V - 27970

ETHOS

Rok 11
1998 nr 4 (44)

ETYKA BADAŃ NAUKOWYCH

OD REDAKCJI – W poszukiwaniu właściwej miary dla nauki **5**
JAN PAWEŁ II – Odpowiedzialność za posługę myślenia **11**

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Osoba i jej wolność w blasku prawdy **15**
* Rocco BUTTIGLIONE – O filozofii Karola Wojtyły (tłum. J. Merecki SDS) **31**
* Ks. Alfred WIERZBICKI – Troska i odpowiedzialność za człowieka. Refleksje z okazji 20-lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II **40**
* Kard. Joseph RATZINGER – Wiara – między rozumem a uczuciem (tłum. J. Merecki SDS) **59**

NAUKA A ETYKA

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Czy istnieje etyka dla naukowca? **75**
* Jerzy UMIASTOWSKI – Rozważania o etyce nauki **84**
* Barbara CHYROWICZ SSpS – Bioetyka i ryzyko. Kilka uwag w obronie argumentu „równi pochyłej" **92**

GENETYKA – SZANSE I ZAGROŻENIA

* Robert SPAEMANN – Interwencje genetyczne w naturę ludzką. W aspekcie osobowego bycia człowieka (tłum. J. Merecki SDS) **109**
* Zbigniew CHŁAP – O odpowiedzialności za wdrażanie badań naukowych **118**
* Jerzy NOWAK – Szanse i zagrożenia związane z rozwojem genetyki człowieka **127**
* Antonio G. SPAGNOLO – Diagnostyczne i przedobjawowe badania genetyczne – służba czy wyrok? (tłum. D. Chabrajska) **139**

DYLEMATY ROZWOJU NAUKI

* Ks. Stefan KORNAS – Współczesne eksperymenty medyczne w świetle etyki katolickiej **163**
* Agnieszka LEKKA-KOWALIK – W poszukiwaniu „eliksiru młodości" **178**
* Deborah G. JOHNSON – Czy Globalna Infrastruktura Informacyjna ma charakter demokratyczny? (tłum. A. Lekka-Kowalik) **198**
* Henk VERHOOG – Moralność a „naturalność" zwierząt transgenicznych (tłum. A. Lekka-Kowalik) **215**
* Burke TOWNSEND – Rasa a iloraz inteligencji. Kryteria rzetelności badań naukowych (tłum. A. Lekka-Kowalik) **228**

ROZMOWY „ETHOSU"

* Papież-zagadka. Rozmowa z Księdzem Profesorem Tadeuszem STYCZNIEM, kierownikiem Katedry Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (rozmawia G. Storzak-Cholewa) **253**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Stanisława GRABSKA – Polska – moja Ojczyzna **261**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Artur SZUTTA - O etyce badań naukowych (rec. *Research Ethics: A Reader*, red. D. Elliott, J.E. Stern, Hanover-London 1997) **267**
* Przemysław GUT – Etyczny wymiar nauki i techniki (rec. E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka*, Warszawa 1997) **273**
* Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Komputery: nowe wyzwanie dla filozofów (rec. D.G. Johnson, *Computer Ethics*, New York 1994) **282**
* Kazimierz KRAJEWSKI, Szczęście i moralność (rec. R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, Lublin 1997) **290**
* Ks. Sławomir NOWOSAD – Z Oksfordu dla wszystkich (rec. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1997) **296**
* Franciszek ADAMSKI – Religijność Polaków. Między instytucjonalizacją a prywatyzacją (rec. I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997) **300**
* Propozycje „Ethosu" **307**

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL

V-27970

SPRAWOZDANIA

* Andrzej DERDZIUK OFMCap – Mistyka franciszkańska (sprawozdanie z sympozjum na temat mistyki franciszkańskiej, Lublin, 27-28 IV 1998) **311**
* Wojciech CHUDY – Polska na progu Unii Europejskiej (sprawozdanie z konferencji „Polska w procesie integracji europejskiej", Warszawa, 18-20 VI 1998) **315**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Ks. Richard J. NEUHAUS – „Liberalizm" Jana Pawła II (tłum. D. Chabrajska) **325**
* Bogumił GACKA MIC – Kościół jako communio i missio **337**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Wojciech CHUDY – Ciekawość **345**

BIBLIOGRAFIA

* O odpowiedzialności naukowców. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1998 (oprac. Maria FILIPIAK) **347**

* Noty o autorach **357**

* Summary **363**

* Contents **365**

OD REDAKCJI

W POSZUKIWANIU WŁAŚCIWEJ MIARY DLA NAUKI

Na okładce dzieła *Instauratio Magna*, jednego z twórców nowożytnego ideału nauki, Franciszka Bacona, zamieszczono sztych przedstawiający statek, który przepływa między słupami Herkulesa i z rozwiniętymi żaglami wypływa na ocean. Pod sztychem znajduje się następujący podpis: „Multi pertransibunt & augebitur scientia" („Wielu wypłynie, a nauka będzie wzrastać").

Statek symbolizuje ludzką ciekawość, która pokonując różne przeszkody, przedostaje się wreszcie na obszar, gdzie w sposób swobodny i nieograniczony będzie można powiększać zasób istniejącej wiedzy. Najwyższą formą wiedzy jest nauka, celem nauki zaś jest według Bacona takie opanowanie i podporządkowanie natury, by służyła ona celom człowieka. Jego słynna metafora mówi, że przyrodę należy wziąć na tortury, by wydobyć z niej wszelkie sekrety, jakie kryje ona w swym wnętrzu.

O ciekawości jako sile napędowej ludzkiego dążenia do wiedzy mówili już starożytni. Tego właśnie motywu dotyczy pierwsze zdanie Arystotelesowskiej *Metafizyki* zaczynające się od słów: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania". Dla Arystotelesa jednak – w odróżnieniu od Bacona – ideałem nauki jest theoria rozumiana jako bezinteresowna kontemplacja rzeczywistości, której podstawowa struktura jest niezmienna, a najwyższą formę poznania stanowi filozofia pierwsza, metafizyka. Tak pojmowana nauka nie chce zmieniać świata, lecz go rozumieć, nie chce zmuszać przyrody do zdradzania jej sekretów, lecz czyni ją przedmiotem kontemplacji.

Nowożytny ideał nauki nie tylko za podstawowy jej cel uznał zdobywanie użytecznej dla człowieka wiedzy, ale stopniowo prowadził również do wykluczenia metafizyki z obszaru tego, co racjonalne. Za racjonalne zaczęto uznawać wyłącznie to, co eksperymentalnie sprawdzalne. Filozofia klasyczna znała miarę, zgodnie z którą oceniała moralną wartość ludzkich działań. Miarą tą była natura, czyli podstawowa, niezmienna struktura rzeczywistości. Natomiast w nowożytnym pojęciu racjonalności nie mogła się zmieścić również etyka. Jej twierdzenia uznano za empirycznie niesprawdzalne i tym samym odmówio-

no im racjonalności. Etyka stała się sprawą subiektywnych uczuć, a nie poznającego obiektywną prawdę rozumu.

Ograniczony i wyspecjalizowany rozum niewątpliwie spełnił oczekiwania Bacona. Sukcesy nauki i techniki w podporządkowywaniu świata celom człowieka są bezsporne. Współczesna nauka rozwija się w zawrotnym tempie, wkraczając w coraz to nowe obszary rzeczywistości. To, co jeszcze do niedawna było jedynie tematem spekulacji autorów dzieł z literatury fantastycznej, jest już faktem, a nie wiemy, co jeszcze jest przed nami. Niemniej jednak, pomimo tych niezwykłych sukcesów nauki, o postępie mówimy dziś coraz ostrożniej, a z pewnością nie jesteśmy już tak optymistyczni jak twórcy nowożytnego ideału nauki. Nauka i technika ujawniły bowiem z czasem swoje drugie oblicze: nagromadzenie wiedzy i narzędzi technicznych stało się źródłem nowych zagrożeń.

Po pierwsze, jak każde narzędzie, wiedza naukowa i techniczna mogą być wykorzystywane przeciwko człowiekowi. Skala krzywdy, którą można człowiekowi wyrządzić, za sprawą nauki i techniki zmieniła się w sposób niewyobrażalny tak w wymiarze ilościowym, jak i jakościowym. Posługując się naukową wiedzą i urządzeniami technicznymi można w tym samym czasie skrzywdzić więcej ludzi niż dawniej; można zagrozić nie tylko ich fizycznej egzystencji, ale i zniekształcić, i zdeprawować ich psychikę. Owa zmiana skali powoduje, że zaczęto mówić już nie o zagrożeniu ludzi, ale o zagrożeniu gatunku ludzkiego jako całości.

Po drugie, sama przyroda zaprotestowała w końcu przeciw „braniu jej na tortury" i nieskrępowanemu wykorzystywaniu w realizacji ludzkich pomysłów, a kryzys ekologiczny pokazał, że istnieją bariery, których człowiekowi nie wolno przekraczać. Nie chodzi tu już o wykorzystywanie osiągnięć naukowo-technicznych do moralnie złych celów, ale o tak zwany „efekt kumulatywny": nawet jeśli pewnego rodzaju działanie brane jednostkowo wydaje się nie wzbudzać niepokoju, to jego skumulowane skutki mogą spowodować zachwianie równowagi w przyrodzie.

Po trzecie wreszcie, i być może najważniejsze, okazało się, że między nauką i techniką a społeczeństwem zachodzi sprzężenie zwrotne: z jednej strony społeczeństwo wpływa na naukę i technikę poprzez dostarczanie środków na realizację określonych projektów badawczych, z drugiej zaś strony osiągnięcia nauki i techniki wpływają na strukturę i funkcjonowanie społeczeństwa. Nie jest więc obojętne, jakich prawd się poszukuje i kto i czym za to poszukiwanie płaci, nawet wówczas, gdy nie obawiamy się moralnie nieakceptowalnych zastosowań nowych odkryć.

Jeszcze do niedawna uważano, że w prostej zasadzie: „moją etyką jest moja metodologia" wyczerpuje się moralny wymiar nauki. Wydawało się, że jeśli naukowiec przestrzega zasad metodologicznych i dostarcza rzetelnej wiedzy, to jako naukowiec postępuje moralnie dobrze, i to wystarcza. Czy dzisiaj moż-

na wciąż tak twierdzić? Czy w uprawianiu nauki wystarczy przestrzeganie jej wewnętrznych norm, aby stwierdzić, że naukowiec postępuje etycznie? Na to pytanie sami naukowcy coraz częściej odpowiadają negatywnie. Dzisiaj wyraźniej uświadamiamy sobie, że nauka jako przedsięwzięcie ludzkie nie może być oceniana wyłącznie wedle miary jej teoretycznych i praktycznych sukcesów, lecz musi być jednocześnie mierzona kryterium etycznym: normą wymagającą poszanowania godności każdego człowieka. Jak to wyraził jeden ze współczesnych autorów, nowożytne podporządkowanie nauki praktycznym celom człowieka ma swoją cenę: ową ceną jest etyka (O. Höffe). W taki oto sposób etyka, wykluczona niegdyś z obszaru wiedzy naukowej, okazuje się niezbędna, aby nauka mogła rzeczywiście spełnić postawione jej przez nowożytność zadanie – aby mogła służyć autentycznemu dobru człowieka.

Wiemy już dzisiaj, że postęp nauki, o którym z nadzieją pisał Bacon, nie oznacza automatycznie postępu człowieka jako istoty moralnej. Chyba nic nie uświadomiło nam tego dobitniej niż najnowsze osiągnięcia genetyki, gdy perspektywa klonowania człowieka wywołała żywy sprzeciw w wielu społeczeństwach korzystających przecież z różnorodnych osiągnięć nauk. Podobnie perspektywa odczytania pełnej mapy genetycznego kodu człowieka oprócz uzasadnionych nadziei wywołała uzasadnione obawy (tego problemu dotyczy kilka tekstów zamieszczonych w niniejszym numerze „Ethosu").

Z pewnością nie należy demonizować nauki, jak to czynią na przykład niektóre radykalne ruchy ekologiczne. Okazywało się przecież niejednokrotnie, że szkody wyrządzone przez pochopne posługiwanie się technicznymi zastosowaniami nauki zostały naprawione również dzięki jej osiągnięciom. Wszyscy korzystamy z różnych zdobyczy nauki i techniki, a wielu ludzi dzięki nim właśnie uzyskuje szansę przeżycia czy życia bardziej pełnego. Potrzeba nam natomiast – by posłużyć się słowami jednego z autorów tegoż numeru „Ethosu" – „zwalniania postępu przez refleksję" (R. Spaemann). Postępowi nauki musi towarzyszyć pełna refleksja etyczna, by nauka nie obróciła się przeciwko człowiekowi. Jeśli bowiem zredukujemy moralny wymiar nauki do wymogu rzetelności poznawczej, to naukowcy staną się „umysłami do wynajęcia", które poszukują prawdy dla celów dyktowanych przez chwilowe teoretyczne i praktyczne interesy tych grup społecznych, które mogą sobie pozwolić na ich wynajęcie.

Sami naukowcy usiłują się dziś bronić przed instrumentalizacją prowadzącą do degradacji ich profesji. Wyrazem tej obrony jest coraz powszechniejsze zjawisko tworzenia przez ludzi nauki kodeksów etycznych, których przestrzeganie ma obowiązywać wszystkich specjalistów zajmujących się daną dziedziną. Chociaż zdarza się, że kodeksy takie są wyrazem jedynie tymczasowego konsensu, to trzeba w nich widzieć również wyraz narastania w środowisku samych naukowców pewnej świadomości moralnej. Ujawniają one trafną intuicję, że konieczna jest obrona wartości ludzkich, w służbie których stoi nauka. Tworząc

swoje zawodowe kodeksy postępowania naukowcy wyrażają zatem przekonanie, że istnieją wartości nierozporządzalne, wartości, których w żadnym wypadku nie wolno instrumentalizować. Taką wartością jest przede wszystkim dobro tego, komu nauka ma służyć, czyli osobowe dobro człowieka.

Aby statek ludzkiej ciekawości miał trwały ster i kompas, potrzeba zatem powrotu do pełniejszego pojmowania rozumu, które obszaru poznania racjonalnego nie ogranicza wyłącznie do wąskiej dziedziny racjonalności naukowej, lecz włącza weń również dziedzinę poznania mądrościowego. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności publikacja niniejszego numeru „Ethosu" zbiega się z ogłoszeniem encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, w której Ojciec Święty stwierdza między innymi, że w rezultacie rezygnacji z odniesienia do metafizycznej i moralnej wizji rzeczywistości „zaistniało niebezpieczeństwo, że niektórzy ludzie nauki, rezygnując z jakichkolwiek odniesień etycznych, nie stawiają już w centrum swej uwagi osoby ludzkiej i całości jej życia. Co więcej, część z nich, świadoma możliwości otwartych przez rozwój techniki, wydaje się ulegać nie tylko logice rynku, ale także pokusie zdobycia demiurgicznej władzy nad przyrodą, a nawet nad samym bytem ludzkim" (nr 46). Aby zapobiec temu niebezpieczeństwu, rozumu nie można ograniczać wyłącznie do sfery pragmatyczno-technicznej; musi on „odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia [...] Ten wymiar mądrościowy jest dzisiaj tym bardziej nieodzowny, że ogromny wzrost technicznego potencjału ludzkości każe jej na nowo i z całą ostrością uświadomić sobie najwyższe wartości" (nr 81). Rozum jest bowiem w stanie rozpoznać autentycznie ludzkie cele i miarą tych celów oceniać postęp nauki i techniki. Powrót do takiego pojęcia rozumu pozwoli również ludziom nauki tak patrzeć na całość rzeczywistości, że nie będzie ona wyłącznie dającym się dowolnie przetwarzać materiałem, lecz odzyska swą własną, domagającą się roztropnego respektu strukturę. Rozpoznanie tej struktury oznacza odnalezienie właściwej miary dla ludzkiego działania, a więc również właściwej miary dla badań naukowych.

A.L.-K., J.M.

JAN PAWEŁ II

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA POSŁUGĘ MYŚLENIA

JAN PAWEŁ II

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA POSŁUGĘ MYŚLENIA*

Powołaniem każdego uniwersytetu jest służba prawdzie: jej odkrywanie i przekazywanie innym. Wymownie wyraził to artysta projektujący kaplicę św. Jana z Kęt, która zdobi kolegiatę. Sarkofag mistrza Jana został umieszczony na barkach postaci uosabiających cztery tradycyjne wydziały uniwersytetu: Medycynę, Prawo, Filozofię i Teologię. Przywodzi to na myśl ten właśnie kształt uniwersytetu, który poprzez wysiłek badawczy wielu dyscyplin stopniowo zbliża się ku prawdzie najwyższej. Człowiek przekracza granice poszczególnych dyscyplin wiedzy, tak aby ukierunkować je ku owej prawdzie i ku ostatecznemu spełnieniu swego człowieczeństwa. Można tu mówić o solidarności różnych dyscyplin naukowych w służbie człowiekowi i odkrywaniu coraz pełniejszej prawdy o nim samym i o otaczającym go świecie, kosmosie.

