przyszłość. Mieści się ono bowiem całkowicie w granicach wyznaczonych przez instynkt. Zdolność do prze-

¹ P. Halpern, *Na tropach przeznaczenia. Z dziejów przewidywania przyszłości*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, Warszawa 2004, s. 15.

widywania nie wykracza poza uwarunkowania chwili obecnej. Co więcej realizacja celu odbywa się w świecie biologicznym w z góry zakreślonej kolejności, tak że uniemożliwienie aktualizacji jakiegoś etapu w zasadzie skazuje działanie zwierząt na niepowodzenie. Nie są one zdolne do przekroczenia zdeterminowanego przez naturę celu. Ponieważ pozbawione są poznania refleksyjnego, nie mogą również uświadomić sobie przyszłości. Brak jest więc tu znamion przewidywania i realizowania celu, ukazujących transcendencję w stosunku do ich biologicznej natury.

Fenomen przewidywania jest natomiast czymś nieodzownym w życiu ludzkim i zasadniczo odmiennym od przewidywania obecnego w świecie biologicznym. W potocznym rozumieniu przewidywanie polega przede wszystkim na zdolności człowieka do rozumnego uchwycenia przyszłych zdarzeń na podstawie określonych symptomów czy stanów rzeczywistości w teraźniejszości. „(...) Tylko ludzie – pisze cytowany P. Halpern – potrafią działać z wyobraźnią i tworzyć dalekosiężne plany – oceniając potencjalne problemy i możliwości na wiele miesięcy, a nawet lat naprzód. To wymaga umiejętności wizualizacji przyszłości: tworzenia i manipulowania szczegółowymi umysłowymi modelami stanowiącymi wewnętrzną reprezentację różnych prawdopodobnych ciągów zdarzeń. Zdolność konstruowania, porównywania i modyfikowania obrazów przyszłości wymaga zaawansowanych procesów myślowych, w których często korzysta się z języka. By móc radzić się innych – a także prowadzić wewnętrzny dialog – potrzebny jest symboliczny język, złożony ze słów i zdań”².

Halpern właściwie ujmuje tu jakościową różnicę między przewidywaniem w świecie przyrodniczym a przewidywaniem w świecie ludzkim, choć zarazem uznaje, że podłoże tej odmienności tkwi w czynnikach biologicznych, a nie wynika z zasadniczej różnicy ontycznej między człowiekiem jako osobą a światem przyrodniczym jako rzeczywistością bytów nieosobowych, a więc w swoich działaniach nie posługujących się rozumem i nie zachowujących wolności

² Tamże, s. 15.

w stosunku do treści poznania. Człowiek może dowolnie wybierać sobie przedmiot swojego przewidywania. Może też nadać mu charakter bardziej wyspecjalizowany. Czyni to dzięki świadomej, metodycznej i aspektowej obserwacji faktów. Pozwala mu to poznać przynajmniej niektóre rządzące rzeczywistością relacje, zbudować prawa mające postać ogólnych prawideł odnoszących się do świata i przenieść je w przeszłość.

Wiedzę, którą posiada na temat przyszłych zdarzeń, potrafi człowiek umiejętnie zastosować w swoim działaniu, w celu przetworzenia zastanej rzeczywistości – tak swojej własnej (podmiotowej) jak i przedmiotowej, aby uczynić ją bardziej ludzką. Jest więc człowiek bytem nie tylko historycznym, istniejącym ku przeszłości, ale także nakierowanym całym swoim spotencjalizowanym jestestwem ku przyszłości, w której objawiają mu się dwa z pozoru sprzeczne aspekty. Jednym jest niezdolność do całościowej penetracji przyszłości, a drugim pewność, wynikająca z rozpoznania zrozumiałości swojej natury i natury rzeczywistości, że przyszłość będzie (jest) racjonalna. Fakt ten odkrył już Heraklit wskazując na logos, jako rozumność istniejącą w świecie i zarazem w człowieku. Racjonalność przyszłych stanów rzeczywistości, jakkolwiek treściowo by się one jawiły, stanowi dla człowieka podstawę do podjęcia właśnie racjonalnej próby zgłębienia tego co przyszłe.

2. Wróżby i mitologia

Próby poznania przyszłości, by na tej podstawie realizować w teraźniejszości właściwe działania, podejmowane były od najdawniejszych czasów. Pogłębioną wiedzę o przyszłych stanach rzeczywistości starali się astrologowie³. W starożytnej Grecji przepowiadanie przyszłości należało do wyroczni delfickiej i znajdujących się tam Pytii.

³ Zdaniem P. Halperna astrologia była pseudonauką, wywodzącą się z przekonania, że „(...) cykliczne ruchy gwiazd i planet mają wpływ na ludzkie losy”. Zob. P. Halpern, dz. cyt., s. 281.

To właśnie natchniona dziewczyna z Delf orzekła w swoim czasie, że najmądrzejszym z ludzi jest Sokrates. Symbolem ziszczenia się tragicznych przepowiedni była z kolei postać Kasandry, obwieszczającej upadek Troi⁴.

Sfera przewidującego działania obecna jest też w micie o tytanie, jakim był Prometeusz. Ajschylos podkreśla, że imię tego, który ofiarował ludziom ogień, znaczy „myślący naprzód”, w przeciwieństwie do jego brata – Epimeteusza, męża Pandory, którego imię ma znaczenie odwrotne do imienia Prometeusza i znaczy „myślący wstecz”⁵.

Szczególną rolę odgrywało jednak poznanie przyszłości w sferze ludzkiego działania. Paradygmatem zdolności przewidywania stała się u Homera postać Odyseusza, który najpierw wymyślił sposób pokonania Trojan, a następnie, mimo wielu przeciwności, szczęśliwie powrócił do domu i odzyskał niemalże już utracone królestwo. Idąc śladami Jaegera warto zwrócić uwagę na postać Telemacha syna Odyseusza, który również staje się wzorem rozsądku. W działaniu bowiem umiejętnie korzysta z przestroż boskich, mając na uwadze to, iż doradzać miała mu bogini Atena ukryta pod postacią przyjaciela ojca, Mentesa⁶, oraz ludzkich – Telemach umiał również korzystać z rad swojego doświadczonego przyjaciela Mentora⁷. I choć jako młodzieniec nie miał jeszcze doświadczenia w przewidywaniu przyszłości, to roztropnie opierał się na przewidywaniu osób drugih. Umiejętne

⁴ Historycznie wróżby czy mitologię znać należy za uzasadnione ze względu na stopniowy rozwój ludzkiej wiedzy, który przyniósł w efekcie poznanie naukowe. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. z włos. E.I. Zieliński, t. 1, Lublin 1999, s. 69-72.

⁵ Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, tłum. z greck. S. Srebrny, Kraków 1989, s. 85: „Mylnie zwą cię bogowie Przemysłnym”. Na temat imienia Epimeteusza, zob. J. Parandowski, *Mitologia*, Poznań 1989, s. 35.

⁶ Homer, *Odyseja*, I 92-108; por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. z niem. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 82.

⁷ Jak zauważa Woroniecki, w czasach Homera ludzi, którzy potrafią znaleźć odpowiednie środki do celu nazywano πολῦτροποι. Arystoteles natomiast dla oznaczenia samej umiejętności wyszukiwania środków stosował słowo εὐβουλία. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. II/1, s. 22-23.

korzystanie z doświadczeń osób starszych zastępować miało u ludzi młodych właśnie funkcję przewidywania. Na tym bowiem polegała przezorność młodego człowieka, że potrafił korzystać z doświadczeń osób dojrzałych dopóty, dopóki owa zdolność w nim samym dostatecznie nie dojrzeje i nawet wtedy pozostaje ona w istotnej zależności od bogów. Jak bowiem w jednych sytuacjach pomagają oni naturalnym zdolnościom człowieka, tak też mogą go zaślepić. Homer wyraźnie wskazuje na boginię Ate, która stać się może źródłem zaślepienia ludzkiego umysłu. Owa mitologiczna personifikacja ścierania się w człowieku elementu intelektualno-wolitywnego z uczuciowym odgrywa bardzo istotną rolę. Jaeger wyraźnie podkreśla, że „wobec nadludzkiej, irracjonalnej potęgi zaślepienia, uosobionej w bogini Ate, bezsilna staje się wszelka ludzka umiejętność wychowania, wszelka dobra przestroga”⁸. Takiej sile ulega Achilles, którego gniew opisuje Homer we wstępie do Iliady. Tak oto, jeszcze w okresie przedfilozoficznym Grecy zwrócili uwagę, na element, który stoi w wyraźniej sprzeczności z racjonalnym przewidywaniem. Zaślepienie odbiera bowiem jasność widzenia i poddaje rozum człowieka we władzę namiętnościom.

3. Filozofia ostoją racjonalnego przewidywania

Mimo podejmowania prób zrozumienia ludzkiej zdolności do przewidywania zdarzeń w ramach mitologii, dopiero refleksja teoretyczna Greków nad rzeczywistością zrodzona dzięki filozofii pozwoliła związać je ze sferą racjonalną. I choć zasadniczo nadal wierzono w siły fatum, teoretyczne odkrycie moralnej odpowiedzialności za własne czyny wskazywało, że człowiek musi rządzić się rozumem i tym rozumem przewidywać przyszłość zarówno w zakresie realizacji całego celu swojego życia, jak i kolejnych jego faz. Niemalą rolę odegrała tu też demokracja ateńska i świadomość odpowiedzialności

⁸ W. Jaeger, dz. cyt., s. 81.

za losy polis, jaka spoczywała na barkach rządzących. Wymuszało to niejako patrzenie w przyszłość, planowanie, troskę o siebie, rodzinę i społeczność.

Rozwijająca się już od przełomu VII i VI w. filozofia z jednej strony usiłowała znaleźć podstawy dla przewidywania racjonalnego, z drugiej zaś podejmowała krytykę poznania opartego na źródłach irracjonalnych, zwłaszcza wróżbiarstwa. Arystoteles na przykład wskazywał, że treść marzeń sennych, które traktuje się niekiedy jako wróżby, ma jedynie charakter przypadkowy⁹. Natomiast możliwości człowieka co do przewidywania przyszłości mają ograniczony zakres. Potwierdzają to m.in. rozważania Stagiryty w zakresie logiki¹⁰. Z drugiej strony w *Etyce Eudemejskiej* Arystoteles pisze: „bo chociaż brak im [niektórym ludziom – przyp. P.S. M] rozumu, osiągają zdolność bystrego przewidywania, jaką posiadają ludzie rozsądni i mądrzy. I tej zdolności opartej na rozumie nie można potraktować osobno, jako że jedni zdobywają ją dzięki doświadczeniu, inni przez przyzwyczajenie do korzystania z obserwacji; oni zaś korzystają z pierwiastka boskiego”¹¹. Stagiryta wskazuje, że istnieją różne źródła zdolności

⁹ Arystoteles, *O wieszczbiarstwie ze snu*, 1, 462^b 20-25; 2, 463^b 11-13.

¹⁰ Arystoteles obok zdań kategorycznych w swojej logice wypowiadał się również na temat zdań modalnych („Wszystko musi być albo nie być, i będzie albo nie będzie, ale nie zawsze można odróżnić i stwierdzić, który z tych członów jest konieczny. Twierdzę na przykład, że jutro odbędzie się bitwa morska albo się nie odbędzie, ale nie jest konieczne, ażeby jutro odbyła się bitwa morska ani też nie jest konieczne, ażeby się jutro nie odbyła, chociaż jest konieczne, ażeby się bądź odbyła, bądź nie odbyła”. *Hermeneutyka*, 9, 19^b 29-32. Były one inspiracją dla współczesnych logików do budowy systemu logik wielowartościowych. Tak było w przypadku J. Łukasiewicza. Zob. Ludwik Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 200-208.

¹¹ *Etyka Eudemejska*, VII, 14, 1248^a 34-38. Arystoteles rozważa również zagadnienie wróżbiarstwa opartego na snach. „(...) większość [marzeń sennych] zdaje się być wynikiem zbieżności przypadkowej, szczególnie te spośród nich, które uderzają nadzwyczajnością lub nie zawierają początków [przyszłego zdarzenia], lecz dotyczą bitwy morskiej lub wypadków odległych (...) jak (...) wzmianka o jakiejś osobie nie jest ani znakiem, ani przyczyną jej spotkania z nami, tak również w naszym zagadnieniu marzenia senna dla człowieka, który je miał, nie są ani znakiem ani przyczyną tego, co się zdarza, lecz prostym przypadkiem. Dla tej to racji większość marzeń sennych nie

przewidywania. Oparte jest ono jednak przede wszystkim na rozumie i jako takie jest związane z cnotami mądrości i roztropności. Poza tym można mówić o jeszcze innym typie przewidywania, pozwalającym pomyślnie kierować ludziom swoim losem. Choć związany jest z rozumem, to jest jednak rezultatem wpływu na człowieka elementu boskiego, którego w zasadzie nie wyklucza żadna tradycja kulturowa.

Sztukę wróżbiarską popierali pitagorejczycy, Platon i stoicy. Odpór dawali jej już Heraklit, Anaksagoras, Demokryt i Epikur. Szczególnie ostro walczyli z wróżbiarstwem Lukrecjusz i Cynceron. Ten ostatni w specjalnym traktacie *O wróżbiarstwie* wyraźnie przeciwstawia przepowiednie wynikające z wróżb (błędów, zabobonów, oszustw) przewidywaniu racjonalnemu – nauce. Nauka nie opiera się na przypadkowych zjawiskach, lecz na gruntownej znajomości faktów i doświadczeniu. Dzięki temu można przewidzieć niektóre zdarzenia („przyszłość można poznać bez bogów z samego przyrodzonego porządku rzeczy”)¹². I właśnie nauka jako przewidywanie racjonalne zarówno w starożytności jak i współcześnie przeciwstawiana jest często innym rodzajom przewidywania. Ale i dziś wyraźnie rysującymi się elementami kultury masowej są astrologia czy ezoteryzm¹³. Trudno natomiast, poza odnotowaniem jakiegoś fenomenu o charakterze socjologicznym, uznawać je za podstawę refleksji filozoficznej. Trzeba jednocześnie podkreślić, że czymś innym jest ustalanie w na-

ureczywistnia się – bo przypadek nie zachodzi ani zawsze, ani po większej części”. Arystoteles, *O wieszczbiarstwie ze snu*, 2, 463^b12-15.

¹² T. Cynceron, *O wróżbiarstwie*, 6, 10 w: *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. z łac. W. Kornatowski, Warszawa 1960, s. 237. Dalej Cynceron stwierdza: „Istnieje (...) jakaś siła czy też wrodzona zdolność, która umożliwia przepowiadanie przyszłości bądź to na podstawie czynionych przez długi czas spostrzeżeń, bądź pod wpływem jakiegoś popędu lub boskiego natchnienia”, 6, 12 (s. 238).

¹³ Nie obejmują tu pojawiającego się na gruncie religii problemu różnego rodzaju objawień, które mogą odnosić się do przyszłości, jak to miało miejsce np. z tajemnicami fatimskimi. Dla odróżnienia tego rodzaju przewidywania stosowny wydaje się zwrot *przewidywanie ponadracjonalne*. O problemie odradzania się myślenia mitycznego, wbrew filozofii: zob. H. Kiereś, *U podstaw życia społecznego. Personalizm czy socjalizm*, Radom 2001 oraz *Abc o New Age*, red. A. Białowąs, Tychy 2005.

uce ogólnych prawideł, praw czy teorii rządzących rzeczywistością, nawet przy przyjęciu popperowskiej metody falsyfikacji, a czymś innym wyrokowanie o przyszłości w ogóle na bazie posiadanej wiedzy nawet przez wybitnych naukowców. W pierwszym przypadku prognozowanie mieści się w zakresie wymogów, jakie nauce stawiał Cyceeron, w drugim nie¹⁴.

Przejście od poznania przednaukowego, niemethodycznego, praktycznego, naznaczonego wieloaspektowością i przypadkowością, ku wiedzy intersubiektywnie komunikowalnej i sprawdzalnej, nakierowanej na określony cel z wiodącą do niego metodą było w dziejach ludzkości wyraźnym znakiem rozwiniętej zdolności obserwowania, lecz także i przewidywania faktów dotyczących świata. Przewidywanie człowieka sięga daleko poza ramy bezpośrednich potrzeb życiowych, czego dowodzi fakt nauki, która może być nie tylko – jak chciał tego Comte – poznawaniem zależności między zjawiskami i przewidywaniem nakierowanym na przetwarzanie rzeczywistości, ale jak słusznie wskazywał już Arystoteles – poznaniem dla samego poznania (*scire propter scire*)¹⁵. Ziszczeniem tego starożytnego ideału miało być ujęcie koniecznościowych stanów rzeczywistości, jakie jest możliwe dzięki filozofii. Filozofia jednak, mimo poszerzenia

¹⁴ Kulturowe lub cywilizacyjne wizje naukowców czy artystów na temat przyszłości, choć niekiedy intelektualnie inspirujące, nie zawsze mają racjonalną podstawę. Do takich należą niewątpliwie utopie. Z drugiej strony to, czy niektóre poglądy odnoszące się do przyszłości są słuszne (zob. np. M. Zdziechowski, *Widmo przyszłości*, Warszawa 1999), można pozytywnie zweryfikować dopiero wówczas, gdy przestaną należeć do przyszłości.

¹⁵ W systemie A. Comte'a zabrakło miejsca dla filozofii, lecz nie zabrakło go dla przewidywania, bo *savoir c'est prévoir*: Nauka ma odnosić się jedynie do zjawisk i rządzących nimi praw. Wykrywanie związków między nimi takich jak podobieństwo czy następstwo, jak podkreśla S. Kamiński, „umożliwi przewidywanie nowych faktów oraz wybór właściwego działania ludzkiego”, co można streścić w formule „wiedzieć, aby przewidywać, przewidywać, aby móc działać”. S. Kamiński, *Nauka i metoda*, Lublin 1998, s. 101. Nauka ma mieć cele praktyczne i mieścić się w obrębie zdrowego rozsądku. Całością wiedzy, aby nie była ona zlepkiem bezładnych praw, musi rządzić jakaś pilotująca hipoteza. Dopiero na tym tle można przewidzieć kolejne prawa, przez nie przeobrażać ludzkość a także jednostki.

horyzontów ludzkiego poznania i rozumienia świata, nie przyniosła ze sobą tak spektakularnych rezultatów w zakresie poznania przyszłości, jakie stały się udziałem nauk szczegółowych, a zwłaszcza typu fizykalno-przyrodniczego. Skupienie się jedynie na ilościowej, mierzalnej stronie rzeczywistości i próba jej opisu przy pomocy języka matematyki pozwoliła na ustalenie wielu rządzących materią praw i w rezultacie – na ich podstawie – precyzyjne przewidywanie niektórych przyszłych zdarzeń. Zdecydowanie trudniej o takie przewidywanie w naukach humanistycznych czy w filozofii¹⁶. Zarazem słusznie zwraca M.A. Krapiec uwagę na to, że wzięcie pod uwagę jedynie materialnego aspektu bytu zubożyło rozumienie świata¹⁷. Współcześnie także w zakresie nauk szczegółowych istnieją poważne ograniczenia w przewidywaniu, choć dyscypliny te wciąż (a może właśnie dlatego) skupiają się na aspekcie ilościowym rzeczywistości, traktując ją monistycznie jako różnorodną postać istnienia materii, poprzez zrozumienie której uda się wyjaśnić pluralizm i złożoność

¹⁶ S. Kamiński wskazuje, że nauki przyrodnicze wyjaśniają zjawiska, „wskazując tylko na naturalne prawidłowości zjawisk lub na ich własności strukturalne, aby umożliwić racjonalne przewidywanie. Drugie natomiast (nauki humanistyczne – przyp. PM) w szeroko pojętym wyjaśnianiu (...) posługują się wartościowaniem zarówno w doborze problematyki, jak i w uwzględnianiu faktów”. S. Kamiński, dz. cyt. s. 297. A zatem specyfika przedmiotu dyscyplin humanistycznych jak też i filozofii nie pozwala na stosowanie identycznych metod prognozowania przyszłości co w dyscyplinach przyrodniczych. Stąd też można mówić jedynie o pewnych kierunkach zmian w niej zachodzących. Nie stoi to jednak na przeszkodzie sprawdzania logicznej doręczności jakiejś tezy. Np. *reductio ad absurdum*, polegające na sprowadzeniu jej do sprzeczności wymaga, przynajmniej intencjonalnego, nakierowania podmiotu na przyszłość, na możliwe konsekwencje.

¹⁷ „Zredukowanie wszelkiej materii wyłącznie do rozciągłości (mierzalnej „mitem” przestrzennym i czasowym) jest (może szczęśliwym dla techniki) mylnym dla rozumienia rzeczywistości uproszczeniem procesów wyjaśniających samą rzeczywistość”. Zob., M.A. Krapiec, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1999, 169. Na gruncie arystotelesowskiej koncepcji substancji i rozumienia w tym kontekście złożenia bytu z materii i formy M.A. Krapiec podejmuje krytykę rozróżnienia przez R. Descartesa dwóch zasadniczych kategorii bytu: *res extensa* – rzeczy materialnych, których naturą jest rozciągłość, i *res cogitans* – rzeczy duchowych, których przymiotem jest świadomość.

wszystkich bytów. Wspomniany P. Halpern podkreśla, że obecna niemoc nauki i kultury w odniesieniu do przewidywania przyszłości bierze się stąd, że jednokierunkowe pojęcia i modele statyczne z absolutnym czasem i przestrzenią, w których ujmowano podstawowe kategorie fizyczne, zastąpiła zmienna i zakrzywiona czasoprzestrzeń. W rezultacie dokładna znajomość sztywnych dotąd parametrów fizycznych okazała się niemożliwa, a zamiast modeli statycznych pojawiły się dynamiczne. Trend ten pogłębia rewolucja komputerowa, która przyczyniła się do takiego przyrostu informacji szczegółowych, że „nauki formułujące przewidywania z trudem nadążają z przetwarzaniem i interpretowaniem danych”¹⁸. Choć uczeni próbują z problemem tym sobie radzić, wykorzystując do rejestrowania informacji i ich przetwarzania komputery, to jednak w ostatecznym rozrachunku, gdy nie można wskazać na jakiś algorytm pozwalający na operowanie danymi, przewidywanie wspierać się musi bardziej na ludzkiej intuicji i rozumieniu problemu niż na skomplikowanych maszynach i ich prognozach¹⁹.

4. Przewidywanie, czas, działanie

Racjonalne przewidywanie uwikłane jest w czas. Od strony ontycznej w przewidywaniu mamy podmiot przyporządkowujący swoje akty poznawcze i dążeniowe do rzeczywistości, która aktualnie jeszcze nie istnieje. Zarówno bowiem poznanie jak i działanie zachodzi w teraźniejszości, lecz odnosi się do przeszłości. Pojawia się więc konieczność uwzględniania koncepcji czasu, gdyż nie każde jego rozumienie pozwala właściwie ująć kwestię racjonalnego przewidywania zdarzeń i zastosowania go w działaniu człowieka. A ludzkie działanie z konieczności odniesione jest do czasu przyszłego, w którym „znajduje się” cel, oraz teraźniejszego, w którym zachodzi proces przewi-

¹⁸ Zob., P. Halpern, dz. cyt., s. 283.

¹⁹ Zob., tamże, s. 288-290.

dywania, planowania i realizacji środków. W momencie, w którym cel zostaje osiągnięty, można mówić o zakończeniu działania. Jego charakter będzie różny w kontekście różnie rozumianego czasu²⁰. Jeśli przyjąć kantowskie ujęcie czasu jako należącej do podmiotu formy zmysłowej naoczności porządkującej wraz z przestrzenią materiał wraźniowy, to poznanie przyszłości nie może wyjść poza podmiot. Korelatem dla poznającego umysłu w zamian za rzeczywistość są formy zmysłowości, kategorie oraz idee regulatywne, zaś dla pożądanego woli pozostaje nim projektowana przez podmiot sfera powinności (*Sollen*). Poznanie przyszłości skażone zostaje trwałym agnostycyzmem, a działanie – [wskutek ucieczki od subiektywizmu] – deontologizmem, najpełniej wyrażającym się w imperatywie kategorycznym. I poznanie przyszłości, i działanie w niej realizować się może jedynie w kontekście relacji podmiotu do własnej świadomości, bo nawet nie do swojego bytowania, którego przedmiotowo odczytać się nie da. Dlatego wciąż pozostaje pytanie o związek apriorycznego uposażenia podmiotu – wspólnych wszystkim, lecz nie pochodzących z doświadczenia zasad, z rzeczywistością samą w sobie. Wszak ta u Kanta jest niepoznawalna. Jeśli więc czas jest czymś należącym do podmiotu w sferze teoretycznej, to tak też jest w sferze praktycznej. Przewidywanie i działanie nie obejmuje więc u niego rzeczywistości przedmiotowej, lecz uwarunkowania podmiotowe²¹. Tymczasem przewidywanie i działanie realizują się nie tylko w podmiocie, lecz

²⁰ Zagadnienie czasu jest przedmiotem ciągłej dyskusji w obrębie filozofii, ale również nauk szczegółowych. W związku z tym można mówić przynajmniej o kilku podstawowych koncepcjach czasu, które pojawiły się w ciągu wieków refleksji filozoficznej (arystotelesowskiej, newtonowskiej, kantowskiej czy einsteinowskiej).

²¹ S. Mazierski o Kanta koncepcji czasu pisze: „Według Kanta czas nie istnieje „w sobie” jako coś realnego i obiektywnego i nie przysługuje rzeczom jako przedmiotowa właściwość. Czas nie istnieje „w sobie”, bo wtedy musiałby być czymś rzeczywistym, i nie przysługuje rzeczom, bo nie mógłby wyprzedzać rzeczy jako ich warunek, czyli nie mógłby być „ogłądany a priori” (---) Czas nie jest absolutną realnością, która by przysługiwała rzeczom jako własność. Czas nie jest związany z samymi przedmiotami, lecz z podmiotem, który je ogląda”. S. Mazierski, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań 1972, s. 156-157.

są związane z realnym światem, w którym człowiek dokonuje rzeczywistych zmian. Jeśli świat jest jednak niepoznawalny, to jaki jest rzeczywisty, przedmiotowy skutek jego działania?

Na wyjaśnienie faktu racjonalnego przewidywania ludzkich działań nie pozwala też rozumienie czasu, które zarysował Newton. Trudno przyjąć, by zabsolutyzowany czas był niezależny od bytów materialnych i od dokonujących się w nich zdarzeń, jak uważał Newton. Dynamika przewidywania, a tym bardziej działania, jest uzależniona od podmiotu i od przedmiotów, ku którym się kieruje, czy są nimi np. osoby czy rzeczy. Przyszłość tkwi w rzeczach i „żyje” rzeczami. Jeśli czas byłby niezależny od rzeczy, to podmiotowe przewidywanie przyszłości nie miałoby do nich odniesienia. Z jednej strony byłby bowiem czas wraz z jego upływem, z drugiej podmiotowo-przedmiotowe zmiany. Dlaczego więc przyporządkowanie podmiotu, jego celu i określonych środków wymagałoby odniesienia do czasu, który od czynników tych jest niezależny?

Współcześnie odrzuca się zarówno Newtona pojęcia czasu niezależnego od ciał materialnych, jak i Kanta ujęcie czasu jako formy zmysłowej naoczności, która należy do uposażenia poznającego rzeczywistość podmiotu. Z uwagi na realizm przewidywania, trudności wydaje się rodzić również sięgająca do nauk szczegółowych teoria względności zarysowana przez Einsteina, która relatywizuje czas i przestrzeń do określonego układu odniesienia²². Dylatacja polega w niej na tym, że upływ czasu jest tym mniejszy, im większa jest prędkość poruszającego się układu, w którym jest on mierzony. Mając na uwadze istotne dla tej teorii prędkości układu porównywalne ze światłem można mówić o paradoksach związanych z czasem, a zarazem z pewnym zachwianiem relacji przyczynowo-skutkowych, które są fundamentem ludzkiego poznania i działania, a których oczywistość ujawnia się już na poziomie zdrowego rozsądku²³. Nie

²² W koncepcji Arystotelesa czas również nie jest niezależny od rzeczy i zachodzących w nim zmian. Natomiast nie podejmuje ona kwestii różnicowania czasu ze względu na prędkość poruszającego się układu.

²³ P. Halpern podkreśla, że wynikające z teorii Einsteina konsekwencje prowa-

negując wiarygodności einsteinowskiej teorii czasu i jej teoretycznych konsekwencji na terenie nauk szczegółowych, wobec fizycznej niemożności osiągnięcia przez układy prędkości dostatecznie dużych, by uzyskać znaczne (porównywalne np. z długością życia człowieka) różnice czasu w różnych układach odniesienia, trudno wprost odnosić ją do ludzkiego przewidywania zdarzeń w aspekcie przyczynowo-skutkowym.

Wydaje się, że najbardziej adekwatna do realistycznego odczytania fenomenu przewidywania i działania jest klasyczna koncepcja czasu zarysowana przez Arystotelesa. W filozofii realistycznej czas ma charakter obiektywny i nie jest własnością oderwaną od rzeczywistości. Idąc za Stagirytą stwierdzić należy, że jest ona „ilością ruchu ze względu na »przed« i »po«²⁴. Czas wiąże się tu z ruchem, ale nim nie jest, gdyż nie jest samoistny. Jest jego własnością, dookreślającą go od strony pewnej miary. Współcześnie ruch przestrzenny nie zalicza się do zmian, ale utożsamia się go z pędem. Natomiast odróżnienie przeszłości od przyszłości nie zależy od samego ruchu, ale od zjawisk masowych, w których następuje degeneracja energii, mierzona liczbą zwaną entropia. Im większe uporządkowanie energii, tym mniejsza entropia i odwrotnie. Tzw. „strzałka czasu” jest wyznaczona kierunkiem przechodzenia układu od stanu uporządkowanego i wyrażona zwiększaniem się entropii²⁵.

dążą do wielu paradoksów m.in. „paradoksu nieoczekiwanej egzekucji” i „paradoksu Newcombe’a”, a same podróże w czasie sugerują m.in., że istnieją stany rzeczy zupełnie nie uprzączynowane. „Wolna wola jest ogromną przeszkodą w realizacji podróży w czasie. W całkowicie deterministycznym świecie byłoby zapewne możliwe zapewnienie wewnętrznej spójności podróży w czasie. Wobec jednak jawnie impulsywnej natury procesów decyzyjnych, podróże wstecz w czasie wydają się w najlepszym razie bardzo problematyczne” P. Halpern, dz. cyt. s. 140-141. Krytykę pojęcia dylatacji czasu przeprowadził J. K. Dorda SJ w artykule: *Krytyka tłumaczenia efektów ruchowych za pomocą specjalnej teorii względności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Tow. Jez. w Krakowie”, Kraków 1989, s. 69-106.

²⁴ Zob. Arystoteles, *Fizyka*, IV 11, 219^b1, 220^a24, 13, 220^b8, 14, 223^a33, VIII 1, 251^b12.

²⁵ Zob. S. Ziemiański SJ, *Time and its Implications*, „Forum Philosophicum”, t. 13, n. 1, s. 69-82.

W ujęciu arystotelesowskim obecny stan rzeczy nie determinuje całkowicie przyszłości, ale też nie pozostaje na nią bez wpływu. Jednym z czynników jest tu ukierunkowanie bytów ku wewnątrzpodmiotowej aktualizacji zawartej w ich istocie i ujętej w działaniu jako ich natura. W przypadku bytów ożywionych zależy to bowiem od wpisanych w ich naturę inklinacji. Przyszłość na takiej podstawie można ujmować jako to, ku czemu zmierza aktualizacja bytu, który w chwili obecnej znajduje się jedynie w możliwości.