Człowiek ma żywą świadomość, iż prawda jest poza i „ponad" nim samym. Człowiek prawdy nie tworzy, ale ona sama się przed nim odsłania, gdy jej wytrwale szuka. Poznanie prawdy rodzi jedyną w swym rodzaju duchową radość (gaudium veritatis). Któż z was, drodzy państwo, w mniejszym lub większym stopniu nie przeżył takiego momentu w swojej pracy badawczej! Życzę wam, aby chwil takich w waszej pracy było jak najwięcej! W tym przeżyciu radości z poznania prawdy – gaudium veritatis – można widzieć także jakieś potwierdzenie transcendentnego powołania człowieka, wręcz jego otwarcia się na nieskończoność.

Jeżeli dzisiaj, jako Papież, jestem tutaj z wami – ludźmi nauki – to po to, aby wam powiedzieć, że człowiek współczesny was potrzebuje. Potrzebuje waszej naukowej dociekliwości, waszej wnikliwości w stawianiu pytań i uczciwości w szukaniu na nie odpowiedzi. Potrzebuje tej swoistej transcendencji, jaka jest właściwa uniwersytetom. Poszukiwanie prawdy, nawet wówczas, gdy dotyczy

---

* Fragment przemówienia Jana Pawła II wygłoszonego podczas ostatniej pielgrzymki do Polski w kolegiacie św. Anny w Krakowie na spotkaniu z rektorami wyższych uczelni (8 VI 1997), „L'Osservatore Romano" 18 (1997) nr 7, s. 61n. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu".

ograniczonej rzeczywistości świata czy człowieka, nigdy się nie kończy, zawsze odsyła ku czemuś, co jest ponad bezpośrednim przedmiotem badań, ku pytaniom otwierającym dostęp do Tajemnicy. Jak ważne jest, by ludzka myśl nie zamykała się na rzeczywistość Tajemnicy, by człowiekowi nie brakowało wrażliwości na Tajemnicę, by nie brakowało mu odwagi pójścia w głąb!

Niewiele jest rzeczy równie ważnych w życiu człowieka i społeczeństwa, jak posługa myślenia. „Posługa myślenia", o której mówię, to w swej istocie nic innego jak służba prawdzie w wymiarze społecznym. Każdy intelektualista, bez względu na przekonania, jest powołany do tego, by kierując się tym wzniosłym i trudnym ideałem, spełniał funkcję sumienia krytycznego wobec tego wszystkiego, co człowieczeństwu zagraża lub co go pomniejsza.

Być pracownikiem nauki to zobowiązuje! Zobowiązuje przede wszystkim do szczególnej troski o rozwój własnego człowieczeństwa. Pragnę wspomnieć o człowieku, którego wielu z obecnych tutaj – tak jak ja – znało osobiście. Związany z krakowskim środowiskiem naukowym, był profesorem Politechniki Krakowskiej. Dla naszego pokolenia stał się jakimś szczególnym świadkiem nadziei. Myślę tu o Jerzym Ciesielskim, słudze Bożym Jerzym Ciesielskim. Jego pasja naukowa była nierozerwalnie związana ze świadomością transcendentnego wymiaru prawdy. Swoją dociekliwość uczonego łączył z pokorą ucznia wsłuchanego w to, co o tajemnicy Boga i człowieka mówi piękno stworzonego świata. Posługę uczonego – „posługę myślenia" – uczynił drogą do świętości. Mówiąc o powołaniu człowieka nauki, nie możemy pominąć również i tej perspektywy.

W codziennym trudzie pracownika nauki konieczna jest także szczególna wrażliwość etyczna. Nie wystarcza bowiem troska o logiczną, formalną poprawność procesu myślenia. Czynności umysłu muszą być koniecznie włączone w duchowy klimat niezbędnych cnót moralnych, jak szczerość, odwaga, pokora, uczciwość oraz autentyczna troska o człowieka. Dzięki wrażliwości moralnej zachowana zostaje bardzo istotna dla nauki więź pomiędzy prawdą a dobrem. Tych dwóch spraw nie można bowiem od siebie oddzielać! Zasady wolności badań naukowych nie wolno oddzielać od odpowiedzialności etycznej każdego uczonego. W przypadku ludzi nauki ta odpowiedzialność etyczna jest szczególnie ważna. Relatywizm etyczny oraz postawy czysto utylitarne stanowią zagrożenie nie tylko dla nauki, ale wprost dla człowieka i dla społeczeństwa.

Innym warunkiem zdrowego rozwoju nauki, na który chciałem zwrócić uwagę, jest integralna koncepcja osoby ludzkiej. Wielki spór o człowieka u nas w Polsce wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się bardzo subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne. Potrzeba dziś wielkiej czujności w tej dziedzinie. Otwiera się tutaj szerokie pole działania właśnie dla uniwersytetów, dla ludzi nauki. Zdeformowana lub niepełna wizja człowie-

ka sprawia, iż nauka przemienia się łatwo z dobrodziejstwa w poważne dla człowieka zagrożenie. Rozwój współczesnych badań naukowych w pełni potwierdza te obawy. Człowiek z podmiotu i celu staje się dzisiaj nierzadko przedmiotem lub wręcz „surowcem": wystarczy wspomnieć o eksperymentach inżynierii genetycznej, które budzą wielkie nadzieje, ale równocześnie także i niemałe obawy o przyszłość rodzaju ludzkiego. Zaiste prorocze były słowa Vaticanum II, do których często się odwołuję w spotkaniach ze światem nauki: „Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje mądrości, takiej mądrości, która by wszystkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi" (*Gaudium et spes*, 15). Oto wielkie wyzwanie, jakie w sferze badawczej i dydaktycznej staje dzisiaj przed szkołami wyższymi: formowanie ludzi nie tylko kompetentnych w swej specjalizacji, czasem wąskiej, bogatych w encyklopedyczną wiedzę, ale nade wszystko w autentyczną mądrość. Tylko tak uformowani będą oni mogli wziąć na swe barki odpowiedzialność za przyszłość Polski, Europy i świata.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

OSOBA I JEJ WOLNOŚĆ W BLASKU PRAWDY*

Patrząc z perspektywy dwudziestu lat na pontyfikat Jana Pawła II nie mamy złudzeń co do tego, jak bardzo to był i jest dar dla nas [...] wyłaniają się tutaj – wedle mego rozeznania – wyraźnie dwa różne, choć nierozłączalnie ze sobą związane, pola, a zarazem motywy naszej dla niego służby: służby z racji wdzięczności Bogu za Piotra – Dobrego Pasterza pozostającego w osobowej unii z Piotrem – Dobrym Nauczycielem .

16 X 1978, GODZ. 19.15: „KAROL WOJTYŁA PAPIEŻEM"

W tych trzech słowach zawarł ksiądz profesor Stanisław Kamiński, dziekan Wydziału Filozofii, wszystko, co chciał mi w tamtym momencie przekazać. Ale nie odkładał słuchawki. Milczał. Milczałem i ja. Trwało to chwilę. Nie padło jednak żadne słowo.

Ekscelencjo! Magnificencjo! Szanowni i Drodzy Przyjaciele naszej Almae Matris Lublinensis!

Za niespełna dwie godziny minie już dwudziesty rok od tego wydarzenia, które poruszyło świat i które od tamtej pory nieustannie go porusza. Ono też sprawia, że i my – nim poruszeni – jesteśmy tu dziś razem i czujemy się tu, w auli naszej Almae Matris, razem w sposób szczególny. To żywe czucie powodu i sensu bycia dziś razem wzmocni się zapewne i pogłębi, gdy staniemy wokół ołtarza, a dokładniej, gdy wejdziemy w komunię z Jezusem Chrystusem uobecnionym na stole ofiarnym w złożonych na nim przez nas darach. Czyż bowiem w końcu to nie On sam, Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, Pontifex Maximus, w wyniku ingerencji Ducha Świętego, stanął – i stoi odtąd nieprzerwanie – w samym centrum wydarzenia zapoczątkowanego w dniu 16 października 1978 roku? I czyż Piotr, którym od tamtego dnia poczynając, jest Jan Paweł II, to nie ktoś, kto teraz in Persona Christi w zupełnie szczególny sposób uobecnia i przedłuża całej naszej rodzinie ludzkiej trwanie tej jednej jedynej Mszy, rozpoczętej w Wielki Czwartek przez Najwyższego Kapłana, rodząc zarazem w Jego Imieniu dla jej przedłużania – mocą tegoż samego Ducha – wciąż nowe pokolenia jej szafarzy: biskupów wraz z ich prezbiterami?

---

* Wykład wygłoszony podczas sesji „Pontyfikat Jana Pawła II w oczach środowiska naukowego KUL" zorganizowanej 16 X 1998 r. w 20. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II.

Karol Kardynał Wojtyła wikariuszem Jezusa Chrystusa na ziemi...

Ta niezwykła konstatacja skupiła wówczas całą naszą na sobie uwagę. Sądzę, że jedynie żywe dotknięcie umysłem i sercem przez naszą Wspólnotę Uniwersytecką w tamtym momencie owego wydarzenia dokładnie w tym właśnie jego centrum mogło sprawić, i sprawiło, że ta niezwykła wieść, która obiegła świat, znalazła tu, wewnątrz naszej uczelni, tak swoiście głęboki odzew i tak przepojony mocą modlitewnego skupienia współmierny dla siebie rezonans. Nie umiałbym bowiem inaczej wytłumaczyć sobie tego szlochu, który nazajutrz nagle wypełnił całą przestrzeń Akademickiego Kościoła w chwili, gdy chór wprowadzał nas hymnem *Gaude Mater Polonia* w Eucharystię sprawowaną przez księdza arcybiskupa Bolesława Pylaka, naszego ówczesnego Wielkiego Kanclerza. Któż z obecnych tam wtedy nie pamięta, jak zamieniało się to osobliwe unisono głosu radości i głosu łkania w odę o darze naszej Almae Matris Lublinensis, śpiewaną z tego miejsca całemu Kościołowi w dniu jego wesela? Gaude Mater Ecclesia! Raduj się Kościele, Matko nasza, bo oto oddajemy ci z radością, choć nie bez łez, wszystko, co tylko możemy ci dzisiaj złożyć w darze. A wiemy, kogo ci oddajemy. Potwierdza nam to sam Duch Boży aktem swego wyboru. On wie, kogo wybrał. I dlatego go wybrał.

Oto dlaczego, nie ulegając naporowi atmosfery sensacji, skoncentrowaliśmy się w ów wieczór właściwie wokół tylko tego jednego tematu. Jego pole zakreślały nam wówczas pytania: „K t o wybrał i wezwał, i k o g o wybrał i wezwał, powołując go w taki czas do posługi «łowienia ludzi»"?, i „S k ą d go wezwał i wybrał ten, kto go na ten czas do tej Piotrowej posługi powołał"?

Skąd? Stąd! A więc to nasz dar! Nasz?

O ODPOWIEDŹ WSPÓŁMIERNĄ WOBEC DARU

Patrząc z perspektywy dwudziestu lat na pontyfikat Jana Pawła II nie mamy złudzeń co do tego, jak bardzo to był i jest d a r d l a n a s. I jak bardzo poprzez to obdarowanie wzrasta nasze zobowiązanie wobec Boga, i wobec przezeń Wybranego, do wdzięczności za ten dar. D a r o d n a s p o z o s t a j e w c i ą ż c z y m ś d o z ł o ż e n i a p r z e z n a s. Jak? W jaki sposób?

W naszej refleksji nad tą sprawą nie może dziś zabraknąć przede wszystkim wyrazistego uświadomienia sobie przez nas faktu, że to przecież sam Bóg zechciał tym tak wielkim swym darem, przeznaczonym z góry dla całego Kościoła, aż dwadzieścia cztery lata przed datą jego wyboru na Papieża nas tutaj w Lublinie nim obdarować. Niepodobna się przy tym nie zatrzymać. Mocą samego faktu rocznica dwudziestu lat pontyfikatu ogniskuje całą naszą refleksję na darze, jakim dla Uniwersytetu – instytucji, która kształci umysły ludzi i kształtuje ich serca – jest człowiek. Dodajmy, każdy człowiek, który emituje z siebie nieprzeciętną mądrość i dobroć. Skoro jednak Bóg raczył w swej Od-

wiecznej Mądrości i Odwiecznej Dobroci darem tego właśnie człowieka już uprzednio tak zadysponować, aby go właśnie wśród nas jako Nauczyciela w tym właśnie Uniwersytecie, czyli w naszej Wpólnocie Akademickiej, „zdeponować", to uczynił to zapewne w nadziei, iż dar ten, wraz z całym swym dziedzictwem, zostanie tu przez nas wdzięcznie podjęty i pomnażany w sposób, który mógłby się stać dla powszechnego Kościoła godnym uwagi punktem odniesienia: ogniskiem godnych intelektualnej uwagi przemyśleń oraz ośrodkiem godnej ludzi Uniwersytetu postawy moralnej. Oto co wzywa nas dziś do postawienia sobie niektórych punktów do rocznicowego rachunku sumienia z tytułu przywileju, że dane nam było posiadać przez całe ćwierćwiecze przyszłego Papieża w osobie Ojca Świętego Jana Pawła II wśród nas. A dodam, jak on sam nas do tej pory postrzega. Oto co powiedział do mnie ostatniego lata: „Ze wszystkich uniwersytetów świata te trzy są mi najbliższe: krakowski, rzymski i lubelski. Codziennie modlę się za wszystkich zmarłych profesorów KUL-u, za wszystkich żyjących, i za wasz «Ethos». Powiedz im to wszystkim!"

Co do nas zaś, to wyłaniają się tutaj – wedle mego rozeznania – wyraźnie dwa różne, choć nierozłączalnie ze sobą związane, pola, a zarazem motywy naszej dla niego służby: służby z racji wdzięczności Bogu za Piotra – Dobrego Pasterza pozostającego w osobowej unii z Piotrem–Dobrym Nauczycielem.

Te dwa kluczowe motywy pociągają za sobą zwłaszcza dwa pytania, które winniśmy sobie tutaj postawić: jako wierni Kościoła oraz jako ludzie nauki.

1. Czy – w ślad za „Gaude Mater Ecclesia!", wyśpiewanym łzami przez nas Kościołowi powszechnemu tu, w Lublinie, przed dwudziestu laty – wyrażamy konsekwentnie naszą wolę służby temu wybranemu spośród nas człowiekowi, który – odpowiadając na wezwanie Boga-Człowieka – oddał Mu się przez swe „Totus Tuus" do dyspozycji jako „sługa Jego sług"? Nie wolno nam sobie tego pytania dziś nie postawić, patrząc na Piotra naszych czasów, gdy ugina się pod ciężarem trudu „łowienia ludzi", biegnąc ku nim z Chrystusem Odkupicielem drogami całego świata – w tak kruchym ciele. Sprawa ta jest zapewne przedmiotem stałej naszej modlitewnej troski. Widzę tu jednak także porywający impuls Pasterza i prowokujące wyzwanie Nauczyciela do kultywowania chrystocentrycznie zorientowanej teologii. Inspiruje ją zwłaszcza Jana Pawła II tryptyk encyklik trynitarnych, stanowiących jakby jeden wielki hymn Boga w Trójcy Jedynego na cześć godności człowieka, ale i wyraz najgłębszego zatroskania Boga o człowieka rozmiarami moralnego dramatu jego wolności. Dlaczego Bóg Człowiekiem? Dlaczego Bóg-Człowiek u stóp człowieka? Dlaczego Bóg Chlebem dla człowieka? To Bóg w Trójcy Jedyny demonstruje człowiekowi w oknie czynu Boga-Człowieka swe „bogo-słowie o człowieku": ile każdy z nas jest sam w sobie wart, skoro w oczach Odwiecznej Komunii Osób jest aż tyle wart. Wart jest Boga-Człowieka u stóp człowieka, wart jest Boga-Chleba. Może nawet serce Bogu przebić, byle w oknie przebitego Bogu serca zobaczył, ile

wart jest dla Boga ten, kto Mu to serce przebija. Oto dlaczego Jan Paweł II przyswaja sobie niekonwencjonalne gesty ukazywania Bożego Serca. Czym bowiem jest jego akt całowania najpierw śladów stóp ludzi na ziemi nawiedzenia, jeśli nie bezsłownym komentarzem aktu Chrystusa w Wieczerniku? Co św. Augustyn wyraził słowami: „Deus factus est homo ut homo fieret deus!" – Jan Paweł II wyraża bezsłownie językiem ciała. Z Bogiem u waszych stóp mam do czynienia mając z wami do czynienia! Czyż to nie jest apel o teologię współmierną do faktów Objawienia? Czy jest ona sobą bez wsparcia jej świadectwem życia?