5. Sposoby racjonalnego poznania przyszłości i ich ograniczenia

Jak wskazuje M. Cieślak przewidywanie przyszłości to „wnioskowanie o zdarzeniach, które zajdą w czasie późniejszym niż czynność przewidywania, a więc należących do przyszłości, odbywające się na podstawie informacji o przeszłości (...)”²⁶. Przewidywanie przyszłości w ujęciu realistycznym będzie związane z układem rzeczywistości odczytanej przez podmiot w relacjach aktualno-możliściowych i przyczynowo-skutkowych z wykorzystaniem możliwości, jakie wynikają z analogii między bytami i analogii w ich poznawaniu przez człowieka. O tyle więc można przewidywać przyszłość, o ile rozumie się strukturę rzeczy i kierunek ich aktualizacji oraz rządzące układem rzeczywistości związki. Przewidywanie wynika ze zdolności podmiotu do czytania możliwych w odniesieniu do danej rzeczy sytuacji, np. rolnik siejąc zboże przewiduje czas zbiorów ze znajomości zarówno procesu aktualizacji określonego gatunku roślin jak i ze znajomości warunków pogodowych. Posługuje się przy tym nabytym doświadczeniem i analogią. Gdyby podjął działanie niezgodne z tym

²⁶ *Prognozowanie gospodarcze*, red. M. Cieślak, Wrocław 1978, s. 15. M. Cieślak wskazuje też na zasadnicze typy przewidywania: a) racjonalne – gdy wnioskowanie odwołuje się do doświadczenia, lecz nie sięga do nauki; b) naukowe – we wnioskowaniu sięgające do zasad danej nauki; c) nieracjonalne – gdy przewidywanie sięga do wróżb czy przepowiedni.

doświadczeniem, jawić się by ono musiało jako absurdalne i z dużym prawdopodobieństwem skazane byłoby na niepowodzenie, choćby w przypadku, gdyby ignorując uwarunkowania klimatyczne podjął się uprawy roślin tropikalnych w klimacie umiarkowanym.

Zdaniem P. Moskała w poznaniu przyszłości człowiek posługuje się wnioskowaniem przez analogię. „Wnioskowanie to – pisze – może się opierać bądź na dostrzeżeniu następstwa pewnych typowych cech czy rysów jakichś dziedzin kultury (lub całej kultury), na dostrzeżeniu pewnych rysów wspólnych wydarzeń z przeszłości i wydarzeń obecnych, czy wreszcie na zauważeniu współwystępowania pewnych zjawisk”²⁷. Nie zawsze jednak poznanie tego rodzaju opiera się na bardziej czy mniej swobodnej asocjacji, czasem bowiem – gdy skutki pewnych zdarzeń wciąż trwają – można mówić o poznaniu przez intelekt relacji o charakterze przyczynowo-skutkowym. Poznając przeszłość wnosi się o przyczynie na podstawie znajomości skutku, natomiast w przewidywaniu przyszłości wnosi się z przyczyny o możliwych skutkach. Trzeba jednak zauważyć, że zaistnienie jakiegoś bytu, lub jego określonego stanu jest rezultatem wielu współdziałających przyczyn, z których nie wszystkie człowiek jest w stanie poznać, a nawet gdy je zna, nie zawsze potrafi właściwie określić zakres ich wpływu na zaistnienie określonych faktów. Ponadto sama analogia nie jest od strony logicznej typem wnioskowania niezawodnego.

Mając na uwadze powszechność przewidywania przyszłości, nie trudno dostrzec, że jest ono zarazem bardzo ograniczone. L. Kołakowski słusznie podkreśla, że bliską przyszłość może człowiek antycypować z „rozsądnym stopniem wiarygodności (...), lecz nigdy z pewnością bezwarunkową”²⁸. I nawet racjonalność naszych przewidywań nie gwarantuje ich niezawodności. Przyczyną tego stanu rzeczy jest wiele różnorodnych uwarunkowań, których razem nie jesteśmy w stanie uwzględnić. Dlatego polski filozof podkreśla, że choć

²⁷ P. Moskał, *Problem filozofii dziejów*, Lublin 1993, s. 163.

²⁸ L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2004, s. 249.

jesteśmy zmuszeni do przewidywania, to jednak musimy pamiętać o niepewności wszystkich przewidywań.

Mimo istotnych ograniczeń w racjonalnym poznaniu przyszłości, gdyż także przewidywanie naukowe nie ma charakteru koniecznego i narażone jest na błędy, wyraźnie różni się ono od przewidywań o charakterze irracjonalnym. To pierwsze podstawę znajduje bowiem w układach rzeczowych. W przewidywaniu zaś irracjonalnym, np. wróżby, za podstawę orzekania o przyszłości służy zupełnie inny aspekt rzeczywistości niż ten, którego przewidywanie dotyczy. Nie wspiera się więc na relacjach przedmiotowych, lecz podmiotowych. W gruncie rzeczy przewidywanie to odnosi się do przyszłości tylko z uwagi na intencje podmiotu. Prognozowanie irracjonalne nie ogranicza działania czynników podmiotowych: nastrojów, emocji czy nawyków, o co zabiega się w przewidywaniu racjonalnym. Jeśli zaś przewidywanie racjonalne ma charakter prognozy o charakterze naukowym, to podlega wszystkim rygorom naukowości: intersubiektywnej komunikowalności i – w miarę możliwości – intersubiektywnej sprawdzalności i to zarówno, gdy idzie o przedmiot, jak i o metodę. Racjonalność poznania nie dotyczy natomiast funkcji intelektu i dlatego może opierać się na rozumowaniu lub mieć charakter swojego rodzaju intuicji, łączącej różnorakie fakty.

Nie mogąc dokładnie dookreślić jakiegoś aspektu rzeczywistości w przyszłości, skazani jesteśmy na probabilistykę. Względnie łatwo o przewidywanie wówczas, gdy w danej dziedzinie przedmiotowej można wykorzystać metody matematyczno-statystyczne. Wówczas poznanie wspiera się na wiedzy o istniejących prawidłowościach zebranej w przeszłości, ujętej w formie jakiegoś modelu. Natomiast trudniej o prognozowanie wówczas, gdy przewidywanie wziąć ma pod uwagę nie tyle rzeczywistość fizycznego świata, lecz działanie człowieka, w którym uwzględnić należy jego osobową wolność. Tam metody matematyczne zawodzą. A Zeliaś wskazuje, że do niematematycznych sposobów prognozowania przyszłości zaliczają się metody: ankietowe, intuicyjne, ekspertyz, kolejnych przybliżeń, metoda delficka, metody analogowe, metody modelowe, metoda refleksji,

itd.²⁹ Ogólnie metody te jego zdaniem „(...) polegają na wykorzystaniu opinii ekspertów, opartej na szerokiej i ugruntowanej wiedzy prognostycznej, intuicji, wyobraźni, doświadczeniu i zdrowym rozsądku. Przewidywanie przyszłości nie jest w tym przypadku ekstrapolowaniem wykrytych wcześniej prawidłowości w przyszłość, lecz jest prognozowaniem możliwych wariantów rozwoju interesujących nas zjawisk i wskazywaniem wariantów najbardziej realistycznych (prawdopodobnych)”³⁰. Żadna jednak metoda, nie daje absolutnej pewności, co do przebiegu zdarzeń, które zajdą w przyszłości, choć odpowiednio wykorzystane mogą wskazać one jakiś ogólny ich kierunek. Przewidywanie odnosi się zarówno do prognozowania jak i do planowania. W pierwszym przypadku na czoło wysuwa się aspekt czysto poznawczy i związane z nim poszukiwanie najlepszych rozwiązań w kontekście istniejących przesłanek, natomiast w planowaniu obecny jest również element świadomego i celowego wyboru związany z działaniem³¹. W prognozowaniu, pomijając wszelkie różnice pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami wiedzy, celem aktywności człowieka jest poznanie. W wyniku poznania następuje jego uzgodnienie z rzeczywistością właśnie w aspekcie prawdy. Natomiast w planowaniu celem zabiegów człowieka są środki prowadzące do konkretnego dobra jako przedmiotu i motywu jego działania. I choć poznanie stanowi tu warunek kontaktu podmiotu z bytem-dobrem, to jednak w akcie tym relacja ta się nie wyczerpuje. Akty poznania praktycznego są zaczątkiem działania podmiotu. W prognozowaniu można mówić o błędzie, zaś w planowaniu można mówić nie tylko o błędzie poznawczym, ale z uwagi na działanie woli – o możliwości popełnienia zła. W jednym i w drugim przypadku podmiotem przewidywania jest rozum ludzki, ale odmienny cel, ku któremu jest on nakierowany, determinuje charakter środków. Tomasz z Akwinu wskazuje, że w sferze działania ludzkiego przewidywanie jako ludzka opatrność należy do cnoty roztropności, a więc przyporządkowa-

²⁹ Zob. A. Zeliaś, *Teoria prognozy*, Warszawa 1997, s. 25.

³⁰ Tamże, s. 24-26.

³¹ Zob. tamże, s. 21.

ne jest do moralności³². Działanie zakłada więc odpowiedzialność, która – jak wskazuje D. Birnbacher – domaga się, od działającej osoby, aby potrafiła „znaleźć »stosowny« wymiar troski o przyszłość (w jakim stopniu powinna się ona zatroszczyć o przyszłość?), znaleźć »stosowny« rodzaj troski o przyszłość (na jakie obszary, sektory, rodzaje dóbr i w jakim stosunku powinna rozłożyć swoje poczynania zapobiegawcze) i w końcu odpowiedzieć na pytanie, w jakiej formie chce dostarczać tych świadczeń”³³.

6. Przewidywanie racjonalne a kultura

W poznaniu przyszłości intelekt posługując się znajomością stanów przeszłych i rozpoznaniem określonych zależności w sytuacji obecnej, prognozuje rozwój zdarzeń w przyszłości. I choć poznaniu temu jako formie wnioskowania nie przysługuje logiczna niezawodność, to znalazło ono trwałe miejsce w nauce. Celem poznania naukowego jest poznanie prawdy (*recta ratio speculabilium*) w aspekcie właściwym dla natury danej dyscypliny naukowej i proporcjonalnymi dla niej środkami. Inne będą przysługiwały naukom fizykalnym, inne humanistyce, jeszcze inne dyscyplinom filozoficznym. Fakty rozpoznawane przez człowieka pozwalają mu nie tylko pogłębiać życie intelektualne, ale również wpływają na dziedzinę moralności. Oczywiście przewidywanie w sferze moralnej wydaje się bardziej skomplikowane ze względu na fakt, iż działanie intelektu łączy się przedmiotowo z decyzją woli, determinującą charakter działania. Podmiot zaś zaangażowany jest w działanie nie tylko racjonalnie, ale i emocjonalnie, co może znacznie utrudniać przewidywanie.

W działaniu swym uwzględnia człowiek różnorodnie zmieniające się okoliczności, posiłkuje się doświadczeniem swoim i innych. Po-

³² Zob. *STh*, 2-2, qu. 47.

³³ D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. z niem. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Warszawa 1999, s. 184.

trafi też cele swojego działania zmieniać i szukać dla nich najlepszych w danej chwili środków, to znaczy takich, które są w jego ocenie dobre (zgodne z sumieniem) i jednocześnie gwarantujące odpowiednią do zamierzeń skuteczność. To przewidywanie i działanie dotyczy nie tylko określonych czynów, ale i całego życia człowieka. Ujmuje zarówno jednostkowy aspekt jego bytowania, jak również ma na uwadze różnego rodzaju zbiorowości, od rodziny poczynając, a na społeczności, państwie i świecie kończąc. Im większa ilość podmiotów i łączących je relacji wchodzi w grę, tym – przynajmniej w wymiarze horyzontalnym – pole przewidywania musi być bardziej złożone, do tego stopnia, że często wymyka się możliwościom poznawczym jednostek i wymaga pracy całych zespołów ludzkich. Niezależnie jednak od charakteru praktycznego przewidywania, jako podstawa działania człowieka podlega ono moralnej ocenie. Dlatego już niejako w punkcie wyjścia Tomasz z Akwinu odróżnia przewidywanie o charakterze osobowym (pierwotnym), od przewidywania o charakterze przedmiotowym (wtórnym). „W dwojakim znaczeniu rozumie się przewidywanie czegoś. W pierwszym – ze względu na siebie, w innym – ze względu na coś innego (...), we wszechświecie ze względu na siebie przewidywane są te rzeczy, na których zasada się istotowo doskonałość wszechświata (...), co zaś nie jest wieczne, przewidywane jest tylko ze względu na coś innego (...)”³⁴. Przewidywanie, które w sferze moralnej jako providencja należy do cnoty roztropności, może się więc kierować tak na dobro osobowe jak i na inne typy dóbr, co stawia podmiot podejmujący działanie wobec konieczności wyboru określonego dobra jako przedmiotu działania.

W sferze tej istnieje również niebezpieczeństwo nadmiernego zorientowania na przyszłość. D. Birnbacher twierdzi, że świadomość konieczności zabezpieczenia przyszłości, może przerodzić się w swoistą „obsesję przyszłości” i człowieka opanować do tego stopnia, że zniszczy każdą nie tylko obecną radość, ale i samą zdolność do niej. W obsesję taką popadać mogą jego zdaniem nie tylko jednostki,

³⁴ *De veritate*, qu. 5, a. 3. c.

ale i całe grupy ludzkie³⁵. Wydaje się jednak, że chodzi tu bardziej o aspekt psychologiczny niż moralny. Działaniem bowiem moralnym kieruje roztropność, która jako cnota intelektualna nie podlega zasadzie złotego środka. Im więc bardziej człowiek roztropny, a wraz z tym przewidujący, tym jego działania są doskonalsze.

Podobnie jak bez przewidywania trudno wyobrazić sobie poznanie i działanie człowieka, tak samo trudno mówić bez niego o dziedzinie wytwórczości ludzkiej. Tworzenie, sztuka może bowiem zaistnieć jedynie na kanwie racjonalnego uchwycenia rzeczywistości. Wytwarzanie odwołuje się do znajomości rzeczywistości i reguł koniecznych dla danej sztuki. Zawsze jednak czy to będą sztuki piękne, czy wytwórcze, ich celem jest wprowadzenie idei wzorczej twórcy w fizyczny materiał właściwy dla danego rodzaju sztuki. Proces „wcielenia” idei w materię, nie mówiąc już o jej zaistnieniu w umyśle twórcy, jest szczególnym przejawem zdolności do przewidywania i dotyczy zarówno samego dzieła jak i sposobu jego wytworzenia. Sztuka żyje więc przewidywaniem i to nie tylko w aspekcie samego procesu twórczego, ale także w procesie interakcji wytworów z odbiorcami. Twórca czy wytwórca stara się bowiem przewidzieć, a niekiedy nawet sprowokować przez swój wytwór, określoną reakcję odbiorcy, co bez przewidywania nie mogłoby mieć w ogóle miejsca.

Przewidywanie ludzkie w sposób zasadniczy łączy się też z religią, będącą osobową relacją człowieka do rzeczywistości transcendentnej. Fundamentem religii jest odniesienie człowieka do innej niż doczesna rzeczywistości, do której zdąża on przez całe swoje życie. Religia ze swoją wizją zbawienia i moralnością kieruje obecne życie człowieka ku Bytowi Transcendentnemu, z którym spotkanie nastąpi dopiero w przyszłości. Zakłada więc przewidywanie z samego faktu swojego istnienia. W tym sensie przyporządkowuje ona wszystkie osobowe akty człowieka do fundamentalnej jego relacji do przedmiotu religii. Ostatecznie można stwierdzić, że religia jest sposobem realizacji wszystkich racjonalnych przewidywań człowieka w wymiarze

³⁵ Zob. D. Birnbacher, dz. cyt., s. 183.

wertykalnym, a w odniesieniu do innych typów ludzkiej zdolności przewidywania należy ją uznać za ich zwieńczenie.

Życie ludzkie w różnorodnych jego formach i przejawach wspiera się na przewidywaniu. Żyje nim cała tworzona przez człowieka cywilizacja i kultura: poznanie, moralność, sztuka i religia. Cywilizacja bowiem i kultura, podobnie jak przewidywanie, są wytworem racjonalności człowieka, a więc następstwem osobowego sposobu jego istnienia. Nie ma więc cywilizacji i kultury bez poznania odniesionego do przyszłości. Przewidywanie jako dyspozycja podmiotu należy do władzy poznawczej – rozumu, jednak w działaniach, jakich dokonuje człowiek, musi być ona dla realizacji dobra skorelowana z prawą wolą. Inaczej przewidywanie, choć racjonalne, może być skierowane przeciw człowiekowi, a różnorodne sposoby udoskonalania tego szczególnego poznania służyć będą niszczeniu bytu ludzkiego. Dlatego w sferze kultury, która jest nie tylko wytworem człowieka, ale również rzeczywistością, poprzez którą i w której jeden człowiek kształtuje drugiego człowieka, potrzeba, aby przewidywanie przebiegało w korelacji nie tylko do prawdy, ale również do dobra i piękna. Odkrycie bowiem dzięki zrozumiałości świata, choćby tylko w jakimś aspekcie prawdy o przyszłości bytu, musi być odkrywaniem go także w odniesieniu do pozostałych jego właściwości transcendentalnych. Ten sam byt bowiem jest prawdą, dobrem i pięknem.

Die rationelle Vorausschauung

Zusammenfassung

Ein von den grundlegenden Aspekten des menschliches Daseins, was es der animalischen Welt unterscheidet, ist die Fähigkeit die Zukunft voraus-zusehen. Der Mensch entscheidet, was ihn interessiert. Er macht das bewußt und vielleicht auch methodisch, was beweist, dass diese Entscheidung auf einer geistigen Ebene geboren ist.

Die Versuche in die Zukunft zu sehen in Form von Wahrsagung oder Interpretation der Prophezeiung wurden schon seit den Urzeiten unternom-

men. Jedoch erst die griechische theoretische Reflexion über die Realität, die in der Philosophielehre entstanden ist, erlaubte die Wahrsagung vor allem mit der Rationalität zu verbinden. Der Hauptverdienst der antiken Denker, wie Aristoteles oder Cicero war das Hervorheben der rationalen Ebene, die auf dem Sachverhalt der Wirklichkeit basiert. Dieser Zustand ist im Unterschied zur Wahrsagung, die mit einem Aberglaube oder Betrug gleichgesetzt ist, möglich zu verifizieren.

Die besten Ergebnisse wurden bis jetzt, was in die Zukunft vorausschauen betrifft, natürlich in der physikalischen Lehre erreicht. Durch mathematische Berechnungen ist es möglich die Realität zu quantifizieren, was allerdings mit dem Zwang der Einengung der Erkenntnis auf ein bestimmtes Bereich verbunden ist. Das ist nicht möglich in den Geisteswissenschaften, wie Philosophie, und wie Halpern zeigt, ist das auch in den modernen wissenschaftlichen Theorien nicht eindeutig und sicher belegt.

Das Vorausschauen in die Zukunft hängt neben der Erkenntnis auch vom Zeit – und Zukunftsverstehen ab. Um eine rationale Voraussage treffen zu können im Hinblick auf Ausführen der Idee hatte am besten die Zeitverständnis Aristoteles dargestellt. Er hat die Zeit mit der Bewegung verbunden. Durch das Kennenlernen der Existenzen und deren Beziehungen zu einander vom Ursache Wirkungs-Charakter, kann man anhand der Analogie auf dem Boden der Realität und der Gegenwart die Zukunft voraussagen.

So genanntes Voraussehen „danach“ in Form von Rückschlüsse ziehen wird nie einheitlich und vollkommen sein. Das ist nicht möglich, weil die Realität ist rationell, der Mensch ist rationell und jede zukünftige Realitätsform wird rationell sein. In der humanen Welt eine rationelle Überlegung ist unbedingt notwendig, dank dieser konnte unsere Zivilisation entstehen und überleben. Ebenfalls auf dem Boden der Überlegung oder Voraussehens kann eine Entscheidung über Handeln getroffen werden, was wiederum unabdingbar in einem Prozess der Kunstentstehung ist. Hier basiert die Religion, die komplette Blickwendung auf die Zukunft richtet.

Maria SPIŠIAKOVA

TELEOLOGICZNY ARGUMENT PALEYA

1. Wstęp

Argument teleologiczny za istnieniem Boga, czyli argument z porządku w świecie, ma w historii filozofii długą tradycję. Teleologiczne wyjaśnienie świata spotyka się już u Platona i Arystotelesa. Wyraźnie posługuje się nim jako sposobem poznania Bożego istnienia Tomasz z Akwinu w piątej drodze. Twierdzenie, że z rzeczy stworzonych można za pomocą przyrodzonego rozumu w sposób pewny poznać Boga, jako początek i cel wszystkiego, jest częścią nauki Kościoła Katolickiego¹. W nowożytnej filozofii teleologicznym argumentem i jego krytyką zajął się szczegółowo David Hume (1711-1776), a kilka dziesięcioleci później najbardziej znaczącą jego postać podał William Paley (1743-1805) w książce pt.: *Teologia naturalna* (1802). Choć od tego czasu upłynęły już dwa stulecia, filozofowie stale wracają do argumentu Paleya i badają go ciągle w świetle osiągnięć nauk przyrodniczych i filozofii. Także niedawne dyskusje między zwolennikami inteligentnego projektu (ID – Intelligent design), kreacjonizmu oraz ewolucjonistycznego poglądu na świat wiążą się z pytaniem, czy można uznać świat i jego całościowy rozwój za celowo zamie-

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 36; *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, c., wyd. pod auspicjami Leona XIII

rzony, tzn. rozumnie zaplanowany, lub czy zasadniczym czynnikiem rozwoju są w świecie deterministyczne i przygodne (przypadkowo prawdopodobne) procesy? W odpowiedzi na to pytanie trzeba wskazać możliwość (lub niemożliwość) wykazania istnienia rozumnego inteligentnego stwórcy, który byłby odpowiedzialny za powstanie, kształt i kierunek świata.

Celem artykułu jest wykazanie, że w przypadku argumentu Paleya wyjaśnienie za pomocą ingerencji osoby, czyli istnienia inteligentnego niematerialnego stwórcy jest najlepszym wyjaśnieniem porządku w świecie, choć nie musi ono z konieczności prowadzić do pojmowania Boga ze wszystkimi własnościami, jakie mu przypisuje chrześcijaństwo. Chodzi o krytyczną analizę zarzutów wysuwanych przeciwko dwóm interpretacjom argumentu Paleya. Chociaż klasyczna, stosowana w tym argumencie analogia między przedmiotami przyrody a wytworami człowieka może się wiązać z kilkoma problemami, to jednak specyficzne pojmowanie analogii w znaczeniu najlepszego indukcyjnego wyjaśniania, według propozycji R. Hambourgera i R. Swinburne'a, jest zgodnie z zasadami współczesnych reguł myślenia do przyjęcia.

2. Ogólny pogląd na argumenty teleologiczne

Argumenty teleologiczne wychodzą z faktu istnienia celowego porządku (design) w świecie i wskazują na pewien plan lub zamysł, który zakłada istnienie planisty, ewentualnie i realizatora tego planu. W świecie można dostrzec (1) porządek w znaczeniu prawidłowości (regularity) czy to przestrzennej (co-presence) – struktury porządku kosmicznego, organy istot żywych, czy też czasowej (succession)² – przejawiającej się w funkcjonowaniu praw przyrody, oraz (2) porządek w znaczeniu celu (purpose), który nadaje jedność³. Przykładem

² Argument z prawidłowości czasowej przedstawia R. Swinburne w dziele: *The Existence of God*, Oxford 1979, s. 136.

³ Według niektórych autorów (Alston, Hart) celowy porządek ma miejsce tylko

tego porządku jest tzw. „delikatne dostrojenie” (fine tuning) pewnych stałych fizycznych we wszechświecie, które umożliwiły powstanie takiego świata jak nasz, przyjaznego dla życia.

Istnieje jednak jeszcze inny punkt wyjścia argumentu teleologicznego. Według Alstona charakterystyczną cechą teleologicznego porządku jest to, że dotyczy takich procesów i struktur, które są nastawione (fitted) na to, by doprowadzić do określonego dobrego skutku⁴. Na przykład uszy u zwierząt mięsożernych – psa czy wilka – są skierowane do przodu po to, by słyszeć dźwięki wydawane przez zdobycz, na którą polują. Natomiast uszy zwierzyny łownej – zająca czy sarny – są skierowane do tyłu po to, by słyszeć dźwięki wydawane przez drapieżcę. Przyporządkowanie do celu jako pewnej wartości jest jeszcze bardziej widoczne w przypadku instynktowego zachowania się zwierząt. Np. grabarze składają jajeczka na padlinie, która zagrzebują w ziemi, aby te jajeczka chronić i zapewnić młodym po wylęgnięciu się gotowy pokarm⁵.

Takie istnienie celowego porządku w świecie wywołuje u obserwatora podziw, niekiedy przeżycie estetyczne i skłania do poszukiwania wyjaśnienia tego porządku. Teleologiczne wytłumaczenie świata ma wymiar ontologiczny, kiedy wyraża podstawę wzajemnie zależnych zdarzeń, lub wymiar epistemologiczny, gdy zmierza się do interpretacji tych zdarzeń⁶. Wyjaśnienie może sięgać do analogii

wtedy, gdy jest ukierunkowany na osiągnięcie określonego wartościowego celu, czyli ma wartość „dobra”. Por. Alston William P., *Teleological Argument for the Existence of God*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 7 i 8, wyd. Paul Edwards, New York, Macmillan Publishing,

⁴ Por. Alston W. P., *Teleological Argument for the Existence of God*, s. 84.

⁵ Inne przykłady podaje Owen Gingerich w: *Dare a Scientist Believe in Design?* w: *Science and Theology. Ruminations on the Cosmos*, wyd. Chris Impey, Catherine Petry, University of Notre Dame Press, 2002, s. 35-55.

⁶ Arystoteles wyjaśnia przyrodę celowościowo, ponieważ przyczyna sprawcza według niego funkcjonuje w zależności od przyczyny celowej, a ich współdziałanie jest konieczne dla istnienia nie tylko żywych organizmów, ale i materii nieożywionej. Arystoteles nazywa przyczynę . Słowo to pierwotnie znaczyło „winien”, „odpowiedzialny” za coś. Znaczy to, że przyczyna czegoś innego, może być rozumiana jako wyjaśnienie.

miedzy przedmiotami przyrody a wytworami człowieka – przy czym można brać pod uwagę tylko niektóre części przyrody, np. organy zwierząt („argument lokalny”) lub wszechświat jako całość zależny od wielu wzajemnie dostosowanych i współpracujących systemów adaptacyjnych („argument globalny”).

Może też chodzić o specyficzne ujęcie analogii w kontekście poszukiwania najlepszego wyjaśnienia, mianowicie wyjaśnienia w oparciu o najpełniejsze, a przy tym najprostsze i najbardziej zgodne wytłumaczenie porządku w świecie. W obydwu przypadkach analogicznego podejścia dochodzi się do istnienia inteligentnego twórcy porządku w świecie. Jest on niecielesny i dostatecznie mocny, by taki porządek wytworzyć. Zarzuty przeciwko temu typowi argumentów teleologicznych polegają na (1) zaprzeczeniu analogii między zjawiskami przyrodniczymi a wytworami człowieka lub (2) wskazują na niedoskonałość, niepełność porządku w świecie lub jeszcze (3) starają się wskazać na braki logiczne procesie dowodzenia.

3. Struktura argumentu Paleya

W. Paley tak sformułował słynny argument teleologiczny:

Przypuśćmy, że w jakimś miejscu potknąłem się o kamień. Gdyby ktoś zapytał, jak ten kamień tam się dostał, mógłbym odpowiedzieć, że jeśli się nie mylę, leżał tam od zawsze i chyba byłoby trudno dowieść absurdalności mojej odpowiedzi. Załóżmy jednak, że znalazłem na ziemi zegarek. I znów ktoś mógłby się zapytać, jak się tam znalazł. Trudno byłoby odpowiedzieć zgodnie z moim doświadczeniem, że zegarek mógł być tam zawsze. Dlaczego zatem taka odpowiedź nie pasuje do zegarka, a pasuje do kamienia?⁷

⁷ Suppose I pitched my foot against a stone, and were asked how the stone came to be there, I might possibly answer that, for anything I knew to the contrary, it had lain there for ever; nor would it perhaps be very easy to show the absurdity of this answer. But suppose I had found a watch upon the ground, and it should be inquired how the watch happened to be in that place, I should hardly answer that for anything I knew,

Paley opisuje dalej wewnętrzną konstrukcję zegarka i jego elementów składowych i stwierdza, że analiza mechanizmu wskazuje nieuchronnie na fakt, że „zegarek musiał mieć zegarmistrza; że w pewnej chwili i w pewnym miejscu musiał istnieć rzemieślnik lub rzemieślnicy, którzy ten zegarek wytworzyli w jakimś celu, którym według naszej opinii odpowiada; był to ktoś, kto rozumiał ich konstrukcję i zaplanował jego zastosowanie”⁸. Co więcej twierdzi, że do tego wniosku doszedłby ktoś nawet wtedy, gdyby dotychczas zegarka nie widział lub gdyby ten nie funkcjonował i być może nie rozumiał celu niektórych jego części. Według Paleya można spotkać podobny porządek także w wytworach przyrody.

W 3. rozdziale pisze, że „każdy przejaw pomysłowości, każda oznaka planu, jaki tkwił w zegarku, istnieje w dziełach przyrody, z tą różnicą, że przyroda stoi tu wyżej w stopniu, który przekracza wszelkie rachuby. Pomysły przyrody przewyższają pomysły ludzkiej twórczości skomplikowaniem, precyzją i oryginalnością mechanizmu”⁹.

Tak samo jak w przypadku zegarka, porządek celowy w tworach przyrody wymaga wyjaśnienia. A ponieważ ten porządek jest jeszcze doskonalszy i jest go więcej, to i ten kto znał jego strukturę i zaplanował go, musi być mocniejszy i doskonalszy od jakiegokolwiek zegarmistrza, który wykonał zegarek.

the watch might always have been there. Yet why should not this answer serve for the watch, as well as for the stone?” *Natural Theology*, Boston, Gould and Lincoln, 1860, s. 5.

⁸ „...that the watch must have had a maker; that there must have existed, at some time, and at some place or other, an artificer or artificers who formed it for the purpose which we find it actually to answer; who comprehended its construction, and designed its use.” *Natural Theology*, s. 6.

⁹ „Every indication of contrivance, every manifestation of design which existed in the watch, exists in the works of nature; with the difference, on the side of nature, of being greater or more, and that in a degree which exceeds all computation... the contrivance of nature surpass the contrivance of art., in the the complexity, subtility, and curiosity of the mechanism”. *Natural Theology*, s. 13.

Argument Paleya można interpretować dwojako:

I. Sotnak podkreśla aspekt analogii między wytworami człowieka i przedmiotami przyrody¹⁰.

1. Zarówno wytwory człowieka jak i twory przyrody wykazują porządek, czyli wzajemne dopasowanie części składowych,
2. Wytwory człowieka mają taką własność na skutek zaplanowania,
3. Mamy dwie grupy przedmiotów x (wytwory człowieka) i y (twory przyrody). Jeśli elementy grupy x oraz grupy y posiadają określoną własność p_1 , dlatego że mają też własność p_2 (zaplanowanie), to istnieje prawdopodobieństwo, że także elementy grupy y mają p_1 , wskazujące, że mają p_2 ,
4. Dlatego też twory przyrody przejawiają uporządkowanie i wzajemne dopasowanie części składowych wskutek zaplanowania.
5. Wytwory człowieka były zaplanowane przez człowieka, bytu myślącego.
6. Skoro wytwory przyrody były zaplanowane, to i one musiały być zaplanowane przez byt myślący, ponieważ podobne skutki mają podobne przyczyny.
7. Ponieważ zaś twory przyrody są o wiele doskonalsze niż jakiegokolwiek wytwory człowieka, to i byt myślący, który te twory zaplanował, musiał być o wiele doskonalszy niż człowiek.
8. Skoro więc jakiś (bardzo doskonały) myślący byt zaplanował twory przyrody, to zaplanował je Bóg.
9. A jeśli te twory przyrody zaplanował Bóg, to Bóg istnieje.

Także Sudduth¹¹ uważa argument Paleya za oparte na analogii, przy czy czym według niego należy on do argumentów lokalnych, tymczasem argumenty globalne wychodzą z porządku wszechświata jako całości, a następnie odwołują się do celowego porządku w ży-

¹⁰ Por. Sotnak Eric, *Analysis of the Teleological Argument*. (www.infidels.org/library/modern/alex_matulich/why_i_believe/3_apndx.html).

¹¹ Por. Sudduth Michael, *Paley, Hume and the Design Argument*, (<http://philofreeligion.homestead.com/files/Paleyhume.html>).

wych organizmach, do ich symetrii, złożoności z odpowiednim wyposażeniem do rozmnażania się i przeżycia¹².