2. Przechodząc do sprawy związanej ze służbą filozofów, a więc z naszą „posługą myślenia" w roli „philosophia ancilla theologiae", trzeba nam się bodaj pytać:

Jak możemy dziś najefektywniej dać wyraz naszej woli służenia Piotrowi w jego posłudze „łowienia ludzi" z tego tytułu, iż nabył on – w wyniku intensywnej i wieloletniej współpracy tu z nami na naszym Wydziale Filozofii – szczególnego do nas prawa, prawa, by dotychczasowa współpraca z nim i dla niego mogła być nadal owocnie kontynuowana?

Sądzę, że współmierny wyraz tej woli możemy dać dwojako.

Możemy to czynić, po pierwsze, podejmując i rozwijając godne uwagi t r e ś c i o w e rezultaty badań Karola Wojtyły, dotyczące głównie i s t o t y c z ł o w i e k a j a k o b y t u o s o b o w e g o w aspekcie jego moralnego działania, czyli patrząc nań jako na osobę w oknie jej czynu. Badania te prowadził on tu już od roku 1954, kiedy profesor Stefan Swieżawski, odkrywszy go w czasie habilitacji w grudniu 1953 roku na Wydziale Teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, zdołał go zaraz potem zdobyć dla KUL-u, z pomocą dziekana Wydziału Filozofii profesora Jerzego Kalinowskiego i profesorów: o. Alberta Krąpca, o. Feliksa Bednarskiego, księdza profesora Stanisława Kamińskiego i księdza profesora Mariana Kurdziałka. Badaniom prowadzonym w ramach Katedry Etyki do roku 1978 daje on od początku widoczny wyraz w ramach... Katedry św. Piotra, i to w najistotniejszym dla sprawy człowieka sensie, czego dowodem jest cały ciąg tak znaczących aktów jego pontyfikatu, jak encykliki: *Familiaris consortio, Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus, Veritatis splendor* czy *Evangelium vitae*, do których dołącza dokładnie dziś encyklikę *Fides et ratio*, encyklikę Papieża filozofa.

Możemy to czynić, po drugie, podejmując i rozwijając godne najwyższej uwagi rezultaty jego m e t o d o l o g i c z n y c h badań, dotyczących samego s p o s o b u p o z n a n i a c z ł o w i e k a jako bytu osobowego w jego działaniu, przyglądając się zwłaszcza czynowi człowieka jako oknu wglądowemu w osobowo-cielesną strukturę człowieka, a zwłaszcza w moralną strukturę jego wolności, poczynając od analizy pierwszego, par excellence osobowego aktu człowieka, jakim jest akt ludzkiego poznania z uwagi na zawarty w nim moment tak zwanej asercji sądowej, którą język polski oddaje słowem: „przytaknięcie".

Filozofom nie wolno tu nie zauważyć metodologicznej doniosłości dla tej sprawy niepokaźnego na pierwszy rzut oka tekstu, który wyszedł już spod pióra Jana Pawła II. Chodzi o pierwszy rozdział pierwszej części jego dzieła *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, noszący tytuł: *Chrystus odwołuje się do „początku"*. Autor bierze tam na warsztat swej analizy pasjonujący go co najmniej od czasu pracy nad *Osobą i czynem* moment „wyosobniania się" osoby. W tekście tym daje on – poprzez odwołanie się do symbolicznego paradygmatu Adama – mistrzowski pokaz stosowania metody objawiania się osoby samej sobie z jednej strony, kreśląc z drugiej strony zarazem – w trakcie jej stosowania – człowieka portret własny. Każdy z nas, ale i tylko ktoś z nas, może – i musi – zaproszony do towarzyszenia Adamowi w jego kontakcie poznawczym ze światem, o samym sobie orzec: Jestem w świecie, który stwierdzam, i tylko ja sam stwierdzam siebie w świecie, który siebie nie stwierdza. Tu tylko jestem, w świecie, i jestem w nim zdumiewająco nietutejszy. Osobny.

Jest to ilustracja i zarazem demonstracja metody budowania antropologii, której wyrazistą deklarację metodologiczną Karol Wojtyła złożył w pierwszych zdaniach swego dzieła *Osoba i czyn*, dzieła, którego by bodaj wcale nie było, gdyby go nie sprowokował Max Scheler. Scheler mianowicie przekreśla sam sobie możliwość adekwatnej analizy fenomenologicznej przeżyć moralnych poprzez sprzeczny z istotą doświadczenia nakaz wyłączenia z pola tej analizy aktu człowieka jako realnego sprawcy czynu, bez czego odnośne przeżycia moralne i ich wzajemne ze sobą powiązania stają się poznawczo nieczytelne[1]. Rzetelna fenomenologia przeżyć moralnych nie musi wcale wykluczać z góry jako rzekomego założenia ich koniecznego związku z ich realnym podmiotem sprawczym. Wystarczy, by nie zabraniała badaczowi a priori widzieć tego, na co patrzy. Zabraniać winna badaczowi

---

[1] Mamy tu redukcję autentycznego doświadczenia fenomenologicznego, ukazującego konieczną przynależność do siebie elementów struktury analizowanego fenomenu do doświadczenia typu fenomenalistycznego. M. Scheler każe nam przyjąć niejako na wiarę, że z przeżyciem dodatniej wartości moralnej wiąże się przeżycie uszczęśliwienia w przeżywającym wartość moralną oraz że z przeżyciem antywartości moralnej wiąże się przeżycie unieszczęśliwienia, nie ukazuje nam jednak wcale, iż zachodzi związek (dlaczego, propter hoc) pomiędzy tymi przeżyciami, ukazuje tylko, że jedno przeżycie towarzyszy drugiemu (jest po, jest z, post hoc). Tymczasem każdy przeżywający antywartość moralną przeżywa zarazem unieszczęśliwienie, dlatego że (propter hoc) przeżywa sam siebie jako sprawcę antywartości moralnej, czyli jako sprawcę aktu moralnego zła (aktu nienawiści) i eo ipso samego siebie jako pierwszą ofiarę własnego aktu, przeżywa siebie jako nienawidzącego. „Fenomenologia" Schelera wbrew jego deklaracji: „Jede Wissenschaft gründet auf Erfahrung und deshalb auch die Ethik muß auf Erfahrung gründen", że opiera wszelką wiedzę wyłącznie na doświadczeniu, zabrania – wbrew oczywistości doświadczenia – wypowiedzieć się doświadczeniu. Oto dlaczego Scheler mógł oczarować Karola Wojtyłę swym metodologicznym manifestem z *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, by go wnet potem nieodwołalnie rozczarować: nie może być fenomenologiem ktoś, kto zabronił sobie być realistą w spojrzeniu na świat i swoją w nim pozycję (*Die Stellung des Menschen im Kosmos* – to inny przykład oczarowywania czytelnika tytułem do momentu gruntownego zapoznania się z treścią dzieła).

samo-oślepiania siebie względem tego, co widzi. Oto co prowadzi Wojtyłę do sformułowania na pierwszych kartach *Osoby i czynu* własnej deklaracji metodologicznej: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu. Kiedy jednak mowa o doświadczeniu człowieka, to chodzi nade wszystko o fakt, że człowiek styka się, czyli nawiązuje kontakt poznawczy z sobą samym"[2]. Tego styku z sobą człowiek dokonuje jednak zawsze i tylko wraz ze stykiem z czymś poza sobą.

Tak oto ujawnia się również nierozłączalność wymiaru realnego bytowania człowieka w świecie z jego wymiarem świadomościowym: ze świadomością samego siebie jako podmiotu działania (już poprzez sam akt poznania) i zarazem przedmiotu dla siebie. Eliminuje to a limine rozziew pomiędzy filozofią bytu a filozofią świadomości. Właśnie nierozłączalność ich obu ujawnia nam z całą oczywistością akt budzenia się człowieka jako podmiotu w świecie wraz z poznaniem świata i siebie w nim jako jednego z bytów świata, lecz zarazem jako bytu absolutnie nieredukowalnego do świata, jako podmiotu właśnie wśród przedmiotów-rzeczy. Doświadczenie suppositum personale i doświadczenie subjectum personale (ego) to dwa nierozłączalne krańce doświadczenia tego samego przedmiotu – stwierdzi Karol Wojtyła, fenomenolog-realista.

Czy ktoś w ogóle przedtem zdołał to wnikliwiej zauważyć i bardziej czytelnie nam ujawnić niż Karol Wojtyła? – dziwił się Josef Pieper na kongresie tomistów w 1974 roku[3]. Fenomenem jest Kardynał fenomenolog-realista – dodał, i nazwał ten kongres kongresem Kardynała z Krakowa. Bo i osobliwe – i swoiście urokliwe – jest to doświadczenie człowieka, skoro człowiek jedynie doświadczając świata (transcendencja pozioma) może – i poniekąd musi w tymże układzie – współdoświadczać samego siebie (transcendencja pionowa)[4].

---

[2] Kardynał K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 5.

[3] Na kongresie z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu, zorganizowanym 17-24 IV 1974 r. w Rzymie i Neapolu, kardynał Karol Wojtyła przedstawił tekst *Osobowa struktura samostanowienia*, będący prezentacją moralnej struktury wolności, o czym traktował obszernie w tomie *Osoba i czyn*. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 423-432.

[4] Doskonale wykorzystał rezultat własnego odkrycia metodologicznego sam Ojciec Święty tu, u nas na KUL-u, 9 czerwca 1987 r. w swej konstrukcji przemówienia do przedstawicieli świata nauki. Zwracając się do reprezentantów różnych gałęzi wiedzy z Polski i z całej Europy wybrał metodę, która mu umożliwiła z jednej strony skierowanie uwagi uczonego (słuchacza przemówienia) na doświadczenie samego siebie jako osobowego podmiotu poznania niezależnie od tego, jaki aspekt realnego świata bada on profesjonalnie jako uczony, ukazując mu jednocześnie, z drugiej strony, realnie nierozłączalny związek pomiędzy badanym przez niego przedmiotem a nim samym jako badającym go podmiotem. Dla jego ukazania sugerował sui generis próbę wczucia się w sytuację uczonego, od którego polityczny włodarz oczekuje zaprzeczenia prawdzie dokonanych przez niego odkryć naukowych, naginania ich do życzeń politycznego mocodawcy. Czy problem,

Sądzę, że jest to pierwszy obszar – stanowiący pole do wywiązywania się z długu wdzięczności – kontynuowania rezultatów badań Karola Wojtyły podjętych przez niego tu, w ramach naszego Wydziału Filozofii.

Chciałbym teraz – poniekąd na własną już odpowiedzialność – poprowadzić dalej ten par excellence Wojtyłowy temat, aby móc go całościowo objąć w syntetycznym ujęciu zgodnie z tytułem uwidocznionym na afiszu: „Osoba i jej wolność w blasku prawdy". Tytuł ten przekształcam w pytanie: Czy wolno mi to, co ewidentnie mogę: zaprzeczyć stwierdzonej przez siebie prawdzie, i jeśli to (u)czynię, to czy pozostanę wolny, więcej, czy pozostanę sobą?

Wywód w stronę odpowiedzi będzie krótki, wniosek dramatyczny. Będzie on konstatacją przykrego faktu, że człowiek sam poniekąd wypiera się swego własnego imienia, które w oparciu o doświadczenie samego siebie, czyli w oparciu o odkrycie prawdy o sobie, samoodkrycie, sam sobie jest zobowiązany nadać: wezwany prawdą o sobie do daru z siebie (miłości), co w języku Karola Wojtyły filozofa brzmi: autotranscendencja wolności w prawdzie. W ramach tej prezentacji wskażę drugi obszar badań, których podjęcie wydaje mi się obowiązkiem depozytariuszy dziedzictwa filozoficznego Karola Wojtyły.

AUTOTRANSCENDENCJA WOLNOŚCI W PRAWDZIE DRUGIM IMIENIEM OSOBY

a) Karol Wojtyła pisze: „W sumieniu zaś dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, która przejawia się jako moc normatywna prawdy"[5].

Etyk, którym jest w istocie każdy z nas, nie potrzebuje Objawienia, by odkryć przedmiot etyki: moralną powinność. Czego mu trzeba, i co mu wystarcza, to przyjrzeć się z uwagą samemu sobie w momencie, gdy stwierdziwszy coś

---

wobec którego staje tu uczony, jest wyłącznie problemem ocalenia prawdy wyników badań (powiedzmy dla dobra ludzkości), czy też zarazem problemem ocalenia swej identyczności: pozostania samym sobą, kimś, kto zależy sam od siebie, czyli jest wolny, a jest nim tylko, o ile poddaje się wyłącznie prawdzie swych odkryć. Mamy dramatyczne przykłady tych prób. Marksistowscy ideolodzy udzielali swym kolegom logikom w polskich uniwersytetach – w sposób przez nich wprost zapewne niezamierzony – „poglądowych lekcji" odkrywania siebie jako osoby, usiłując w imię tak zwanej logiki dialektycznej skłonić ich do odrzucenia logicznej zasady niesprzeczności, grożąc im w przypadku odmowy usunięciem z zajmowanych przez nich stanowisk w uniwersytetach. Banitami stali się między innymi logicy: Kazimierz Ajdukiewicz i Tadeusz Kotarbiński. Przemówienie to (*Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, Aula KUL, 9 VI 1987 r., w: tenże, *„Do końca ich umiłował". Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8-14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 41-51) należałoby tu przywołać w całości z uwagi na jego uniwersalnie doniosły charakter.

[5] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 169.

z naoczną oczywistością, wyraża chęć, by aktem własnego wolnego wyboru zaprzeczyć temu, czemu jako podmiot własnego aktu poznania nadal przytakuje. Czyż wówczas natychmiast sam nie stwierdza czegoś, co uobecnia się wprost jego poznaniu, czyli doświadczalnie, jako: „t e g o m i n i e w o l n o!"?[6] Owszem, m o g ę – wbrew oczywistości doświadczenia swym wolnym wyborem – temu zaprzeczyć. N i e m u s z ę – wbrew oczywistości tegoż doświadczenia swym wolnym wyborem – tego potwierdzić. Ale czy mi to wolno? I czy postępując wbrew temu, czego mi nie wolno, nie sprzeniewierzam się radykalnie samemu sobie, wprowadzając sam – poprzez swe równoczesne „tak" i „nie" wobec „tego, co stwierdzam" – nieuchronny rozłam w spójność samego siebie jako jedności rozumnie wolnego „ja", jedności podmiotu poznania i wolności? Cóż zatem jawi się tu jako bezpośrednia racja: „tego mi nie wolno"?

Ewidentną tego racją jest to, co sam stwierdzam, czyli p r a w d a o stwierdzonym przedmiocie, oraz ten, kto ją sam stwierdza, czyli p r a w d a o m n i e jako stwierdzającym tę prawdę podmiocie, a ściślej: prawda o mnie jako naocznym świadku i powierniku tego, co stwierdzam[7]. Doświadczając tego, co sam stwierdzam, staję się po prostu uno actu[8] powiernikiem tego, co stwier-

---

[6] Etyka mówi tu od wieków o głosie sumienia. Karol Wojtyła pisze: „Sumienie ujawnia też tkwiącą w wolności człowieka zależność od prawdy. Zależność ta, jak stwierdziliśmy uprzednio, jest podstawą samo-zależności osoby, czyli wolności w jej zasadniczym znaczeniu – wolności jako autodeterminacji. Wraz z tym jest ona także podstawą transcendencji osoby w czynie. Transcendencja osoby w czynie to nie tylko samo-zależność, zależność od własnego «ja». Wchodzi w nią równocześnie moment zależności od prawdy i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie. Zależność od prawdy określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii. Osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samo-zależność, w której zawiera się zależność od prawdy. Ona to stanowi nade wszystko o duchowym dynamizmie osoby. Ona też równocześnie wskazuje na dynamikę spełniania się osoby, jak i jej nie-spełniania się w znaczeniu etycznym. Kryterium podziału i przeciwstawienia sprowadza się do prawdy: osoba jako «ktoś» obdarzony dynamizmem duchowym spełnia się poprzez dobro prawdziwe, nie spełnia się natomiast poprzez nie-prawdziwe dobro. Linia podziału, rozszczepienia i przeciwstawienia między dobrem a złem jako wartością i przeciw-wartością moralną sprowadza się do prawdy. Chodzi tutaj właśnie o przeżywaną w sumieniu prawdę o dobru. Zależność od tej prawdy konstytuuje osobę w jej transcendencji; transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności" (*Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 198n.).