II. Istnieje jednak także inna interpretacja argumentu Paleya. Paley mówi o tym, że wyjaśnienie pochodzenia zegarka od zegarmistrza, który zna się na jego konstrukcji, zaplanował posługiwanie się nim i wytworzył go, jest wiele rozumniejszym wyjaśnieniem („zgodnie z moim doświadczeniem”) niż wyjaśnienie, że zegarek stale znajdował się w pewnym miejscu tak jak kamień. W tej interpretacji kładzie się nacisk na poszukiwanie najlepszego (najbardziej prawdopodobnego) wyjaśnienia porządku w przyrodzie¹³. Trzeba ocenić różne zarzuty wysuwane przeciwko argumentowi Paleya i zbadać, czy niektóre z nich nie osłabiają, a może nawet nie obalają zupełnie którejs z przesłanek. Aby argument odrzucić, należałoby obalić najważniejsze części wszystkich interpretacji.

4. Analiza zarzutów

Najpełniejszy zbiór zarzutów przeciw argumentom teleologicznym zamieścił Dawid Hume w dziele: *Dialogues Concerning Natural religion*.

¹² Jeszcze Tomasz z Akwinu w swojej piątej drodze włączał do argumentacji z celowego zamierzenia także przyrodę nieożywioną, ponieważ za Arystotelesem cel rozumiał jako konieczny warunek jakiegokolwiek rozwoju lub zmiany, a przyczyną celu mógł być tylko byt, nazywany Bogiem.

¹³ Krótko zebrał epistemologiczne zasady „najlepszego wyjaśnienia” i szczegółowo opracował R. Swinburne. Por. L. Rojka, *The Eternity of God*, Bratislava 2005, s. 176–184; tenże, *Kozmologický argument Richarda Swinburna*, „Studia Aloisiana”, 2005, Bratislava 2005. S. 256–257. Podobne kryteria wyboru u Izaaka Newtona i u T. Kuhna opisuje Karaba M. w swoich artykułach: *Zakladné princípy prírodnej filozofie Isaaca Newtona*, „Studia Aloisiana”, 2005, Bratislava 2005, s. 161–165; *Vzťah teórie a pozorovania v paradigmatickom prístupe T.S. Kuhna*, „Studia Aloisiana” 2006, Bratislava 2006, s. 160–161.

1. Zarzut dotyczący uporządkowania

Idzie o uporządkowane wzajemne przystosowania części tworów przyrody, z którego obie interpretacje argumentu Paleya wychodzą. Względnie poważne zarzuty dotyczą samego znaczenia słowa: „uporządkowanie” lub „porządek”. Np. T. Hart wskazuje na podmiotowy charakter „porządku”, ponieważ według niego zależy on od naszego przyporządkowania wartości dobra¹⁴. R. Carroll zaś wskazuje na problem zła i cierpienia wywołanego przez przyczyny naturalne. Według niego nie wszystko w przyrodzie wykazuje celowe uporządkowanie.¹⁵ Na to odpowiada Davies: zwolennicy tego argumentu nigdy nie twierdzili, że każdy poszczególny twór przyrody musi spełnić warunek planowego celowego ukonstytuowania. W argumentie chodzi o to, że jeśli niektóre przyrodnicze obiekty wykazują takie uporządkowanie, to fakt ten wymaga wyjaśnienia¹⁶.

2. Zarzut dotyczący zewnętrznej przyczyny uporządkowania

Jeżeli nawet założymy, że chodzi o porządek lub ukierunkowanie na jakiś cel, to według Hume’a nie jest to jeszcze dowodem planu pochodzącego jakby „z zewnątrz”, np. uporządkowanie myśli w ludzkim umyśle nie ma przyczyny zewnętrznej, ale ma źródło w samej myśli. Co prawda, wiemy z doświadczenia – dodaje Hume – że rzeczy materialne (np. drzewo lub żelazo) same z siebie nie wytwarzają funkcjonalnego porządku, takiego jak w maszynie. Nie świadczy to jednak jeszcze o Bożej ingerencji. Hume przypuszcza, że pierwsza zasada porządku może się znajdować w umyśle, a nie w samej ma-

¹⁴ Por. Hart Thomas E., *Fallacies of Paley's Argument*, (<http://www.victorianeb.org/religion/Paley2.html>)

¹⁵ Por. Carroll Robert Todd, *Argument from Design*, (<http://spedic.com/design.html>).

¹⁶ Por. Davies Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York, Oxford University Press, 2004, s. 85.

terii¹⁷, a może się znajdować „niezależnie” od materialnego świata, ale to nie znaczy, że ta porządkująca myśl jest Bogiem.

Zanim odpowiem na te zarzuty Hume’a, warto zwrócić uwagę na różnicę między porządkiem a planem. Jest to ważne zwłaszcza w pierwszej interpretacji argumentu Paleya, który inaczej komentuje Sotnak, a inaczej Hume. Podczas gdy Sotnak uważa zaplanowanie rzeczy za jej własność, Hume traktuje relację planowania i porządku jako relację przyczyny i skutku (zalicza ją więc do dziedziny naukowego wyjaśniania). Według Hume’a nie istnieje *konieczny* stosunek między przyczyną a skutkiem, bo te dwa terminy ludzie sobie wymyślili na podstawie powtarzanego doświadczenia, kiedy postrzegają podobne zjawiska¹⁸. Nie można więc w sposób pewny określić rzeczywiste przyczyny żadnego zdarzenia, a w ogóle nie można tego uczynić wobec wszystkich rzeczy i całego wszechświata¹⁹.

3. Zarzut związany z jednością świata

Mówiąc o przyczynie powstania jakiejś rzeczy, wnioskujemy o innej na podstawie doświadczenia związanego z powstaniem innej podobnej rzeczy. A ponieważ nie mamy doświadczenia powstania świata, nie możemy według Hume’a stwierdzić, co jest źródłem porządku w świecie²⁰. Na ten zarzut odpowiada Davies w ten sposób, że jedność świata nie może być przeszkodą w wyjaśnieniu porządku,

¹⁷ Por. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, w: *Writings on Religion*, wyd. Anthony Flew, Chicago – La Salle, Open Court, 2000, s. 207.

¹⁸ Por. „The exact similarity of cases gives us a perfect assurance of a similar event.” D. Hume, *We cannot know that the world is designed by God*, w: B. Davies, *Philosophy of Religion, a Guide and Anthology*, New York, Oxford University Press, 2000, s. 261.

¹⁹ Por. „... it would be impossible to assign the cause of any one event, much less, of the whole of things or of the universe”. D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 206.

²⁰ Por. „I can infer, by custom, the existence of one wherever I see the existence of the other. And this is I call an argument from experience”. D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 210.

który w nim zauważamy, ponieważ także nauka stara się wytłumaczyć niektóre jednostkowe zjawiska. Dobrym przykładem jest próba wyjaśnienia powstania człowieka²¹. Według Daviesa trzeba znaleźć najlepsze wyjaśnienie, choć nie musi to oznaczać, że rzeczy stają się tak rzeczywiście na każdym kroku. Gdy idzie o jedność świata, która stanowi trudność dla Hume'a, to Swinburne odrzuca pogląd, że świat jest bezwzględnie jednostkowy, a wskazuje na to, że wiele własności przypisywanych wszechświatowi jako całości można przypisać w argumentacji teleologicznej także innym rzeczom (np. układowi słonecznemu lub mniejszym obiektom w przestrzeni)²². Istnieją też własności, które wszechświat posiada jako całość, tak samo jak i jego części. Podlega on zmianom tak samo jak one, składa się z materialnych elementów i wykazuje taką samą prawidłowość.

4. Zarzut dotyczący podobieństwa przyczyn porządku

W związku z zastosowaniem analizy Hume zwraca uwagę, że analogia jest uprawniona tylko w tym przypadku, gdy porównujemy dwie grupy wystarczająco podobne²³. Gdy zaś idzie o podobieństwo człowieka oraz Twórcy przyrody – wykazywane na zasadzie podobieństwa ich wytworów²⁴ – to na podstawie takiej analogii wynika-

²¹ Por. B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York, Oxford University Press, 2004, s. 81.

²² Swinburne definiuje to tak: „Nic co da się opisać, nie jest jedyne pod wszystkimi opisami (wszechświat jest, podobnie jak układ słoneczny, mnóstwem materialnych ciał rozrzuconych po próżnej przestrzeni) i wszystko co da się opisać, jest jedyne pod pewnym opisem”. R. Swinburne, *God, Regularity and David Hume*, w: B. Davies, (wyd.) *Philosophy of Religion, a Guide and Anthology*, New York, Oxford University Press, 2000, s. 282.

²³ Hume ilustruje to na przykładzie krwiobiegu. Na podstawie jego funkcjonowania w człowieku, które znamy, możemy wnioskować o jego funkcjonowaniu u zwierząt, ale co do roślin tej analogii już nie można stosować. Por. D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 205.

²⁴ Na podstawie twierdzenia: „podobne przyczyny wskazują na podobne skutki, a podobne skutki na podobne przyczyny”. w: *We Cannot Know that the World is Designed by God*, s. 263.

łoby, że Twórca przyrody jest też cielesny. A w ogóle nie wypływa z tego, że jest wszechmogący, nieskończenie dobry i doskonały – a to są normalne własności przypisywane Bogu – ponieważ w świecie jest wiele nieporządku i niedoskonałości. Gdyby nawet świat był doskonały, nie świadczyłoby to jeszcze o doskonałości Twórcy, ponieważ ten „Twórca” mógłby być dobrym plagiatorem, który kopiuje rzeczywistego Mistrza²⁵.

Swinburne, który opiera wyjaśnienie analogiczne na indukcyjnym (jak najlepszym) wyjaśnianiu, wskazuje na niewłaściwe podejście Hume’a do analogii. Przyczyny sprawujące podobne skutki nie muszą być podobne we wszystkich własnościach, ale tylko we własnościach koniecznych do wywołania żądanego skutku²⁶. Siła argumentacji z analogii zależy nie tyle od podobieństwa między rodzajami rzeczywistości, co od tego, czy logiczna teoria potrafi wyjaśnić empiryczne zjawiska prościej i bardziej zwięźle. A hipoteza, że Bóg jest niecielesny, wyjaśnia więcej i bardziej zwięźle niż hipoteza, że jest cielesny²⁷. Także według Daviesa możemy w sposób uzasadniony wnioskować tylko tyle, że przyczyna istnienia porządku we wszechświecie jest niecielesna, istniejąca poza materialnym światem, wystarczająco mocna, by ten świat uporządkować i działająca celowo. Bardzo mocna i rozumna musi być dlatego, że wytworzyła

²⁵ Por. D. Hume, *We Cannot Know that the World is Designed by God*, s. 266–267.

²⁶ Swinburne tak to komentuje: „All analogies break down somewhere; otherwise they would not be analogies. In saying that the relation of A to B is analogous to a relation of A_1 to a postulated B_1 , we do not claim that B_1 is in all respects like B , but only in such respects as to account for the existence of the relation and also in other respects except in so far as we have contrary evidence. For the activity of a god to account for the regularities, he must be free, rational, and very powerful”. [Wszystkie analogie gdzieś się załamują; w przeciwnym razie nie byłyby analogiami. Mówiąc, że relacja A do B jest analogiczna do relacji A_1 do postulowanego B_1 , nie wymagamy, by B_1 było we wszystkich aspektach podobne do B , lecz tylko w takich aspektach, które odpowiadają za istnienie relacji oraz w innych aspektach, chyba że coś świadczy o czymś przeciwnym. Aby bowiem działanie Boga było odpowiedzialne za prawidłowości, musi On być wolny, racjonalny i bardzo mocny.]

²⁷ Por. R. G. Swinburne, *God, Regularity and David Hume.*, s. 280.

ten wspaniały świat. Jest niematerialna, ponieważ uporządkowała to co materialne. A skoro jest niematerialna, a wytwarza celowy porządek, możemy wnioskować, że jest zdolna do celowego działania²⁸. Oczywiście nie odpowiada to w pełni chrześcijańskiej nauce o Bogu jako stworzycielu. Stanowi to jednak bardzo ważny krok naprzód. Hume słusznie powiada, że z argumentu nie można wywnioskować wszystkich Bożych przymiotów. Chodzi jednak o dowód istnienia rozumnego Stwórcy.

5. Zarzut przeciw jedności przyczyny porządku

Hume formułuje jeszcze jeden zarzut przeciw analogii między wytworami człowieka a przyrody na podstawie dostrzeżenia, że wytwory ludzkie są dziełem wielu twórców. Nie możemy według Hume'a twierdzić z pewnością, że przyczyna porządku w świecie jest tylko jedna. Jeśli więc przyjmujemy, że ten Twórca świata nie posiada wszystkich potrzebnych zdolności, by wytworzyć tak olbrzymie dzieło, to potrzeba do tego więcej twórców²⁹. Richard Swinburne jednak nadal twierdzi, że wyjaśnienie za pomocą wielu twórców sprzeciwia się zasadzie brzytwy Ockhama, według którego dla wyjaśnienia jakiegoś faktu należy sięgać po jak najmniejszą liczbę bytów. Przeciw istnieniu wielu twórców porządku we wszechświecie świadczy też i to, że w takim przypadku słusznie oczekivalibyśmy jakichś charakterystycznych objawów we wszechświecie tych różnorodnych działań, np. odrębnych dziedzin porządku w poszczególnych częściach wszechświata (np. innego prawa grawitacji, itp.). Jak dotąd niczego takiego nie dostrzegamy³⁰.

²⁸ Por.: „Yet the reason to suppose that order in the universe has a cause outside the universe is reason to suppose that the cause of the order in the universe is powerful, purposive and incorporeal. It needs to be powerful to achieve its effect. It has been incorporeal since it lies outside the universe. Since it is not a material thing, and since what it produces is order, we may suppose that it is able to act with intention”. B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 80.

²⁹ Por. D. Hume, *We Cannot Know that the World is Designed by God*, s. 266.

³⁰ Por. R. G. Swinburne, *God, Regularity and David Hume*, s. 284.

Dotychczasowe zarzuty dotyczyły pierwszej interpretacji argumentu Paleya i choć może się wydawać, że w pewnym sensie zostały one osłabione, nie można jednak uznać, że zostały obalone.

6. Zarzut nieskończonego cofania się w szeregu przyczyn lub w wyjaśnianiu porządku

Drugą interpretację argumentu Paleya w sensie poszukiwania najlepszego wyjaśnienia porządku w świecie jeszcze trudniej obalić, a jej atutem jest to, że bardziej odpowiada dzisiejszemu sposobowi patrzenia. Z tą interpretacją wiąże się zarzut Hume'a, że to poszukiwanie wyjaśnienia może prowadzić do nieskończonego cofania się w szeregu przyczyn lub wyjaśnień. Jeżeli więc będziemy za przyczynę porządku uznawać jakąś potężną myśl, to ta przyczyna znów musi być uporządkowana, a wobec tego będzie potrzebne znalezienie przyczyny tego uporządkowania³¹. Davies jednak przeciwstawia się twierdzeniu, że gdy zjawisko A potrafimy wyjaśnić za pomocą zjawiska B, a nie potrafimy wyjaśnić zjawiska B za pomocą czegoś dalszego, to niczego nie wyjaśniliśmy. To nie znaczy jeszcze, żeśmy nie wyjaśnili zjawiska A³². Nie ma powodu przypuszczać, że to co powoduje porządek musi samo otrzymać porządek z zewnątrz. Nawet Hume twierdzi, że np. uporządkowanie w myśli jest spowodowane ich wewnętrzną logiczną strukturą i nie musi mieć zewnętrznej przyczyny. Stąd jeżeli przyjmuje się przyczynę porządku w świecie jako myśl, to doszukiwanie się dalszego wyjaśnienia nie jest konieczne. Według Daviesa możemy dowodzić, że porządek we wszechświecie pochodzi z myśli Bożej, która to obmyśliła [...] i nie domaga się dalszej porządkującej przyczyny. Tak jak zamysły ludzkiego pianisty

³¹ Por. D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 221.

³² Davies tak rozumuje: „Nawet naukowe wyjaśnienia są zasadne w tym zakresie, w jakim się tylko twierdzi, iż ostateczne prawa obowiązują”. (Even scientific explanations operate within a framework where certain ultimate laws are just claimed to hold.) *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 81.

prowadzą do uporządkowania czegoś, myśli Bożego Planisty mogą być z istoty uporządkowane³³.

Wyjaśnienie porządku, który ma swój początek w myśli planisty, jest więc wystarczający.

7. Zarzut dotyczący analogii z wytworami człowieka

Na podstawie zasady najlepszego wyjaśniania można według Daviesa odrzucić zarzut Hume'a, że analogia świata z organizmem żywym lepiej odpowiada rzeczywistości niż analogia z wytworami człowieka³⁴. Chociaż można przyjmować świat jako jeden wielki organizm, który się utrzymuje sam w istnieniu i ruchu, podobnie jak rośliny i zwierzęta, według Daviesa takie analogiczne wyjaśnianie nie przyczynia się do lepszego rozumienia doświadczanego porządku czy prawidłowości. Żywy organizm bowiem tylko reprodukuje celowo wytworzone struktury, a nie jest ich twórcą we właściwym sensie tego słowa. Tego rodzaju wyjaśnienie być może nie pozwoli nam wyjaśnić czasowej prawidłowości dziejów przyrody, tak że musielibyśmy szukać dla nich lepszego wyjaśnienia³⁵. Nie wygląda zaś na to, żeby świat był żywym organizmem. Także najnowsze dane kosmologii, jak pisze Deem, wykluczają analogię, według której miałyby powstać świat za pomocą zrodzenia przez inny świat³⁶.

8. Zarzut odwołujący się do przypadku

Hume proponuje alternatywne wyjaśnianie porządku w świecie za pomocą przypadku. Ta propozycja wychodzi z założenia, że ten

³³ „[...] design in the universe derives from the mind of God conceiving it [...] stand in need of an ordering cause. Like a human designer's thoughts which lead to something designed, so the thoughts of a divine designer could be essentially ordered.” B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 82.

³⁴ Por. D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 238.

³⁵ Por. B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 84.

³⁶ Por. Rich Deem, *Did David Hume Really Defeat William Paley's Watchmaker Argument?* http://www.godandscience.org/evolution/hume_vs_paley_watchmaker.html (25.3.2088).

wszechświat jest tylko przypadkowym stanem w ciągłym uprzednim uporządkowaniu wiecznego wszechświata. Tylko dzięki przypadkowi żyjemy w okresie, który charakteryzuje się jakimś porządkiem, a mylimy się, gdy myślimy, że ten porządek jest trwały. W tym zarzucie Hume wychodzi z porządku rozumianego jako prawidłowość przestrzenna, częściowo zaprzeczynowana przypadkiem, a częściowo na skutek działania czasowej prawidłowości. Trwały ruch materii urzeczywistnia jakaś pierwotna siła wewnątrz w materii³⁷. Swinburne jednak jego wyjaśnienie osłabia za pomocą następującego przykładu: Jeśli powiem, że to przypadek, iż w roku 1960 materia zachowała się według pewnego prawa przyrody, to nasze twierdzenie staje się coraz mniej wiarygodne, gdy stwierdzamy, że w roku 1961, 1962 itd. stale zachowuje się według tych samych praw. Odwoływanie się do przypadku staje się tym mniej wiarygodne, im taki porządek jest większy³⁸. Im dłużej więc stan uporządkowania trwa, tym mniej oczywisty jest argument wychodzący z założenia, o zejściu się nieuporządkowanych i uporządkowanych stanów. A skoro prawidłowość w przestrzennym uporządkowaniu i w działaniu praw przyrody dostrzegamy już długo, wyjaśnienie Hume'a za pomocą przypadku nie daje się utrzymać³⁹.

Ściśle biorąc Paley sam odrzucał kosmologiczną wersję argumentu, o czym piszą Piotr Lenartowicz SJ i Jolanta Kosztęwny w art. *On Paley, epagoge, Technical Mind and a fortiori Argumentation*⁴⁰.

³⁷ Por. D. Hume, *We Cannot know that the World is Designed by God*, s. 268.

³⁸ „But if we say that it is chance that 1960 matter is behaving in a regular way, our claim becomes less plausible as we find that in 1961 and 1962 and so on it continues to behave in a regular way. An appeal to chance to account for order becomes less and less plausible, the greater the order”. R. G. Swinburne, *God, Regularity and David Hume*, s. 285.

³⁹ Podobnie dałoby się zarzucić, że gdy chcemy mówić o przypadku, potrzebujemy normalnej sytuacji, w stosunku do której przypadkowe zdarzenie jawi się jako nieprawdopodobne odchylenie. Musielibyśmy więc zakładać, że taką normalną sytuacją jest we wszechświecie sytuacja chaosu. Por. Robert Spaemann – Reinhard Löw, *Učelnost' jako filosofický problém*, Praha, Oikoumene, 2004, s. 264.

⁴⁰ „Forum Philosophicum”, t. 7 (2002), s. 52.

Na podstawie krytycznej analizy zarzutów przeciw argumentowi Paleya można stwierdzić, że także jego druga interpretacja nie została zachwiana. W dalszej części zajmiemy się głębszą modyfikacją poszukiwania najlepszego wyjaśnienia, jaką proponuje R. Hamburger.

5. Poszukiwanie najlepszego wyjaśnienia

W niektórych wyjaśnieniach (np. w darwinowskiej teorii ewolucji) przypadek traktuje się tak, jak by był przyczyną obecnego występowania wielu zjawisk, umożliwiającego powstanie czegoś nowego (np. powstania nowego organu lub gatunku żywych istot). Robert Hamburger analizuje tę sytuację w następujący sposób: Współczesne powstanie wielu sytuacji jest przypadkowe, jeżeli żadna z nich nie jest znaczącą częścią przyczyny drugiej, i żadna trzecia sytuacja nie jest znaczącą częścią przyczyny ich obydwóch⁴¹. Powstaje problem: Dlaczego dwa zdarzenia, z których każde ma swoją przyczynę, ale nie mają wspólnej przyczyny – pojawiają się w prawie równym czasie i w taki sposób, że ich skutki konstruują i wytwarzają bardziej złożoną całość⁴²? Skoro zasada racji dostatecznej wymaga, by każdy fakt miał swoje wyjaśnienie, musi istnieć także wyjaśnienie takiego szczególnego zbiegu okoliczności. Według Hamburgera ocena takiego wyjaśnienia jest następująca:

„Dwa lub więcej zdarzeń mają *podstawowe wyjaśnienie* [kursywa Autorki, M.S.] wtedy i tylko wtedy, gdy każdy człon koniunkcji

⁴¹ „The co-occurrence of two states of affairs comes about by chance when neither is a significant part of the cause of the other, and no third state is a significant part of both.” R. Hamburger, *Can Design Arguments be Defended to-day?* w: B. Davies (wyd.), *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*, s. 292.

⁴² Wydaje się, że R. Hamburgerowi chodzi o opisanie tego, co B. Lonergan nazywa „niesystematycznym procesem”, kiedy to nowy stan nie jest wytłumaczalny w terminach opisujących stan poprzedni. Por. L. Rojka, *Emergence and the World-Explanation of Bernard Lonergan*, „Studia Aloisiana” 2006, Bratislava 2006, s. 189-193.

ma wyjaśnienie, lub możemy powiedzieć, że podstawowe wyjaśnienie jest koniunkcją wyjaśnień poszczególnych członów pierwotnej koniunkcji [...] Dwa lub więcej zdarzeń mają *wspólne wyjaśnienie* [kursywa M.S.] wtedy i tylko wtedy, gdy wyjaśnienie każdego z dwu zdarzeń w koniunkcji ma znaczącą wspólną część⁴³. Znaczy to, że w przypadku gdy mówimy o „przygodnym” równoczesnym zaistnieniu wielu zdarzeń można znaleźć „wspólne”, choć nie „podstawowe” wyjaśnienie tego faktu. W tym przypadku, gdy znamy wyjaśnienie poszczególnych zdarzeń i wiemy, że nie mają żadnej zasadniczej części wspólnej, nie mamy też podstawowego wyjaśnienia ich połączenia (koniunkcji). Jedynym więc wyjaśnieniem jest istnienie planu jako wspólnego czynnika wyjaśniającego poszczególne wydarzenia⁴⁴.

Hambourger proponuje głębszą modyfikację schematu zakładanego planu. Ilustruje go przykładem rysunku narodzenia Jezusa na zamarniętej szybie. Założmy, że istnieje przyrodnicze wyjaśnienie sposobu, w jaki ten rysunek pojawił się na szybie. Wiemy, że mróz maluje dość często na oknach różne desenie. Jesteśmy przekonani co najwyżej, że gdybyśmy mieli wszystkie informacje o ciepłocie i wilgoci powietrza, o składzie szkła, przyczynach powstania i kształtu obrazów rysowa-

⁴³ „Two or more states of affairs, has a basic explanation when and only when each state in the conjunction has an explanation, and I shall say that basic explanation of a conjunction is a conjunction of explanations of its conjuncts ... two or more states of affairs have an explanation in common when and only when explanations of any two states in the conjunction contain a significant part in common”. R. Hambourger, *Can Design Arguments be Defended to-day?* w: B. Davies (wyd.), *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*, s. 292.

⁴⁴ Gdy chodzi o racjonalny charakter takiego twierdzenia, to według Spaemanna prawa przyrody są przy dostatecznej wielkiej dokładności tylko statystyczne, a więc nie są w ścisłym tego słowa znaczeniu wyjaśnieniem przyczynowym, a tylko uzasadnieniem racjonalnego oczekiwania. Por. R. Spaemann, R. Löw, *Účelnost' ako filozofický problem*, s. 256. Według B. Lonergana nie chodzi tylko o oczekiwanie, ale cała rzeczywistość zachowuje się według pewnych prawdopodobieństw. W swojej konkretności jest jednak dla człowieka nieznaną, przez co powstaje miejsce dla dalszego wyjaśniania. Por. trafne streszczenie Lonerganowego wyjaśnienia w: L. Rojka. I. Stariček, *Filozofia Bernarda Lonergana*, „Studia Aloisiana” 2001, Bratislava 2001, s. 263-272.

nych przez mróz, to potrafilibyśmy znaleźć zasadne przyrodnicze wyjaśnienie tego zjawiska. Wbrew temu jednak to wyjaśnienie nam nie wystarcza, ponieważ z doświadczenia wiemy, że takie obrazy nie mogą powstać „tylko” dzięki działaniu sił przyrody. Przypadkowe połączenie faktów, takie że mróz wytworzył obraz akurat na określonym oknie i przedstawiający scenę narodzenia – wymaga jakiegoś dalszego wyjaśnienia. Wspólne całkowite wyjaśnienie będzie musiało mieć tę samą część fragmentarycznego wyjaśnienia, wspólną dla wszystkich wyjaśnień. Przyjąć można tylko takie wspólne wyjaśnienie, że obraz na szkle jest oprócz innych czynników także wynikiem planu, że za jego wytworzeniem stoi jakiś inteligentny byt.

Podobnie ma się sprawa z naszym wszechświatem, gdzie także musiały być spełnione liczne warunki, aby posiadał takie ważne własności, jakie ma. Wspólne wyjaśnienie wszystkich faktów zachodzących w naszym wszechświecie, zwłaszcza związanych z możliwością ludzkiego życia, istnieje tylko w tym przypadku, gdy są wynikiem planu, który z kolei zakłada planistę. Ten zaś działa celowo, aby wytworzyć ten podziwu godny skutek⁴⁵. To dopełniające wyjaśnienie nie narusza w żadnej mierze innych naukowych wyjaśnień, ale dopełnia je i jest ich zwieńczeniem. W takim razie także zarzut „przypadku” w przyrodzie nie wyklucza istnienia twórcy wszechświata, a przeciwnie, istnienie twórcy wyjaśnia też przypadek i jego zadanie w całym planie stworzenia.

Zakończenie

Główne zarzuty Hume’a przeciw argumentowi Paleya, jak się wydaje, nie mają wystarczającej mocy, by go obalić. Hume słusznie wskazuje na fakt, że argument teleologiczny nie dowodzi wszystkich własności Pierwszej Przyczyny. Nie potwierdza też ostatecznie tego, że ta Przyczyna musi być nieskończona i doskonale dobra, jak to gło-

⁴⁵ Por. R. Hambourger, *Can Design Arguments be Defended To-day?* s. 293-296.

si tradycyjny teizm. Nie znaczy to jednak, że argument Paleya upada. Znaczy tylko tyle, że dla udowodnienia istnienia Boga potrzebne są jeszcze inne teorie, które te wnioski dopełniają. Trzeba np. bliżej wyjaśnić, co to znaczy Jego niematerialność i jak należy pojmować jego intencjonalność. Choć więc nie wszystkie przedmioty w przyrodzie wykazują celowe uporządkowanie – a świat jako całość zawiera wiele przejawów nieporządku i braku celu – to jednak istnienie celowego uporządkowania w tak wielu tworcach przyrody oraz panująca (a niekiedy wprost mechaniczna) prawidłowość w świecie przejawiająca się w działaniu praw przyrody domaga się dopełniającego wyjaśnienia. To wyjaśnienie powinno być najprostsze i najrozumniejsze. Wyjaśnienie za pomocą przypadkowych zmian, jakkolwiek licznych i przez długi czas zachodzących, nie uzasadnia nam szczególnej prawidłowości w funkcjonowaniu praw przyrody. A choć wystarczająco tłumaczy ciągły rozwój poszczególnych organizmów, nie odpowiada jednak na pytanie o bardziej skomplikowane, nagle, a przy tym bardzo mało prawdopodobne zmiany. Wyjaśnienie za pomocą czystego przypadku, które przeciwstawia się ujmowaniu celowościowemu, dalekie jest od zadowalającego tłumaczenia. O wiele bardziej zasadnym wyjaśnieniem jest, jak się zdaje, to, że przypadek w świecie powstał jako wynik rozumnie wybranej alternatywy. Pierwsza rozumna Przyczyna musi istnieć poza tym materialnym światem. Jest niematerialna, a w sobie samej zawiera źródło porządku. A ponieważ tylko osoba posiada myśl i intencjonalność, Pierwsza Przyczyna musi być osobowa i wystarczająco mocna, by stworzyć świat. Takie wyjaśnienie dopełnia naukowe wyjaśnienia (prawidłowości, prawdopodobieństwa oraz przypadki) i uzasadnia, dlaczego w ogóle można naukowo badać wszechświat.

Interpretacja argumentu Paleya w znaczeniu poszukiwania najlepszego i najpełniejszego wyjaśnienia porządku w świecie jest i dzisiaj do przyjęcia, a choć nie prowadzi do pojęcia bytu posiadającego wszystkie przymioty chrześcijańskiego Boga, jednak wystarczająco wykazuje istnienie poza tym światem osobowego, inteligentnego i mocnego bytu.

The Paley's teleological argument

Summary

The Paley's teleological argument for the existence of God, presented in his book *Natural Theology* has been interpreted twofold: Sotnak and Saduth stressed the analogy between the human artifacts and the contrivances found in the living nature. On the other hand Swinburn and Hambourger interpret all the Paley's researches as the effort to explain the best the order in the nature. D. Hume contested the teleological argument, so his objections aim also the Paley's mind. Luckily, all the 8 Hume's objections seem to be unconvincing. His charges are rebutted in this paper mainly by Davies Brian and Richard Swinburn. We find the best explanation of the world's existence in a free will and a rational activity of the First Cause, although it is perhaps still not proved as identical with God of christian faith.

Henryk MACHOŃ

**DIE ROLLE DER EMOTIONEN
IN DER PSYCHOTHERAPIE.
EINE ANALYSE AUSGEWÄHLTER WERKE
VON LESLIE S. GREENBERG**

Einleitung

Wie man vor der kognitiven Wende in der Psychologie, die damals stark vom Behaviorismus geprägt worden war¹, dem Bewusstsein eine geringe Rolle zuschrieb, so glich dem die Lage in der Psychologie vor den achtziger Jahren, als die Forscher ihre Aufmerksamkeit kaum auf die Emotionalität des Menschen richteten. Dies änderte sich aber im Laufe der Zeit. Im Schlusswort eines inzwischen zum Klassiker gewordenen Werkes², das die bisherige Diskussion über die Emotionspsychologie zusammenfasst, behaupten die Herausgeber, dass, nachdem in den siebziger Jahren das besondere Forschungsfeld der Psychologie die menschliche Erkenntnis gewesen ist, diese Rolle seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts durch die Emotionsproblematik übernommen wurde. Es lässt sich nicht bestreiten, dass die Thematik der Emotionen in der Psychologie damals noch nicht so

¹ W.-U. Meyer/R. Reisenzein/A. Schützwohl, *Einführung in die Emotionspsychologie. Die Emotionstheorien von Watson, James und Schachter*, Bd.1, Bern [u. a.] 2008.

² P. Ekman/R. J. Davidson (Hrsg.), *The nature of emotion. Fundamental questions*, Oxford 1994.

bedeutend war wie heutzutage, was vor allem die geringe Anzahl der Veröffentlichungen und Diskussionen zum Ausdruck bringt³.

Es scheint aber, dass die Interessen an Emotionen nicht in allen Gebieten der Psychologie gleich groß sind. Ein klassisches Beispiel dafür bietet die Psychotherapie. Obwohl sie sich sehr oft mit den Emotionen und den emotionalen Problemen beschäftigt und sowohl ihre positiven als auch negativen Funktionen deutet, findet man nicht viele Psychotherapierichtungen, die die Rolle der Emotionen in ihrer Praxis ausführlich beschreiben und sie als eine grundlegende Dimension anerkennen. Leslie S. Greenberg (geb. 1945), Begründer und Vertreter der Emotionsfokussierten Therapie (emotion focused therapy – EFT) ist einer von den bekanntesten Psychotherapeuten, der – oft zusammen mit anderen Forscher – Emotionen zu einem Schwerpunkt seiner Methode gemacht hat⁴. Da er Emotionen nicht nur in seiner psychotherapeutischen Praxis als Grundfaktor des Veränderungsprozesses beschreibt, sondern auch den theoretischen Ansatz dazu schildert, sind seine Werke gut dazu geeignet, die Rolle und das Spezifikum der Emotionen in der Psychotherapie darzustellen.

Diese Arbeit beabsichtigt, das psychotherapeutische Konzept Greenbergs zu erhellen. Ihr Schwerpunkt liegt dabei auf der Rolle der Emotionen in der Psychotherapie. Deswegen wird das emotionale Modell Greenbergs (und die Emotionstheorien, die er in dieses integriert) vor allem in Bezug auf sein Therapiekonzept gedeutet.

³ Vgl. J.H. Otto/H.A. Euler/H. Mandl (Hrsg.), *Emotionspsychologie. Ein Handbuch*, Weinheim 2000; M. v. Salisch (Hrsg.), *Emotionale Kompetenz entwickeln. Grundlagen in Kindheit und Jugend*, Stuttgart 2002; P. Ekman, *Emotions Revealed. Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*, New York 2007; M. Schwarz-Friesel, *Sprache und Emotion*, Stuttgart 2007.

⁴ Vgl. L.S. Greenberg, J.C. Watson, *Emotion-Focused Therapy for Depression*, Washington 2005; G. Stumm, J. Wiltchko, W.W. Keil, *Grundbegriffe der Personenzentrierten und Focusing-orientierten Psychotherapie und Beratung*, Stuttgart 2003, S. 360–363.

1. Emotionen aus der Sicht der psychotherapeutischen Theorien

Obwohl jede psychotherapeutische Schule ständig mit Emotionen zu tun hat, wird deren Position und Rolle im psychotherapeutischen Prozess dennoch sehr unterschiedlich, sehr oft auch gering, eingeschätzt. Um das klar zu machen, stellt Greenberg in vielen seiner Publikationen zuerst die verschiedenen psychotherapeutischen Richtungen dar. Das macht er nicht nur, um die unterschätzte Funktion der Emotionen in diesen Theorien zu schildern, sondern auch um zu zeigen, dass zwar viele emotionale Ansätze in diesen Konzeptionen vorhanden sind, diese aber nicht ausreichen, weil sie bloß fragmentarisch bleiben und eher verschiedene Teile eines Puzzles bilden als ein vollständiges Bild⁵. Die Psychotherapie muss aber das Ganze der menschlichen Emotionalität berücksichtigen, weil sie nur dann eine erfolgreiche Wirkung haben kann⁶.

Sigmund Freud und die analytischen Theoretiker haben nie eine systematische, umfassende Emotionstheorie entwickelt⁷. Der Gründer der Psychoanalyse hat ein biologisch geprägtes Emotionsmodell gestaltet, in dem die Emotionen als eine Art der psychischen Energie gedeutet wurden und als etwas Abgeleitetes angesehen wurden, ohne ein eigenes Wesen zu haben. Sowohl im menschlichen Leben als auch in der Psychotherapie wurde ihre Rolle von dieser Richtung sehr gering eingeschätzt. In der alternativen psychoanalytisch-dynamischen Therapieform hat man die Emotionen dagegen als die Verbindung des Organismus mit der Umwelt betrachtet, welche durch Handlungstendenzen und Kommunikation geschieht (diesen Aspekt hat Greenberg

⁵ L.S. Greenberg/J.D. Safran, *Emotion in psychotherapy. Affect, cognition, and the process of change*, New York/London 1987 (abgekürzt EIP), S. 143; vgl. C.-H. Lammers, *Emotionsbezogene Psychotherapie. Grundlagen, Strategien und Techniken*, Stuttgart 2006.

⁶ H. Goller, *Psychologie. Emotion, Motivation, Verhalten*, Stuttgart [u. a.] 1995, S. 30–31.

⁷ Vgl. EIP, S. 15–35.

sehr geschätzt). Allgemein gesagt: in der klassisch-psychoanalytischen Sicht werden Emotionen als Handlungs- und Relationsfähigkeiten gesehen. Der Mensch soll sie bezähmen und eine Distanz zu seinen Emotionen entwickeln. In den neueren psychoanalytischen Theorien werden die Emotionen dagegen höher eingeschätzt und vor allem im Blick auf den Prozess der psychotherapeutischen Veränderung⁸ betrachtet.

Aus der behavioristischen Perspektive werden Emotionen als erlerntes emotionales Verhalten eingestuft. Das Therapieziel heißt hier: das unangepasste emotionale Verhalten verändern. Zwei Thesen dominieren in diesen Therapieformen. Erstens: Das Individuum wird als *tabula rasa* gesehen, das die emotionalen Reaktionen im Kontakt mit der Umwelt lernt; zweitens: Die Emotionen werden als aus den Prädispositionen stammend betrachtet. Für diese Therapieform ist die Reduktion der Angst ein Therapieschlüssel. Die Modifikation des emotionalen Gedächtnisses soll dabei durch die Einführung korrekter Informationen geschehen⁹.

In der kognitiven Therapiemethode werden Emotionen als post-kognitive Phänomene gesehen¹⁰. Die kognitiv-behavioralen Theorien behaupten, dass emotionale Reaktionen jeweils von der kognitiven Bedeutung der Ereignisse beeinflusst sind. Hier bekommen die irrationalen *beliefs* oder das automatische Denken einen Platz als Ver-

⁸ Vgl. S.I. Greenspan/B.L. Benderly, *Die bedrohte Intelligenz. Die Bedeutung der Emotionen für unsere geistige Entwicklung*, München 1999; „Therapien, die vor allem das äußere Verhalten ändern wollen oder starre Regeln erreichen, helfen dem Betroffenen meistens nicht, eine höhere Stufe der seelischen Gesundheit zu erreichen. Wenn sie ihm jedoch die Teilnahme an befriedigenden langfristigen emotionalen Beziehungen ermöglichen, können sie sein Wachstum insgesamt fördern“, ebd., S. 267.

⁹ Vgl. L.S. Greenberg, *Emotion and change processes in psychotherapy*, in M. Lewis/J.M. Haviland (ed.), *Handbook of emotions*, New York/London 1993 (abgekürzt CPP), S. 500; R. Elliott, J. Watson, R. Goldman, L.S. Greenberg, *Learning Emotion-Focused Therapy* Washington 2004.

¹⁰ W.-U Meyer/R. Reisenzein/A. Schützwohl, *Einführung in die Emotionspsychologie. Kognitive Emotionstheorien*, Bd. 3, Bern [u. a.] 2008.

mittler zwischen den Ereignissen und den emotionalen Reaktionen. Am Ende der Therapie sollen die (rationalen) Kognitionen über die Emotionen herrschen. Obwohl diese Therapie der Methode Greenbergs ähnelt, ist er in diesem Punkt anderer Meinung und behauptet, dass durch diese Nuance Emotionen unterdrückt werden und auf diese Weise ihre zentrale Rolle in der Psychotherapie verloren geht¹¹.

In Bezug auf den Therapieerfolg wird die emotionale Ebene von der Seite der Gestalttherapie kritisch bewertet. Diese Richtung sieht in den Emotionen direkte Erfahrungen, die zwischen dem Organismus und der Umwelt entstehen. Sie fungieren als vitaler Aktionsregler und signalisieren, was für den Organismus bedeutend ist, und geben dem Verhalten entsprechend Energie (auch dieser Aspekt ist bei Greenberg ähnlich).

Besonders die klientenzentrierte Therapie, in der Carl Rogers die Emotionen als eine komplexe kognitiv-affektive Einheit beschreibt, liegt Greenbergs Therapieform nahe. Seiner Meinung nach kann man seine Methode zu den erfahrungsorientierten humanistischen Therapien rechnen, die anders als die rein kognitiven und die klassisch behavioralen Schulen die Emotionen als grundlegende Komponente menschlichen Daseins und als wesentliche Motivation des Verhaltens bezeichnen¹².

2. Emotionen und ihre Natur

Der Mangel an psychologischen Theorien, die die Funktion der Emotionen in der Psychotherapie umfassend beschreiben könnten, kann einerseits durch die lange Zeit erklärt werden, in der behavio-

¹¹ Vgl. EIP, S. 40–42. Sehr ähnlich in ihrer Methode ist die rational-emotive Therapie. Vgl. A. Ellis, *Die rational-emotive Therapie. Das innere Selbstgespräch bei seelischen Problemen und seine Veränderung*, München 1978; D. Schwartz, *Vernunft und Emotion. Die Ellis-Methode – Vernunft einsetzen, sich gut fühlen und mehr im Leben erreichen*, Dortmund 2007.

¹² CPP, S. 500–501.

ristische Strömungen einen großen Einfluss hatten. Andererseits war in dieser Zeit aber auch die traditionelle kognitive Psychologie einflussreich, die die Emotionen ebenfalls gering schätzte und nur wenige Andeutungen über das Verhältnis zwischen Kognition und Verhalten machte¹³. Der Mensch als emotionales Wesen kam zunächst nur in der akademischen Psychologie vor. Später begannen dann auch psychotherapeutisch interessierte Theoretiker den Emotionen Studien zu widmen¹⁴.

Die Ebenen der emotionalen Reaktionstrias¹⁵, die physiologische, die motorisch-expressive und die subjektiv-psychologische Ebene, sind bei Greenberg leicht zu entdecken. Die letzte Ebene spielt bei ihm die wichtigste Rolle¹⁶. Greenberg hebt verschiedene Aspekte der Emotionstheorien hervor, die wiederum unterschiedliche Dimensionen der menschlichen Emotionalität unterstreichen¹⁷. Problematisch ist dabei allerdings die Tatsache, dass diese Theorien jeweils nur Aspekte erläutern, nicht aber das Ganze, was die Rolle der Emotionen in der Psychotherapie betrifft. Im allgemeinen leiden diese Theorien an mindestens zwei Mängeln. Der erste besteht darin, dass sie keine umfassende Emotionstheorie enthalten. Die von Greenberg kritisierten Theorien betrachten Emotionen aus einer engen, eindimensionalen Perspektive. Der zweite Mangel ist, dass die Emotionen niemals eine zentrale Rolle in der Erkenntnis von Dysfunktionen oder im Prozess der psychotherapeutischen Veränderungen zugewiesen bekommen. Laut diesen Auffassungen sind Emotionen entweder irrationale, destruktive und damit zweitklassige Faktoren, oder sie haben aus-

¹³ J.D. Safran/L.S. Greenberg, *Hot cognition and psychotherapy Process. An information-processing/Ecological approach*, in J.D. Safran, *Widening the scope of cognitive therapy. The therapeutic relationship, emotion, and the process of change*, New Jersey/London 1998 (abgekürzt HCP), S. 110–111.

¹⁴ Vgl. EIP, S. 6–7.

¹⁵ Vgl. W.-U. Meyer/R. Reisenzein/A. Schützwohl, *Einführung in die Emotionspsychologie. Die Emotionstheorien von Watson, James und Schachter*, Bd.1, Bern [u. a.] 2008.

¹⁶ EIP, S. 144–146.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 143.

schließlich eine biologisch-adaptive Funktion¹⁸. Selbstverständlich ist es möglich, dass Emotionen irrational und destruktiv sein können und deswegen dem Klienten schaden. Die menschliche Emotionalität hat aber vor allem positive Seiten, die nach Greenbergs Meinung sträflich vernachlässigt werden. Sie zu entdecken, ihre wichtige, psychotherapeutische Rolle darzustellen und auf diese Weise eine differenzierte, mehrdimensionale Emotionstheorie aufzubauen, die die Psychologie dringend benötigt, ist eine wichtige Aufgabe, welche nicht nur für die Psychotherapie eine große Bedeutung hat, sondern für die Psychologie als solche.

2.1 Emotionen aus metatheoretischen Perspektiven

Um die Rolle der Emotionen für die Psychotherapie darzustellen, betrachtet Greenberg die Emotionen aus zwei metatheoretischen (epistemologischen) Perspektiven, nämlich aus der ökologischen Perspektive und aus der Perspektive der informativen Prozesse. Beide zusammen – und nicht nur eine von den beiden, wie er betont – machen die Theorie von Greenberg verständlich (oder wie er sich ausdrückt: die Annäherung zwischen den beiden ergibt ein befriedigendes Ergebnis).

Das Kriterium für Greenbergs Sicht bildet die Verständlichkeit der Rolle, die die Emotionen im psychotherapeutischen Veränderungsprozess einnehmen. Sein Konzept lautet also:

„integrativ model of emotional processing (...) in which emotion, cognition, and action are all viewed as interdependent aspects of complex system that is involved in generating meaning“¹⁹.

Die Emotionen beinhalten eine Handlungstendenz, die das konkrete Handeln in/mit der Umwelt bestimmen, verstärken oder unterbrechen kann. Diese motorische Funktion bekommt ihr Charakteristi-

¹⁸ CPP, S. 501.

¹⁹ HCP, S. 108.

kum durch Termini wie Handlungsbereitschaft (*action readiness*) und durch den Gesichtsausdruck in den Primäremotionen.²⁰ Es gibt auch andere, komplexere Emotionen wie etwa Stolz oder Neid, die keinen Gesichtsausdruck haben und denen keine Bereitschaft zum Wirken entspricht (diese werden in Bezug auf ihre Rolle in der Psychotherapie später noch dargestellt).

Greenberg nennt Frijdas Werk²¹, wenn er in den Emotionen eine starke Motivationstendenz sieht. Die Ziele, die verschiedenen Interessen und die Bedürfnisse wecken eine Stimulus-Sensibilität, die ein Verhaltenspotential bildet und den Menschen zum Handeln bereit macht, nicht aber direkt zum Handeln führt.

„Motivation is thus the elicitation of behaviour systems by appropriate stimuli. In this view of motivation, the things we need or desire are provided both by nature and by experience”²².

Motivation und Emotion sollen nicht als zwei separate Teile gesehen werden, weil sie – nach Greenbergs Meinung – eng verbunden sind und ein zweiteiliges System bilden.

Die ökologische (funktionale) Perspektive hat also ihren Schwerpunkt in den verschiedenen adaptiv signifikanten Aspekten menschlichen Funktionierens. Hier wird besonders die Interaktion zwischen dem Menschen und der Umwelt betont. In dieser Umwelt lebt er, reagiert er und hat sich durch den Evolutionsprozess an diese Nische angepasst. Der Autor ist aber der Meinung, dass die Adaptionmöglichkeiten der Emotionen nicht aus ihrer biologischen Natur entstammen, sondern dass die Anpassung von sozialen Faktoren abhängt²³.

²⁰ P. Ekman, *Expression and the nature of emotion*, in K.R. Scherer/P. Ekman (ed.), *Approaches to emotion*, Hillsdale 1984, S. 319–343.

²¹ N. H. Frijda, *The emotion*, Cambridge 1986.

²² CPP, S. 501.

²³ Vgl. L.S. Greenberg/S.M. Johnson, *Emotional focused therapy of couples*, New York/London 1988 (abgekürzt TOC), S. 6; L.S. Greenberg, R.L. Goldman, *Emotion-focused Couples Therapy. The dynamics of Emotion, Love and Power*, Washington 2008.

Der kognitive Ansatz hat besonders großes Gewicht in Greenbergs Konzept, weil die Emotionen seiner Meinung nach sehr stark das Denken beeinflussen können und sogar einen eigenen Informationsgehalt haben. Da die Emotionen eine Synthese verschiedener Prozessschichten sind, informieren sie uns über automatische Reaktionen in verschiedenen Situationen. Greenberg schreibt:

„Emotions generate important information about the meaning of events, and they motivate behaviour in a potentially adaptive fashion. It is therefore important to recognize and attend to what we are feeling, because we get information about our physiological readiness to act“²⁴.

Die emotionalen Erfahrungen, die in der Wechselwirkung zwischen der Umwelt und dem Individuum entstehen, nennt man emotionale Schemata. Sie sind Strukturen, die sich durch die Prozesse des Lernens und des Erlebens und durch eine interne Organisation der Erfahrungen herausgebildet haben. Die emotionalen Schemata, die eine hoch integrierte Struktur besitzen (emotionale, kognitive, perceptiv-motorische Ebene), haben viele wichtige Funktionen. Unter anderem ermöglichen sie eine schnelle perceptiv-emotionale Bewertung der Umwelt (funktionieren automatisch), aufgrund derer adaptive Reaktionen in Gang gesetzt werden können, und haben die Rolle eines Filters, welcher die Aufmerksamkeit auf bedeutende Aspekte der Umwelt lenkt. Sie sind auch für die Entwicklung neuer Emotionen entscheidend (das Zusammenmischen von Primäremotionen und den motorischen Ausdruckserscheinungen)²⁵. Diese Strukturen haben auch eine essentielle Bedeutung für die Psychotherapie, weil sie Erfahrungen – und Informationsschichten bilden.

Um die kognitiven Prozesse des Menschen zu erhellen, hat die frühere kognitive Psychologie eine Gehirn–Computer Metapher vorgeschlagen. Sie ist Greenbergs Meinung nach deswegen falsch, weil

²⁴ CPP, S. 501.

²⁵ EIP, S. 151–152; CPP, S. 502; vgl. H. Goller, *Emotionspsychologie und Leib-Seele-Problem*, Stuttgart [u. a.] Köln 1992, S. 180–182.

der Mensch nicht nur Informationen über die Umwelt braucht und nutzt (wie ein Computer seine gespeicherten Informationen), sondern vor allem die Informationen *aus* seiner Umwelt nimmt, wo eine wechselseitige Interaktion stattfindet.

Die kognitive Komponente zeigt sich aber nicht nur im emotionalen Teil der menschlichen Struktur, sondern auch in seinen Handlungen. Greenberg schreibt:

„...*action* is seen as part of the process of acquiring such knowledge. The assumption is thus that one cannot understand cognition independent of action. The separation of human functioning into action and cognition is thus an artificial one. Acting upon the world and acquiring knowledge about the world are parts of the same process”²⁶.

Mit dieser Hypothese setzt man voraus, dass die Wahrnehmung ein fundamentaler Akt des Organismus ist, durch den er die Informationen über seine Umwelt erhält. Aus der ökologischen Perspektive kann die Wahrnehmung nicht als etwas Eindimensionales verstanden werden, d.h. als visuelle Wahrnehmung, da sie in allen sensorischen Modalitäten simultan stattfindet. Die Wahrnehmung versteht man hier als den Anfangsschritt einer vielseitigen informativen Kette von Prozessen²⁷.

Das menschliche Funktionieren (Emotion, Kognition, Verhalten), so Greenberg, bildet ein synthetisches System, das nicht nur von seiner Umwelt abhängt, sondern mit dieser Umwelt interagiert und in ihr seine Funktionen erfüllt. Als eine konkrete Anwendungsform der emotionsfokussierten Therapie und zugleich als ein Beispiel des integrativen Systems beschreibt Greenberg die Partnerschaftstherapie:

„The name emotionally focused therapy (EFT) does not mean that cognition and behaviour are unimportant in this approach. It simply means that the experience and expression of emotion is considered central to

²⁶ HCP, S. 113.

²⁷ Ebd., S. 113–114.

the way couples structure their relationships and central in the process of changing such relationships”²⁸.

3. Emotionen in der Psychotherapie

Die bisherige Lage der Psychotherapie in Bezug auf die Emotionsprozesse drückt Greenberg auf folgende Art aus:

„Emotions are primary and universal aspects of human experience, yet they have not been emphasized sufficiently in theoretical explanations of change”²⁹.

Die zentrale Frage der Psychotherapie lautet: Wie ist Veränderung möglich? Anders als viele Psychologen, die sich zwar für Emotionen interessieren, aber nicht im psychotherapeutischen Kontext, stellt Greenberg fest, dass die Emotionen die Hauptfaktoren sind, die den Veränderungsprozess ermöglichen. Um die unterschätzte Rolle der Emotionen in der Psychotherapie aufzuzeigen, beschränkt er sich nicht – wie viele andere Therapeuten es tun – auf die positiven Ergebnisse seiner psychotherapeutischen Praxis, sondern liefert in seinen Werken eine theoretische Erklärung dieser Prozesse.

3.1 Emotionen machen Schemata zugänglich

Die emotionalen Schemata, die vierteilige Strukturen bilden, können nicht leicht – etwa durch Erinnerungen oder bewusste Assoziationen – hervorgerufen werden. Wenn aber ein Teil dieser Struktur aktiviert wird, beeinflusst er die anderen Teile, macht sie wirksam und die Wahrscheinlichkeit, dass das Ganze zu Bewusstsein kommt, wird groß. Die Emotionen sind hier deswegen unumgänglich, weil sie ein Indikator des schematisch-emotionalen Netzes bilden. Da es

²⁸ TOC, S. VII.

²⁹ Ebd., S. 4.

in der Psychotherapie um das Hervorrufen dieser Strukturen und um die Umstrukturierung der zugrunde liegenden kognitiv-emotionalen Strukturen geht, ist hier die Funktion der Emotionen wesentlich³⁰.

3.2 Emotionen wirken als ein Orientierungs- und Informationssystem³¹

Die Emotionen informieren das Individuum über wichtige Aspekte der Wirklichkeit und ermöglichen anpassende Reaktionen in verschiedenen Situationen – sie bilden also ein fundamental adaptives System. Wenn man die Emotionen ignoriert (etwa als eine Gefahr) – was in diesem Zusammenhang sehr gefährlich (!) ist – vermeidet man eine wesentliche Hilfe für die Orientierung in der Umwelt. Wenn emotionale Reaktionen auf verschiedene Situationen aber problematisch oder sogar dysfunktional werden, verlieren sie ihren Orientierungscharakter.

Die Therapie soll dem Klienten zuerst die informative Emotionsfunktion klar machen und anschließend diejenigen Emotionsstrukturen bewirken, durch welche der Klient eine Stütze bekommt. Wenn aber diese Strukturen dysfunktional sind und in verschiedenen Situationen immer dieselben, falschen Schablonen angewendet werden, soll sie der Therapeut dem Klienten bewusst machen. Der nächste Schritt wird ein Umstrukturierungsprozess sein.

3.3 Emotionen sind ein regulatorisches System

„Regulation is an essential component of the emotion process“ – schreibt Greenberg weiter³². Die Emotionen, die Handlungen und auch die Erfahrungen entstehen als ein Anreiz zum Handeln oder als eine Hemmung. Für das gesunde Leben ist eine Balance zwischen den

³⁰ EIP, S. 163–166. 243–246; HCP, S. 140.

³¹ EIP, S. 232–243; vgl. T. Hülshoff, *Emotionen. Eine Einführung für beratende, therapeutische, pädagogische und soziale Berufe*, Stuttgart 2006.

³² CPP, S. 502.

beiden nötig. Die Natur der Emotionen erklärt Greenberg dem Wort entsprechend als „from motion“, was bedeutet, dass das Stoppen der Emotionen ausschließlich negative Konsequenzen haben kann. Das wesentliche Merkmal des Menschen ist nicht nur das Begleitetsein von Emotionen. Vielmehr kann er sie ausdrücken, beherrschen und so eine Mitte zwischen Expression und Kontrolle finden. Der emotionale Balanceaspekt verweist nun auf die regulative Natur der Emotionen. Dies verdeutlicht, dass sich das Problem mit den Gefühlen nicht etwa in der Frage ausdrückt, ob man sie unterdrücken oder ausdrücken soll, sondern folgendermaßen: *Wie weit* soll man die Gefühle zulassen und wie weit soll man sie unter Kontrolle halten?

Ebenso ist es wichtig, dass sich der Mensch des Stimuli bewusst ist, der einen Zustand oder eine Reaktion ausgelöst hat. Das ermöglicht ihm Orientierung: erst dann erhält er Klarheit in seinen verschiedenen Emotionen und kann seine emotionalen Zustände kontrollieren. Vor allem dann, wenn die Primäremotionen ohne jede Klarheit erlebt werden und als völlig automatische Reaktionen auftreten, können sie eine bittere Erfahrung bewirken und dem Menschen durch ihre kräftigen Tendenzen schaden.

3.4 Emotionen identifizieren die Interessen des Menschen

Die Emotionen haben in der Therapie deswegen eine so große Bedeutung, weil sie durch ihre informative Rolle dem Therapeuten das zu entdecken ermöglichen, was dem Patienten persönlich wichtig ist. Der aktuelle emotionale Zustand macht die Motivation des Patienten klar und zeigt, was er über sich selbst denkt. Die theoretische Grundlage dieses Aspekts ist die Synthese von Emotionen, Kognitionen und Motivationen³³.

³³ Ebd., S. 503.

3.5 Emotionen kontrollieren Handlungen

Wenn Greenberg über die Kontrolle schreibt, welche die Emotionen über die Handlungen ausüben, beruft er sich auf das schon zitierte Werk Frijdas³⁴, in dem dieser ebenfalls diese Funktion darstellt. Durch die Therapie soll dem Klienten geholfen werden, eine (dynamische) Balance zwischen den Emotionen und dem Denken herzustellen. Der Mensch muss sich seiner Art des Denkens vergewissern und verstehen, wie er seine eigene Affektivität erlebt. In der klinischen Praxis kann man Greenberg zufolge sehr oft feststellen, dass sich die Situation, in der das Handeln das Denken bestimmt, dann am häufigsten ändern kann, wenn das Denken durch Emotionen begleitet wird. Wenn die Menschen fühlen, was sie denken und sagen, erleben sie ihre Reaktionen bewusster und machen seltener Fehler³⁵. Auf diese Weise leben sie auch bewusster und – sehr oft – glücklicher.

4. Emotionskategorien und psychotherapeutischer Prozess

Aus praktischen (psychotherapeutischen) Gründen ordnet Greenberg die Emotionen unter drei Kategorien ein, nämlich Primäremotionen, Sekundäremotionen und Instrumentalemotionen. Eine neue Gruppe bilden die unadaptiven emotionalen Reaktionen, die als Dysfunktionen verschiedener Emotionen zu verstehen sind³⁶.

4.1 Primäremotionen

Zu dieser Gruppe gehören z. B. Zorn in der Verletzungssituation, Traurigkeit beim Verlust oder Angst als die Reaktion auf eine Gefahr. Diese Emotionen helfen dem Organismus ein entsprechendes Verhal-

³⁴ N.H. Frijda, *The emotion*, Cambridge 1986.

³⁵ CPP, S. 503.

³⁶ Vgl. W.-U. Meyer/R. Reisenzein/A. Schützwohl, *Einführung in die Emotionspsychologie. Evolutionspsychologische Emotionstheorien*, Bd. 2, Bern [u. a.] 2008.

ten zu organisieren, sind also adaptiv. Der Zorn mobilisiert den Menschen zum Kampf, die Angst zur Flucht, die Traurigkeit zur Trauerarbeit und Loslassen von dem, was verloren ist. Sehr oft werden diese Emotionen nicht bewusst erlebt. Um dem Patienten zu helfen, seine Probleme zu lösen, soll diese Gruppe von Emotionen in der Therapie intensiviert werden. Außerdem informieren sie den Menschen über seinen Zustand und über die Umwelt, in der er lebt³⁷.

4.2 Sekundäremotionen

Obwohl diese Emotionen reaktiv sind, drückt sich ihre Rolle *nicht* in der direkten Reaktion auf die Umwelt aus. In Bezug auf die grundlegenden Prozesse sind sie eher zweitrangig. Zu dieser Gruppe zählen defensives oder reaktives Verhalten, wie das Weinen in der Frustration oder der Ärger in der Furchtsituation. Diese Emotionen sind die oberste Schicht grundlegenderer kognitiv-emotionaler Prozesse. In diesem Zusammenhang schreibt Greenberg:

„The therapist must see these end-product feelings as reactive rather than primary affect; they may be responded to for the purposes of maintaining rapport, but then should be bypassed or investigated in order to work with underlying precipitating factors”³⁸.

Da die Sekundäremotionen ein wichtiges Merkmal der grundlegenden emotionalen Reaktionen sind, können sie den Therapeuten im nächsten Schritt zu den unbewussten, wesentlichen emotional-kognitiven Strukturen führen. Die verschiedenen Ausdrucksformen des Menschen, seine Stimme, seine Gesten und seine Art zu sprechen weisen auf „schlechte Gefühle“ hin, welche den besten Weg zur Entdeckung der grundlegenden Strukturen bieten. Die Sekundäremotionen bringen ebenso die gegenwärtigen Probleme des Klienten zum Ausdruck³⁹.

³⁷ EIP, S. 173–176.

³⁸ Ebd., S. 176.

³⁹ Ebd., S. 177–178.

4.3 Instrumentalemotionen

Diese Emotionen werden erlernt. Wenn der Mensch einen Einfluss auf andere ausüben will, tut er das mithilfe der Instrumentalemotionen. Zu dieser Kategorie zählen z. B. die Ratlosigkeit oder das Gefühl „sich als kleines Kind fühlen“, um die Sympathie der anderen oder ihre Aufmerksamkeit zu bekommen. Sie geben keine Informationen über die Umwelt, sondern sind Teil der charakteristischen Eigenschaften des Individuums, welche über die Situation hinausgehen und als eine Form der Kontrolle über die Reaktionen der anderen verwendet werden. Die Instrumentalemotionen zeigen die Motivation des Patienten (*warum* er sich so verhält), seine interpersonalen emotionalen Reaktionen und deren Eigenart (*worum* geht es ihm), sowie die Formen seines charakteristischen Verhaltens (z. B. Manipulation).

Der Therapeut interpretiert die emotionale Instrumentalisierung des Klienten, konfrontiert ihn mit deren dysfunktionalen Zwecken und sucht nach alternativen Zielen. Es ist von einer großen therapeutischen Bedeutung, dem Patienten seine emotionalen Muster zu erhellen, vor allem dann, wenn sie dysfunktional bleiben⁴⁰.

4.4 Unadaptive emotionale Reaktionen

Obwohl die Emotionen allgemein eine positive Rolle im menschlichen Funktionieren spielen, bedeutet das nicht, dass sie *nur* die Form adaptiver Reaktionen annehmen. In diesem Kontext schreibt Greenberg über die unadaptiven (*maladaptiv*) erlernten Reaktionen. Das sind beispielsweise die Angst als Reaktion auf harmlose Stimuli oder der Zorn als die Antwort auf eigene Sorgen. Ihr Charakter ist keinesfalls kognitiv. In der Psychotherapie soll der Klient seine unadaptiven Reaktionen erkennen und durch neue emotionale Reaktionen ersetzen. Da diese Reaktionen erlernt sind (interpersonale Kontakte in der Kindheit sind hier von großer Bedeutung), muss der Patient

⁴⁰ CPP, S. 504.

in der Therapiezeit neue, gesunde und funktionale Reaktionsmuster lernen. Diese Gruppe von Emotionen bietet ein Übungsfeld für den Klienten.

Die Emotionskategorien in Bezug auf die Psychotherapie beschreibt Greenberg so:

„Primary adaptive emotion is accessed for its orientation information, whereas maladaptive emotion is accessed to make it more amenable to modification and restructuring. Secondary and instrumental expression are bypassed and often dampened in order to get at underlying experience”⁴¹.

5. Emotionen in der psychotherapeutischen Praxis

Um die Rolle der Emotionen in der Psychotherapie deutlich zu machen, muss man neben dem theoretischen Teil auch die praktischen Methoden Greenbergs erläutern. Durch diese Ansätze kann man sich das Ganze seiner Methode umrisshaft vorstellen und verstehen.