[7] Godna uwagi jest tu wypowiedź Karola Wojtyły: „L'irréductible oznacza [...] to wszystko, co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby". (*Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 440n.).

[8] Chodzi tu o sui generis „nakładanie się" na siebie i zarazem nierozłączalną więź ze sobą tego, co Karol Wojtyła – w ślad za tradycyjnym odróżnieniem i zespoleniem: actus signatus i actus exercitus – nazwie świadomością świadomego aktu. Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, część I: „Świadomość a sprawczość", paragraf 2: „Próba odsłonięcia świadomości w strukturze działania świadomego", punkt pod tytułem: „Wyrażanie świadomości przez actus humanus", s. 79. Por. również: R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1996, zwłaszcza rozdział „Świadomość i przyczynowość sprawcza osoby", s. 190-207;

dzam, oraz powiernikiem samego siebie jako powiernika tego, kto to osobiście stwierdza. A u t o - i n f o r m a c j a o tym, co stwierdzam: „to (tak) jest", jawi się wobec mnie wprost jako a u t o - i m p e r a t y w: temu nie wolno mi zaprzeczyć[9]. Oto dlaczego stwierdzoną przez siebie konkretnie prawdę: prawdę o realnie transcendentnym wobec podmiotu poznania przedmiocie i prawdę o sobie jako stwierdzającym ją podmiocie, w nierozłączalnym związku ich obu[10], powinienem afirmować dla niej samej, czyli kategorycznie, propter ipsam veritatem, a więc z uwagi na właściwą jej po prostu jako prawdzie „normatywną moc"[11]. Ta oto swoista „powinność jest doświadczalną postacią za-

---

W. C h u d y, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito" i jej funkcja w poznaniu metafizykalnym*, Lublin 1984, s. 44-46, 102-107, oraz t e n ż e, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji". Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Lublin 1993, s. 77-113, 336-347.

[9] I tak nie wolno mi zaprzeczyć prawdzie (auto-informacji), że Piotr zamordował Jana, jakkolwiek akt Piotra sprzeczny jest z prawdą o tym, co należne jest Janowi od Piotra. Prawda informacji jako prawda jest dobrem wsobnym, czyli ważnym niezależnie od tego, czy to, czego informacja dotyczy, jest – zawsze zresztą i tylko w świetle prawdy! – dobrem czy złem, czyli naprawdę dobrem czy tylko dobrem z pozoru, czyli dobrem nieprawdziwym. Veritas est index sui et iudex sui subjecti.

[10] R. Spaemann precyzuje: „Jednakże w sensie klasycznym, podobnie jak w rozumieniu potocznym, byt oznacza najpierw i przede wszystkim byt samoistny (podmiotowy), a więc od razu stajemy tu poza wszelką przedmiotowością. Bytu nie można definiować przez odniesienie do człowieka, czyli relację do subiektywności, właśnie dlatego, że paradygmatem bytu jest byt ludzki. Nie istnieje etyka bez metafizyki. A równocześnie tak jak etyka nie poprzedza ontologii, podobnie ontologia nie poprzedza etyki. Ontologia i etyka konstytuują się uno actu w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych". (*Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1997, s. 9n.). Karol Wojtyła daje temu samemu wyraz przez uwydatnienie transcendencji poziomej i transcendencji pionowej tego samego rzeczowo aktu poznania. Podmiot tego aktu ujmuje bowiem wraz z tym, co stwierdza (in actu signato), zarazem samego siebie (in actu exercito) jako tego, kto stwierdza, co stwierdza. Por. *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 421-432. A. Szostek MIC streszcza w ten sposób myśl Karola Wojtyły: „Wojtyle chodzi przede wszystkim o doświadczenie siebie samego, które jest zawsze «współdane» wraz z doświadczeniem czegokolwiek poza sobą. Doświadczenie to przeniknięte jest aktywnością rozumu, który «scala» wielorakie aspekty tego doświadczenia, tak iż można powiedzieć, że «każde doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem». Ów proces intelektualnego scalania odnosi się najpierw do wielorakiego (zwłaszcza zaś wewnętrznego i zewnętrznego) doświadczenia siebie samego, następnie zaś pozwala odnaleźć zasadniczą tożsamość doświadczenia siebie i doświadczenia innych ludzi, dzięki czemu można mówić o doświadczeniu człowieka, nie zaś jedynie o doświadczeniu własnego «ja»". A. S z o s t e k MIC, *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej. KUL – Lublin, 22-25 sierpnia 1996*, red. s. Z. J. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk, A. Łyskawka, N. Szutta, Lublin 1997, s. 439.

[11] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, część II: „Transcendencja osoby w czynie", rozdział IV: „Samostanowienie a spełnienie", paragraf 2: „Spełnianie siebie a sumienie", punkt: „Sumienie jako normatywna rzeczywistość wewnątrz osoby", s. 199, oraz paragraf 3: „Zależność sumienia od prawdy", punkt: „Sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością u podstaw mocy normatywnej sumienia", s. 205. Por. również paragraf 4: „Powinność jako wyraz wezwania do spełnienia siebie".

leżności od prawdy, której podlega wolność osoby" – stwierdza autor *Osoby i czynu*[12]. To ona jest przedmiotem doświadczenia etyki, czyli pierwotnym źródłem jej swoistych informacji i podstawą poznawczej wartości jej twierdzeń jako teorii tegoż przedmiotu.

b) Karol Wojtyła pisze: „Nie mam [...] innego dostępu do drugiego człowieka jako «ja», jak tylko poprzez moje «ja»"[13].

To, co odkrywam w świetle prawdy o samym sobie jako podmiocie powinności i zarazem jako jej adresacie-przedmiocie (co ode mnie jest mi należne), czyli w świetle prawdy o moralnej strukturze mego własnego „ja" – dotyczy zarazem każdego drugiego podmiotu i adresata powinności jako prawdy o strukturze jego własnego „ja". Dotyczy po prostu na równi mnie i każdego drugiego – jako „ja", jako osoby. W moim bowiem „ja", w moim „ego" odkrywam po prostu „ego" jako „ego", czyli każdego drugiego na równi z samym sobą – jako „a l t e r e g o"[14]. Odkrycie to staje się w ten sposób równoważne odkryciu uniwersalnej obowiązywalności – jako universale in concreto – zasady: Każdą osobę powinienem afirmować tak jak swą własną, czyli dla niej samej[15]. Afirmację tę już Sofokles nazywa w *Antygonie* miłością[16].

---

[12] Tamże, s. 199.

[13] K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 454.

[14] Por. tamże, s. 375-378, 381-383, 385n., 387-391, 401n.

[15] Por. podstawowe obok *Osoby i czynu* dla tej sprawy wyżej wymienione studium Karola Wojtyły: *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24(1976) z. 2, s. 539, przedruk w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 373-414. Por. również: K. W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 454.

[16] Sofokles użył słowa „miłość" w znaczeniu zapewne jednoznacznie i doskonale rozumianym w języku potocznym tych, do których się zwrócił przez usta bohaterki dramatu, Antygony, w jej wyznaniu: „Urodziłam się po to, by współkochać, nie, by współnienawidzić".

W znakomitej lubelskiej inscenizacji *Antygony* Leszek Mądzik wraz z Anną Chodakowską uwydatniają zamysł Sofoklesa za pomocą sui generis definicji słowa „miłość", zwanej w teorii definicji definicją deiktyczną lub ostensywną, czyli definicją „przez pokazanie" definiowanego przedmiotu wraz z użyciem jego nazwy w określonym kontekście, skąd także nazwa tej definicji jako kontekstowej. I tak Mądzik ukazuje Antygonę zaraz na wstępie dramatu jako osobę, która mocą własnego wyboru przykuła siebie do zwłok osoby drugiego człowieka, jako siostra-człowiek do brata-człowieka, wlokąc z trudem jego ciało wzdłuż rampy sceny, by móc je – wbrew zakazowi prawa – w sposób należny godności człowieka pogrzebać. Światło, padające przy tym wyłącznie na zwłoki Polinika i ręce Antygony, rzuca reżyser w ten sam niemal sposób na Antygonę w momencie, gdy w całkowitym mroku wypowiada wyżej cytowane słowa. Trudno o bardziej dobitne „pokazanie" tego, co skądinąd teologia moralna określa mianem opcji fundamentalnej lub podstawowego wyboru. Por. w tej sprawie J. Maritaina *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1949.

Doświadczenie autentycznej powinności moralnej jawi się tedy w każdym „ja" jako kategoryczne wezwanie do miłości, czyli do ukonstytuowania samego siebie w roli powiernika samego siebie jako kogoś, kto jedynie z tak pojętą miłością utożsamić może moralną odpowiedzialność za swe samospełnienie, albo za swe... antyspełnienie, a więc za swe: s p e ł n i ć s i ę, czyli stać się i b y ć z w y b o r u s o b ą w s o b i e, albo za swe: n i e s p e ł n i ć s i ę, czyli stać się i b y ć z w y b o r u n i e - s o b ą w s o b i e, być... samosprzecznością.

Oto dlaczego jest to też rola, która – w świetle odkrytej tu prawdy o samym sobie jako osobie – przypaść może do odegrania stricto sensu zawsze i tylko każdemu z osobna, i wyłącznie wobec własnej jedynie osoby, na zasadzie absolutnego wyjątku, czyli jako sui generis jedynego aktora w roli samego siebie w dziele samospełnienia: ipse sibi providens, w sposób istotnie swój własny: sui iuris, czyli niewyręczalny przez nikogo i nikomu nieodstępowalny – alteri incommunicabilis. Tyle że ta jego jedyna w swym rodzaju rola pozostaje od początku do końca zarazem jedynym w swoim rodzaju wyjściem z siebie w miłości ku wszystkim drugim osobom w służbie ich własnego samospełnienia, a nawet wręcz w całkowitym darze z samego siebie dla sprawy ich samospełnienia. Ale całe to dzieło jest czymś do odegrania zawsze i wyłącznie raz tylko i przez jednego tylko aktora na scenie swego jedynego życia. Zrozumiałe więc, że samospełnienie w tym sensie uzyskuje szczytowo ważną pozycję w etyce, w najbardziej dosłownym tego słowa znaczeniu[17]. Jawi się bowiem ono jako kategoryczna powinność działającego podmiotu wobec normatywnej mocy prawdy o samym sobie jako tejże prawdy stróżu i powierniku.

Stąd też trzeba nam na czele autorów, etyków spoza kręgu Objawienia, przywołać znów Sofoklesa. To on bowiem wezwie, ustami Antygony, każdego z nas – tyle że w reprezentacji zgromadzonych u stóp Akropolu Ateńczyków – do odkrycia i przyjęcia – w jej wyznaniu – zadania dla każdego z nas: „Urodziłam się, by współkochać, nie, by współnienawidzić", a więc zadania „ukonstytuowania samego siebie" w roli niezastąpionego aktora dramatu własnego samospełnienia. W tym samospełnieniu chodzi wszak o samo sedno tego, co – w perspektywie życia człowieka jako całości – zasługuje jedynie na nazwę godnego ludzkiej osoby szczęścia. Tyle że szczęścia nie należy tu rozumieć tylko jako coś przede wszystkim, czego człowiek ostatecznie chce i do czego nie potrafi wręcz – naglony naturalną skłonnością – nie lgnąć, ale jako coś, o co człowiekowi absolutnie nie wolno dla siebie, z powodu odkrytej prawdy o swej godności, nie zabiegać – jak to doskonale zobaczyła Antygona, i jako coś, co człowiek zarazem wybiera – jak Antygona właśnie – najwolniejszym z wolnych wyborów jako swe ze wszech miar upragnione dobro[18].

---

[17] Por. przypis 1.

[18] Intellectus regit voluntatem non quasi inclinans eam in id quod tendit, sed sicut ostendens ei quod tendere debeat. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *De veritate*, q. 22, a. 11, ad 5.

Oto dlaczego Karol Wojtyła nie widzi powodu wchodzenia w spór pomiędzy naturalizmem inklinacjonizmu (eudajmonizmu) i antynaturalizmem decyzjonizmu (deontonomizmu), jako że oba te stanowiska – tyle że z dwu przeciwstawnych powodów – przechodzą obok sedna sprawy. Mędrcowi starczyłoby w zasadzie doradzić obu stronom, by zastanowiły się wnikliwiej nad przedmiotem ich sporu, czy ich spór nie jest bezprzedmiotowy, jako że tertium datur! Tym tertium jest n o r m a t y w n a m o c p r a w d y, wiążąca kategorycznie wolność do uznania prawdy za prawdę przez każdego, kto stwierdziwszy ją, sam ją już wszak poznawczo za prawdę uznał (nawet gdy ulega błędowi). Co jednak filozof może sobie niekiedy darować, tego nie może nie podjąć zatroskany o kształtowanie prawego sumienia u wszystkich ludzi ich Nauczyciel i Pasterz z mandatu Chrystusa. W tym celu Jan Paweł II przeprowadził w encyklice *Veritatis splendor* głęboką analizę moralnej struktury wolności, uwydatniając jej nierozłączalną więź z poznaniem prawdy. Encyklika ta, niestety, pozostaje w swym zasadniczym sednie wciąż jednak wielką nieznaną. Dlatego tu właśnie widzę drugie ważne pole dla naszej wdzięcznej służby wobec Papieża: ukazywanie owego tertium w kontekście współczesnej postaci sporu naturalizmu z decyzjonizmem.

c) Karol Wojtyła pisze: „Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. / Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie" (*Narodziny wyznawców*).

A jeśli ją odepchnąłem? Otóż i tu trzeba zauważyć coś osobliwego: Oto Sofokles, absolutnie nie rezygnując ze swego uniwersalnie skierowanego do wszystkich ludzi – przez usta Antygony – przesłania, zostawia ją tragicznie samotną ze swym ideałem wśród tychże ludzi, nawet na scenie, i to ludzi naj-

---

W oparciu o takie ujęcie relacji intelektu do inklinacji naturalnych – z inklinacją do poznania prawdy włącznie – niepodobna by oskarżyć etyki i teologii moralnej św. Tomasza o popełnienie błędu naturalistycznego w etyce i w teologii moralnej. Por. również analizę kategorii „finis debitus" u św. Tomasza, przeprowadzoną przez Cornelio Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983, s. 62. Tropienie błędu naturalistycznego w etyce zasługuje, oczywiście, na uznanie, próba natomiast przezwyciężenia go autokreacjonistyczną wizją osoby ludzkiej i poddawanie prawdy mocy jej wolności oznacza zamianę jednego sposobu likwidowania etyki na inny. W etyce – i teologii moralnej – nie jesteśmy jednak bynajmniej skazani na wybór jednej z dwu skrajności: a) albo błędu naturalistycznego pod postacią eudajmonistycznego inklinacjonizmu – b) albo błędu autokreacjonistycznego personalizmu. Tertium datur. Należy dopuścić do głosu owo sui generis doświadczenie, czyli fakt „powinności jako doświadczalnej postaci zależności od prawdy, której podlega wolność". Contra factum nullum argumentum. Odtąd dyskusja zarówno z naturalizmem, jak i z autokreacjonizmem staje się zbędna. „Powinność, czyli moc normatywna prawdy w osobie, związana najściślej z sumieniem, świadczy o tym, że osoba w działaniu jest wolna. Prawda bowiem nie niweczy wolności, ale ją wyzwala". (W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 208). Por. również w tym punkcie *Veritatis splendor*, rozdz. II, zwłaszcza nr 50. *Veritatis splendor*, magna charta pontyfikatu Jana Pawła II, wydaje się w tym punkcie wciąż jeszcze kartą nieznaną (nie zauważoną).

bliższych jej wśród bliskich z racji identycznego uwikłania w samo sedno jej osobistego dramatu. Wszak nawet Ismena, jej siostra, i zarazem siostra jej brata, Polinika, brata-człowieka, doskonale współ-widząc i współ-przeżywając cały dramat Antygony jako swój własny, nie wybiera jednak wcale tej trudnej drogi jego rozwiązania, którą wybiera jako jedynie ich obu godną i względem ich brata jedynie godziwą Antygona. Ismena wybiera de facto antypody ideału, który urzeczywistnia Antygona.

Dlaczego Sofokles tak to pomyślał?

Status quo na tejże scenie rejestruje bodaj najdobitniej i najwierniej – oskarżając zarazem szczerze samego siebie za cały dotychczasowy „nieudany wynik" jego własnych na niej dokonań – Owidiusz w swym znanym wyznaniu: „Video meliora proboque deteriora sequor" („Widzę dobro i aprobuję je, a czynię zło"). To przecież jakby sam sobie wyrzucał: Powinienem być Antygoną, lecz jestem Ismeną. Oto mój dramat. Czyż tak ujęte wyznanie Owidiusza nie jest elementem autobiografii każdego z nas?[19] „S p r a w a O w i d i u s z a" w nas to experimentum crucis etyki!

Czy znaczy to, że już Sofokles rozwiązał nam moralny problem człowieka? Bynajmniej. Znaczy to, że zrobił on to, co po dziś dzień robi i co jedynie może zrobić etyka jako fenomenologia moralności: podejmuje ona problem człowieka, ukazując mu jego samego nieco bardziej z bliska, i naświetla mu jego centralny problem jako problem bycia sobą w sobie albo bycia nie-sobą w sobie. I czyni to, by w końcu mu jednak uczciwie oświadczyć, iż nie jest ona w stanie – ukazawszy człowiekowi w całej ostrości sedno jego problemu – wskazać jego rozwiązania. Deklaruje mu swą metodologiczną niemoc. Etyka, chcąc pozostać wiernym do końca rzecznikiem dramatu człowieka, musi mu – jak uczciwy adwokat swemu klientowi – zadeklarować: z tej sytuacji wyjścia nie ma.

Cóż bowiem może – i musi – sądzić o samym sobie człowiek, który deklaruje, że nie zna człowieka, którego – jako jego przyjaciel – doskonale zna? Już logicy, analizując z beznamiętną neutralnością sedno tego przypadku, podejmują to pytanie jako szkolny przykład na lekcjach kultury logicznej. Cóż to bowiem czyni sam ze sobą ktoś, kto jako podmiot aktu wolnego wyboru godzi się świadomie zaprzeczyć temu, czemu sam zarazem przytakuje aktem własnego poznania? Co czyni sam ze sobą i samemu sobie, wyrażając swą zgodę na coś, co logicznie rzecz biorąc jest absolutnie niemożliwe, co jednak moralnie rzecz biorąc jest tragicznie możliwe, zgodę na $(p \cdot \sim p)$, czyli zgodę na absurd. Przecież to nie tylko błąd, to fałsz, czyli samozakłamanie! Ale samozakłamanie to samozniewolenie – najbardziej tragiczna forma zniewolenia. Brand Blanshard – uprzedzając etyków – nazywa ten akt człowieka samobójstwem. Samo-

---

[19] Por. O v i d i u s N a s o, *Metamorphoses*, 7, w. 20., wyd. Ehwald, Lipsiae-Teubner 1922, s. 129.

bójstwem przez hołd złożony świadomie i dobrowolnie relatywizmowi. Albowiem (p · ~ p) → q, co znaczy: Ex contradicto quodlibet.

Samobójstwo to istotnie mocne słowo. Czy jednak nie musi ono paść właśnie w etyce, skoro człowiek, który sam siebie zakłamuje i sam siebie przez to niewoli, ulega ewidentnie – cóż z tego że dobro-wolnie, czy raczej samo-wolnie – jakiejś przemocy? Etyka musi więc tę sprawę – w imieniu człowieka – podjąć, by została po prostu sobą, etyką. I podejmuje ją właśnie w nawiązaniu do powszechnie znanego przypadku człowieka, który „gorzko zapłakał" na dziedzińcu Kajfasza, oświadczywszy, iż nie zna człowieka, którego doskonale zna, jako że jest od lat jego przyjacielem. Z tej oto pozycji etyk zadaje etykowi w Piotrze kilka pytań, aby ujawnić do końca istotnie moralne sedno odpowiedzi na pytanie o istotę zdrady Piotra:

1. Kto jest sprawcą tego publicznie znanego aktu? – Czyż nie jest nim Piotr?
2. Kto jest pierwszą tego aktu ofiarą? – Czy nie jest nią Piotr?
3. Kto jest tego aktu naocznym świadkiem i przez to samo niezastępowalnym sędzią sprawy, sędzią, który doskonale znając podsądnego, dobrze wie, dlaczego jego podsądny teraz „gorzko płacze"? – Czyż nie jest nim Piotr?

I wreszcie pytanie ostatnie: Czy sędzia, czyli w końcu etyk w Piotrze lub Piotr w etyku, jest w stanie cokolwiek uczynić, by tenże akt Piotra uczynić kiedykolwiek niebyłym? Żadną miarą. Nikt z ludzi nie może uczynić raz dokonanego przez siebie aktu aktem kiedykolwiek niebyłym[20]. Widzi to każdy wprost. Doświadcza samo-sprzeniewierzenia znajdującego dla siebie wyraz w swoiście moralnym słowie „wina": w i n i e n e m uczynienia czegoś, czego uczynić absolutnie n i e p o w i n i e n e m. Wie o tym wprost, z doświadczenia. Bez Objawienia. I widzi zarazem, że z tej sytuacji wyjścia nie ma.

Słusznie więc tak oto scharakteryzowany dramat, nazwany wyżej „sprawą Owidiusza" w człowieku, w nawiązaniu do znanego wyznania i szczerego samooskarżenia rzymskiego poety: „Widzę dobro i aprobuję je, a czynię zło", stał się klasyczną formułą metodologicznego l o c u s e t h i c a e.

Etyka jednak jako filozofia to nie tylko prezentacja – czyli fenomenologiczny opis – sytuacji moralnej człowieka. To także próba jej ultymatywnego wyjaśnienia. Albowiem człowiek to byt przygodny. Istnieje, czyli jest, i jest tym, kim jest, w całej swej godności z daru szczodrości swego Stwórcy. Etyka to, innymi słowy, nie tylko f e n o m e n o l o g i a „sprawy Owidiusza" w realnym człowieku, to także – w sposób nierozłączalny – m e t a f i z y k a tejże sprawy[21].

---

[20] Por. M. B u b e r , *Wina i poczucie winy*, „Znak" 1967, nr 151, s. 3-26.

[21] W ograniczonych ramach – przewidzianych dla niniejszego tekstu – trzeba pominąć ważny dla charakterystyki stosunku etyki do teologii moralnej problem przekładalności uniwersalnej ważności normy etycznej afirmowania (miłowania) osoby dla niej samej na treściowo uszczegółowione normy jej aplikacji, czego przykładem jest uniwersalna ważność normy respektowania życia osoby ludzkiej. Istotnie, skoro osoba ludzka jest tym, kim jest, o ile w ogóle jest, co w warunkach tego świata znaczy, o ile żyje (viventibus vivere est esse), to niemożliwa jest afirmacja osoby jako

Zmienia to istotnie już samą kwalifikację moralną aktu samosprzeniewierzenia: jego opis. I zmienia zawarty w jego charakterystyce problem. Czy na gorsze? Oczywiście że na gorsze. Wszak akt sprzeniewierzenia się człowieka samemu sobie staje się – w metafizycznej perspektywie – eo ipso aktem sprzeniewierzenia się człowieka swemu Stwórcy. W i n a zamienia się nieuchronnie w g r z e c h człowieka przeciwko Bogu. Jest jego radykalną niewdzięcznością wobec Jego szczodrości stwórczej.

ETYKA FILOZOFIĄ ADWENTU

A jednak etyk, jako metafizyk „sprawy Owidiusza" w człowieku, odkrywa nadspodziewanie zupełnie nowy wymiar człowieczego dramatu w samym niejako wnętrzu jego nierozwiązywalności. Wyraża się on w pytaniu: Czyż dramat człowieka nie musiał się stać również dramatem samego Boga, skoro zaistnienie i istnienie każdego z osobna człowieka jest aktem nieodwołalnego daru miłości Boga wobec człowieka? Czyż Bóg mógłby wycofać swój dar nie przestając być Miłością? W perspektywie Miłości, która jest Absolutem, czyli miłością nieskończenie większą od próby Jej odepchnięcia ze strony człowieka, rozwiązanie jego dramatu nie wydaje się absolutnie niemożliwe[22]. Etyk, licząc się z możliwością tej niespodzianki, staje się filozofem adwentu. Wie, iż jego słowo w sprawie głównego problemu etyki nie musi być wcale słowem w sprawie człowieka ostatnim. Może jest przedostatnim. Bo ostatnie słowo w sprawie dramatu człowieka należy wyłącznie do wolnej decyzji Boga jako Osobowej Prawdy i Miłości.

I Bóg podjął tę decyzję. Stał się człowiekiem. Deus factus est homo! Stał się nim w Jezusie Chrystusie. I On przed dwudziestu laty powołał sobie na Klucznika Królestwa Bożego naszych dni, jako Najwyższego Nauczyciela i Pasterza swego Kościoła, papieża Jana Pawła II, który zaledwie dwa lata wcześniej jako Kardynał rekolekcjonista w Watykanie apelował do papieża Pawła VI, by ten próbował dopędzić utraconą przez ludzi szansę pocieszenia Chrystusa w Ogrójcu w godzinie męki, męki ich Odkupienia[23].

---

osoby bez afirmacji jej życia. Dobro życia jawi się tu bowiem jako dobro dla osoby – w świetle jej ontyczno-aksjologicznej struktury – fundamentalne. Bez afirmacji życia osoby ludzkiej niemożliwa jest również afirmacja Stwórcy osoby ludzkiej, skoro jej życie jest „darem Bożym" par excellence. Kluczowo ważną kwestią w tym kontekście staje się, jak wiadomo, kategoria zamierzenia pośredniego (indirectum). Sprawę tę podejmuje Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (zwłaszcza nr 50), rozwija zaś szczegółowo w encyklice *Evangelium vitae*. „Stąd darem Osobowego Dawcy jest to, kim człowiek jest, skoro darem Osobowego Dawcy jest to, że człowiek jest". (Ks. T. S t y c z e ń, red. E. B a l a w a j d e r, *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II*, Roma 1986, s. 35).

[22] Por. T. S t y c z e ń SDS, *Problem człowieka problemem miłości*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995, s. 172.

I cóż ja mogę dzisiaj o tym powiedzieć? To, że Bóg wysłuchał prośby Kardynała z Krakowa: „Ty bądź tym Papieżem". Wiem zatem, co muszę w wyniku tego o „tym" powiedzieć: że spala się on od dwudziestu lat w trudzie dla tej jednej jedynej sprawy – dla świadczenia fascynującej prawdzie odpowiedzi Boga na pytanie: Dlaczego Bóg stał się Człowiekiem?

Wyznam, iż znaną nam wszystkim odpowiedź na to pytanie przeżywam najgłębiej, gdy Jan Paweł II wyraża ją – udzielając w Boże Narodzenie swego błogosławieństwa urbi et orbi – słowami świętego Augustyna:

„Deus factus est homo ut homo fieret deus!"

„Bóg stał się człowiekiem, by człowiek stał się bogiem!"

Dla zafascynowania wszystkich ludzi prawdą tej odpowiedzi Jan Paweł II przemierza – upadając wręcz od słabości swego kruchego dziś ciała – drogi pięciu kontynentów, zostaje obwołany przez ludzi Proboszczem Świata i robi wrażenie, iż nie ustanie, aż dopędzi utraconą niegdyś przez ludzi szansę pocieszenia Boga w tym jednym jedynym momencie, gdy On sam zwrócił się do nich z prośbą o wsparcie Go w trudzie ich Odkupienia. I wsparcia tego od nich nie otrzymał. Oni spali...

Czyż nie potwierdzają tego również słowa, którymi Ojciec Święty Jan Paweł II kończył swe przesłanie do nas w Lublinie przed dziesięciu laty:

„Uniwersytecie! Alma Mater! Jesteś objęty tą miłością, którą Chrystus do końca umiłował. Jesteś objęty Eucharystią.

Trwaj w tym zbawczym uścisku Odkupiciela świata!

Służ Prawdzie!

Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu człowieka i Narodu. Służysz Życiu!"[24]

---

[23] Por. Kardynał K. W o j t y ł a, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Kraków 1995, s. 182n.

[24] J a n P a w e ł II, *W służbie prawdy*, Dziedziniec KUL-u, 9 VI 1987 r. w: tenże, „Do końca ich umiłował", s. 59.

Rocco BUTTIGLIONE

O FILOZOFII KAROLA WOJTYŁY

Funkcją rozważań o strukturze ludzkiego działania i o emocjonalizacji sumienia zawartych w „Osobie i czynie" jest właśnie wyjaśnienie faktu, że prawda i wolność związane są tak ściśle, iż osobno nie mogą one istnieć. Otrzymujemy w ten sposób filozofię ludzkiej wolności rozwijaną w duchu Soboru Watykańskiego II.

W centrum filozoficznej myśli Karola Wojtyły znajduje się pojęcie osoby. Odnosi się to zarówno do jego tekstów etycznych i antropologicznych, jak i – z odpowiednimi modyfikacjami – do jego nauczania jako biskupa Krakowa i następcy św. Piotra. Istnieje pewien tekst św. Ireneusza z Lyonu, często cytowany przez Jana Pawła II. Tekst ten pochodzi z książki *Adversus haereses* i brzmi: „Gloria Dei vivens homo". Można go potraktować jako motto filozofii Karola Wojtyły. Dlatego też rozpoczniemy od analizy tego właśnie zdania.

Nie bez znaczenia jest fakt, że wspomniany tekst pochodzi z książki *Adversus haereses* (Przeciw heretykom). Nasze czasy zagubiły być może poczucie i upodobanie w ortodoksji i dlatego zatarło się również właściwe rozumienie herezji. Heretyk to ktoś, kto tak mocno podkreśla jeden aspekt prawdy, że w ten sposób gubi właściwą relację do wszelkich innych jej aspektów. W języku Hegla można by powiedzieć, że heretyk to ktoś, kto nie widzi całości i dlatego przeciwstawia sobie różne jej aspekty, zamiast je integrować w całość. Heretykami naszego czasu są ideologowie – ci, którzy z pewnej wartości czynią bożka, któremu składają w ofierze wszelkie inne, równie ważne wartości.

Jeśli jednak całość nie ma pozostać pustą formą, która ze swej strony może również stać się bożkiem, to potrzebujemy treściowego kryterium, ze względu na które można uporządkować i zhierarchizować wartości. Św. Ireneusz wskazuje nam właśnie na takie kryterium: jest nim Bóg, który jest w niebie, i człowiek, który istnieje na ziemi. Chwała Boga jest życiem człowieka. Oznacza to, że w imię Boga nigdy nie wolno poniżać bądź poświęcać człowieka[1]. Z drugiej strony życie człowieka – jak mówi św. Ireneusz – jest dążeniem do oglądania chwały Bożej, ponieważ dusza ludzka nie zazna spokoju, dopóki nie spocznie w Bogu[2]. Przesłaniem św. Ireneusza jest jedność kwestii Boga i kwestii człowieka. To właśnie objawił Bóg, gdy odrzucił krwawą ofiarę z Izaaka, a objawie-

---

[1] Zob. J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, nr 13; t e n ż e, *Centesimus annus*, nr 53n.

[2] Zob. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologica*, I-II, q. 3, a. 8.

nie to potwierdził i doprowadził do szczytu w tajemnicy Odkupienia, gdy w osobie swego Syna wydał się na śmierć, aby ludzi obdarzyć życiem wiecznym.

Wielka herezja – czy wielka ideologia – naszych czasów polega być może właśnie na tym, że kwestia człowieka i kwestia Boga zostały przeciwstawione, tak że wydaje się, iż aby zachować uprawnienia Boga, musimy ograniczyć, a nawet przekreślić uprawnienia człowieka[3]. Z drugiej zaś strony wydaje się, że człowiek może zachować swoją wolność tylko wówczas, gdy zaprzeczy istnieniu Boga.

Idea niemożliwości pogodzenia istnienia Boga z ludzką wolnością, która przez niektórych uważana jest nawet za aksjologiczne sedno nowożytności, pojawia się w nowej formie w postmodernizmie jako niemożliwość pogodzenia ludzkiej wolności z wieczną prawdą. Podczas gdy we wcześniejszej fazie dziejów filozofii podważano wprawdzie twierdzenie o istnieniu Boga, ale zachowywano jego przymioty – transcendentalia, przyporządkowując je podmiotowi ludzkiemu[4], to w postmodernizmie również te własności, a przede wszystkim wieczna prawda, muszą zostać odrzucone. Dlatego właśnie po śmierci Boga nadchodzi teraz śmierć człowieka[5].