5.1 Emotionen beachten

Da die Emotionen ihre biologisch adaptive Funktion nur schwer erfüllen können, wenn sie nicht bewusst erlebt werden, hilft der Therapeut dem Klienten, seine Gefühle zu beachten. Er muss nicht nur lernen, seine Aufmerksamkeit auf sie zu richten, sondern ebenso ihre Vielfalt, ihre unterschiedlichen Funktionen und verschiedenen Wirkungen wahrzunehmen. In den körperlichen Empfindungen achtet er auf Spannung und Temperatur. In den motorischen Ausdrücken nimmt er die Stimmfarbe, die Gestik und den Gesichtsausdruck wahr. Die Primäremotionen geben ihm wichtige Informationen über ihre Stimuli und seine psychische Lage. Die Rolle des Therapeuten be-

⁴¹ CPP, S. 504; vgl. EIP, S. 181–184.

steht nicht nur darin, dass er den Patienten bei der Identifizierung der Emotionen hilft, sondern vor allem darin, dass er ihn *empathisch* begleitet. Es ist leichter für den Klienten – wahrscheinlich zum ersten Mal bewusst – die Emotionen wahrzunehmen und sie zu akzeptieren, wenn er den Eindruck hat, dass jemand versteht, was er sagt und was das für ihn bedeutet. Durch diese Begleitung fühlt er sich sicherer und kann mit der Hilfe des Therapeuten seine Emotionen besser ausdrücken. Die Fähigkeit Emotionen zu verstehen, zu zeigen, und bewusst zu erleben, kann bei den Patienten etwa folgende Phasen haben:

- „Ich fühle mich schlecht“,
- „Ich habe Angst“,
- „Ich fürchte das Gesicht zu verlieren, wenn du mich so beobachtest“,
und schließlich
- „Es wäre mir lieber, wenn du mich nicht ständig beobachten würdest“.

5.2 Emotionen hervorrufen und verstärken

Die Emotionen ermöglichen den Zugang zu den Kernkognitionen, die den Zustand des Patienten und das, was er darüber denkt, anzeigen. Es ist aber nicht selten, dass er sich einerseits fürchtet, diese „Entdeckung“ zu machen, und andererseits Angst hat, dass sie entdeckt werden könnten.

Die Emotionen, wie z. B. Angst oder Freude, mobilisieren zum Verhalten und verstärken die Motivation dazu. Wenn auf diese Weise intensive Emotionen hervorgerufen worden sind, kann man sie sehr gut nutzen, um dysfunktionales Verhalten zu ändern. Anders gesagt: die Energie dieser Emotionen wird zur Veränderung dringend benötigt.

In der Verlustsituation oder im Trauma, in denen bestimmte emotionale Prozesse nicht zu ihrer Ganzheit gelangen konnten und Reaktionstendenzen unterbrochen worden sind, kann die therapeutische Intervention helfen, die belastenden Erfahrungen durcharbeiten und die emotionalen Erlebnisse in ihrer vollen Intensität auszudrücken.

Wenn diese Emotionen nicht hervorgerufen und gesteuert werden, werden sie dem Patienten schaden und seine Besserung verhindern.

5.3 Emotionale Umstrukturierung

Diese Aspekte von Greenbergs Methode zählen zu den wichtigsten. Um zu einer emotionalen Umstrukturierung zu gelangen, sollen zuerst die zweckdienlichen Informationen erreichbar gemacht werden, welche dann die emotionalen Schemata anzeigen. Auf diese Weise wird die innerliche emotionale Struktur hervorgerufen. In der ersten Phase sind die direkten Ausdrücke der Emotionen (etwa Körpersprache, Gesichtsausdrücke, expressive Bewegungen) essentiell. Dann sollen neue (unbekannte) Informationen für emotionale Schemata bereitgestellt werden, damit neue Schemata und ein neues Gedächtnis gestaltet werden können. Wenn ein neues Schema geformt ist, entstehen neue automatische Reaktionen. Die neue Struktur bildet dann eine affektive Synthese des neuen Denkens und der neuen Schemata, die das Denken leiten. Das Ganze dieses Prozesses beschreibt Greenberg auf folgende Weise:

„Restructuring of emotion schemes can occur when new information is made available from a number of different sources. Thus restructuring can be achieved when external and/or internal dialectical contradictions are resolved; when new organismic information about needs and concerns becomes available; when new, more developed adult processing capacity is brought to bear on childhood experience...“⁴²

6. Emotionsfokussierte Psychotherapie

Greenbergs psychotherapeutisches Modell zählt zu denjenigen, die am stärksten durch die psychotherapeutische Rolle der Emotionen geprägt sind. Es kann als ein kognitiv-behaviorales Modell cha-

⁴² CPP, S. 507.

rakterisiert werden. Von der kognitiven Therapie unterscheidet ihn die gleichermaßen wesentliche Rolle der Emotionen. Von den behavioralen Richtungen trennt ihn der Umgang mit den Kognitionen des Patienten.

Die Besonderheit von Greenbergs Methode liegt darin, dass er die Emotionen als wesentliche informative Faktoren versteht. Daher sind sie nicht nur im Ganzen des Systems bedeutsam, sondern auch allein, als Faktoren mit jeweils eigener Natur und Wirkung, von großer Bedeutung. Was sein Projekt aber von den anderen humanistischen Richtungen unterscheidet, ist die relativ wichtige Rolle, die er den un- und vorbewussten Elementen zuschreibt (grundlegende emotionale Strukturen, die sich nicht leicht bewusst machen lassen). Es scheint, dass Greenbergs Projekt in diesem Punkt nicht nur behavioral geprägt ist (erlernte Reaktionen, die sich in Strukturen formen), sondern einige psychoanalytische Elemente enthält.

Obwohl er erwähnt, dass Emotionen, Kognitionen und Verhalten drei voneinander abhängige Faktoren sind, ist es in einigen Punkten fast unmöglich sie zu unterscheiden und als differente Faktoren zu betrachten. In diesem Kontext versteht man seine Kritik an den Emotionstheorien (die er zitiert und benutzt) besser, in der er vor allem ihre Fragmentarisierung der wichtigen Aspekte kritisiert. In diesem Sinne ist sein Modell kompakter und integraler, indem es viele Ebenen des menschlichen Daseins betrachtet, es drückt das Ganze der menschlichen Emotionalität besser aus. Deswegen scheint seine psychotherapeutische Behandlung effektiver.

Die Wechselwirkung zwischen den Kognitionen und den emotionalen Ausdrücken ist nicht bedeutungslos. Die Kognitionen ermöglichen einen besseren Ausdruck der Emotionen, was wiederum ermöglicht, eigene Gefühle besser kennen zu lernen sowie effektiver zu „benutzen“.

Obwohl die Emotionen eine ganze Reihe wichtiger Funktionen haben, kann und soll der Mensch sie nicht nur ausdrücken, sondern auch kontrollieren, weil sie genauso Formen annehmen können, die ihm schaden. Auch dieser Aspekt ist vor allem für die Psychotherapie

bedeutend, die angesichts der unterschiedlichen menschlichen Störungen eine wirksame Hilfe bieten soll.

Literaturverzeichnis

I. Quellen:

- Greenberg L.S., *Emotion and change processes in psychotherapy*, in M. Lewis, J.M. Haviland (ed.), *Handbook of emotions*, New York/London 1993, 499–508 (= CPP);
- Greenberg L.S., Goldman R.L., *Emotion-focused Couples Therapy. The dynamics of Emotion, Love and Power*, Washington 2008;
- Greenberg L.S., Safran J.D., *Emotion in psychotherapy. Affect, cognition, and the process of change*, New York/London 1987 (= EIP);
- Greenberg L.S., Johnson S.M., *Emotional focused therapy of couples*, New York/London 1988 (= TOC);
- Greenberg, L.S., Watson, J.C. *Emotion-Focused Therapy for Depression*, Washington 2005;
- Safran J.D., Greenberg L.S., *Hot cognition and psychotherapy Process: An information-processing/Ecological approach*, in J.D. Safran, *Widening the scope of cognitive therapy. The therapeutic relationship, emotion, and the process of change*, New Jersey/London 1998, 107–144 (= HCP);
- Elliott R., Watson J., Goldman R., Greenberg L.S., *Learning Emotion-Focused Therapy* Washington 2004.

II. Sekundärliteratur:

- Ekman P., *Emotions Revealed. Recognizing Faces und Feelings to Improve Communication and Emotional Life*, New York 2007;
- Ekman P., *Expression and the nature of emotion*, in K.R. Scherer/P. Ekman (ed.), *Approaches to emotion*, Hillsdale 1984;
- Ekman P./Davidson, R.J. (ed.), *The nature of emotion. Fundamental questions*, Oxford 1994;
- Ellis A., *Die rational-emotive Therapie. Das innere Selbstgespräch bei seelischen Problemen und seine Veränderung*, München 1978;
- Frijda N.H., *The emotion*, Cambridge 1986;
- Goller H., *Emotionspsychologie und Leib-Seele-Problem*, Stuttgart [u. a.] 1992;

- Derselbe, *Psychologie. Emotion, Motivation, Verhalten*, Stuttgart [u. a.] 1995; Hülshoff T., *Emotionen. Eine Einführung für beratende, therapeutische, pädagogische und soziale Berufe*, Stuttgart 2006;
- Lammers C.-H., *Emotionsbezogene Psychotherapie. Grundlagen, Strategien und Techniken*, Stuttgart 2006;
- Greenspan S.I./Benderly B.L., *Die bedrohte Intelligenz. Die Bedeutung der Emotionen für unsere geistige Entwicklung*, München 1999;
- Meyer W.-U./Reisenzein R./Schützwohl A., *Einführung in die Emotionspsychologie. Die Emotionstheorien von Watson, James und Schachter*, Bd. 1, Bern [u. a.] 42008;
- Dieselben, *Einführung in die Emotionspsychologie. Evolutionspsychologische Emotionstheorien*, Bd. 2, Bern [u. a.] 22008;
- Dieselben, *Einführung in die Emotionspsychologie. Kognitive Emotionstheorien*, Bd. 3, Bern [u. a.] 2008;
- Otto, J.H./Euler, H.A./Mandl, H., (Hrsg.), *Emotionspsychologie. Ein Handbuch*, Weinheim 2000;
- Salisch M. v. (Hrsg.), *Emotionale Kompetenz entwickeln. Grundlagen in Kindheit und Jugend*, Stuttgart 2002;
- Schwartz D., *Vernunft und Emotion. Die Ellis-Methode – Vernunft einsetzen, sich gut fühlen und mehr im Leben erreichen*, Dortmund 2007;
- Schwarz-Friesel M., *Sprache und Emotion*, Stuttgart 2007;
- Stumm G., Wiltshko J., Keil W.W. *Grundbegriffe der Personzentrierten und Focusing-orientierten Psychotherapie und Beratung*, Stuttgart 2003.

Rola emocji w psychoterapii. Analiza wybranych prac Leslie S. Greenberga

Streszczenie

Chociaż zainteresowanie emocjami na polu psychologii w ciągu ostatnich kilkunastu lat nie słabnie, rzadko opisuje się je w procesie terapeutycznym, co dziwi tym bardziej, iż praktycznie każda z metod psychoterapii poświęca emocjom niemałą uwagę. Artykuł jest próbą prezentacji wyjątku, jaki w tym kontekście stanowi z pewnością twórczość Leslie S. Greenberga (ur. 1945). Ten współtwórca terapii skon-

centrowanej na emocjach (emotion focused therapy – EFT) nie tylko zwraca w psychoterapii uwagę na emocje w ogóle, lecz precyzyjnie opisuje tam ich funkcję i specyfikę, a co najważniejsze – będąc wśród psychoterapeutów niezmiernie rzadko spotykanym przypadkiem w tym względzie – czyni to w oparciu o zręby modelu teoretycznego tychże procesów. Greenberg wyróżnia emocje pierwotne (złość, smutek), wtórne (płacz w sytuacji frustracji, złość w kontekście lęku) oraz instrumentalne (wyuczona bezradność, bycie „jak dziecko” w celu pozyskania sympatii innych). I tak podkreśla on zawartą w emocjach tendencję do działania (element motywacyjny), ich silny wpływ na poznanie (automatyczne reakcje), co staje się szczególnie wyraźne w schematach emocjonalnych (percepcyjno-emocjonalna ocena środowiska). Dlatego też w psychoterapii emocje działają jako systemy informacji oraz orientacji w środowisku, stanowią system regulacyjny – z czego wynika też konieczność wywierania na nie wpływu –, wskazując jednoznacznie na to, co dla klienta jest ważne oraz pomagają kontrolować podejmowane działania uwyrażniając je. Jako takie emocje są głównym czynnikiem umożliwiającym w psychoterapii zmianę, co z kolei domaga się ich uwzględnienia i pobudzania. Tak więc Greenberga psychoterapia skoncentrowana na emocjach podkreśla zarówno wagę czynników informacyjnych, jak i elementów podświadomych. W tej metodzie emocje, poznanie i zachowanie są ze sobą ściśle zjednoczone i od siebie zależne.



W 1608 r. powstała samodzielna Litewska Prowincja Towarzystwa Jezusowego. W 400-lecie tego wydarzenia, w 2008 r. odbywały się uroczystości jubileuszowe, przybliżające współczesnym cztery wieki działalności jezuitów na Litwie.

Z tej okazji Litewska Prowincja Jezuitów wraz z Litewskim Muzeum Narodowym zorganizowały w dniach 9-10 X 2008 r. w Wilnie międzynarodową konferencję naukową na temat: 400 lat jezuitów na Litwie. Prof. Roman Darowski SJ wygłosił na niej referat pt. Filozofia jezuitów na Litwie od XVI do XVIII wieku, którego tekst zamieszczamy poniżej.

Roman Darowski SJ

FILOZOFIA JEZUITÓW NA LITWIE OD XVI DO XVIII WIEKU

Przed rokiem, na międzynarodową konferencję z okazji 500-lecia filozofii na Litwie, we wrześniu 2007 roku, przygotowałem referat na temat filozofii jezuitów na Litwie. Dzisiaj pragnę skierować Państwa uwagę ku temu samemu zagadnieniu, bo przy takiej okazji, jaką jest 400-lecie Litewskiej Prowincji Jezuitów nie sposób nie przypomnieć – choćby skrótowo i syntetycznie – tej ważnej dziedziny, która stanowi chlubę jezuitów, a zarazem jest przedmiotem moich zainteresowań i badań od 30 lat.

By jednak to moje wystąpienie nie było tylko powtórzeniem tego, co było przed rokiem, mojej obecnej prelekcji nadam inny kształt. Mianowicie w I części podam najważniejsze informacje ogólne na temat filozofii jezuitów na Litwie. Obchody jubileuszowe bowiem mają

to do siebie, że często – i słusznie – przedstawia się na nich podsumowania, syntezy, wnioski. Natomiast w II części przedstawię pokrótce sylwetki dwu profesorów Akademii Wileńskiej z XVII wieku, mianowicie Łukasza Załuskiego i Zachariasza Modzelewskiego, których filozofia nie była dotąd opracowana, a którzy należą do wybitniejszych filozofów na Litwie w XVII wieku. Zająłem się nimi specjalnie w związku z tą rocznicą, którą dzisiaj świętujemy. Szczegóły opublikuję w osobnych artykułach na ich temat.

A teraz w wielkim skrócie najważniejsze dane o filozofii jezuitów na Litwie od początku do końca XVIII wieku.

W filozofii jezuitów tego okresu trzeba wyróżnić:

1) filozofię związaną z nauczaniem, czyli wykładaną w szkołach, a więc w Akademii Wileńskiej i w 3 innych kolegiach (o czym za chwilę);

2) filozofię pozaszkolną, nazywaną *obywatelską*, nie związaną bezpośrednio z nauczaniem, o której powiem pod koniec.

Rozwój szkolnictwa filozoficznego

W XVI wieku jezuita utworzyli na obszarze Polski i Litwy 4 ośrodki nauczania filozofii. Pierwszym było Kolegium Wileńskie, które w 1579 roku zostało przekształcone w Akademię. Filozofii uczono tam już od roku 1571. W XVII i XVIII wieku nastąpił dalszy rozwój szkolnictwa filozoficznego na Litwie: Kroże – od 1654, Kowno od 1725 oraz *Collegium Nobilium* w Wilnie – od 1759 roku. Wszędzie tam studia prowadzono aż do kasaty zakonu jezuitów w 1773 roku.

Nauczaniem filozofii zajmowała się wielka rzesza ludzi. W samej Akademii Wileńskiej przez 200 lat filozofię wykładało ponad 200 profesorów.

Akademia Wileńska była główną i wiodącą uczelnią jezuitów w naszym regionie. Obsada osobowa i zakres nauczania były w niej najpełniejsze. W dziejach kultury, także filozoficznej, odegrała rolę

wybitną. Szczególnie w ciągu XVII wieku była ważnym ośrodkiem myśli filozoficznej, który z powodzeniem konkurował z Akademią Krakowską i wywierał wpływy w całej Rzeczypospolitej.

Najwybitniejsi filozofowie

Trzeba wymienić przynajmniej czterech: wszyscy byli profesorami Akademii Wileńskiej.

1) Marcin **Śmiglecki**, (1563–1618), wybitny logik i filozof o sławie europejskiej, autor monumentalnego dzieła *Logica*; jej I wersja to wykłady prowadzone właśnie w Wilnie. *Logica* była wydawana czterokrotnie: w Ingolstadt 1618 (I wydanie, t. 1-2, format 4, ss. 1632) oraz 3 razy w Oksfordzie. Przez długie lata służyła tam jako podręcznik, stąd aż 3 wydania. *Logica* to właściwie zbiór rozpraw z zakresu logiki przy szerokim uwzględnieniu metafizyki.

Śmiglecki jest również autorem traktatu ekonomiczno-etycznego *O lichwie* (Wilno 1596, później kilkanaście wydań) oraz kilku rozpraw teologicznych. W filozofii Śmiglecki wykazuje dużą oryginalność. Nowsze badania wykazują, że „Śmiglecki jest inicjatorem nurtu metafizyki, którego kontynuacją jest w jakimś sensie metafizyka Leibniza i Wolffa”¹.

2) Antoni **Skorulski** (1715–1777), autor podręcznika *Commentariolum philosophiae* (Wilno 1755), najwybitniejszy obok Benedykta Dobszewicza filozof na Litwie w XVIII wieku. Ograniczał tradycyjną problematykę filozoficzną, natomiast obszernie uwzględniał nowe kierunki filozoficzne i nauki przyrodnicze.

3) Benedykt **Dobszewicz** (1722–1794), jest autorem dwu obszernych dzieł *Placita recentiorum philosophorum explanata* (Wilno 1760) i *Praelectiones logicae* (Wilno 1761), w których próbował łączyć tradycję z nowoczesnością.

¹ *Zarys dziejów filozofii w Polsce. XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 357.

4) Poczesne miejsce w dziejach estetyki europejskiej zajmuje Maciej Kazimierz **Sarbiewski** (1595–1640), poeta i autor poetyki *De perfecta poësi*.

Charakterystyka filozofii jezuitów na Litwie

Filozofia jezuitów stanowiła na Litwie osobny nurt filozoficzny, płynący z ośrodków jezuickich, głównie z półwyspu Iberyjskiego i z Italii, zwłaszcza z Rzymu. Był to *nowy arystotelizm jezuicki*, należący do tzw. *drugiej scholastyki*, wypracowany przez jezuitów w drugiej połowie XVI wieku. Głównym twórcami tego nurtu byli profesorowie związani z *Collegium Romanum* w Rzymie, m.in. Francisco Suárez (1548–1617), autor dzieła *Disputationes metaphysicae* (Salamanca 1597).

Nowość *arystotelizmu jezuickiego* polegała głównie na stopniowym wyodrębnianiu i „usamodzielnianiu” nauk przyrodniczych oraz na uznaniu większej autonomii filozofii w stosunku do teologii – przy zachowaniu jednak poglądu, że objawienie chrześcijańskie i filozofia Arystotelesa są ze sobą zasadniczo zgodne.

W Wilnie nurt ten zapoczątkowali w drugiej połowie XVI wieku pierwsi wykładowcy filozofii, którzy byli obcokrajowcami (Szkot John Hay, Hiszpanie: Pedro Viana, Diego Ortiz i Miguel Ortiz), lub byli Polakami wykształconymi w Rzymie (Kraker, Śmiglecki, Stefanowski). W stosunku do filozofii uprawianej dotąd u nas był to nurt nowy. Filozofia ta była zasadniczo arystotelizmem zmodyfikowanym przez chrześcijańskich komentatorów, zwłaszcza Tomasza z Akwinu, przeważnie o odcieniu suarezjańskim. Nazywa się go też nowożytnym arystotelizmem chrześcijańskim.

Suarezjanizm, a nie tomizm, był więc dominującym nurtem filozofii jezuickiej w omawianym okresie. Dość często jednak nie był to czysty suarezjanizm; wprowadzano bowiem do niego niektóre modyfikacje, wskutek czego nurt ten był dość zróżnicowany. Ta „różnorodność” świadczy o pewnej samodzielności i oryginalności poglądów; pojawia się nawet wśród wykładowców w tym samym okresie.

Filozofia pozaszkolna – obywatelska

Osobną, rozległą i ważną dziedzinę stanowi filozofia jezuitów, nie związana bezpośrednio z nauczaniem szkolnym, choć jej korzenie tkwią właśnie w filozofii wykładanej w szkołach, przede wszystkim w etyce. Ta filozofia, którą nazywam *obywatelską*, inspirowała działalność wielu jezuitów i nie tylko jezuitów. Chodzi w szczególności o filozofię społeczną, polityczną i gospodarczą, zawartą w pismach innych niż filozoficzne (np. teologicznych, prawnych itp.) i wpływającą na kaznodziejstwo. Ujawniała się ona zwłaszcza w poglądach z zakresu filozofii państwa i prawa, m.in. w takich sprawach, jak: sprawiedliwość społeczna, kwestia chłopska, parlamentaryzm (*liberum veto*), sarmatyzm, tolerancja religijna itp. Te dziedziny jednak nie zostały dotąd wystarczająco zbadane.

Piotr **Skarga**, pierwszy rektor Akademii Wileńskiej, należy do czołowych postaci, które w szerokim zakresie zajmowały się problemami społecznymi i politycznymi, a także gospodarczymi. Nie zostawił żadnego dzieła filozoficznego, ale jego poglądy można poznać na podstawie pism. Jego *Kazania sejmowe* stanowią swoisty traktat polityczno–społeczny przedstawiający ocenę sytuacji państwa oraz zasady jego reformy.

Kwestia chłopska interesowała i niepokoiła wielu, szczególnie w kazaniach. W sposób bardziej systematyczny zajmowali się nią: Marcin **Śmiglecki**, Jan **Chądyński** i Aron Aleksander **Olizarowski**. Olizarowski (ok. 1610–1659), profesor prawa w Akademii Wileńskiej, w dziele *De politica hominum societate* (Gdańsk 1651) wyjątkowo odważnie bronił praw chłopów wobec szlachty oraz ich praw obywatelskich. Jego praca była u nas pierwszym systematycznym wykładem wiedzy o społeczeństwie i państwie, nacechowanym dużą wnikliwością i z troskaniem o losy społeczeństwa, zwłaszcza o jego należytą edukację.

Obecnie – zgodnie z zapowiedzią na początku – przedstawię krótko sylwetki dwóch wybitnych filozofów społecznych.

Łukasz Załuski

Urodził się 1604 roku w woj. mińskim na Białorusi. Do zakonu jezuitów wstąpił w 1620 roku i w Wilnie odbył nowicjat. W Akademii Wileńskiej studiował filozofię (1625–1628) i teologię (1629–1633). Święcenia kapłańskie przyjął w 1632 roku w Wilnie. W 1639 roku uzyskał w Akademii Wileńskiej stopień magistra sztuk wyzwolonych i filozofii, odpowiadający dzisiejszemu doktoratowi, a w 1652 roku został promowany na doktora teologii. W Akademii Wileńskiej wykładał filozofię, prowadząc pełny, tj. trzyletni jej kurs (1637–1640). Później był tamże profesorem teologii. Zmarł w 1673 roku w Wilnie.

Załuski jest autorem drukowanego traktatu pt.: *Universa philosophia publice asserta in Alma Academia Vlnensi Societatis Iesu* [Publiczny wykład całej filozofii w Akademii Wileńskiej TJ], Wilno 1640, stron 200. – Jest to obszerny zbiór zagadnień z zakresu całej filozofii. Obejmuje następujące dyscypliny filozofii praktycznej: etykę (indywidualną), gospodarczą i polityczną – oraz z filozofii teoretycznej: logikę, fizykę, czyli filozofię przyrody (w tym psychologię) i metafizykę.

Załuski opiera swą filozofię w dużej mierze na poglądach Arystotelesa. Ale podejmuje tylko ważniejsze zagadnienia, uzupełnia je i przystosowuje do nowszych prądów umysłowych i miejscowych warunków. Jest u niego sporo elementów cechujących postawę patriotyzmu. Ujawnia się ona wielokrotnie w zatroskaniu o sprawę kraju, zwłaszcza w dziedzinie wychowania młodych.

Zachariasz Modzelewski

Urodził się w 1648 roku na Mazowszu. W 1668 roku wstąpił do zakonu jezuitów i w Wilnie odbył nowicjat. Filozofię (1673–1676) i teologię (1678–1682) studiował w Akademii Wileńskiej. W 1682 roku przyjął w Wilnie święcenia kapłańskie. Wykładał filozofię dla świeckich w Pułtusk i Warszawie (1682–1685). W 1685 roku uzy-

skał w Akademii Wileńskiej stopień magistra sztuk wyzwolonych i filozofii (czyli doktorat). W latach 1685–1688 prowadził w Akademii Wileńskiej pełny kurs filozoficzny, a w latach 1689–1691 wykładał tamże etykę. Zmarł w 1710 roku w Nieświeżu podczas zarazy.

Dorobek Modzelewskiego jest stosunkowo bogaty. Stanowią go dwa druki: 1. *Conclusiones ex universa philosophia*, Wilno 1688, jest to zbiór tez na dysputę;

2. *Theses ethico-politicae de societate humana*, Wilno 1690. – Mimo że tekst ten nazwano tezami [Tezy etyczne–polityczne o społeczności ludzkiej], jest to coś więcej niż tezy, bo są to krótkie opracowania wybranych zagadnień z etyki społecznej i politycznej. Oprócz tego znane są nam 4 skrypty studenckie z jego wykładów.

Na szczególną uwagę zasługują jego *Theses ethico-politicae*. Zawierają wybrane zagadnienia z etyki społecznej i politycznej zgodnie z ówczesną klasyfikacją: jednostka, rodzina, państwo. Modzelewski przedstawił celniejsze wątki myśli społeczno–politycznej Arystotelesa, zawarte głównie w jego *Polityce*. Niektóre zagadnienia uzupełnił i rozwinął, przystosowując je do warunków panujących u nas i modyfikując niektóre poglądy Stagiryty, m.in. o niewolnictwie. Najbardziej rozbudowane jest zagadnienie rodziny oraz wychowania. Jest też wzmianka o wynikającej z natury miłości ojczyzny.

Krótkie podsumowanie

Z zakresu etyki, a zwłaszcza etyki społecznej i politycznej powstało w XVII wieku niezbyt dużo tekstów drukowanych. Także i rękopisów z tej dziedziny nie ma wiele. Dlatego tym cenniejsza jest dość bogata spuścizna obu omawianych tutaj autorów. Ich filozofia w części teoretycznej jest przejawem nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego o odcieniu suarezjańskim. W części praktycznej zaś, tj. w etyce społecznej, politycznej i gospodarczej, dochodzi często do głosu zarówno osobowość autorów, jak i sytuacja społeczno–polityczna Litwy w XVII wieku.

Spuścizna Załuskiego i Modzelewskiego umożliwia dość dokładne poznanie filozofii uprawianej w Akademii Wileńskiej w XVII wieku, która wśród ok. 40 działających wówczas kolegów jezuickich była uczelnią wiodącą zarówno na Litwie, jak i w Polsce.

The Jesuit Philosophy in Lithuania in the XVI-XVIII Centuries

Summary

The Lithuanian Province of Jesuits celebrated in the year 2008 its 400-years jubilee. The paper by Roman Darowski SJ contains the text read on the Conference held on this occasion on October 9th-10th 2008 in Vilnius. R. Darowski presents in a concise way the history of the Jesuit's philosophy from the beginning to the end of XVIII century (suppression of the Jesuit Order). There are two domains of the philosophical activity of Jesuits: the scholar and the public. The Jesuits began to organize their schools in the XVI century. The most important scientific institution was the Vilnius University founded and directed by P. Skarga. The most famous professors were there: M. Śmiglecki, A. Skorulski, B. Dobszewicz and K. Sarbiewski. They taught a new aristotelism in the spirit of Fr. Suárez. The so called public philosophical activity concentrated on the political, social and moral problems. The most important personalities in this field were: Ł. Załuski and Z. Modzelewski.

SPRAWOZDANIA



Wiesław SZUTA

HISTORIA I PRZYSZŁOŚĆ BIOETYKI

W sobotę 18 stycznia 2009 r. w klasztorze franciszkanów w Krakowie w Auli bł. Jakuba Strzemię miało miejsce jubileuszowe sympozjum z okazji 80-lecia urodzin ks. prof. Krzysztofa Szczygła oraz 20-lecia Instytutu Bioetyki PAT. Wykłady w formie komunikatów poprzedziła uroczysta koncelebrowana Msza św. pod przewodnictwem ks. kard. dra Franciszka Macharskiego. Współkoncelebransami Eucharystii byli biskupi oraz księża profesorzy i doktorzy, wybitni etycy i bioetycy oraz teolodzy moraliści z Krakowa i pozostałych ośrodków myśli filozoficzno-teologicznej, w których obecnie w Polsce jest uprawiana chrześcijańska personalistyczna bioetyka. Instytut Bioetyki był bezpośrednim organizatorem tego spotkania naukowego. Honorowy patronat objął ks. kard. Stanisław Dziwisz Metropolita Krakowski.

Wstęp

Gospodarz tego sympozjum, dyrektor Instytutu Bioetyki, ks. prof. Tadeusz Biesaga SDB, powitał Jubilata oraz przybyłych gości, liczne delegacje z niemal wszystkich uczelni, w których w naszym kraju uprawia się katolicką bioetykę, czy to na wydziałach filozoficznych, czy też teologicznych. W sposób szczególnie powitał ks. kardynała dra F. Macharskiego oraz ks. kardynała prof. M. Jaworskiego, wieloletniego rektora Papieskiej Akademii Teologicznej, który w latach

powstawania Instytutu Bioetycznego pełnił ten urząd, mając znaczący wpływ na rozwój Instytutu. Następnie ks. prof. T. Biesaga SDB powitał księży biskupów prof. J. Zająca i J. Wróbla oraz J. Szkodonia, pozostałych księży profesorów, rektorów, dziekanów, doktorów i wszystkich zajmujących się naukowo filozoficzną refleksją nad dylematami bioetycznymi, duchownych i świeckich. Skierował także słowa powitania w kierunku obecnej najbliższej rodziny ks. Jubilata prof. Krzysztofa Szczygła oraz zebranych studentów i doktorantów, ojca Gwardiana, a szczególnie prowadzącego pierwszą część sympozjum znanego bioetyka o. franciszkanina dra Jerzego Brusilo OFM Conv i prowadzącego część drugą ks. dra Andrzeja Muszałę. Ojcom franciszkanom podziękował za pomoc w organizacji sympozjum.

Prowadzący szczególnie pogratulował i zarazem złożył życzenia z okazji urodzin nestorowi polskiej etyki i bioetyki, najstarszemu obecnemu na sali ks. prof. Tadeuszowi Ślipce SJ. Solenizanta uczczono – oprócz wręczonych kwiatów – także gromkimi oklaskami.

Następnie ks. prof. Tadeusz Biesaga odczytał ramowy program, na który składały się życzenia wybitnych gości i prelegentów oraz przedstawił sylwetki prowadzących obrady. Część pierwszą miał prowadzić o. dr Jerzy Brusilo, a część drugą ks. dr Andrzej Muszala. Na pierwszą część sympozjum pt.: *Historia bioetyki* składały się trzy komunikaty, na drugą, zatytułowaną: *Przyszłość bioetyki* – cztery.