Nie da się zaprzeczyć, że historia fanatyzmu religijnego, a także historia Kościoła wydają się dostarczać niejednego dowodu na istnienie przeciwieństwa między kwestią Boga i kwestią człowieka. Dlatego też filozoficznemu przedsięwzięciu Karola Wojtyły towarzyszy postawa pokory i pokuty za grzechy Kościoła, który jakże często dawał złe świadectwo swemu Panu. Postawę tę odnajdziemy później w magisterium Jana Pawła II w idei wyznania grzechów Kościoła jako oczyszczenia i przygotowania do wielkiego jubileuszu trzeciego tysiąclecia. Wyznanie błędów i niedostatków Kościoła nie oznacza jednak potwierdzenia istnienia przeciwieństwa między kwestią Boga i kwestią człowieka. Przeciwnie: wielki grzech Kościoła polega właśnie na tym, że nieraz zacierał jedność kwestii Boga i kwestii człowieka, zamiast ją ukazywać. Narzędzie, które wybrał sobie Bóg, aby móc się objawić, z powodu niedostatków człowieka stawało się nieraz przeszkodą, która oddalała ludzi od prawdy[6].

Nakreślony tu temat relacji między wolnością i prawdą znajduje się również w centrum nauczania Soboru Watykańskiego II. Jest to temat relacji między głoszącym wieczną i objawioną prawdę Kościołem a współczesnym światem,

---

[3] Zob. Ks. M. J a w o r s k i, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. ks. J. Kłósak, Kraków 1971, s. 115-128.

[4] Typowym przykładem jest tu L. F e u e r b a c h, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, w: *Werke in sechs Bänden*, red. E. Thies, t. 3, Frankfurt am Main 1975, s. 223.

[5] Zob. M. H o r k h e i m e r, *Theismus-Atheismus*, w: tenże, *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1974, s. 216n.

[6] Zob. P a w e ł VI, *Wyznanie wiary*, nr 19. Jest to jeden z wielu przykładów ciągłości i duchowego pokrewieństwa między G. B. Montinim i K. Wojtyłą.

który nie tylko stawia wolność na pierwszym planie, ale utożsamia ją nieraz z czystą samowolą. Temat ten został szczególnie wyraźnie podjęty w dokumencie *Dignitatis humanae*, traktującym o wolności religijnej. Centralny temat współczesnej teologii, to jest kwestia relacji między wolnością a prawdą[7], jest także głównym tematem filozofii Karola Wojtyły. W swoich pracach filozoficznych bardzo rzadko odnosi się on do teologicznego sporu o właściwą interpretację Soboru. Sądzę jednak, że właśnie troska o autentyczne zrozumienie Soboru, o zrozumienie relacji między prawdą a wolnością, stanowi wyjściowe pytanie głównego filozoficznego dzieła Karola Wojtyły, *Osoby i czynu*, oraz całej jego filozofii. Jeśli spojrzymy na jego dzieła z tej perspektywy, wówczas odsłania się ich wewnętrzna spójność i jawią się nam one jako różne drogi prowadzące do sedna problemu.

Czy między relatywizmem a dogmatyzmem istnieje trzecia droga? Czy można ocalić prawa prawdy nie naruszając zarazem praw człowieka do wolności sumienia i wolności badań naukowych?

Dawna tradycja naucza, że prawa posiada właściwie tylko prawda. To, co fałszywe, herezja, nie może mieć żadnych praw. Można ją wprawdzie nieraz tolerować, aby uniknąć większego zła; nie wolno jej jednak nigdy zrównać z prawdą i jej rozpowszechniać. Trudno zaprzeczyć, że ta dawna tradycja ma dobre podstawy. Nikt nie będzie na serio twierdzić, że naukę fałszywą wolno podawać za prawdę.

Z drugiej strony prawdą jest również to, że człowiek ma nie tylko prawo, ale nawet obowiązek głosić to, co w swoim sumieniu uznał za prawdziwe. Nie posiadamy żadnego innego narzędzia rozróżniania prawdy i fałszu niż nasz rozum i nasze sumienie. Jeśli kogoś zmusza się, by przyjął coś, czego nie uważa za prawdziwe, to utrudnia mu się postępowanie zgodne z jego ludzką godnością: nie może on spełnić aktu odpowiadającego jego godności. Ta druga doktryna posiada równie dawną i czcigodną tradycję w historii teologii i równie silne uzasadnienie w bezpośredniej oczywistości fenomenologicznej i filozoficznej. Św. Tomasz z Akwinu mówi, że „conscientia errata obligat"[8] (sumienie błędne zobowiązuje). Jeśli w naszym sumieniu uznajemy coś za słuszne, to powinniśmy tak postępować, również w przypadku, gdy w rzeczywistości tak nie jest (czego oczywiście nie możemy w danej chwili wiedzieć). Podejmując praktyczną decyzję nie posiadamy żadnej wyższej instancji od naszego sumienia.

Jeśli jednostronnie bronimy praw sumienia, to popadamy w relatywizm, który podkopuje miłość do prawdy. Prawda obiektywna traci wówczas swe znaczenie. O moralnej wartości aktu rozstrzyga wyłącznie subiektywne sumie-

---

[7] Zob. A. Szostek MIC, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.

[8] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, II-II, q. 19, a. 5 i następne.

nie. Autentyczność działania, które zależne jest wyłącznie od subiektywnego sumienia, staje się jedynym kryterium jego wartości moralnej. Łatwo jest uczynić jeszcze jeden krok i twierdzić, że indywidualne sumienie konstytuuje – a nie rozpoznaje – moralną wartość czynu. Jeśli nie posiadamy żadnego innego narzędzia do rozpoznania prawdy etycznej niż subiektywne sumienie, wówczas sąd sumienia nie może zostać sfalsyfikowany przez żadną instancję i staje się suwerenny. To, co uważam za dobre, jest rzeczywiście dobre, i to z tego właśnie powodu, że ja tak uważam. Sumienie nabiera mocy twórczej w dziedzinie wartości moralnych i w ten sposób dochodzimy do rodzaju moralnego prometeizmu. Człowiek zastępuje Boga jako twórcę moralnego porządku świata; między porządkiem moralnym a porządkiem ontycznym powstaje oddzielająca je całkowicie przepaść.

Tych konsekwencji nie da się uniknąć przez jednostronne położenie nacisku na dawną naukę o prawach obiektywnej prawdy. Świat, w którym wszystkie obiektywnie wiążące normy byłyby ściśle przestrzegane i wszyscy czyniliby to, co obiektywnie słuszne, ale ich działania nie płynęłyby z wewnętrznej wolności, lecz z zewnętrznego przymusu, nie byłby obrazem nieba, lecz raczej piekła. Człowieka nie można zmusić do czynienia dobra nie przemieniając tym samym owego dobra w jego moralne przeciwieństwo.

Taki jest stan rzeczy, przed którym staje filozof Karol Wojtyła. Zwolennicy moralnego relatywizmu chcą przeciwstawić nowożytność i Oświecenie zaskorupiałym nawykom myślowym w Kościele i w ten sposób kontynuować nową drogę Soboru. Zwolennicy etycznego obiektywizmu natomiast pragną bronić tradycji Kościoła i zwracają uwagę na to, że jeśli obiektywna prawda zaniknie, to wraz z nią zaniknie roszczenie do prawdy wnoszone przez Kościół. Spór jest zarazem sporem o właściwą interpretację Soboru. Nie jest przypadkiem, że dwa główne, napisane krótko jedno po drugim, dzieła Wojtyły poświęcone są strukturze aktu ludzkiego[9] i interpretacji Soboru[10].

Wszelkie nieporozumienia dotyczące interpretacji Soboru płyną z niedostatecznego zrozumienia struktury aktu ludzkiego. Nie wolno oddzielać wolności i prawdy, ponieważ są one nierozdzielnie związane w akcie podmiotu. Swoje dociekania filozoficzne Wojtyła poświęca wyjaśnieniu konkretnego związku prawdy i wolności. Aby je zrozumieć, musimy najpierw poczynić kilka rozróżnień.

Prawda o pewnym stanie rzeczy jest dla nas dostępna dzięki naszemu rozumowi. Poznanie prawdy ma początkowo naturę czysto kognitywną i zakłada pewnego rodzaju pasywność podmiotu. Widzę (intelligo), że jest tak a tak. Czysty ogląd teoretycznej prawdy w żaden sposób nie wystarcza jednak, aby

---

[9] K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; ostatnie wydanie: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994 (z wstępem R. Buttiglionego i posłowiem T. Stycznia SDS).

[10] K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.

zrozumieć akt, w którym poznanie to staje się podstawą działania. Działanie jest poprzedzone nie przez czyste poznanie, lecz przez decyzję. W akcie decyzji mamy do czynienia z pewnego rodzaju przyswojeniem sobie prawdy, która staje się (lub powinna się stać) formą decyzji. W działaniu obiektywna prawda staje się niejako subiektywna. Przyjmując poznaną przeze mnie prawdę za formę mego działania, s t a j ę s i ę nią[11]. Za sprawą mego czynu teoretyczna prawda staje się rzeczywistością, zostaje urzeczywistniona. Działanie (płynące z uznania prawdy) posiada podwójny skutek. Z jednej strony zmienia obiektywny stan rzeczy, z drugiej przemienia również sam podmiot, który je spełnia i który w ten sposób spełnia się w prawdzie.

Załóżmy, że jestem moralnie zobowiązany do ofiarowania znacznej sumy pieniędzy człowiekowi znajdującemu się w potrzebie. Uznaję prawdę o tym zobowiązaniu, przyjmuję ją jako zasadę mego działania, przez moje działanie potrzebujący człowiek otrzymuje pomoc, a zarazem skutek tego działania pozostaje we mnie i sprawia, że staję się lepszym człowiekiem. W decyzji moja wolność przyjmuje prawdę za praktyczną miarę mojego aktu i w ten sposób realizuje nową rzeczywistość wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność winna przyjąć poznaną prawdę jako podstawę swego działania. Powinna – ale nie musi tego uczynić, gdyż w przeciwnym wypadku akt nie byłby wolny. Jest też możliwe, że uznaję zobowiązanie moralne, ale obawiam się konsekwencji jego spełnienia i odmawiam działania zgodnego z poznaną prawdą. Mogę też doświadczać na tyle mocnej namiętności, że nie potrafię się jej oprzeć, nawet jeśli wiem, że dane działanie jest niemoralne. Tutaj właśnie pojawia się opozycja prawdy i wolności. Wiem, co powinienem czynić, ale nie chcę tego uczynić. Widzimy, że w takim przypadku nie jestem rzeczywiście wolny, ponieważ stałem się niewolnikiem namiętności. Jestem wewnętrznie podzielony i nie jestem w stanie działać w sposób wolny. Wewnętrzny przymus pozbawia mnie mojej wolności[12]. W takich przypadkach moje sumienie napomina mnie, stawia mnie wobec prawdy, usiłuje wzmocnić moją wewnętrzną wolność, tak abym był w stanie czynić to, co powinienem. O to właśnie chodzi w starym łacińskim powiedzeniu: „Video meliora proboque, deteriora sequor".

Raczej rzadko człowiek ma tyle odwagi i uczciwości, by przyznać, że to, co czyni, nie jest tym dobrem, które zaleca mu jego sumienie. Znacznie częściej człowiek próbuje przekonać siebie samego, że to, co czyni pod wpływem przemożnej namiętności, jest zarazem tym, co odpowiada prawdzie rzeczy. Mamy tu do czynienia z systemem racjonalizacji, który z różnych punktów widzenia został znakomicie opisany przez Z. Freuda i K. Marksa, a także przez V. Pareto. Namiętności zdobywają panowanie nad sumieniem, które staje się

---

[11] Zob. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 144n.

[12] Tamże, s. 99n.

niezdolne do uznania prawdy i do kierowania działaniem zgodnie z prawdą. Powstaje wówczas fałszywa świadomość i zarazem fałszywe sumienie[13].

Jeśli nie odróżnimy jasno sumienia prawdziwego i fałszywego, to nie możemy również zrozumieć właściwej relacji między prawdą a wolnością. Sumienie fałszywe jest sumieniem zemocjonalizowanym, to znaczy sumieniem, które za swoją podstawową normę przyjmuje nie prawdę, lecz interes wzmocniony przez namiętności duszy. Jest rzeczą podpadającą, że właśnie te nurty nowej teologii moralnej, które z całą determinacją chcą być rzecznikami nowożytności, wyraźnie nie doceniły tematu fałszywej świadomości. Temat ten znajduje się jednak w centrum tych nowożytnych nurtów myślowych, które później kończą się postmodernizmem. Marks w swej nauce o ideologii, Freud w swej teorii podświadomości, Nietzsche w swej genealogii moralności, Pareto w całym swym dziele socjologicznym w centrum analiz postawili strukturę świadomości fałszywej. Fenomen ten badali oni oczywiście jako fałszywą świadomość, a nie jako fałszywe sumienie, gdyż zajmowali się raczej strukturą społeczną niż indywidualną decyzją moralną. Fałszywa świadomość i fałszywe sumienie nie są tym samym. Fałszywa świadomość jest obiektywnym stanem rzeczy natury społecznej. Całe społeczeństwo jest tak zorganizowane, że powszechnie przyjęty obraz rzeczywistości odbiega od prawdy w niektórych lub w wielu punktach. Istnieje oficjalna (fałszywa) prawda oraz prawda autentyczna, która pozostaje mniej lub bardziej ukryta. Wyobraźmy sobie sytuację istniejącą w dyktaturze nazistowskiej lub komunistycznej. Wszystkie instytucje społeczne, media itp. rozpowszechniają wiadomości i zasady, które są z istoty fałszywe. Człowiek jest jednak istotą społeczną, decyzje swego sumienia opiera na dostępnych mu informacjach, swe moralne zasady kształtuje również w dialogu z instytucjami społecznymi, które wobec jednostki prezentują pewien autorytet. Poszukiwanie prawdy pozostaje zawsze odpowiedzialnością każdej z poszczególna osoby i z tej odpowiedzialności nie może ona nigdy zrezygnować. Jeśli jednak świadomość społeczna jest w systematyczny sposób fałszowana, to poszukiwanie prawdy może być znacznie utrudnione. Może wówczas pojawić się fenomen sumienia fałszywego w sposób niezawiniony. Człowiek bez własnej winy nie uznaje prawdy. Działa na podstawie fałszywego przekonania, chociaż nie przyczynił się do jego powstania. Może być wówczas niewinny i zarazem działać w sposób szkodliwy (innocens sed nocens). Załóżmy, że przekonany nazista czuje się zobowiązany w sumieniu do pozbawienia życia swą niewinną ofiarę, którą obarcza odpowiedzialnością za najgorsze zbrodnie. Subiektywnie będzie on niewinny, ale obiektywnie jego działanie będzie złe.

O fałszywej świadomości możemy w ogóle mówić tylko wówczas, gdy zakładamy istnienie świadomości prawdziwej. Podobnie o fałszywym sumieniu możemy mówić tylko wówczas, gdy istnieje sumienie prawdziwe. Prawdziwe

---

[13] Zob. H. E y, *La conscience*, Paris 1968, s. 42n.

jest sumienie nie zemocjonalizowane, sumienie, które nie ulega naciskowi, by za prawdę uznać coś, co nie jawi mu się jako takie. Nie da się zaprzeczyć, że powiązanie nacisku społecznego i wewnętrznych namiętności bardzo często stawia ludzi w sytuacji, w której swobodne posługiwanie się ich władzą rozumnego osądu jest bardzo trudne. Nie jest łatwo dokonać rzeczywiście wolnego, zakorzenionego w uznaniu prawdy aktu. Akt taki jest jednak zasadniczo możliwy i tylko on odpowiada naturze człowieka, która w nim się urzeczywistnia[14]. Akt wolny wyklucza zarazem przymus wewnętrzny i zewnętrzny; to on jest miejscem spotkania wolności i prawdy.

Jak to się nieraz zdarza, krótkie zdanie św. Tomasza: „conscientia errata obligat" zawiera nieoczekiwaną głębię. Transcendentalnym warunkiem fałszywego sumienia, bez którego nie byłoby ono możliwe, jest obiektywna prawda. Fałszywe sumienie jest sumieniem niedoskonałym, zranionym, sumieniem, które nie jest w stanie spełnić swej funkcji i uczynić zadość swemu przeznaczeniu. Co należy uczynić z takim sparaliżowanym sumieniem? Czy należy je zneutralizować przez przymus zewnętrzny? Takie lekarstwo byłoby gorsze niż zło, któremu ma zaradzić. Powinniśmy raczej pozwolić, aby tymczasowo podmiot kierował się fałszywym sumieniem, a zarazem powinniśmy przedsięwziąć wszystko, aby skłonić go do korekty jego sumienia. Właściwie rozumiane pojęcie sumienia błędnego chroni nas przed koniecznością popadnięcia albo w relatywizm, albo w autorytaryzm. Sumienie nie tworzy prawdy, jest ono całkowicie od niej zależne. Prawda jednak powinna być odkryta przez osobę: nikomu nie wolno pozbawić nas tego aktu, w którym przyswajamy sobie prawdę, a zarazem stajemy w służbie prawdy. Każdy narzucony sumieniu zewnętrzny przymus utrudnia właściwe funkcjonowanie wolnych mechanizmów, które prowadzą do spełnienia aktu ludzkiego. Jedyną rzeczą, którą można uczynić, aby dopomóc człowiekowi w tym trudnym zadaniu, jest powiedzenie mu prawdy. Nie jest to naruszenie praw sumienia, zwłaszcza jeśli czyni to autorytet odpowiedzialny za prawdę. Przeciw sumieniu można popełnić dwa grzechy: przymuszać je lub mogąc je oświecić i pouczyć, nie chcieć tego uczynić.

Funkcją rozważań o strukturze ludzkiego działania i o emocjonalizacji sumienia zawartych w *Osobie i czynie* jest właśnie wyjaśnienie faktu, że prawda i wolność związane są tak ściśle, iż osobno nie mogą one istnieć. Otrzymujemy w ten sposób filozofię ludzkiej wolności rozwijaną w duchu Soboru Watykańskiego II.

Taka filozofia jest również rezultatem oryginalnego sposobu połączenia ontologii tomistycznej i metody fenomenologicznej w filozofii Wojtyły[15]. Za-

---

[14] Zob. M. S e r r e t t i, *Conoscenza di sé e trascendenza*, Bologna 1984.

[15] Zob. Ks. T. S t y c z e ń, *O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu" K. Wojtyły oraz „Książeczki o człowieku" R. Ingardena*, w: tenże, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 131-138.

kłada on ontologię tomistyczną, a wraz z tą ontologią istnienie obiektywnej prawdy. Chce jednak postawić dodatkowe pytanie, które w tradycji tomistycznej nie zostało postawione wystarczająco jasno: Jaka jest relacja ludzkiej subiektywności do prawdy? W jaki sposób obiektywna prawda staje się prawdą subiektywną? Jak staje się ona formą ludzkiej subiektywności? Pytanie to, również z ontologicznego punktu widzenia, nie jest drugorzędne. Prawda jest nam dostępna tylko wówczas, gdy ją afirmujemy, gdy rozumiemy ją i akceptujemy. Więcej: jeśli osoba ludzka jest szczytem stworzenia, jeśli wszystko inne zostało stworzone ze względu na człowieka, wówczas akt przyjęcia prawdy ma znaczenie i wartość dla całego świata. W akcie ludzkiego uznania prawdy stworzenie spełnia cel swego istnienia. W filozofii Wojtyły fenomenologia pełni właśnie funkcję odsłaniania subiektywnej strony bytu ludzkiego. W filozofii możemy rozpoczynać od przedmiotu lub od podmiotu[16]. Wojtyle wydaje się, że lepiej będzie rozpocząć od przedmiotu, ale od samego początku mówi on jasno, że świat, w którym żyjemy, jest zarazem światem podmiotów i jeśli chcemy rzeczywiście zrozumieć świat, to byt podmiotów mówi nam znacznie więcej niż byt przedmiotów. Jeśli mimo wszystko zaczyna on od przedmiotów, to tylko dlatego, że podmioty są zarazem przedmiotami. Ludzka subiektywność ma strukturę obiektywną i samospełnianie się człowieka, które dokonuje się przez jego wolne akty, dokonuje się zawsze zarazem na podstawie pierwotnych potencjalności, które wpisane są w jego ludzką strukturę. Dlatego właśnie możemy intensywnie zajmować się podmiotem i ukazywać całą gamę jego właściwości nie popadając w subiektywizm. Prawda przedmiotu dana jest od samego początku, pozostaje jednak niepełna dopóty, dopóki nie zostanie dostrzeżona przez człowieka i nie stanie się formą ludzkiej subiektywności poprzez akt ludzkiej woli.

Wojtyła pragnie stworzyć syntezę tradycyjnego obiektywizmu metafizyki klasycznej i tomistycznej oraz filozofii podmiotu i wolności, która jest charakterystyczna dla nowożytności. Filozofia nowożytna może zostać włączona w filozofię klasyczną, a ta ostatnia może od wewnątrz otworzyć się na temat subiektywności. Owo pojednanie jest możliwe dzięki nowemu wglądowi w twórczą działalność ludzkiego ducha. W centrum stoi tu pojęcie współtworzenia. Prawdą jest twierdzenie filozofii nowożytnej, że człowiek jest z istoty twórcą. Nie zadowala się on istnieniem w ramach określonego z góry porządku. Człowiek tworzy własny świat, a zarazem samego siebie. Człowiek tworzy wewnętrzny porządek swego świata etycznego, który swe istnienie zawdzięcza jego wolnym aktom. Na podstawie swych wyborów etycznych człowiek tworzy również zewnętrzny porządek społeczeństwa i cywilizacji, a nawet porządek natury, która w istotny sposób nosi w sobie znamię ludzkiej pracy[17]. Wielką zasługą

---

[16] Zob. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 23.

[17] Zob. t e n ż e, *Problem konstytuowania się kultury przez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne" 27(1979) z. 1, s. 9-20.

filozofii nowożytnej jest zwrócenie uwagi na twórczą działalność człowieka. Jeśli w sposób odpowiedni nie uwydatnimy tego aspektu, wówczas nie oddamy sprawiedliwości rzeczywistemu miejscu człowieka w przyrodzie. Jeśli jednak twórcza działalność człowieka zostanie przeciwstawiona działaniu Boga – tak że stajemy przed wyborem przypisania działalności twórczej albo Bogu, albo człowiekowi – wówczas człowiek staje na straconej pozycji, gdyż brakuje mu jakichkolwiek punktów orientacyjnych dla kierowania swą energią. Z tego właśnie zagubienia powstaje „dialektyka Oświecenia". Człowiek oświecony pada ofiarą własnej woli mocy; stosuje przemoc wobec natury, którą postrzega jako zwykły materiał do zaspokajania swych zachcianek. Człowiek, który swobodnie opanowuje świat, pada jednak ofiarą własnych namiętności, ponieważ nie dostrzega i nie szanuje już natury rzeczy, które poprzez jego działanie miały dojść do swej pełni. Więcej: człowiek używa gwałtu wobec siebie samego, gdyż do swej własnej pełni może on dojść tylko przez poznanie i uznanie prawdy o sobie samym. Oświecenie, które nie uznaje praw prawdy, przekształca się ostatecznie w barbarzyństwo. Nie ulega niestety wątpliwości, że nazbyt często bywało to faktem w historii cierpień naszego stulecia[18]. Filozofia człowieka Karola Wojtyły dostarcza również założeń dla krytycznej interpretacji najnowszej historii kultury. Tę jednak rozwija nie tyle Karol Wojtyła, ile raczej Jan Paweł II w swym nauczaniu papieskim. To nauczanie należy rozumieć jako przedłużenie soborowego „aggiornamento" (odnowy). W swej filozofii Karol Wojtyła próbuje wyjaśnić podstawowe pojęcia, które umożliwiają dialog Kościoła z nowożytnością. Chodzi o to, aby Kościół pomógł nowożytności w obronie przed popadnięciem w barbarzyństwo i nie przyszedł zbyt późno po to tylko, by wziąć udział w jej kryzysie[19].

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*

---

[18] Zob. M. H o r k h e i m e r, *Die Sehnsucht nach dem ganz anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*, Hamburg 1970.

[19] Bardziej szczegółowo rozwijam ten temat w książce *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 255n.

kłada on ontologię tomistyczną, a wraz z tą ontologią istnienie obiektywnej prawdy. Chce jednak postawić dodatkowe pytanie, które w tradycji tomistycznej nie zostało postawione wystarczająco jasno: Jaka jest relacja ludzkiej subiektywności do prawdy? W jaki sposób obiektywna prawda staje się prawdą subiektywną? Jak staje się ona formą ludzkiej subiektywności? Pytanie to, również z ontologicznego punktu widzenia, nie jest drugorzędne. Prawda jest nam dostępna tylko wówczas, gdy ją afirmujemy, gdy rozumiemy ją i akceptujemy. Więcej: jeśli osoba ludzka jest szczytem stworzenia, jeśli wszystko inne zostało stworzone ze względu na człowieka, wówczas akt przyjęcia prawdy ma znaczenie i wartość dla całego świata. W akcie ludzkiego uznania prawdy stworzenie spełnia cel swego istnienia. W filozofii Wojtyły fenomenologia pełni właśnie funkcję odsłaniania subiektywnej strony bytu ludzkiego. W filozofii możemy rozpoczynać od przedmiotu lub od podmiotu[16]. Wojtyle wydaje się, że lepiej będzie rozpocząć od przedmiotu, ale od samego początku mówi on jasno, że świat, w którym żyjemy, jest zarazem światem podmiotów i jeśli chcemy rzeczywiście zrozumieć świat, to byt podmiotów mówi nam znacznie więcej niż byt przedmiotów. Jeśli mimo wszystko zaczyna on od przedmiotów, to tylko dlatego, że podmioty są zarazem przedmiotami. Ludzka subiektywność ma strukturę obiektywną i samospełnianie się człowieka, które dokonuje się przez jego wolne akty, dokonuje się zawsze zarazem na podstawie pierwotnych potencjalności, które wpisane są w jego ludzką strukturę. Dlatego właśnie możemy intensywnie zajmować się podmiotem i ukazywać całą gamę jego właściwości nie popadając w subiektywizm. Prawda przedmiotu dana jest od samego początku, pozostaje jednak niepełna dopóty, dopóki nie zostanie dostrzeżona przez człowieka i nie stanie się formą ludzkiej subiektywności poprzez akt ludzkiej woli.

Wojtyła pragnie stworzyć syntezę tradycyjnego obiektywizmu metafizyki klasycznej i tomistycznej oraz filozofii podmiotu i wolności, która jest charakterystyczna dla nowożytności. Filozofia nowożytna może zostać włączona w filozofię klasyczną, a ta ostatnia może od wewnątrz otworzyć się na temat subiektywności. Owo pojednanie jest możliwe dzięki nowemu wglądowi w twórczą działalność ludzkiego ducha. W centrum stoi tu pojęcie współtworzenia. Prawdą jest twierdzenie filozofii nowożytnej, że człowiek jest z istoty twórcą. Nie zadowala się on istnieniem w ramach określonego z góry porządku. Człowiek tworzy własny świat, a zarazem samego siebie. Człowiek tworzy wewnętrzny porządek swego świata etycznego, który swe istnienie zawdzięcza jego wolnym aktom. Na podstawie swych wyborów etycznych człowiek tworzy również zewnętrzny porządek społeczeństwa i cywilizacji, a nawet porządek natury, która w istotny sposób nosi w sobie znamię ludzkiej pracy[17]. Wielką zasługą

---

[16] Zob. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 23.

[17] Zob. t e n ż e, *Problem konstytuowania się kultury przez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne" 27(1979) z. 1, s. 9-20.

filozofii nowożytnej jest zwrócenie uwagi na twórczą działalność człowieka. Jeśli w sposób odpowiedni nie uwydatnimy tego aspektu, wówczas nie oddamy sprawiedliwości rzeczywistemu miejscu człowieka w przyrodzie. Jeśli jednak twórcza działalność człowieka zostanie przeciwstawiona działaniu Boga – tak że stajemy przed wyborem przypisania działalności twórczej albo Bogu, albo człowiekowi – wówczas człowiek staje na straconej pozycji, gdyż brakuje mu jakichkolwiek punktów orientacyjnych dla kierowania swą energią. Z tego właśnie zagubienia powstaje „dialektyka Oświecenia". Człowiek oświecony pada ofiarą własnej woli mocy; stosuje przemoc wobec natury, którą postrzega jako zwykły materiał do zaspokajania swych zachcianek. Człowiek, który swobodnie opanowuje świat, pada jednak ofiarą własnych namiętności, ponieważ nie dostrzega i nie szanuje już natury rzeczy, które poprzez jego działanie miały dojść do swej pełni. Więcej: człowiek używa gwałtu wobec siebie samego, gdyż do swej własnej pełni może on dojść tylko przez poznanie i uznanie prawdy o sobie samym. Oświecenie, które nie uznaje praw prawdy, przekształca się ostatecznie w barbarzyństwo. Nie ulega niestety wątpliwości, że nazbyt często bywało to faktem w historii cierpień naszego stulecia[18]. Filozofia człowieka Karola Wojtyły dostarcza również założeń dla krytycznej interpretacji najnowszej historii kultury. Tę jednak rozwija nie tyle Karol Wojtyła, ile raczej Jan Paweł II w swym nauczaniu papieskim. To nauczanie należy rozumieć jako przedłużenie soborowego „aggiornamento" (odnowy). W swej filozofii Karol Wojtyła próbuje wyjaśnić podstawowe pojęcia, które umożliwiają dialog Kościoła z nowożytnością. Chodzi o to, aby Kościół pomógł nowożytności w obronie przed popadnięciem w barbarzyństwo i nie przyszedł zbyt późno po to tylko, by wziąć udział w jej kryzysie[19].

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*

---

[18] Zob. M. H o r k h e i m e r, *Die Sehnsucht nach dem ganz anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*, Hamburg 1970.

[19] Bardziej szczegółowo rozwijam ten temat w książce *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 255n.

Ks. Alfred WIERZBICKI

TROSKA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA CZŁOWIEKA
Refleksje z okazji 20-lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II

W swej koncepcji kultury [...] Jan Paweł II pozostaje personalistą. Prawdę poznaje i wiąże się nią w sumieniu zawsze konkretny podmiot ludzki. Skoro prawda jawi się jako najbardziej osobowe i zarazem najbardziej osobiste dobro człowieka, nie może być mowy o gwałcie zadanym rzekomo w imię prawdy.

„NAD BRZEGAMI TEJ WIELKIEJ RZEKI..."

Wizję rzeki zapożyczyłem od Jana Pawła II. Obrazem tym ogarnia on bogactwo Ewangelii w ciągu dwóch tysiącleci chrześcijaństwa i Kościoła. W liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* napisał: „cała historia chrześcijaństwa jawi się nam jako jedna rzeka, do której kierują swe wody liczne dopływy. Rok 2000 każe nam spotkać się w duchu odnowionej wierności i pogłębionej komunii n a d b r z e g a m i t e j w i e l k i e j r z e k i: rzeki Objawienia, chrześcijaństwa i Kościoła, płynącej przez dzieje ludzkości, poczynając od wydarzenia, które miało miejsce w Nazarecie, a potem w Betlejem przed dwoma tysiącami lat. Jest to prawdziwie «rzeka», która ze swoimi «dopływami» – według słów Psalmu – «rozwesela miasto Boże» (por. 46[45], 5)"[1].

Przywołany obraz rzeki wyraża uniwersalizm chrześcijaństwa w jego nurcie Kościoła rzymskokatolickiego i koresponduje z wizją, którą Bernini wykuł w marmurze tworząc fontannę Czterech Rzek na Piazza Navona w Rzymie. Cztery wielkie rzeki symbolizują wszystkie strony świata, który odnajduje duchowe centrum w Rzymie. Rzeki, nad którymi rozwijają się różnorodne cywilizacje, niosą wody chrzcielne, a w ich horyzontalny bieg wpisany jest także wymiar pionowy orientujący je ku ich transcendentnemu i transhistorycznemu przeznaczeniu. Bernini stworzył swe arcydzieło w epoce, która wraz z geograficznymi odkryciami nowych lądów już w pewien sposób stanęła wobec wyzwania nowej ewangelizacji. Świat ówczesny poszerzył się i zmienił, ale pozostał stały punkt oparcia, który daje Ewangelia Jezusa Chrystusa. Co więcej, nowość świata zbiega się z uniwersalnym charakterem samej Ewangelii, stanowiącej „pełnię czasu" (por. Ga 4, 4). Dzięki wydarzeniu Jezusa Chrystusa

---

[1] J a n P a w e ł II, *Tertio millennio adveniente*, nr 25.

dzieje ludzkie są jak rzeka, która płynąc ku swemu ujściu, już w nim uczestniczy.