Życzenia i wspomnienia

Ks. Tadeusz Biesaga w imieniu nieobecnego ks. kardynała prof. Stanisława Nagego odczytał życzenia skierowane pod adresem Jubilata, następnie pozostałe życzenia i listy z gratulacjami, m.in. od ks. abp. prof. J. Życińskiego. Zaprosił także znaczniejszych gości do przekazania życzeń oraz do podzielenia się swymi refleksjami w związku z jubileuszem.

Pierwszy przemówił ks. kard. F. Macharski. Wspominał on chwile, kiedy ks. Jubilat, po przyjęciu z jego rąk świeceni kapłańskich,

w krótkim czasie zorganizował Zakład, a później Instytut Bioetyki. Podkreślał miłe relacje z Profesorem. Życzenia zakończył słowami: „*Szczęść Boże!*” Schodząc z mównicy podszedł do ks. Krzysztofa Szczygła i serdecznie go uściskał. Z kolei zabrał głos J.E. ks. kardynał M. Jaworski. Wspominał czasy, kiedy był rektorem PAT i było mu dane wspierać w działaniach nowo powstały Instytut powołany z inicjatywy Jubilata. Ostatnie słowa przemówienia brzmiały: „*Księżę Jubilate, gratuluję i życzę Szczęść Boże!*” Nie sposób wymienić wszystkich składających życzenia, dlatego ograniczymy się tylko do niektórych. I tak ks. prof. Jan Dyduch, aktualny rektor PAT, nawiązał do słów Jana Pawła II, który w encyklice *Evangelium vitae* wprowadził wyrażenie: „*Slugi życia*”. Wyrażenie to mówca wykorzystał, analizując drogę doświadczeń ks. Jubilata, który jako lekarz i chirurg w pełni swego dotychczasowego życia podjął posługę kapłańską, a jako wybitny bioetyk powołał i rozwinął Krakowski Ośrodek Bioetyki. Ośrodek ten wyszedł naprzeciw wielkim potrzebom czasów dzisiejszych. Ojciec prof. J. Kijas, rektor Instytutu Serafickiego w Rzymie poświęcił swe refleksje życiu i twórczości Jubilata. Porównał go do „*drzewa życia*”. Życzył, by ks. Profesor nadal stawał się wspaniałym „*drzewem życia*”. Natomiast rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ks. prof. W. Irek podkreślił wielki wkład ks. Jubilata w propagowanie papieskiej myśli bioetycznej na wrocławskiej Uczelni. Stwierdził, że ks. Profesor był i jest „*światłem*” dla wrocławskiej teologii moralnej w zakresie bioetyki.

Wykład wprowadzający

Po licznych życzeniach i gratulacjach wykład wprowadzający do całego sympozjum, zatytułowany: *Bioetyka na Papieskiej Akademii Teologicznej*, wygłosił dyrektor Instytutu Bioetyki PAT, ks. prof. Tadeusz Biesaga SDB.

Na wstępie zaznaczył, że aktualnie bioetyka na PAT jest kontynuacją i rozwinięciem bioetyki uprawianej w duchu Jubilata, wobec

tego wypadu przybliżyć Jego własny dorobek naukowy oraz dorobek Jego uczniów i kontynuatorów. Przedstawił w zarysie historię bioetyki polskiej, podkreślając w niej wydanie ważnej pozycji, w której scharakteryzowano czołowych chrześcijańskich i pozachrześcijańskich polskich bioetyków, z uwzględnieniem szerokiego dorobku Jubilata, a jest nią *Bioetyka polska* pod. red. T. Biesagi, (Kraków 2004). Podkreślił też wagę opracowania przez bioetyków związanych z PAT pierwszej *Encyklopedii bioetyki*, pod red. A. Muszali (Radom 2007).

Omawiając historię bioetyki na Papieskiej Akademii Teologicznej, wspomniał o znaczeniu dialogu, jaki w USA w latach 60. i 70. prowadzili lekarze z etykami, o wpływie centrów bioetycznych, które promieniowały na Krakowski Ośrodek Bioetyczny, takich jak: Hastings Center i Kennedy Institute of Ethics. Wspomniał o znaczeniu podróży naukowych do USA, które Jubilat podjął, by zapoznać się z amerykańskimi badaniami w dziedzinie bioetyki. Stwierdził, że w latach 70. i 80. w Polsce bioetyka rozwijała się dwutorowo w środowisku filozofii i teologii moralnej oraz w środowisku medycyny (np. J. Kiełanowski – lekarz). Lekarz chirurg dr hab. Krzysztof Szczygieł jako pierwszy medyk – zaznaczył Prelegent – wprowadził inspiracje etyczne i teologiczne o charakterze bioetycznym w ramach prowadzonych wykładów z medycyny pastoralnej, wykładanej w WSD w Katowicach, a nieco później WSD w Krakowie, a następnie w wielu innych seminariach duchownych Krakowa, Kielc i Rzeszowa. Do prowadzenia wykładów z tej części teologii pastoralnej (medycyny pastoralnej) zachęcał Jubilat ks. kard. Karol Wojtyła. 21 września 1985 r. lekarz Krzysztof Szczygieł przyjął święcenia kapłańskie i od razu objął stanowisko kierownika Katedry Etyki na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie, a w roku 1988 objął jako założyciel stanowisko dyrektora Instytutu Bioetyki. Od samego początku jego myśl przepojona była nauczaniem papieskim w dziedzinie interesującej go bioetyki. Zainspirował on powstanie wielotomowej pozycji *Prace i sympozja z bioetyki*, której był naczelnym redaktorem, oraz serii *W trosce o życie*. Dbał o to, by na bieżąco były wydawane dokumenty Stolicy Apostolskiej, odnoszące się do zagadnień bioetycznych. Ksiądz Szczy-

gieł – podkreślił Prelegent – gruntownie badał relacje (etyczne, interpersonalne) między lekarzem a pacjentem. Wyróżniał się i wyróżnia wielkim talentem dydaktycznym i organizacyjnym. Zainicjował np. Studium Bioetyki w Kielcach, brał udział w wielu sympozjach, konferencjach, bioetycznych, organizowanych w Rzymie (wiele takowych sam organizował w Krakowie). Tam też (w Rzymie) kontaktował się oraz ściśle współpracował z wybitnym, światowej sławy bioetykiem bpem Elio Sgreccio, czynnie uczestniczył w pracach Ośrodka Badań Myśli i Nauczania Jana Pawła II. Warto zaznaczyć, że Instytut Bioetyki powstał jako pierwszy tego typu ośrodek w Polsce (W.Sz.).

Po wykładzie wprowadzającym ks. Dyrektor poprosił o. dr Jerzego Brusilo o przewodnictwo nad pierwszą częścią Sympozjum poświęconą historii bioetyki. O. Brusilo przedstawił sylwetki głoszących komunikaty w tej części oraz podał tytuły ich wystąpień.

Historia bioetyki – część pierwsza

Pierwszy komunikat pt.: *Historia bioetyki w krajach języka francuskiego* wygłosił ks. prof. Jan Kowalski (Kraków-Częstochowa). Stwierdził, że bioetyka tego obszaru językowego ma dwa wyraźne oblicza: chrześcijańskie oraz laickie, to drugie niestety jest dominujące. Uznał jednak, że należy szukać w obu orientacjach tego co wartościowe. Podkreślił, że różnią się one metodologią. Nie można nie zauważyć, że wiele środowisk tego obszaru językowego zmierza do uprzedmiotowienia osoby i degradacji jej godności. Temu powinna się sprzeciwiać chrześcijańska bioetyka personalistyczna. Ten sam postulat dotyczy też szczegółowej teologii moralnej w zakresie bioetyki. Prelegent uznał za konieczne, by teologia moralna podejmowała zadania apologetyczne, szczególnie w zakresie etyki lekarskiej, by stawała w obronie godności osoby ludzkiej. M.in. istotne jest pochylenie się w postawie miłości nad ludźmi cierpiącymi. Podkreślił znaczenie filozoficznych i teologicznych ośrodków, w których bada się oraz rozstrzyga dylematy bioetyczne, np. w kwestii metody *in vitro*.

Drugi komunikat wygłosił ks. dr Stefan Kornas (Siedlce). W swoim wystąpieniu podjął temat: *Refleksje o eksperymencie medycznym w przyszłości i teraźniejszości*. Wysunął postulat, by w rozważaniach bioetycznych pamiętać o tym, że „*kto wchodzi na drogę eksperymentu na ludziach, musi być uważny*”. Powinien być on ostrożny, rozważny, nie może działać pochopnie. Wspomniał, że medycyna starożytna była strzeżona przez dobrą (właściwą) etykę, szczególnie ważne były dla niej zagadnienia tanatologiczne. Należy poruszać się na tym polu rozważnie. Ks. dr Kornas podkreślił, że obecnie często zapomina się o personalistycznym, godnościowym postulacie prymatu etyki przed techniką. Podkreślił fakt, że eksperyment badawczy ma służyć dobru osoby ludzkiej, ale ponieważ wiąże się często z ryzykiem, należy kierować się zawsze kryterium terapeutycznym. Eksperyment ma mieć charakter przede wszystkim leczniczy, a dopiero na drugim miejscu naukowy. Uwrażliwiał na fakt wystąpienia w eksperymentalnych działaniach skutków ubocznych, wobec czego należy być ostrożnym, by nie szkodzić, ale leczyć. Tą ceną uwagą zakończył komunikat.

Następnie przewodniczący poprosił o wygłoszenie swego komunikatu najstarszego prelegenta (i solenizanta) ks. prof. Tadeusza Ślipko (Kraków, Ignatianum). Nestor etyki i bioetyki polskiej zapowiedział, że pełny tekst jego wystąpienia został przekazany w formie artykułu organizatorom sympozjum i będzie wydrukowany w posympozjalnych materiałach. Ks. Tadeusz Ślipko swój komunikat poświęcił wspomnieniom ze spotkań z ks. Jubilatem. Przyjaźń obu Profesorów sięga czasów, kiedy Jubilat był jeszcze lekarzem. Ks. Ślipko swoje wystąpienie zakończył życzeniami dla Jubilata.

Część poświęconą historii bioetyki zamknął swoim komunikatem ks. dr Piotr Aszyk (Warszawa-Kraków) zatytułowanym: *Wczesne chrześcijaństwo a sztuka leczenia*. Prelegent zauważył fakt, że we wczesnym chrześcijaństwie podchodzono do sprawy leczenia, terapii, pomocy medycznej dychotomicznie, Z jednej strony czasami sprzeciwiano się sposobom terapii stosowanej przez ówczesną medycynę. Ojcowie Kościoła byli bowiem świadomi, że medycyna mogła wywoływać lęk i niepokój w społeczeństwie. Czynnikiem niepokoko-

jącym dla niektórych był m.in. fakt powiązania medycyny z filozofią pochodzenia pogańskiego. Z drugiej strony chrześcijanie medycynę popierali. Orędownikiem medycyny był np. – według Prelegenta – bp. Justynian. Ojcowie Kościoła wraz ze wspomnianym biskupem poprzez swoje nauczanie przyczyniali się owocnie do rozwoju wczesnochrześcijańskiej sztuki leczenia. Interesowali się podstawami etycznymi „świata medycyny”. Tak rodziła się etyka lekarska tamtych odległych czasów (z elementami, którymi zajmuje się bioetyka, np. wykluczano spędzanie płodu), etyka przepojona duchem chrześcijańskiej miłości. Większość Ojców Kościoła odwoływała się do *Corpus Hippocraticum* (m.in. do tzw. przysięgi Hipokratesa). Często uważano Boga za dobrego lekarza stworzenia, a na lekarza patrzono jako na dobrego posłańca Boga. Starano się wypracować model dobrego lekarza. Ks. dr P. Aszyk wspominał też o metaforycznym rozumieniu medycyny średniowiecznej, co wyrażało się poetycko np. w wyrażeniu „lekarz dusz”. Kończąc skierował w stronę Jubilatę komplement, że „*jest lekarzem duszy i ciała, jako kapłan i lekarz*”.

Przyszłość bioetyki – część druga

Część drugą poprowadził bioetyk ks. dr Andrzej Muszala. Po przedstawieniu wszystkich głoszących komunikaty w tej części sympozjum oddał głos Prelegentce, siostrze profesor Barbarze Chyrowicz (KUL Lublin). Swą wielką dynamiką, mocną ekspresją zaintrygowała audytorium komunikatem pt.: ***Natura ludzka jako norma w perspektywie rozwoju biotechnologicznych możliwości***. Prelegentka podjęła dyskusję wokół natury ludzkiej w perspektywie biotechnologicznej. Podkreśliła znaczenie w tej dyskusji refleksji filozoficznej, moralnej nad naturą, nad badaniami i eksperymentami medycznymi oraz potrzebę powrotu do prawa naturalnego, jego respektowania. W tym prawie znajdujemy podstawowe kryterium, które pozwala nam odpowiedzieć na istotne pytanie: „*co można czynić, a czego nie można?*” Obecnie mamy czasy ścierania się na polu bio-

etycznym transhumanistów z posthumanistami. Musimy zdać sobie sprawę z tego, że modyfikując środowisko naturalne i samą naturę ludzką, dochodzimy do granicy, kiedy już przestajemy być częścią natury. W wyniku biotechnik oraz modyfikacji genetycznych powstać może swoiste monstrum – „metaczłowiek”. Nadużycie biotechnologii może doprowadzić do wypaczenia natury, do wzięcia w swoje ręce procesu ewolucji, a nawet do wynaturzenia i do utraty kontroli nad ewolucją. S. prof. B. Chyrowicz postawiła intrygującą tezę: „*Nie wiemy, kim stanie się człowiek*” jako efekt epoki biotechniki czy inżynierii genetycznej, np. klonowania. Aby nie doszło do wynaturzenia, do biotechnologicznej degradacji gatunku *Homo sapiens*, redukcji godności stworzenia „*dziecka Bożego*”, bioetyka musi stać na straży norm zakotwiczonych we właściwych wartościach. Zdaniem Prelegentki człowiek nie powinien zmieniać posiadanej natury, nie może wykraczać poza wyznaczony naturą (szykiem, biegiem ewolucyjnym) horyzont, podejmując biotechnologiczne działania, eksperymenty, komercyjną transplantologię oraz manipulacje naruszające jego status bytowy, podmiotowy i moralny. Człowiek wypowiada się poprzez naturę i zarazem partycypuje w naturze. Technika ma służyć osobie ludzkiej, a nie degradować ją, właściwe zaś normy bioetyczne mają szanować personalistyczną normę, zachować prymat etyki nad techniką.

Ks. prof. Paweł Bortkiewicz (Poznań) wygłosił komunikat nt.: ***Etyczne aspekty sztucznego życia***. Rozpoczął od pytania: „*Co jest rzeczywistością naturalną, a co rzeczywistością sztuczną?*” Na początku rozważań zauważył, że mamy szerokie pojęcie tego co „naturalne”, naznaczone dużą dozą wieloznaczności. To samo odnosi się do słowa „sztuczne”. Drugim kluczowym pytaniem zadany przez głoszącego komunikat było: „*Czy życie może być sztuczne?*” Prelegent podkreślił fakt, że matematyka, cybernetyka ale przede wszystkim „*tworzenie świata virtualnego*”, świata swoistych układów poprzez bioinformatykę prowadzi do życia „*sztucznego*”. Artefaktyzacji życia – zdaniem Prelegenta – może też służyć źle pojęta biotechnologia i biomedycyna. Mówi się o „*architekturze mózgu i sztucznego życia*”,

o sztucznych narządach (biotechnologia, bioinformatyka oraz źle wykorzystywana transplantologia komercyjna). W wielu środowiskach postrzega się umysł ludzki jako „sieć układów” (bioinformatyka). Ks. Profesor zauważył, że są podejmowane próby tworzenia „organizmów minimalnych” jako efekt genotechnologii. Wysunął ważny postulat nieustannego kontrolowania etycznego współczesnej biotechnologii z punktu widzenia dialogicznego personalistycznej bioetyki. Należy uchronić „naturę” przed „sztucznością” – takim wnioskiem Prelegent zakończył swój komunikat.

Ks. prof. Marian Machnik (Olsztyn) wygłosił przedostatni wykład pt.: **Ciało ludzkie jako problem bioetyczny**. Poruszył kwestię ludzkiej cielesności, a w związku z tym problem definicji osoby. Zwrócił uwagę na fakt, że w niej mieści się ciało i jego aktywność psychoruchowa, instynkty oraz pierwiastek duchowy. Człowiek więc to byt psychofizyczny. Zasygnalizował istnienie zarzutu, który wyraża się kartezjańskim „błędem naturalistycznym”, poglądem, według którego człowiek to tylko rozum (myślenie – *cogito ergo sum*), umysł. Taki pogląd zawęża istotę człowieczeństwa. Zarówno ten status ontologiczno-aksjologiczny, jak i kantowskie sądy praktyczne wykazują treści redukcjonistyczno-destruktywne. Prelegent zwrócił uwagę w kontekście wyżej wspomnianych zarzutów na zasadność istnienia Instytutu Bioetyki, oraz podkreślił znaczenie dzieła Kapłana-lekarza, który zaaprobował, przyswoił i propaguje papieski styl uprawiania etyki, w tym też bioetyki. W zakończeniu swego wystąpienia Prelegent stwierdził, że: „wskazanie Karola Wojtyły – Jana Pawła II jest nadal aktualne, że ludzka cielesność jest ściśle powiązana z rozumnością i duchowością, dlatego nosimy w sobie świadomość, że nie da się tego pominąć”.

Część drugą sympozjum zakończył teolog moralista z Opola, ks. prof. Piotr Morciniec. Jego komunikat był zatytułowany: **Relikwie-diamenty–obiekty wystawowe. Bioetyka przyszłości wobec martwego ciała**. Opolski teolog i bioetyk wskazał na potrzebę promowania dobrze pojętej kultury ciała i ludzkich zwłok. Postulował spojrzenie na „martwe ciało” jako na kontynuację „żywego ciała”. Odwołał

się przy tym do teologicznej przesłanki „*owiniętych zwłok Jezusa Chrystusa, które zniknęły – zmartwychwstały*”. W XX i XXI wieku pojawia się filozofia ciała (zwłok) i zarazem teologia ciała (zwłok) jako reakcja na tendencje uprzedmiotowienia (reizacji) ciała (zwłok). Materia, jaką są zwłoki, wymaga szacunku, a nie przerabiania ich z pobudek ekonomicznych (np. w czasach holokaustu robiono mydło z ludzkich zwłok). Obecnie pojawiają się w krajach wysoko rozwiniętych agencje, które próbują handlować ludzkimi zwłokami w celu pozyskiwania wartościowych związków chemicznych. Pojawiają się pomysły o przerobie zwłok na węgiel, a z niego przy odpowiedniej technologii można by uzyskać diament. Współczesna technologia otwiera na tego typu pokusy. Uleganie im degradowałoby godnościowy status ludzkiego ciała i ludzkich zwłok. W swym wystąpieniu Prelegent nawoływał do przywrócenia tradycyjnej praktyki pochówku zmarłych ciał (umarłych pogrzebać). Zwyczaj kremacji ludzkich ciał sprzyja jego zdaniem złej kulturze, obejmującej np. zwyczaj „*rozpuszczania ciał*”, czy rozsypywania ludzkich prochów nad lasami jak również posadzenie „*drzewa życia*” jako symbolu, aby w przyszłości powstały „*gaje życia*” upamiętniające zmarłych przodków. (Prelegent wspominał, że takie destrukcyjne praktyki pojawiają się np. w sąsiednich Niemczech). Wezwał, by etyka i bioetyka chrześcijańska wraz z teologią moralną promowała dobrze rozumianą kulturę ludzkiego ciała za życia (doczesnego) i po śmierci.

Zakończenie

Kończąc sympozjum Dyrektor Instytutu Bioetyki, ks. prof. Tadeusz Biesaga poprosił ks. Jubilata o zabranie głosu. Ks. prof. Krzysztof Szczygieł podziękował za poparcie intencji powołania Zakładu Bioetyki (1986 r.), a następnie Instytutu Bioetyki w Krakowie (1988 r.). Słowa wdzięczności, „*Bóg zapłać*”, skierował w stronę ks. kardynała F. Macharskiego, ówczesnego metropolity krakowskiego oraz ks. kardynała M. Jaworskiego, byłego rektora Papieskiej Akademii

Teologicznej. Podziękował za ich wsparcie w tych przedsięwzięciach, jak również w podejmowaniu wyjazdów naukowych do amerykańskich centrów bioetycznych oraz późniejszych podróży naukowych do Rzymu. Wspomnił o licznych filozofach, teologach i medykach, którzy przyczynili się do powstania i rozwoju Instytutu Bioetyki PAT w Krakowie. Obecnemu Dyrektorowi i wszystkim pracującym w Instytucie życzył owocnej pracy oraz dalszego rozwoju tej ważnej instytucji naukowej.

Na koniec ks. prof. Tadeusz Biesaga podziękował za życzenia złożone przez Jubilata pod adresem Instytutu oraz wyraził wdzięczność licznym współorganizatorom sympozjum. Zaprosił też wszystkich uczestników, z Jubilatem ks. profesorem Krzysztofem Szczygłem na czele, do wspólnego zdjęcia.

History and Future of Bioethics

Summary

On January 18th 2009 in the franciscan Covent in Cracow took place a Symposium on the occasion of the 80th birthday of Fr. prof. Krzysztof Szczygieł and of the 20th anniversary of the Institut of Bioethics at the Papal Theological Academy. The participants gratulated also to Fr. Tadeusz Ślipko SJ celebrating in the same time his 90th birthday. In the first part of Symposium Fr. prof. T. Biesaga SDB as director of the Institut presented its history. Fr. prof. Jan Kowalski told about the history of bioethics in the francophone countries. Dr S. Kornas expressed his critical thoughts on the medical experiments and their moral impact. Fr. P. Aszyk SJ reminded the art of healing in the early christianity. The second part of the Symposium touched some actual problems of bioethics, namely the moral aspects of biotechnology (prof. B. Chyrowicz, prof. P. Bortkiewicz) and the treating the human body alive and dead (prof. M. Machnik and prof. P. Morciniec).



Jerzy SADOWSKI

**REFLEKSJE NA MARGINESIE DEBATY
PT. *WOLNOŚĆ W SZTUCE***

W dniu 29. kwietnia 2009 roku odbyła się w WSFP *Ignatianum* w Krakowie debata na temat wolności w sztuce. Dyskutantami byli znamienici profesorowie: Władysław Stróżewski, Paweł Taranczewski i Jacek Romanowski. Debatę prowadził Krzysztof Wałczyk SJ. Pierwsza część składała się z wystąpień panelistów, natomiast druga poświęcona była dyskusji.

Jako pierwszy zabrał głos W. Stróżewski, przedstawiając determinanty sztuki rozumianej nie jako wytwór, lecz czynność. Zaprezentował też pokrótce trzy wymiary dzieła sztuki: ontologiczny, semiologiczny i aksjologiczny, które się wzajemnie ze sobą przeplatają. Z każdym z nich wiąże się problem wolności w dwóch znaczeniach: wolność od i wolność do. W twórczości zachodzi swego rodzaju dialektyka, czyli gra przeciwieństw: determinizm i swoboda twórcza, odrzucanie i budowanie. W aspekcie ontologicznym czynnikiem determinującym jest ontologiczna struktura materii utworu. W dziele literackim występują cztery warstwy. W utworze muzycznym gra rolę czas i materiał dźwiękowy, w architekturze – przestrzeń i fizyczne własności budulca, obraz zależy od farby, rzeźba od tworzywa. Pewne style nawiązują do poprzednich, inne przeciwstawiają się sobie. W aspekcie semiologicznym w każdym dziele ujawnia się osobowość artysty. W wielu zawarty jest przekaz, przesłanie. I tu są możliwe przeciwieństwa: od ekshibicjonizmu do zakamuflowania. Aspekt

aksjologiczny dotyczy wartości artystycznych i estetycznych dzieła. Łatwo jest przekroczyć granice dobrego smaku i wytworzyć kicz. I co istotne, na zakończenie W. Stróżewski stwierdził, iż w przeciwieństwie do wartości artystycznych, piękna nie tworzy artysta, ono przychodzi trochę jak łaska. Artysta tylko przygotowuje warunki do jego pojawienia się. Piękno samo przyjdzie lub nie przyjdzie, stworzyć go niepodobna. Piękno może, tak twierdził Rilke, spłynąć tylko.

P. Taranczewski, teoretyk i praktyk (malarz), syn znakomitego malarza Wacława Taranczewskiego, zwolennik estetyki integralnej, którego stale inspiruje natura, poszukiwacz dwóch stron medalu w działalności teoretycznej, u którego w praktyce niezwykle ważną rolę odgrywa barwa, mówił o rozmaitych granicach w sztuce. Jedne z nich należy przekraczać, innych przekraczać nie należy. Omówił kilka rodzajów granic, np. między sztuką a nie-sztuką, sztuką lepszą i gorszą itp. Zaliczenie utworu do dzieł sztuki zależy od kontekstu. Czy jednak wolno manipulować kontekstami? Granicą sztuki może też być rama obrazu czy krzywda wyrządzona drugiemu człowiekowi, zadana duszy lub ciału. Ale, co najważniejsze, wolność w sztuce to – według niego – pozostawanie w granicach, a nie ich przekraczanie, i w tych granicach dążenie do doskonałości; przekraczanie granic tylko wówczas, jeśli wchodzi się w inny styl. Trzymanie się kanonów ogranicza, ale wyrzucając jeden kanon, wchodzi się w drugi.

J. Romanowski, wykładowca w PWST i aktor Teatru Starego w Krakowie, mówił o wolności aktorskiej, a raczej jej braku. Z własnej praktyki aktorskiej przytaczał przykłady ubezwłasnowolnienia aktora przez reżysera czy dyrektora teatru. Aktorowi są często narzucane role wbrew jego woli. Wydzielił kilka grup aktorów i stwierdził, iż tylko ci najlepsi mogą sobie role wybierać. Inni skazani są na łaskę i niełaskę reżysera. Ten ostatni, szczególnie gdy jest znany i uznany, może wywierać wielki wpływ na aktorów i to do tego stopnia, że nawet u doświadczonego aktora pojawia się trema, bojaźń i myślenie kategoriami reżysera oraz takie lawirowanie, by mu się nie narazić. Aktor musi się też liczyć z zespołem, do którego należy. Wbrew jego woli zostaje mu niejako odebrana własna tożsamość artystyczna.

Po pewnym czasie dopiero zauważa, iż „duch” reżysera całkowicie zdominował jego postępowanie. Podobny przypadek z własnego doświadczenia ukazał P. Taranczewski, mimowolnie „zauroczony” twórczością J. Nowosielskiego.

Na marginesie tej ciekawej debaty rodzi się kilka uwag:

1. To nieświadome ubezwłasnowolnienie artysty przez autorytet z branży jest charakterystyczne nie tylko dla artystów, ale także dla naukowców, polityków czy tzw. zwykłych ludzi. Autorytet onieśmiewa i blokuje często proces oryginalnego myślenia. Po pewnym czasie zostaje dopiero uświadomione naśladownictwo i czynienie czegoś pod cudze dyktando. Taka jest właśnie siła oddziaływania autorytetów i to najpewniej tych prawdziwych.

2. Uczestnicy debaty mówili nie tyle o wolności w sztuce, co o ograniczeniach tej wolności, a zatem o niewolności. I to jest cecha znamienista, że panowie profesorowie i artyści równocześnie doskonale zdają sobie sprawę z różnorodnych, nieraz bardzo dotkliwych ograniczeń, w przeciwieństwie do wielu młodych czy raczkujących artystów przekonanych o nieograniczonej wolności w sztuce. Ale ten mit o absolutnej wolności człowieka w ogóle pokutuje często w ich działaniach i skutkuje właśnie utratą tejże z powodu narkotyków czy alkoholu, charakterystycznych szczególnie dla środowiska artystycznego. W imię wolności, dla osiągnięcia jeszcze większej jej przestrzeni, paradoksalnie, stosując używki, popadają w niewolę, tracą wolność. Złudzenia całkowitej wolności człowieka prowadzą często na manowce życia i sztuki. Trzeba sobie jasno uświadomić i powiedzieć: człowiek jest istotą ograniczoną w swojej wolności, i z tym się pogodzić. Bunt przeciwko temu faktowi jest symptomatyczny głównie dla artystów. Tymczasem istota ludzka jest ograniczana zewsząd – przez prawa i reguły logiki, matematyki, psychologii, socjologii, chemii, biologii i fizyki, także przez nakazy i zakazy etyczne i religijne. I nic na to, na nasze szczęście, nie możemy poradzić. Absolutna wolność prowadziłyby do paradoksów i totalnego chaosu działań i wartości.

W przyrodzie nie ma wolności, nawet w interpretacji indeterministycznej mechaniki kwantowej mają zastosowanie prawa i zależności. Prawa przyrody ograniczają wolność, ale bez nich nie byłoby świata, trudno nawet taki świat sobie wyobrazić. Miraże absolutnej wolności prowadzą donikąd... Z ograniczeniami ludzkiej wolności szczególnie trudno pogodzić się artystom, co zupełnie zrozumiałe, ale konieczne. Powtórzmy raz jeszcze: człowiek nie jest istotą całkowicie wolną, i jak wszelkie próby pokazują, buntowanie się przeciwko temu kończy się często tragicznie. Iluż to śmiałków próbowało pokonać prawo grawitacji i marnie skończyło swój żywot. Stosunkowo łatwo jest łamać prawa etyczne i religijne, stąd główne „uderzenie” artystów idzie w tym kierunku. Ale igranie z ogniem na tym polu przypomina próby Ikara i Dedala i nieraz kończy się niepowodzeniem. Powiedzmy więcej: nawet byt nie z tego świata, Absolut, Bóg nie jest totalnie wolny, bo czyż Bóg może stworzyć kogoś potężniejszego od siebie? Takich dylematów i paradoksów można przywołać wiele; pouczające dla wielu ludzi będzie sięgnięcie do teologii naturalnej. Skoro nawet Istota Najwyższa nie jest całkowicie wolna, to cóż dopiero człowiek, drobny pyłek na tym padole łez... W tym świetle łatwiej pogodzić się z ograniczeniami wolności. Akceptacja siebie i praw nas otaczających prowadzi często do twórczego rozwoju, a buntowanie się przeciwko temu – do prowokacyjnego nihilizmu.

3. Dwie grupy społeczne (czy zawodowe) są szczególnie wrażliwe na ograniczanie wolności: dziennikarze i właśnie artyści. A związane to jest z ich poczuciem misji. Obie te grupy korzystają z wolności, ale i jej nadużywają. Politycy, mimo głośnych deklaracji o wolności, często zonglują tym pojęciem i tworzą pozory wolności; łatwiej wszak manipulować społeczeństwem zniewolonym.

4. Dyskusja powinna się odbywać nie nad wolnością w sztuce, bo to rzecz jak najbardziej oczywista, bowiem nie można z założenia krępować twórczego ducha artysty, lecz nad **dowolnością** (a zatem nadużywaniem wolności) w sztuce. Któż bardziej niż artyści jest niejako zobligowany do ucieleśniania dzieł twórczego, wolnego (poza

wymienionymi wyżej ograniczeniami) ducha? Ale jest zasadnicza różnica między wolnością a jej nadużywaniem, czyli dowolnością.

5. Gdzie zatem leży granica między wolnością a dowolnością, sztuką a kiczem, przyzwoitością a nieprzyzwoitością w sztuce? Sprawa bynajmniej nie jest prosta. Niewątpliwie nie jest to granica stała, niezmienna, wprost przeciwnie, ciągle się przesuwa, rozszerza swój zakres, jest labilna. Mocną podstawę stanowią wartości artystyczne, które fundują prawdziwe dzieło sztuki. Granicą jest też wnętrze samego artysty, jego zasady, których nigdy nie przekroczy; mogą nią też być niezbędne warunki do zaistnienia dzieła sztuki (nie wchodzi tu w sprawę jego definicji), po których zajściu mamy do czynienia z dziełem. A czy wartości etyczne mogą stanowić granicę (barierę) między dziełem sztuki a pseudo dziełem? Bez wątplenia tak, chociaż stale istnieje problem z umiejscowieniem tej granicy. W którym miejscu ją posadzić? Dla jednych coś będzie szokujące, a dla innych nie. Krzywdą drugiego człowieka też może być granicą, o czym wspominał P. Taranczewski. Także, co wydaje się bardzo ważkie, granicę stanowi zasada poszanowania przekonań, uczuć i odczuć drugiego człowieka. Problem z granicą w sztuce istniał zawsze, jest i będzie zapewne ciągle powracał. Jednak dla wielu artystów granice są po to, by je przekraczać.

6. Być może do sztuki należałoby przyłożyć definicję granicy wolności występującą w klasycznej myśli liberalnej: granicą mojej wolności jest wolność drugiego człowieka. Jeśli nadużycia wolności w sztuce znajdują się z sferze zamkniętej, to ostatecznie (poza krańcowymi wyjątkami), niech sobie tam będą, ale jeżeli wchodzi w przestrzeń publiczną, to budzi się wiele uzasadnionych kontrowersji i sprzeciwów. „Sztuka” kiczowata, prowokacyjna, perwersyjna, wulgarna, obsceniczna itp. (np. wystawy ze spreparowanych ciał ludzkich) występująca w sferze publicznej (w środkach masowego przekazu, na ulicach, murach itd.) budzi wiele emocji i łamie dwie podstawowe, niezbywalne zasady przysługujące osobie:

a) właśnie zasadę wolności osobistej – do galerii, muzeum idę z własnej woli, to jest mój wybór, a tu jest mi narzucane coś, czego sobie nie życzę, epatuje się mnie wbrew mojej woli. Na ołtarzu wolności sztuki składa się ofiarę z wolności osobistej. Wolność sztuki za wolność osobistą! Z tym się zgodzić nie sposób. Celowo, prowokacyjnie wychodzi się ze „sztuką” na ulicę, by szokować. Ale to łamie podstawowe moje prawo do wolności od tzw. sztuki. Ci, co chcą wolności do niej, niech sobie szukają jej w przestrzeni zamkniętej,

b) zasadę poszanowania przekonań, uczuć i odczuć. Ale ta zasada jest celem ataku tej „sztuki”; jej propagatorom chodzi o to, by buzyć, wyzywać, szokować. Chociaż z takimi celami się nie zgadzam, to trudno tylko na tej podstawie z taką „sztuką” skutecznie walczyć. W wielu przypadkach mocniejszym argumentem wydaje się łamanie zasady wolności osobistej, co nie jest celem, lecz efektem ubocznym tych prowokacyjnych działań. Ci co szafują hasłami wolności, łamią ją u samych podstaw, problem staje się paradoksalny i może być kłopotliwy i wstydlivy dla prowokatorów. Wyraźne uświadomienie sobie faktu zamachu na wolność osobistą („wolność od”), może pomóc w skuteczniejszej walce z nachalnym wkraczaniem w przestrzeń publiczną i w eliminowaniu z niej tzw. sztuki.

Some Reflexions after the Debate: „Art and Freedom”

Summary

The debate took place on April 29th 2009 at the *Ignatianum* in Cracow. Three eminent professors Wł. Stróżewski, P. Taranczewski and J. Romanowski expressed their opinions in the discussion. The first analysed the relation between a work of art and freedom. P. Taranczewski described different kinds of limits in the domain of art. J. Romanowicz stigmatized the limitations and even harassing which affect the actors employed in the theater. The author of this paper evaluates the moral aspects of the postmodern art which often does not pay regard to the dignity and freedom of persons.

RECENZJE



Jarosław CHARCHUŁA SJ

Stanisław Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, Wydawnictwo KUL,
Lublin 2008, ss. 188.

Aktywność człowieka wyraża się w różnych formach i na wielu płaszczyznach, wśród nich ważne miejsce zajmuje ta, która dotyczy przestrzeni społeczno-politycznej. Jest to wyraz konstrukcji bytowej człowieka, jego władz i atrybutów. Nie sposób więc czyniąc refleksję nad człowiekiem i jego miejscem we współczesnym świecie, pominać ten ważny aspekt jego działalności. Człowiekowi zresztą od samego początku, kiedy świadomie zaczął przeżywać relacje z innymi, towarzyszy ten twórczy niepokój, który mobilizuje go do zadawania pytań i szukania odpowiedzi. Obecnie również ta refleksja jest podejmowana, choć oczywiście w różnej formie. Wyrazem tego są liczne konferencje, sympozja a także nowe publikacje wciąż pojawiające się na rynku wydawniczym. Oczywiście trzeba przyznać uczciwie, że pewna ich część nie wnosi do tej debaty niczego wartościowego. Ale na szczęście są i takie, których lektura inspiruje i mobilizuje do twórczej refleksji. Wśród nich godna polecenia jest pozycja wydana przez Wydawnictwo KUL w 2008 roku, pt. *Zarys filozofii polityki*, której autorem jest ks. prof. Stanisław Kowalczyk.

Publikacja ks. Kowalczyka składa się z trzech części, które wzajemnie się uzupełniają i są logicznie powiązane. Wychodząc od zagadnień wstępnych, niejako wprowadzających w temat, autor poprzez przegląd najważniejszych koncepcji społeczności politycznej dochodzi do centralnych problemów filozofii polityki. Książd profesor już na samym początku bardzo precyzyjnie określa przestrzeń, po

której zamierza się poruszać w swoich rozważaniach. Odwołując się do obecnego w literaturze podziału na wąskie i szerokie rozumienie „filozofii polityki”, jasno określa, że jest zainteresowany pierwszym z tych ujęć. Założenie to później konsekwentnie realizuje we wszystkich kolejnych rozdziałach książki.

W pierwszej więc części zatytułowanej: *Zagadnienia wstępne* znajduje się wyjaśnienie podstawowych pojęć, wskazanie na cel, funkcje oraz metodę, jaką stosuje filozofia polityki. Jest również ukazana jej relacja do innych, pokrewnych dyscyplin. W rozdziale wyjaśniającym podstawowe pojęcia, autor rozpoczyna od analizy dwóch kluczowych kategorii, bez których cała filozofia polityki nie miałyby sensu – są to kolejno: państwo i polityka. Przechodząc dalej, do przedmiotu i funkcji filozofii polityki ks. Kowalczyk bardzo trafnie zwraca uwagę na pewien „bałagan” pojęciowy, który jest obecny w naukach społeczno-politycznych. Dotyczy to przede wszystkim takich pojęć jak „teorie polityczne” (czyli doktryny), „filozofie polityczne” i „ideologie polityczne”. Bardzo często bowiem są one używane zamiennie – do czego w żadnej mierze nie uprawnia ich zakres i znaczenie. Następnym omawianym zagadnieniem, które niejako wynika z poprzednich, jest kwestia metody stosowanej w filozofii politycznej. Autor słusznie zauważa, że dominują tu głównie metody: filozoficzno-ontologiczna, systemowa, historyczna, komparatywna oraz aksjologiczna i utylitarystyczna. Ważnym podsumowaniem tej części rozważań jest konkluzja, że filozofia polityki, chcąc dobrze realizować właściwe sobie zadania, musi opierać się na innych dyscyplinach, z których najważniejsze to: filozoficzna antropologia, politologia, socjologia, a także geografia polityczna i ekonomia.

W drugiej części pracy, zatytułowanej: *Koncepcje społeczności politycznej*, prezentowane są te koncepcje państwa, które na przestrzeni wieków odegrały znaczącą rolę. Wiele z nich ciągle jest przedmiotem żywej dyskusji i licznych kontrowersji. Autor rozpoczynając tę część, wychodzi od tego, co było na początku refleksji filozoficznej – czyli od myśli greckiej. Skupia się tu przede wszystkim na dwóch starogreckich filozofach – Platonie i Arystotelesie. W dalszych roz-

ważaniach książd Kowalczyk omawia między innymi makiawelizm, konserwatyzm, anarchizm jak również marksizm, liberalizm a także republikanizm i komunitaryzm. Perspektywę omawianej problematyki wzbogaca również fakt umieszczenia w tej części pracy analizy takich zagadnień, jak: rasizm i fundamentalizm religijno-polityczny. Godne zauważenia jest to, że autor w trakcie tych rozważań często odwołuje się do konkretnych wydarzeń inspirowanych tymi przekonaniami – tak w przeszłości jak również mających miejsce obecnie. Dzięki temu czytelnik jeszcze wyraźniej może dostrzec, jak silnie teoria powiązana jest z praktyką i jak mocno oddziałuje na realia społeczno-polityczne.

Trzecia część pracy zatytułowana jest: *Centralne problemy filozofii polityki*. Autor słusznie tu zauważa, iż wśród wielu podmiotów aktywnych w przestrzeni społeczno-politycznej to właśnie państwo pełni rolę podstawową. Dlatego też właśnie na nim przede wszystkim koncentruje się zainteresowanie filozofii politycznej. I w związku z tym w tej części refleksji nie może zabraknąć odniesienia szczególnie do takich kwestii, jak: geneza społeczności politycznej, formy państwa, jego ontologiczno-organizacyjna struktura czy też funkcje i atrybuty państwa. W tej części pracy szczególnie cenne i godne odnotowania są rozdziały dotyczące paradygmatu etycznej neutralności sfery publicznej oraz problemu neutralności światopoglądowej państwa. Pewnym logicznym podsumowaniem i zamknięciem całości rozważań jest ostatni rozdział tej części pracy, dotyczący zagadnień związanych z procesami integracyjno-globalizacyjnymi w kontekście statusu państwa. Autor trafnie zauważa, że proces ten dokonuje się z różną intensywnością na wielu płaszczyznach, wśród nich najważniejsze to ekonomiczno-gospodarcza, komunikacyjna a także informacyjno-naukowa i cywilizacyjno-kulturowa. Konkluzje, do których dochodzi w wyniku tych rozważań książd Kowalczyk, są dobrą diagnozą obecnej sytuacji a także cennym głosem w dyskusji nad ukierunkowaniem tych procesów na przyszłość.

Wszystko to sprawia, że prezentowana publikacja jest wartościowym źródłem informacji z zakresu filozofii polityki. Bogata biblio-

grafia i liczne przypisy mogą przy tym stanowić cenne wskazówki dla wszystkich, którzy chcą pogłębić jedno z omawianych zagadnień. Nie bez znaczenia jest w tym wszystkim styl, jakim napisana jest książka – jest przystępny i prosty a jednocześnie konkretny i fachowy. A co najważniejsze, nie odbywa się to kosztem precyzji ani tym bardziej profesjonalności prezentowanych rozważań. Dlatego właśnie uważam, że książka *Zarys filozofii polityki* to pozycja cenna i godna polecenia.

Piotr Duchliński

O PREKURSORSKIM BADANIU DUSZY TŁUMU

Rec.: **Gustaw Le Bon**, *Psychologia tłumu*, tłum **B. Kaprocki**, Warszawa, Wydawnictwo ANTYK, 2005.

Psychologia tłumu autorstwa Gustawa Le Bona ukazała się w Polsce po raz pierwszy w roku 1899. Obecne jej wydanie zostało przygotowane na podstawie francuskiego wydania tej książki z roku 1929. Licząca ok. 100 stron praca francuskiego filozofa, wybitnego antropologa, uznawanego za prekursora i pierwszego psychologa społecznego, jest pierwszą pracą z zakresu psychologii społecznej, należąca do biblioteki klasyków psychologii. Choć książka ta jest objętościowo mała, to jednak zawarta w niej treść jest bogata i wymaga od czytelnika nierzadko powracania i zatrzymywania się nad pewnymi wątkami w celu ich trafnego odczytania.

Książka ta podejmuje problematykę z dziedziny psychologii społecznej, psychologii poznania społecznego, (obecnie należącej do psychologii poznawczej), jak również szeroko rozumianej antropologii i filozofii społecznej. Autor tej pracy stawia sobie dwa cele: 1) teoretyczny, 2) praktyczny. W pierwszym chodzi o możliwie jak najdokładniejsze przebadanie struktury fenomenu, jakim jest „dusza tłumu”, poznanie obiektywnych praw psychologicznych rządzących tłumem, w drugim natomiast, wpływającym z pierwszego, chodzi o umiejętność skutecznego funkcjonowania w tłumie, jak również o możliwość trafnego wpływania na jego różnorakie zachowania, zwłaszcza przez różnych przywódców. Praca Le Bona adresowana

jest nie tylko do zawodowych psychologów zmagających się z fenomenem tłumu, ale również do badaczy nauk społecznych, takich jak: socjologia, politologia czy pedagogika.

We *Wprowadzeniu* Gustaw Le Bon, wychodzi od socjologiczno-histerycznej diagnozy, która dotyczy fenomenu tłumu. Stwierdza że „nadchodzące stulecie będzie zatem erą tłumów” (s. 11). Do XIX wieku nie zwracano szczególnej uwagi na coś takiego jak tłum, nie liczone się z jego głosem, a także potencjalną siłą, wywierającą wpływ na stosunki społeczne i polityczne. Jednakże przeobrażenia społeczno-polityczne oraz historyczne, upadek tradycyjnie wyznawanych idei religijnych i moralnych, kryzys władzy państwowej, odrzucenie tradycji – to wszystko przyczyniło się, zdaniem Le Bona, do szczególnego wzrostu i znaczenia tłumu. „Najważniejszy stał się głos tłumu, którego nasłuchują królowie, a on im nakazuje, jak mają postępować. Losy narodów rozstrzygają się teraz nie w radach książąt, lecz w duszy tłumu. Najbardziej charakterystycznym i najsilniej uderzającym rysem obecnego przejściowego okresu jest dojście do głosu warstw ludowych, a raczej stopniowe i powolne przekształcanie się tych warstw w warstwy panujące (...) Potęga tłumu rosła powoli, początkowo przez rozszerzanie się pewnych idei, które z wolna stawały się treścią duszy tłumu, a następnie przez stopniowe zrzeszanie się jednostek dążących do urzeczywistnienia tych koncepcji, dotychczas tylko teoretycznych” (s. 12).

G. Le Bon wychodzi od stwierdzenia socjologicznego faktu. Jest nim fakt zrzeszania się ludzi w określone grupy społeczne, zbiorowiska – innymi słowy w tłumy. Fakt ten był zaniedbany w dotychczasowych badaniach psychologów i filozofów. Autor podkreśla, że „choć tak dużo mówi się teraz o tłumach, to jednak prawie są nam nieznanne. Zawodowi psychologowie, trzymając się z dala od nich, nie znają ich, a jeśli któryś zajmuje się nimi, to tylko z punktu widzenia zbrodni, jakich mogą się dopuścić” (s. 13). Dotychczas filozofowie i psychologowie nie interesowali się zjawiskiem tłumu pod kątem przebadania rządzących nim praw, interesowali się nim tylko w kontekście popełnianych przez niego przestępstw. Nie da się zaprzeczyć,

przekonuje Le Bon, że tłumy dopuszczały się w historii ludzkości różnych przerażających czynów zbrodniczych, budzących w nas głęboką dezaprobatę moralną. Można wyodrębnić nawet specjalną kategorię tłumy, jaką jest „tłum zbrodniczy”. Nie można jednak w ich badaniu ograniczać się tylko do tej kwestii. Potrzebna jest gruntowniejsza i bardziej wszechstronna analiza, sięgająca do psychologicznych praw determinujących zachowanie tłumy. Nie wystarczy ta ograniczająca się do kategorii tłumy zbrodniczego.

Obecność tłumów i coraz większy ich wpływ na życie nie tylko poszczególnych jednostek ale i całych narodów, domaga się poznania ich psychologicznej natury. Trzeba zrozumieć tłum – oto zadanie dla psychologa i filozofa. Badanie natury tłumy według Le Bona ma umożliwić przede wszystkim poznawanie praw, według których on funkcjonuje. Ale samo badanie fenomenu tłumy ma nie tylko racje teoretyczne, o czym już wspominaliśmy. Le Bon jest psychologiem i doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że praktyczne konsekwencje poznania praw rządzących naturą tłumy mogą być większe niż teoretyczne. Znajomość praw rządzących tłumem może przydać się tym, którzy chcą kierować tłumem, rządzić nim, określać jego działania poprzez zaszczepianie w nim takich a nie innych idei. Jeśli dziś rola tłumy w naszej cywilizacji jest tak dominująca, jeśli ma on wpływ na rządzenie państwami, zatem przywódcy polityczny powinni znać jego naturę, psychologiczne prawidłowości kierujące jego różnymi zachowaniami. Swoje teoretyczne rozważania Le Bon ilustruje przykładami wielkich postaci historycznych, jak np. Napoleon. Właśnie dzięki znajomości tego czego chce tłum, potrafił on nim skutecznie manipulować, by osiągać swoje własne cele.

Przechodząc do poszukiwania psychologicznych praw rządzących zjawiskiem tłumy, Le Bon dokonuje najpierw ogólnej charakterystyki zjawiska tłumy. Co ciekawe, w swojej pracy stale posługuje się on jeszcze pojęciem „duszy tłumy”. Warto odnotować, że w tym samym czasie rozwijająca się psychologia jako nauka empiryczna stopniowo rezygnowała z posługiwania się tym pojęciem, zastąpiono go tak w praktyce, jak i w teorii pojęciem „psychika”. W *Księdze pierwszej*

francuski myśliciel definiuje tłum w sposób następujący: „Słowem tłum oznaczamy zazwyczaj zbiorowisko jakichkolwiek jednostek, niezależnie od ich narodowości, płci i wyznania, a także od przy-padku, który je zgromadził” (s. 15). Postępowanie autora w księdze pierwszej jest następujące: po ogólnym scharakteryzowaniu tego, czym jest tłum, stara się on następnie podać ogólne właściwości (cechy) tłumy jako takiego, bez uwzględnienia różnych jego kategorii. Zaznacza, że idzie w tej kwestii „drogą nauk przyrodniczych, które wpiery opisują cechy wspólne wszystkim osobnikom danej rodziny, a dopiero potem zajmują się cechami specyficznymi, na podstawie których możemy daną rodzinę podzielić na rodzaje i gatunki (s. 16).

Pierwszym prawem rządzącym psychologiczną organizacją tłumy jest „prawo jedności umysłowej” (s. 17). W tłumie wszyscy myślą tak samo, oto jak najprościej można wyrazić psychologiczne prawo jedności umysłowej. Le Bon podkreśla, że kiedy jednostka wchodzi w strukturę tłumy, staje się jej członkiem, traci swoją autonomię co do myślenia i wyrażania własnych indywidualnych poglądów. „Świadomość swego *ja* zupełnie zanika, zanika też wola i rozsądek, uczucia zaś i myśli ulegają kierunkowi nadanemu przez hipnotyzera” (s. 19). Mówiąc o hipnotyzerze Le Bon ma na myśli przywódcę tłumy. Jednostka nie jest już jednostką w pełni autonomiczną, jest częścią masy, która pozbawiona jest inteligencji i racjonalności. Le Bon nie tylko opisuje naturę tłumy, lecz nieustannie dokonuje jego wartościowania. Twierdzi, że tłum to nagromadzenie miernoty, nigdy zaś inteligencji. W tłumie „jednostka przestaje być sama sobą, staje się automatem, którym kieruje wola narzucona, nigdy zaś własna” (s. 19). Każdy tłum cechuje się prawem jedności umysłowej, brakiem inteligencji, emocjami wypływającymi ze wspólnej wszystkim jednostkom podświadomości. W związku z tym Le Bon twierdzi, że działania tłumy posiadają charakter irracjonalny, gdyż w irracjonalnej nieświadomości znajdują swoje uzasadnienie. Nie kieruje nimi żaden proces myślenia dyskursywnego. Przed wejściem w tłum jednostka jest zdolna do racjonalnych działań, natomiast z chwilą wejścia do niego, ta zdolność jakby automatycznie zanika.

Tłum jest impulsywny, drażliwy i podatny na zmiany. „Różnorodne impulsy, którym tłum ulega, mogą być szlachetne lub okrutne, bohaterskie lub małoduszne, ale są tak władcze, że osobisty interes, choćby samozachowawczy, nie potrafi się im przeciwstawić. Ciągła zmienność impulsów, które działają na tłum i którym on ulega, sprawia, że tłum ciągle się zmienia. W jednej chwili z okrutnego i krwiożerczego może się zmienić w szlachetny i naprawdę bohaterski” (s. 21). Jednostka będąc w tłumie może dokonać takich czynów, których w pojedynkę nigdy by nie wykonała. Będąc w tłumie może spalić królewski pałac i zamordować innych ludzi, których tłum obiera sobie jako swoich wrogów. Tłum generuje inną moralność, kieruje się innymi uczuciami moralnymi i innym poczuciem tego, co sprawiedliwe a co niesprawiedliwe. Tłum radykalnie redefiniuje rozumienie odpowiedzialności. W tłumie jednostka nie jest moralnie odpowiedzialna za zabicie wroga tłumy. Zabójstwo jego jest raczej czymś chwalebny i wzniosłym z punktu widzenia uczuć moralnych tłumy. Jego obrona zaś mogłaby zostać odebrana jako sprzeniewierzenie się jednomyślności umysłowej tłumy. Za taki gest jednostka mogłaby zapłacić nawet życiem. Dlatego za zbrodniczy czyn, popełniony w tłumie i razem z tłumem, jednostka nie jest moralnie odpowiedzialna. Le Bon pisze, że w tłumie jednostka zyskuje siłę, staje się potężniejsza, pewniejsza siebie, tłum dowartościowuje jednostkę. Ta pozyskana siła pozwala jednostce dokonywać takich rzeczy, których ona sama na własną rękę z obawy przed odpowiedzialnością moralną i prawną nigdy by nie uczyniła. W tłumie łatwiej jest zabić, spalić, zgwałcić niż działając w pojedynkę.

W II rozdziale *Księgi Pierwszej* Le Bon podkreśla, że jedną z istotnych cech tłumy jest to, że łatwo poddaje się sugestiom oraz to, że jest łatwowierny. W strukturze tłumy panuje specyficzna zaraźliwość. Ta łatwość ulegania sugestiom i zaraźliwość jest przez Le Bona tłumaczona tym, że tłum nieustannie ulega stale sile nieświadomych i prymitywnych popędów. To dezawuuje zdolność do racjonalnego i krytycznego myślenia. Tłum myśli przede wszystkim obrazami. Nie interesuje go zgodność tych obrazów z rzeczywistością. Z tego wy-

nika, że nie jest on zainteresowany kategorią prawdy. Jeden obraz wywołuje w nim cały szereg innych obrazów, które nie posiadają ze sobą żadnych logicznych związków. Logiczne związki w myśleniu potrafi dostrzec tylko umysł kierujący się rozumem. Dbą on wszak o to, aby mieć stały związek z obiektywnymi faktami, a nie tylko subiektywnymi skojarzeniami, które wywołują następne subiektywne skojarzenia bez żadnego związku z rzeczywistością. Tymczasem w „myśleniu tłumu” nie chodzi o związek z obiektywnymi faktami. Tłum posiada notoryczną tendencję do wykrzywiania i przeinaczania obiektywnych faktów. „Dzięki zaraźliwości przekształcenie faktów odbywa się u wszystkich osobników danej zbiorowości w jednakowy sposób. Jak przekształci dany fakt pierwsza jednostka, tak szerzy się on w tłumie. Święty Jerzy przed ukazaniem się na murach Jerozolimy oczom wszystkich krzyżowców na pewno ukazał się najpierw jednemu rycerzowi, a na mocy prawa zaraźliwości i sugestii cud ten natychmiast został zaakceptowany przez wszystkich” (s. 23). Zdaniem Le Bona tak wygląda mechanizm powstawania zbiorowych halucynacji.

Do innych ogólnych cech tłumu Le Bon zalicza przesadę oraz prostotę w uczuciach tłumu. „Przesadne uczucia tłumu potęguje jeszcze ta okoliczność, że jakiegokolwiek objawione uczucie zdobywa szybko uznanie wszystkich – na mocy prawa zaraźliwości i sugestii – co zwiększa podwójnie jego siłę. Dzięki prostocie i przesadzie uczuć niedostępne są dla tłumu wątpliwości oraz niepewność. Tłum z jednej krańcowości zbyt szybko przerzuca się w drugą. Każde podejrzenie staje się dla niego natychmiast pewnikiem nie do odparcia; najmniejszy uśmiech czy pogardliwe spojrzenie wywołuje u niego wściekłą nienawiść, podczas gdy u jednostki nie będącej częścią tłumu pozostałoby to bez jakiegokolwiek wpływu” (s. 28). Le Bon podkreśla, że tłum cechuje się nietolerancją, autorytaryzmem i konserwatyzmem. Na s. 29 pisze, że „autorytaryzm i nietolerancja to cechy wspólne wszystkim kategoriom tłumów, chociaż natężenie tych cech bywa różne, w czym zasadniczą rolę odgrywa rasa jako władczyni wszystkich uczuć i myśli człowieka. Autorytaryzm i nietolerancja

rozwinęte są w bardzo wysokim stopniu u tłumów pochodzenia romańskiego. Rozwój ten doszedł u innych do takiego stopnia, że zabił w nich poczucie osobistej niezależności, owego zasadniczego rysu duszy anglosaskiej. Tłum pochodzenia romańskiego jest wrażliwy tylko na niezależność odłamu społeczeństwa, do którego sam należy, przy czym z ową niezależnością łączy on dążność do natychmiastowego i bezwzględnego narzucania swoich przekonań wszystkim innym grupom. W tym tkwi źródło wszelkiej ekspansywności narodu francuskiego i Francuzów”.

Interesująca jest próba odpowiedzi na pytanie; czy tłum posiada moralność, czy możemy mówiąc o zjawisku moralności tłumy? Le Bon stwierdza, że moralność zasadniczo związana jest z przestrzeganiem stałych zasad i norm moralnych. Ze względu na fakt, iż tłum notorycznie popada w różnego rodzaju skrajności, które wynikają z nieświadomych prymitywnych instynktów, nie może być moralny. Pomimo tego, w tym ciągłym popadaniu w różne skrajności, tłum może zdobywać się na czyny wręcz heroiczne, które posiadają swój wymiar moralny. Do psychologicznej prawidłowości tłumy należy to, że od czynów przekraczających wszelkie normy moralne, może przejść do dokonywania czynów, którym przysługuje najwyższa moralna kwalifikacja. Od niszczenia, palenia, mordowania niewinnych, tłum pod wpływem impulsu może przejść do spełniania czynów chwalebnych, może poświęcić się dla najwyższych idei religijnych, moralnych czy społecznych. Z krwiożerczego i żadnego śmierci wszystkich, tłum taki może stać się nawet obrońcą praw człowieka, praw pokrzywdzonych i uciemżonych. Tłum nie jest do końca świadomy swoich uczuć moralnych ani przejścia z jednej skrajności do drugiej. Mordowanie i niszczenie wszystkiego, co jest sprzeczne z wolą tłumy, też jest z jego własnej perspektywy postrzegane jako moralne. Albowiem tłum nie zdaje sobie sprawy z przechodzenia z jednej skrajności w drugą, od morderstwa do bezinteresownego poświęcenia. Dla niego zarówno czyny chwalebne jak i zbrodnicze są jednakowo moralne.

Podsumujmy: w *Księdze Pierwszej* Le Bon omawia interesujące zagadnienie z dziedziny psychologii poznania społecznego. Ba-

da sposób myślenia „duszy tłumu”. Wnioski, do jakich dochodzi na podstawie tychże analiz, są następujące: Tłum nie myśli racjonalnie – to pierwszy i podstawowy wniosek z tej analizy. Myślenie tłumu jest zdeterminowane nieświadomymi procesami, z których obecności tłum nie zdaje sobie sprawy. Myślenie tłumu skupia się wokół jakiejś naczelnej idei, która musi być podana w formie obrazowej i nadzwyczaj prostej. Do nieinteligentnej masy jednostek mogą przemówić tylko proste obrazy. Rozumowanie tłumu opiera się na kojarzeniu pojęć. Tylko z pozoru przypomina ono rozumowanie oparte na prawach logicznego wynikania. Idee kojarzone przez tłum łączą się ze sobą tylko pozornie w związki logiczne, raczej dominuje w nich związek przez analogię i następstwo. „Ta niezdolność do poprawnego rozumowania łączy się u tłumu z brakiem wszelkiego krytycyzmu, tj. z brakiem umiejętności wyczuwania, co jest prawdą, a co jest fałszem, oraz z niezdolnością do wydawania trafnego osądu o jakimkolwiek czynnie czy przedmiocie. Tylko sąd narzucony tłumowi znajdzie uznanie, nigdy zaś sąd będący wynikiem skrupulatnych badań i rozstrząsań. Pewne opinie jedynie dlatego zbyt szybko się rozpowszechniają, że większość ludzi woli bez dowodu przyjąć gotowy już sąd od drugich, aniżeli zastanawiać się i formować własny sąd” (s. 35). Ta niezdolność do racjonalnego rozumowania jest w tłumie skompensowana przez nadzwyczaj wrażliwą wyobraźnię. Myślenie tłumu ma charakter wyobrażeniowy. „Każdy obraz powstający w jego duszy, czy to pod wpływem jakiegoś zdarzenia czy osoby, ma barwy tak żywe, jakby były rzeczywiste. Możemy porównać pod tym względem tłum ze śpiącym człowiekiem, którego umysł chwilowo nieaktywny, wytwarza tak żywe obrazy, jakby się wszystkie działy na jawie; jednak zastanowienie się rozwiewa tę ich moc. Tłum nie jest zdolny ani do rozumowania, ani do zastanawiania się; nie istnieją dla niego rzeczy nieprawdopodobne. Wiemy jednak, że najbardziej pociągające są właśnie rzeczy najmniej prawdopodobne. Dlatego tłum chętniej zajmuje się tym co, jest nieprawdopodobne i legendarne. W istocie niezwyczajność i legenda są prawdziwym źródłem cywilizacji” (s. 35). Le Bon podkreśla, że tłum jest wrażliwy na różnego rodzaju obrazowe

przedstawienia idei, które wzbudzają w nim nierzadko różne uczucia, od pozytywnych po negatywne. Ważne jest to dla tych, którzy posiadają aspirację do kierowania tłumem. Jasne i barwne przedstawienie w postaci obrazów jakiegoś nadzwyczajnego faktu może wywołać w tłumie pożądaną reakcję i ukierunkować jego działanie do zrealizowania pożądanego przez przywódcę celu. Obiektywny charakter faktów nie ma tutaj żadnego znaczenia, liczy się tylko sam sposób, w jaki docierają one do „duszy tłumy”, zwłaszcza to, jak oddziałują na jego „zbiorową wyobraźnię”.

W *Księdze Drugiej* Le Bon analizuje poglądy i wierzenia tłumy. Interesują go przede wszystkim czynniki mające wpływ na krystalizowanie się wierzeń i przekonań, jakie żywi tłum. Francuski myśliciel wyróżnia dwa typy czynników, które mają wpływ na wierzenia tłumy: pośrednie i bezpośrednie. Do czynników pośrednich zalicza on 1) rasę, 2) tradycję, 3) czas, 4) instytucje społeczne oraz polityczne, 5) oświatę i wychowanie. Rola tych czynników jest taka, że uzdalniają one tłum w ogóle do nabywania różnego rodzaju wierzeń i przekonań. Można powiedzieć, pisze Le Bon, że przygotowują one grunt pod krystalizowanie się nowych idei oraz warunkują ich urzeczywistnienie w realnym działaniu. Czynniki bezpośrednie są uzupełnieniem czynników pośrednich. Bez nich wpływy pośrednie nie mogłyby spowodować żadnego realnego skutku. Wpływy bezpośrednie przeprowadzają przekonania tłumy w realny czyn, nadają ideom i wierzeniom konkretne formy realne ze wszystkimi tego konsekwencjami. Francuski myśliciel wyróżnia następujące bezpośrednie czynniki mające wpływ na krystalizowanie się wierzeń tłumy: 1) obrazy, słowa i hasła, 2) złudzenia, 3) doświadczenie oraz 4) rozum. W Rozdziale III tej samej księgi znajdujemy interesujące analizy dotyczące przywódców tłumy oraz metod, jakie stosują oni, aby wpływać na wierzenia i przekonania tłumy.

Zdaniem Le Bona, każdy przywódca tłumy musi cechować się prestiżem, musi zostać uznany przez tłum jako wódz. Najpierw jednak musi opanować tłum, wszczepić w jego „duszę” ideę, która będzie kierować uczuciami tłumy. Autor *Psychologii tłumy* pisze, że

przywódca dokonuje tego poprzez oddziaływanie na wyobraźnię tłumu, przez sugestywne, stałe powtarzanie twierdzeń, przekazywanie ich w prostej i jasnej formie, tak aby tłum nie musiał dokonywać nad ich treścią żadnych skomplikowanych rozumowań. „Dzięki powtarzaniu wypowiediane poglądy przenikają do *duszy tłumu*, aż w końcu zostają uznane za prawdę nie podlegającą dyskusji. Jeżeli dostrzegamy, jaki wpływ ma powtarzanie na ludzi wykształconych, to jasno zdamy sobie sprawę z tego wpływu na tłum. Dzieje się tak dlatego, że dany pogląd metodą ciągłego powtarzania wrasta głęboko w te sfery nieświadomości, w których powstają motywy naszego postępowania. Po pewnym czasie zaczynamy wierzyć w ustawicznie powtarzane zdanie, bez względu na to, czy wypowiedział je człowiek światły, czy głupi (s. 61). Przytoczmy jeszcze jeden cytat, aby lepiej unaocznić opisywaną przez Le Bona metodę wywierania wpływu na „*duszę tłumu*”. „Skoro pewne twierdzenie powtórzono odpowiednią ilość razy, zwłaszcza gdy to powtarzanie zyskuje zgodę większości zainteresowanych, wówczas powstaje tak zwana opinia publiczna, pojawia się potężny mechanizm zaraźliwości. Idee, uczucia, wierzenia, opinie itd. nurtujące tłum mają taką zaraźliwą moc jak najbardziej złośliwe bakterie” (s. 61). Poglądy i przekonania tłumu szerzą się zatem nie przy pomocy racjonalnego rozumowania, lecz przy pomocy powtarzania i zaraźliwości. Na szerzenie się wierzeń tłumowi ma także niekwestionowany wpływ prestiż przywódcy, który wynika z jego osobowości lub jest nabyty. Prestiż budzi fascynację. Tłum emocjonalnie reaguje na swojego przywódcę i podąża za jego sugestiami, które notorycznie poddawane procesowi powtarzania stają się integralną częścią nieświadomego systemu motywacyjnego wszystkich jednostek należących do tłumu. Prestiż przywódcy, podkreśla autor *Psychologii tłumu*, trwa tak długo, dopóki nie zostanie zachwiany, podkopany. Szczególnie niebezpieczna dla prestiżu przywódcy jest krytyka, w konsekwencji której może on stracić swoją moc oddziaływania. Stąd też zrozumiała jest niechęć każdego przywódcy, dbającego o swój prestiż, do poddawania się różnym formom krytyki zewnętrznej. Przywódca dbający o swój prestiż w tłumie może posunąć

się nawet do zbrodniczego usunięcia swoich krytyków. Jeśli jego prestiż jest wystarczająco silnie zakorzeniony w „duszy tłumu”, może on wykorzystać tłum do pozbycia się natrętnych i jakże niewygodnych krytyków. Poddawanie w wątpliwość prestiżu i notoryczne wystawianie go na krytykę może sprawić, że tłum w końcu go odrzuci. Koniec prestiżowego przywódcy tłumu, który początkowo zdołał sobie zaskarbić jego przychyłość, jest zazwyczaj tragiczny. O ile początek jest zawsze chwalebny i wzniosły, albowiem przywódca wśród gromkich oklasków zostaje wyniesiony na piedestał władzy, o tyle koniec jest tragiczny i krwawy, wódz kończy śmiercią wśród bluźnierczych i kpiących okrzyków, wśród cierpień zadanych przez tych, którzy wynieśli go na tron. Tłum zmotywowany przez stałe powtarzanie krytyki, zwłaszcza przedstawianej w sposób obrazowy i sugestywny, podkopującej i dewaluującej wartość prestiżu przywódcy, może w bestialski sposób odsunąć wodza od kierowniczej funkcji. Trafnym przykładem jest tutaj postać Robespierre’a z okresu Rewolucji francuskiej, który najpierw został uznany za jej bohatera i oklaskiwany przez tłumy wchodził na piedestały władzy, a następnie bestialsko stracony, kiedy jego prestiż uległ dewaluacji.

Pracę zamyka *Księga Czwarta*, w której Le Bon przeprowadza klasyfikację różnych kategorii tłumów. Wyróżnia na początku dwie ogólne kategorie, tj. tłumy heterogeniczne i tłumy homogeniczne. Do tłumów heterogenicznych zalicza: 1) tłumy bezimienne, np. tłum uliczny, gromada gapiów, 2) tłumy nieanonimowe, np. parlament, wojsko, ława przysięgłych. Natomiast do kategorii tłumów homogenicznych zalicza, 1) sekty, 2), kasty, 3) warstwy. Następnie ogranicza się w swej analizie zasadniczo do tłumów heterogenicznych, ukazując ich indywidualne cechy. Analizuje także kategorię tłumy zbrodniczego. Tłum zbrodniczy jest zbiorem ludzi reagujących w sposób automatyczny na każdą sugestię bez jakiegokolwiek świadomości. Reakcja ta jest przeważnie ukierunkowana na destrukcję i śmierć innych ludzi. Le Bon wykazuje przy tym, że nawet tłum zbrodniczy jest w stanie przeżywać wzniosłe uczucia moralne, postrzegając np. zabójstwo wroga tłumu jako urzeczywistnione dobro. Interesujące

i warte też szczegółowego omówienia, od którego musimy tutaj odstąpić, są kategorie tłumu wyborczego oraz parlamentarnego. Uważne prześledzenie zaprezentowanych analiz nasuwa wnioski nie tylko o ich trafności, ale również o tym, że pozwalają one zrozumieć obecny sposób funkcjonowania tłumu wyborczego i takiej instytucji, jaką jest parlament czy np. ława przysięgłych.

Analizy przeprowadzone w pracy Le Bona prowokują do zadania kilku pytań krytycznych. Po pierwsze rodzi się pytanie, czy rzeczywiście tłum, jak to prezentuje Le Bon, jest rzeczywistością tępą, pozbawioną inteligencji, która kieruje się tylko i wyłącznie prymitywnymi instynktami, tkwiącymi we wspólnej wszystkim jednostkom podświadomości? Wydaje się, że autor *Psychologii tłumu* zbyt radykalizuje swoją tezę i czynnikiem irracjonalnym przypisuje rolę priorytetową w wyjaśnieniu natury tłumu. Faktem jest, że odgrywają one swoją rolę w strukturze tłumu, ale można przypuszczać, że ich wpływ nie jest tak duży, jak to sugeruje analiza Le Bona.

Problem rodzi także wykluczenie z poznania społecznego wszelkich elementów racjonalnego rozumowania. Wykluczenie zasad rozumowania opartych na prawach logiki sprawia wrażenie, że tłum to irracjonalna masa ludzi kierujących się tylko prymitywnymi impulsami pochodzącymi z nieświadomych procesów. Jeśli w tłumie jest jakaś forma rozumienia, to jest ona zdaniem Le Bona bardzo prymitywna, albowiem ogranicza się do kojarzenia obrazów, pomiędzy którymi nie zachodzą żadne obiektywne związki logiczne. Tłum nie interesuje się faktami, prawdą czy fałszem żywionych wierzeń i przekonań. Działa na zasadzie irracjonalnych instynktów. Instynkty te stanowią w teorii Le Bona kategorię wyjaśniającą funkcjonowanie duszy tłumu. Na tej podstawie formułuje on także prawa psychologiczne opisujące funkcjonowanie „duszy tłumu”. Zapytajmy: czy rzeczywiście jest tak, że wszystkie grupy społeczne są pozbawione zasad racjonalnego myślenia? Czy wszystkie bez wyjątku, jak chce tego nasz autor, kierują się niskimi popędami tkwiącymi gdzieś w nieświadomości? Czy nie należałoby tu przeprowadzić bardziej szczegółowych badań i dokonać klasyfikacji kategoryalnej tych grup, właśnie ze względu na

zróznicowanie w stosowaniu procesów rozumowania? Trudno wszak zgodzić się z takim oto stanem rzeczy, że taki sam schemat rozumowania zachodzi w sekcje jak i w grupie osób strajkujących, np. górników czy lekarzy. Wydaje się przecież, że intuicyjnie nasuwają się tutaj zasadnicze różnice. Badania eksperymentalne mogą je, jak przypuszczamy, potwierdzić. Wobec tego odwoływanie się do irracjonalnego wyjaśnienia funkcjonowania wszystkich kategorii tłumów, wydaje się eksplanacją zbyt daleko posuniętą. Mamy zatem do czynienia tutaj z pewnym uogólnieniem wyjaśnienia struktury tłumy.

Zadając te krytyczne pytania trzeba jednak pamiętać o okolicznościach i czasie, w jakim Le Bon pisał swoją pionierską jak na koniec XIX wieku książkę. Opierał się on na stanie wiedzy psychologicznej, jaka wówczas była dostępna, a w niej kategoria nieświadomych procesów odgrywała dosyć znaczną rolę. Wobec tego krytykowanie propozycji Le Bona z punktu widzenia współczesnej psychologii społecznej, która w wielu punktach koryguje jego spostrzeżenia, w wielu natomiast je rozwija, byłoby czymś niewskazanim.

Warto podkreślić, że *Psychologia tłumy*, choć powstała z obserwacji zjawisk socjologicznych i potrzeby ich objaśnienia w końcu XIX wieku, nie traci nic na swojej aktualności również dziś, i może być znakomitym przewodnikiem w zrozumieniu tych samych zjawisk, które z większym natężeniem i ilością występują w czasach nam współczesnych. Jak bowiem za czasów Le Bona, tak i dziś coraz liczniejsze grupy zawodowe (lekarze, policjanci, nauczyciele, górnicy, pielęgniarki) domagają się swoich praw, chcą mieć rzeczywisty wpływ na kształt uprawianej przez rząd polityki, a tym samym na kształt krystalizowania się ustroju społeczno-prawnego państwa. Praca Le Bona jest pod tym względem pozycją uniwersalną. Stąd też nie dziwi fakt, że została przez wydawców włączona w poczet biblioteki klasyków współczesnej myśli psychologicznej. Pozwala ona zrozumieć zjawisko tłumy i jego różnorakie przeobrażenia również i dziś. Wiedza ta jest potrzebna nie tylko tym, którzy zawodowo zajmują się uprawianiem polityki, aby skutecznie przy pomocy metod socjotechnicznych wpływać na współczesny tłum, ale wiedza ta, choćby

w elementarnym zakresie jest potrzebna każdemu wykształconemu człowiekowi. Człowiek, co już trafnie zauważył grecki filozof Arystoteles, jest przecież bytem społecznym, żyje i funkcjonuje w różnych strukturach społecznych, od wielu z nich zależy jego przetrwanie. Bycie we wspólnocie to konieczność ontologiczna. Wiedza o prawach determinujących funkcjonowanie tłumu jest konieczna w pierwszej kolejności do zorientowania się w jego strukturze, do rozpoznania tej natury do zbadania, czy jest ona szkodliwa dla człowieka, czy sprzyja jego rozwojowi, czy też wręcz przeciwnie stanowi dla niego realne zagrożenie. Po drugie umożliwia ona skuteczne działanie w ramach danej grupy społecznej. Im lepsze rozeznanie (posiadanie wiedzy) tym sprawniejsze funkcjonowanie w jej ramach. Różnego rodzaju grupy społeczne, korzystając z tego faktu, że jednostka nie posiada dostatecznej wiedzy o ich funkcjonowaniu, wykorzystują to i poprzez różne formy psychomanipulacji dążą do całkowitego podporządkowania (ubezwłasnowolnienia) jednostki. Wiedza pozwala na uświadomienie sobie niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą każde wejście do określonej grupy społecznej. Uzależnienie jednostek od różnych kategorii tłumów jest dziś problemem szeroko dyskutowanym przez psychologów i socjologów. Le Bon ma rację pisząc, że tłum może przyczynić się do destrukcji jednostki poprzez to, że odbiera jej zdolność do samodzielnego i krytycznego myślenia oraz trafnej oceny sytuacji według obiektywnych faktów. Dla współczesnego człowieka zagrożeniem są różnego rodzaju sekty powstające w ramach wielkich systemów religijnych jak „grzyby po deszczu”, czego dobitnym przykładem jest zgromadzenie Sióstr Betanek w Kazimierzu nad Wisłą. W pracy Le Bona można odnaleźć wiele trafnych uwag, które łatwo odnieść do sposobu funkcjonowania współczesnych sekt.

Książkę zatem warto przeczytać, przemyśleć i wyciągnąć z niej kilka wniosków praktycznych. Le Bon otwiera piękną historię psychologii społecznej, która w XX wieku rozwinęła się szczególnie na obszarze anglojęzycznym. Psychologia społeczna, w moim odczuciu, jest wiedzą, która pomaga nam zrozumieć skomplikowane funkcjonowanie człowieka w strukturach społecznych. Myślę, że filozofowie

mogą się czegoś od psychologów społecznych nauczyć, zwłaszcza filozofowie etycy, którzy zajmują się moralnością, a ta jest przecież integralnym elementem struktury społecznej. Psychologa uwrażliwia na to, o czym często zapomina filozofia, także etyka, mianowicie na konkret. Filozofowie z ich notorycznym zamiłowaniem do spekulacji bardzo często go po prostu nie zauważają. Tymczasem np. w badaniu moralności nie można za cenę osiągnięcia wyżyn abstrakcji zagubić bogactwa konkratu. Moralność domaga się przede wszystkim spojrzenia na konkret, a wzięcia w nawias wyrafinowanej spekulacji. Te go wycucia konkratu może filozof nauczyć się właśnie od psychologa. Zresztą dziś w dobie badań interdyscyplinarnych taki mariaż jest mile widziany, zwłaszcza że klasycznie filozofia i psychologia były sobie bliskie. Ich współczesny rozwód jest wynikiem nieporozumień po obydwu stronach.



Łukasz Tomasz SROKA

Żyć etycznie – żyć etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin. Redakcja: Robert Janusz, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, ss. 260.

Jubileusz księdza profesora Tadeusza Ślipki SJ stwarzał doskonałą okazję do tego, by jeszcze raz okazać mu uznanie, a zarazem poddać analizie jego twórczość naukową. Idealnym w takim przypadku rozwiązaniem jest przygotowanie specjalnej publikacji książkowej. Zadanie to podjął zespół autorów: Piotr Aszyk, Tadeusz Biesaga, Józef Bremer, Roman Darowski, Piotr Duchliński, Stanisław Głaz, Robert Janusz, Antoni Jarnuszkiewicz, Ewa Podrez, Tadeusz Rostworowski, Ewelina Sroczyńska, Andrzej Szostek i Wiesław Szuta.

Wymowny jest tytuł książki. Koresponduje on z tym, co u Tadeusza Ślipki SJ jawi się jako najpiękniejsze – w pełnym tego słowa znaczeniu. Otóż Ojciec Ślipko nie tylko skoncentrował swoje zainteresowania naukowe na etyce¹, w szczególności zaś na chrześcijańskiej filozofii moralności, ale sam postanowił dawać przykład innym – jak żyć etycznie. O tym, jak to wyglądało w praktyce, pisze Józef Bremer w artykule *Ks. Prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ*. Natomiast

¹ Jest to w zasadzie etyka tomistyczna, zawierająca w sobie jednak pewne poglądy zaszczerpione w etyce chrześcijańskiej przez św. Augustyna. Dlatego też można określić ją jako etykę augustyńsko-tomistyczną. Zob. Tadeusz Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej, Ignatianum* – WAM, Kraków 2002, T. Biesaga, Rec.: „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, t. X: 2002 – 2003, Kraków 2004, s. 243-245.

Andrzej Szostek zwraca uwagę na bardzo ważną cechę osobowości profesora Ślipki:

„Wierność prawdzie każe mu prezentować pogląd (uznany za słuszny) z całą mocą, „nie oszczędzając” poglądów przeciwnych. Z kolei szacunek dla oponentów wyraża się w tekstach Księdza Profesora najpierw uważną lekturą ich pism, następnie próbą rzetelnego zaprezentowania ich poglądów, bez uproszczeń i złośliwości, a wreszcie krytyką merytoryczną, odnoszącą się tylko do przywołanych wcześniej tez i ich uzasadnień. [...] Wreszcie należy podkreślić gotowość podjęcia przez Księdza Profesora tematów społecznie ważnych, choć niekiedy „politycznie niebezpiecznych” (s. 243).

Szeroką analizę dorobku prof. Ślipki podjął Roman Darowski SJ w tekście pt.: *Charakterystyka twórczości naukowej Tadeusza Ślipki SJ* (s. 59-76). Dokonał przy tym podziału na: metodę, eudajmonologię, aksjologię, deontologię i etykę szczegółową. Podział ten ułatwia lekturę tekstu, a przy tym zgodny jest ze szczególnymi rysami twórczości Ślipki. Dla czytelnika cenna jest zarówno dokonana analiza i interpretacja, jak też wyjaśnienie okoliczności powstania wybranych dzieł (np. *Zarys etyki ogólnej* oraz *Zarys etyki szczegółowej*, s. 60-61).

Na łamach książki spotykamy również opracowania dotyczące poszczególnych, a zarazem wyróżniających się aspektów i kierunków występujących w pracach Ślipki: Piotr Aszyk, „*Etyka granic*” Tadeusza Ślipko (s. 39-50); Tadeusz Biesaga, *Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm chroniących przyrodę i zwierzęta* (s. 51-58); Józef Bremer, *Ethisch Leben – Leben für die Ethik. Eine Sammlung von Aufsätzen gewidmet Prof. Tadeusz Ślipko SJ zum 90. Geburtstag* (s. 257-260); Piotr Duchliński, *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipko* (s. 77-106); Ewa Podrez, *Projekt etyki T. Ślipki a współczesne spory o uzasadnienie moralności* (s. 211-224); Wiesław Szuta, *Źródła myśli etycznej Tadeusza Ślipko – próba klasyfikacji* (s. 245-255).

Również pozostałe artykuły nawiązują w pewien sposób do głównego nurtu zainteresowań naukowych Ojca Ślipki: Stanisław Gład,

Wartości ostateczne a poczucie bezpieczeństwa singli oraz osób żyjących w związku małżeńskim (s. 107-129), Stanisław Głaz, Ewelina Sroczyńska, *Antropologiczny wymiar cierpienia i sensu ludzkiego życia w rozumieniu Victora Emila Frankla* (s. 131-151); Robert Janusz, *Platon – nauka – ontologia* (s. 153-163); Robert Janusz, *Co historia mechanicyzmu może wnieść do dyskusji o poczęciu życia?* (s. 165-176); Antoni Jarnuszkiewicz, *Od systemu do etyki* (s. 177-209); Tadeusz Rostworowski, *Człowiek drogą Kościoła – Status Quaestionis* (s. 225-235) oraz Andrzej Szostek, *O etyce dyskursu etycznego słów parę* (s. 237-244).

Pozytywnie należy ocenić zamieszczenie w recenzowanej książce *Bibliografii Tadeusza Ślipki*, którą opracował Robert Janusz. Dostojny Jubilat nie ułatwił tego zadania, wszak wykaz prac liczy 22 strony! (s. 17-38). Wśród nich odnajdujemy dzieła, które zasłużyły sobie już na miano klasyki gatunku, np. *Zarys etyki ogólnej*, *Zarys etyki szczegółowej* oraz *Życie i pleć człowieka*. Mamy tu do czynienia z obszernymi monografiami, artykułami publikowanymi w pracach zbiorowych oraz na łamach czasopism naukowych, z recenzjami oraz publicystyką. Warto zauważyć, iż wiele wyszczególnionych pozycji posiada pionierski charakter. Niektóre rozważania Autor podejmował, zanim w Polsce na ich temat rozgorzała publiczna debata. Za przykład mogą posłużyć publikacje: *Eutanazja – śmiercią godną czy niegodną człowieka?*, „Ateneum Kapłańskie” 95 (1980) 1 (429), s. 78-90; *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, ATK, Warszawa 1988, wyd. 2, WAM, Kraków 1994; *AIDS a etyka*, „Znaki czasu” 23 (1991), s. 70-85. Ojciec Ślipko bardzo często poddawał analizie zagadnienie sensu życia oraz związane z tym problemy, takie jak: godność ludzka, samobójstwo i eutanazja. Są to tematy wciąż aktualne, a być może bardziej aktualne teraz niż kiedykolwiek wcześniej; albowiem struktura wewnętrzna człowieka (jego wrażliwość, sfera uczuciowa, etc.) nie zmieniła się aż tak bardzo jak jego otoczenie zewnętrzne. Współczesny świat znajduje się w permanentnym ruchu, który momentami przeobraża się w chaos. Człowiek może się w tym wszystkim odnaleźć, może nawet czerpać z tego tytułu przyjemności

(rozwijająca się technika proponuje nowe rozwiązania i urządzenia). Wystarczy jednak, że ktoś lub coś wybije go z tego rytmu, wówczas często staje wobec świata osamotniony i obnażony. Mowa o tych, którzy trwale stracili pracę, ciężko zachorowali lub po prostu... zestarzelili się. „Pędzący świat” patrzy na nich z zażenowaniem, a często z pogardą. To skłania tych ludzi do prób samobójczych lub poddania się eutanazji. Wiele z tych tragedii mogłoby zostać powstrzymanych, gdyby ktoś zechciał poświęcić potrzebującemu człowiekowi trochę uwagi, wyciągnąć do niego pomocną dłoń. Trudno to jednak zrozumieć tym, którzy nie są obeznani z etyką chrześcijańską. Tymczasem – jak zauważa Władysław Zuziak:

„T. Ślipko przypomina nam, że nie da się porządku społecznego budować bez uznania, że istnieją niezmiennie zasady moralne, obecne w jakiś sposób w naturze człowieka. Niezmiennie w sensie ontologicznym, bowiem, jak podkreśla J. Maritain, od strony gnozeologicznej odkrywamy je i poznajemy stopniowo. Bez tego założenia trudno skonstruować jakiś sensowny model człowieka i nie popaść przy tym w sprzeczność”².

W tym kontekście warto pomyśleć o ponownym wydaniu (przynajmniej niektórych) prac ojca Ślipki. Należy też wziąć pod uwagę zebranie w jednym tomie artykułów rozproszonych.

Na sam koniec wypada stwierdzić, iż recenzowana książka jest przedsięwzięciem zasługującym na bardzo wysoką ocenę; dotyczy to zarówno samej koncepcji pracy, jak też jej wymiaru merytorycznego. Z punktu widzenia czytelnika nie bez znaczenia jest bardzo ładna, twarda oprawa oraz starannie opracowana szata graficzna. Uwzględniając obfity dorobek naukowy księdza profesora Tadeusza Ślipki, łatwo się domyślić, że nie jest to ostatnia książka inspirowana jego myślą i postawą życiową.

² W. Zuziak, *Etyka społeczna ks. Tadeusza Ślipki SJ wobec współczesnej myśli filozoficznej*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Red. S. Ziemiański SJ, Kraków 2005, s. 761.

Wiesław SZUTA

Roman Darowski. *Filozofia człowieka. Zarys problematyki – antologia tekstów*, wyd. IV zmienione i uzupełnione, Kraków 2008, Wydawnictwo WAM – Ignatianum, ss. 301.

Filozofia człowieka, której autorem jest ks. Roman Darowski SJ, profesor na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie, została wydana po raz czwarty w wersji zmienionej i poszerzonej o 25 stron w stosunku do wydania trzeciego z roku 2002. Pierwsze wydanie *Filozofii człowieka* ukazało się w roku 1995 i spotkało się z dużym zainteresowaniem, dlatego już w roku następnym ukazało się wydanie drugie w wersji niezmienionej. Kilka lat później ks. Darowski przygotował wydanie trzecie, znacznie rozszerzone. Uzupełnienia obejmowały w szczególności następujące zagadnienia: prezentację postmodernizmu, zamieszczenie nowego rozdziału *Człowiek istotą religijną* oraz nowego paragrafu zatytułowanego „*Być i mieć*”. Największą jednak zmianą było wówczas dołączenie ponad stustronicowej antologii tekstów. Obecne czwarte wydanie jest trafnym rozszerzeniem wydania poprzedniego.

Zanim przejdę do nieco bardziej szczegółowego omówienia czwartego wydania *Filozofii człowieka*, posłużę się fragmentem recenzji Marka Rosłonia SJ, zamieszczonej w „Roczniku Wydziału Filozoficznego WSP-P Ignatianum w Krakowie” (t. XII: 2006, s. 224), a odnoszącej się do książki *Philosophia vitam alere* (Kraków 2005), wydanej na 70-lecie prof. Darowskiego. Charakteryzując filozofię uprawianą przez niego jako filozofię człowieka w duchu personalizmu

chrześcijańskiego, pisze on: „Filozofia człowieka w ujęciu Romana Darowskiego jest *rozumową nauką o człowieku w świetle jego przyczyn ostatecznych, czyli podstawowych uwarunkowań*. [...] Znajduje to swój wyraz już choćby w stosowanej przez Romana Darowskiego metodzie analizy problematyki człowieka: analiza fenomenologiczna stanowi wstęp do właściwej analizy metafizycznej”.

We wstępie nowego wydania Autor *Filozofii człowieka* wspomina o zmianach, uściśleniach i uzupełnieniach, jakich dokonał, przygotowując nowe wydanie książki. Ograniczę się tylko do najistotniejszych. Należy do nich niewątpliwie swoiste podsumowanie piętnastu rozdziałów części zasadniczej, jaką stanowią *Główne problemy filozofii człowieka*, a mianowicie szczególnie wartościowa refleksja nad zagadnieniem: *Człowiek-Absolut? Z cennych rozważań nad tą kwestią egzystencjalną warto przywołać kluczowe w tym względzie pojęcie nieograniczoności albo swoistej nieskończoności człowieka*. Wyraża się ona m.in. w otwarciu się naprawdę i dobro, w dążeniu do poznania otaczającego świata i samego człowieka (zob. s. 146). Jej wyrazem jest też jego niedosyt poznawczy i wolitywny: człowiek pragnie poznać więcej niż wie do tej pory, pragnie posiadać więcej niż ma aktualnie. Jak pisze Autor: „Ta zdolność i dążność nigdy się nie wyczerpuje. Człowiek nie może wprawdzie uchwycić nieskończoności naraz (aktualnie), ale potencjalnie jest na nią otwarty” (s. 147).

Innym nowym, ważnym elementem jest wprowadzona ciekawa prezentacja augustynizmu z zestawem sześciu najistotniejszych cech wspomnianego nurtu filozofii (s. 50-51) oraz wykaz nazwisk filozofów, którzy w swym dorobku nawiązywali do augustynizmu w czasach nowożytnych; byli to m.in.: Descartes, Pascal, Leibniz, Bergson i Scheler. W nowym wydaniu szerzej uwzględniono szkotyzm i suarezjanizm oraz podkreślono znaczenie wpływu tych kierunków na późniejszą filozofię chrześcijańską, m.in. na egzystencjalizm chrześcijański (s. 53).

Omawiając współczesny tomizm z punktu widzenia filozofii człowieka, ks. Darowski – oprócz zachodnioeuropejskich filozofów

– uwzględnić również polskich tomistów, czego nie było w poprzednich wydaniach (zob. s. 54 i 55). W części drugiej *Dzieje filozofii człowieka* zamieszcza m.in. na podstawie *Informatora filozofii polskiej* (Kraków 2004) interesujące informacje na temat współczesnego „życia filozoficznego” w Polsce oraz przedstawia główne czasopisma filozoficzne ukazujące się w naszym kraju.

W głównej części książki Autor wprowadził dodatkowo stosowne odsyłacze do tekstów źródłowych zawartych w antologii tekstów, co ułatwia zrozumienie treści zasadniczej części pracy. Ponadto z uznaniem odnotować należy umieszczenie paragrafu zatytułowanego *Religia a ateizm*.

Należy wreszcie wspomnieć o fakcie zmodyfikowania kilku fragmentów w *Antologii tekstów* oraz o dodaniu całkiem nowego tekstu autorstwa prof. Władysława Stróżewskiego pt. *Wolność i wartość*. W bibliografii Autor pominął kilkanaście dawniejszych pozycji, za to na ich miejsce wprowadził informacje bibliograficzne o książkach, które się ukazały w ostatnich latach. Zamieszczone w języku angielskim i francuskim spisy treści i wykazy głównych twierdzeń (s. 281-288) dają możliwość wglądu w zawartość treściową dzieła także obcokrajowcom. Nowy zaś rozszerzony indeks osób i ważniejszych pojęć (s. 289-301) ułatwia korzystanie z pracy.

Czwarte wydanie *Filozofii człowieka* uznać należy za pozycję wartościową, wprowadzającą przystępnie, a mimo to w sposób pogłębiony, w problematykę tak ważną dla każdego człowieka. Zapewne będzie pomocna zarówno tym, którzy zajmują się filozofią w sposób rzec by można profesjonalny, jak i tym, którzy się nią zajmują z racji jej umiłowania. Jestem przekonany, że każdy, kto skorzysta z czwartego wydania, będzie zadowolony jeszcze bardziej niż z poprzednich wydań.



Mirosław ZUBER

**Georg Scherer, Filozofia śmierci *Od Anaksymandra Do Adorno*,
Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 203, ISBN 978-83-7318-
766-5.**

Georg Scherer urodził się w 1928 roku. Doświadczenia wojenne, wychowanie liberalno-katolickie oraz wczesne zainteresowanie się poglądami św. Tomasza z Akwinu wpłynęły na decyzję zajęcia się zagadnieniami filozoficznymi i teologicznymi. Jako profesor filozofii w Essen był wykładowcą cenionym za umiejętność zrozumiałego wyjaśniania trudnych zagadnień. Jest autorem ponad 25 książek. W 2001 został odznaczony przez papieża Jana Pawła II Orderem św. Grzegorza.

Do najważniejszych jego prac zaliczyć możemy: *Ehe im Horizont des Seins*, Essen 1967; *Reflexion – Meditatio – Gebet*, Essen 1971; *Der Tod als Frage an die Freiheit*, Essen 1971; *Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie*, Essen 1976.

Scherer uważa, że rozważania nad filozoficznym problemem śmierci należy zacząć od kluczowych pytań dotyczących tej tematyki. Co to jest śmierć? Czy poza granicą śmierci istnieje dla człowieka nadzieja? Jakie stanowisko powinniśmy zajmować wobec śmierci? Skąd wiemy o śmierci i jaka to jest wiedza?

W książce *Filozofia śmierci* podjął próbę odpowiedzi na powyższe pytania. Te odpowiedzi prowadzą nas do kolejnego pytania, mianowicie pytania o sens śmierci.

Żeby jednak możliwa była jakaś refleksja nad sensem śmierci, musimy wpiery zadać jeszcze jedno pytanie: „Kim jest człowiek”?

Na to pytanie Scherer odpowiada: „Człowiek jest jedyną znaną nam istotą, która nie tylko dąży do zachowania samej siebie i uruchamia biologicznie uwarunkowane mechanizmy obrony przed śmiercią, lecz nadto wie o śmierci, jako nieuniknionym końcu swego bytowania na tym świecie” (s. 11). Pytanie o nas samych ukrywa w sobie pytanie o śmierć. „Od śmierci, od trwogi przed śmiercią rozpoczyna się wszelkie poznanie Wszystkiego” (F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 51).

Scherer zadaje następne pytania, tj. pytanie o śmierć w epoce nauki i tu rozważa poglądy na eutanazję oraz opisuje sytuację człowieka umierającego w dzisiejszym świecie. Następnie omawia problem śmierci z punktu widzenia epistemologii i metafizyki.

W sprawie doświadczenia śmierci wypowiadali się tacy filozofowie, jak: Scheler (intuicyjna pewność śmierci), Kierkegaard i Heidegger (wybieganie ku śmierci), Augustyn, Marcel (doświadczenie śmierci), Schelling (transcendowanie śmierci).

W trzecim rozdziale G. Scherer podaje przegląd historyczny poglądów na fenomen śmierci. Rozpoczyna od przedstawienia poglądów presokratyków, według których przemijają jednostki na rzecz trwania całości. Następnie omawia problem nieśmiertelności duszy w systemach dualistycznych (pitagorejczycy, Platon), trudności z pojęciem nieśmiertelności u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Przedstawia epikurejską postawę obojętności wobec śmierci. Następnie przybliża temat śmierci w perspektywie nowożytnej metafizyki substancji oraz jej krytyki (Kartezjusz, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer).

W czwartym rozdziale możemy zapoznać się z problemem śmierci w „nowej” myśli (Jaspers, Sartre i Camus), w materializmie (Feuerbach, Marks) i nihilizmie (Nietzsche). Pracę zamykają poglądy Heideggera i Adorno na temat tajemniczości śmierci.

Wszystkich zainteresowanych powyższą problematyką gorąco zachęcam do zapoznania się z tą pozycją, która w sposób bardzo prze-myślany i ciekawy opisuje nam fenomen śmierci, który się w dzisiejszej cywilizacji przemilcza lub pojmuje się go powierzchownie.