Rzym – miasto świętego Piotra. To obecność Piotra sprawia, że misja Miasta jest prawdziwie uniwersalna. „R o m a; to odwróć – A m o r ci odpowie!"[2] Tak imię Rzymu czytał po poetycku Cyprian Norwid, medytując w duchu wiary nad ukrytym sensem naszej cywilizacji. Trudno nie mieć w pamięci pytania Jezusa skierowanego do Piotra: „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?" (J 21, 15). Jedyne w swym rodzaju wezwanie, jakie usłyszał Piotr i jakie słyszy każdy jego następca, wiąże się z odpowiedzialnością polegającą na tym, aby poprzez większą miłość Chrystusa doprowadzić braci i siostry do prawdziwej ojczyzny wszystkich ludzi. Cyprian Norwid dopowiada swą myśl w wierszu *Moja Ojczyzna*.

> Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;
> Wieczność pamiętam przed wiekiem:
> Klucz Dawidowy usta mi otworzył,
> Rzym nazwał człekiem[3].

W tym krótkim szkicu nie będę zajmować się w sposób wyczerpujący rozważaniami historiozoficznymi. Kilka poetyckich odniesień wystarczy, aby zdać sobie sprawę, czym jest w istocie Rzym dla dziejów chrześcijaństwa i dla dziejów całej ludzkości. Wizje poetyckie mają to do siebie, że intuicyjnie ujmują istotę rzeczy i wyrażają ją za pomocą widzialnego konkretu. Norwid utożsamił posłannictwo Rzymu, czyli Piotra, ze sprawą człowieczeństwa. Trudno o bardziej uniwersalne zadanie w dziejach całej ludzkości[4]. Rzym jest nie tylko miejscem geograficznym i kulturowym, ale dzięki Piotrowi otrzymał on wyjątkowy status duchowy i dlatego trafnie – znowu w poetyckim skrócie – Francesco Petrarca utożsamia Rzym z osobą Piotra. „Tam Rzym, gdzie Piotr!"[5] – brzmiała odpowiedź poety wobec niejasności związanych z faktem awiniońskiej niewoli papieży.

„Roma aeterna" – określenie to można rozumieć po norwidowsku. Wieczność Rzymu to trwanie poprzez stulecia sprawy człowieka i pełnia miłości objawionej przez Ewangelię Jezusa Chrystusa.

Jednocześnie trzeba pamiętać, że wieczność sprawy Rzymu – utożsamionej ze sprawą człowieka – zanurzona jest w czasie. Dopiero co przywołaliśmy

---

[2] C. K. N o r w i d, *Promethidion*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, Warszawa 1971, s. 443.

[3] T e n ż e, *Moja Ojczyzna*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 336.

[4] Jak bardzo świadomość „wiecznego powołania" Rzymu chrześcijańskiego zbiega się z upadkiem jego doczesnej potęgi wypracowanej przez Imperium Romanum pokazuje praca Cz. S. Bartnika *Nadzieje upadającego Rzymu*, Warszawa 1982.

[5] Cytuję za: H. Urs von B a l t h a s a r, *Der Antirömische Affekt. Wie lässt sich Papstum in der Gesamtkirche integrieren*, Einsiedeln 1988, s. 286.

obraz rzeki czasu, w której płynie historia chrześcijaństwa. Hans Urs von Balthasar w swym teologicznym studium „antyrzymskiej niechęci" zwraca uwagę na dwa zasadnicze błędy patrzenia na Kościół, które nie respektują logiki inkarnacji. Jeden z nich to historyzm dostrzegający w Kościele wyłącznie moment świecki, czysto ludzki i czysto doczesny, a drugi to spirytualizm oddzielający historyczną „strukturę" od jej ducha. Obydwa stanowiska wynikają z ideologizacji myślenia o Kościele; ich wspólną konsekwencją jest, jak mówi von Balthasar, „dezinkarnacja" niwecząca sens faktu wcielenia. Natomiast propozycja von Balthasara teologicznej analizy kryzysu autorytetu w Kościele polega na integracji aspektu socjologiczno-psychologicznego z aspektem boskiej tajemnicy Kościoła. „Ponieważ napięcia w Kościele – pisze szwajcarski teolog – są widzialne, jak widzialnym był Jezus Chrystus, mają one naturalnie psychologiczną i socjologiczną zewnętrzną stronę, której w żaden sposób nie należy nie doceniać, gdyż nigdy nie potrafimy adekwatnie oddzielić Kościoła widzialnego od niewidzialnego. Mimo to Kościół jest przede wszystkim tajemnicą (tak jak Jezus jest najpierw, a nie dopiero w konsekwencji, Jednorodzonym Synem Bożym), a jako tajemnica jest on Ciałem Chrystusa i Jego Oblubienicą. I tylko jako tajemnica staje się on Ludem Bożym w widzialnej socjologiczno-psychologicznej rzeczywistości"[6]. Aby nie rozminąć się z teologiczną prawdą inkarnacji, należy unikać ideologizacji pojęcia „Roma aeterna", natomiast odniesienie tego pojęcia do tajemnicy Kościoła i do tajemnicy posługi Piotrowej w Kościele pozwala odsłonić jego teologiczne i zarazem humanistyczne znaczenie.

Epoka sekularyzacji, która zaczęła się od oświeceniowego projektu humanistycznej cywilizacji, propagowanej jako alternatywa dla chrześcijaństwa, doprowadziła do zagubienia tożsamości człowieka oraz wstrząsnęła głęboko tożsamością Kościoła. Sejsmografu rejestrującego te wstrząsy trzeba szukać w poezji, skoro – jak powiada F. Hölderlin – człowiek żyje poetycko na tej ziemi, a jego duchową kondycję wyraża poezja. Poetą, który zanotował najbardziej niebezpieczne drgania epoki sekularyzacji, jest bez wątpienia Thomas Stearns Eliot.

Jałowy i pusty. Jałowy i pusty. Ciemność na twarzy przepaści.
Czy Kościół zdradził ludzkość, czy ludzkość zdradziła Kościół?
Skoro Kościół nie jest już poważany, ani ma przeciwników, a ludzie zapomnieli
Wszystkich bogów, poza Lichwą, Siłą i Żądzą[7].

W momencie, w którym rozchodzą się drogi Kościoła i ludzkości, następuje obopólna zdrada. Czy Kościół zdradził ludzkość, czy ludzkość zdradziła Koś-

[6] T e n ż e, dz. cyt., s. 23. (Tłum. cytatu ks. A. Wierzbicki.)
[7] Th. S. E l i o t, *Chóry z „Opoki"*, tłum. M. Sprusiński, w: tenże, *Poezje*, Kraków 1978, s. 171.

ciół? Poeta nie rozstrzyga tego pytania, ale diagnozuje stan kryzysu. Obraz przepaści z ciemnością na twarzy oddaje katastrofalny stan ludzkiego ducha po „śmierci Boga" i po „śmierci człowieka". Chociaż metafizycznie „śmierć Boga" jest absurdem, to faktycznie jest ona możliwa w obszarze kultury i objawia się zagubieniem tożsamości człowieka. Ciemność przepaści, o której mówi poeta, wiąże się z utratą przez ludzi zdolności do samopoznania i samoodkrycia. Lichwa, siła i żądza nie potrzebują żadnego teoretycznego uzasadnienia, gdyż mają one swą immanentną logikę, obcą prawdzie o człowieku. Śmierć metafizyki pociąga za sobą nieuchronnie śmierć etyki. Jeśli człowiek przestaje być traktowany jako istota zasługująca na szczególną uwagę, nie może on już sam kierować swoim życiem, ale staje się przedmiotem oddziaływania różnorodnych sił, nie tylko naturalnych, ale będących również jego wytworem.

*

Jest popołudnie 16 października 1978 roku, kiedy Kościół i świat dowiadują się o wyborze nowego papieża. Jest nim Karol Kardynał Wojtyła z Krakowa, pierwszy Papież Słowianin – Papież Polak. Ktoś nagle odnajduje zapomniany wiersz romantycznego polskiego poety z prorocką wizją: „Oto idzie papież słowiański. Ludowy brat". Nie to jest istotne, że wiersz Juliusza Słowackiego został napisany 130 lat wcześniej, zanim pojawił się Papież Słowianin, naszą uwagę powinno raczej przykuć nazwanie papieża „ludowym bratem". Albowiem siła tego wiersza polega na uchwyceniu w niesłychanej poetyckiej kondensacji zarówno momentu dziejowego przejawiającego się w ostrym napięciu pomiędzy ludem a Kościołem, jak i w odczytaniu roli Piotra stanowiącego pomost, dzięki któremu Kościół integruje duchowo całą ludzkość.

Nie można w tym zarysie niejako „poetyckiej fenomenologii" papiestwa nie przywołać jeszcze cyklu wierszy pt. *Kościół*, napisanego przez Karola Wojtyłę w Bazylice św. Piotra podczas Soboru. Są to chyba jedyne w całej historii poezji wiersze napisane faktycznie przy grobie św. Piotra.

To Ty, Piotrze. Chcesz być tutaj Posadzką, by po Tobie przechodzili
(idąc przed siebie, nie wiadomo, dokąd), by szli tam, gdzie prowadzisz ich stopy,
by łączyły się w jedno przestrzenie poprzez wzrok, który pomaga urodzić myśl.
Chcesz być Tym, który służy stopom – jak skała raciczkom owiec:
Skała jest także posadzką gigantycznej świątyni. Pastwiskiem jest krzyż.

(*Posadzka*)[8]

[8] K. W o j t y ł a, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 63.

Młody biskup, który przyjechał na Sobór, zapewne nie przeczuwał, że kilkanaście lat potem sam zostanie „Piotrem – Posadzką gigantycznej świątyni", którą jest Kościół Jezusa Chrystusa. To, co uderza w wierszu biskupa poety, to dynamiczne wyobrażenie Kościoła jako budowli w ruchu spowodowanym tysiącami, milionami stóp idących ku swemu przeznaczeniu. Stabilność tej budowli – zaiste płynącej jak rzeka – zapewnia podłoże ze skały. Misja Piotra polega na trosce i odpowiedzialności za człowieka w drodze. W jakiś sposób Eliotowska wizja przepaści towarzyszy również Poecie Soboru, ale jego wizja nie ma w sobie nic z katastrofizmu. Jest ona mądrością krzyża. Przepaść, obecna w doświadczeniu naszego człowieczeństwa jako przestrzeń wolności, staje się drogą ocalenia, albowiem poprzez akt wiary w Jezusa Chrystusa to, co absolutne w człowieku, spotyka się z tym, co ludzkie w Bogu. Przepaść bynajmniej nie zostaje zniwelowana, ale zostaje przeobrażona. Humanizm Wojtyły poety jest humanizmem chrystocentrycznym, a wiersze z okresu Soboru można odczytywać jako proroczą zapowiedź na wskroś humanistycznego charakteru pontyfikatu Jana Pawła II. W wierszu noszącym właśnie tytuł *Przepaść* pojawia się obraz łodzi Piotrowej, która przepływa poprzez obszary ludzkich wnętrz, aby przeobrazić je w Chrystusie.

I nie ma w tym wielkim ruchu niczego, co mógłbyś ominąć,
promieniem otwartych oczu jakby piórem pisząc swój znak.
Kiedy umysł nie dźwiga przepaści,
nie sądź, że już się zamknęła.
Chociaż odblask oczu twych nie sięga, przecież Łódź na barki się wspina:
wraz z nią Przepaść przyobleka się w ciało, aby przez to
w każdym człowieku stanowić Fakt.

(*Przepaść*)[9]

*

Posłużenie się kluczem, którego dostarcza teologiczna lektura tekstów poetyckich Karola Wojtyły, pozwala zobaczyć, jak bardzo węzłową w posłudze Piotra jest sama kwestia ludzka. Nie może więc dziwić to, że stała się ona centralnym wątkiem w nauczaniu Jana Pawła II już od pierwszych dni jego pontyfikatu. W homilii z dnia inauguracji pontyfikatu usłyszeliśmy – my, ludzie małej wiary – Piotrowe wezwanie: „nie lękajcie się!" Nowo wybrany Ojciec Święty swoją nadzieję budował na tej znajomości człowieka, którą przynosi objawienie Jezusa Chrystusa. Zwracał się do współczesnego świata w duchu soborowej Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*: „otwórzcie

[9] Tamże, s. 62.

granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku». Tylko On to wie! Dzisiaj tak często człowiek nie wie, co nosi w sobie, w głębi swojej duszy, swego serca. Tak często jest niepewny sensu swego życia na tej ziemi. Tak często opanowuje go zwątpienie, które przechodzi w rozpacz. Pozwólcie [...] Chrystusowi mówić do człowieka"[10]. W słowach tych zawiera się już program nowej ewangelizacji biorącej pod uwagę zarówno duchowe „odmłodzenie" Kościoła, jakiego dokonał Sobór poprzez jaśniejsze ukazanie jego misji, a co potem Jan Paweł II ujmie syntetycznie stwierdzeniem encykliki *Redemptor hominis*: „podstawową drogą Kościoła jest człowiek" – jak i oczekiwanie świata w epoce kulturowego chaosu na odsłonięcie prawdy o człowieku w taki sposób, że „kłopot z istnieniem", jak trafnie ludzką kondycję egzystencjalną nazwał H. Elzenberg, nie zostanie zlekceważony ani pomniejszony jako problem wyjątkowej, również z pastoralnego punktu widzenia, rangi.

Trzeba widzieć w pontyfikacie Jana Pawła II kontynuację i rozwój zasadniczego przesłania Soboru Watykańskiego II. Nie powinno ujść naszej uwagi, że autor studium *Osoba i czyn* opatrzył swą filozoficzną pracę o człowieku bardzo znamiennym mottem z dokumentów Soboru. „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej"[11]. Z perspektywy dwudziestu lat obecnego pontyfikatu możemy dostrzec jeszcze wyraźniej, jak dalece daje się on zrozumieć jedynie za pomocą kategorii personalistycznych. Zwłaszcza dwie z nich zdają się mieć podstawowe znaczenie: 1. ujęcie człowieka jako obrazu Boga (imago Dei) i 2. identyfikacja osoby ludzkiej jako istoty zdolnej do poznania prawdy (homo capax veri), przez co staje się zdolna do kierowania swym losem i do spotkania z Bogiem w komunii osób (ipsi sibi providens, homo capax Dei). Dalsza część refleksji podjętych z okazji dwudziestej rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II będzie próbą skupienia się na tych właśnie dwu personalistycznych kategoriach myśli Jana Pawła II, kluczowych w mym przekonaniu również dla zrozumienia „logiki", którą Opatrzność posłużyła się do pokierowania naszą współczesną historią u progu trzeciego tysiąclecia „sprawy Jezusa Chrystusa" (por. Dz 10, 38).

---

[10] J a n P a w e ł II, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi"*, Homilia wygłoszona na inauguracji pontyfikatu 22 X 1978, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1, 1978, Poznań-Warszawa 1987, s. 15.

[11] Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes,* nr 76. Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 51.

CZŁOWIEK IMAGO DEI

Nowość antropologii Jana Pawła zbiega się z przywróceniem przez niego współczesnej świadomości tradycyjnego chrześcijańskiego wątku homo imago Dei w postaci rozwiniętej doktryny filozoficzno-teologicznej. Obecność tej prawdy u podstaw antropologii pozwala na podjęcie płodnego dialogu ze współczesnością, w której ideowy klimat wpisany został rozdźwięk pomiędzy racjonalistycznym naturalizmem a fideistycznym superspirytualizmem. Staje się możliwe przezwyciężenie ostrego kryzysu intelektualnego, którego konsekwencje praktyczne prowadzą wręcz do katastrofy antropologicznej. W trakcie swego już dwudziestoletniego nauczania apostolskiego, szczególnie intensywnego w pierwszej fazie pontyfikatu, Jan Paweł II dokonuje hermeneutycznego rozwinięcia myśli Soboru o objawieniu człowieka człowiekowi przez Jezusa Chrystusa[12]. Prymat momentu religijnego w Jana Pawła II wizji człowieka stanowi klucz do rozwiązania kwestii człowieka, biorąc pod uwagę niewystarczalność laickiego rozumienia człowieka i jego dziejów w obliczu alienacji spowodowanej przez różne typy cywilizacji budowanej na założeniach ateistycznych[13].

Kim jest człowiek? To pytanie zostaje postawione z wnętrza doświadczenia tego, co ludzkie w człowieku. Niezmiernie głęboko poruszają czytelnika zdania z *Redemptor hominis*, odwołujące się do prawdy ludzkiego serca. „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel, jak to zostało powiedziane już, «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa”[14].

Sądzę, że najbardziej wymowny komentarz do przytoczonych słów programowej encykliki pontyfikatu Jana Pawła II mogłyby stanowić *Wyznania* św. Augustyna. Są one bowiem zapisem indywidualnych „dziejów duszy” o uniwer-

---

[12] Por. *Gaudium et spes*, nr 22.

[13] Warto tu przywołać komentarz Augusto Del Noce do encykliki *Redemptor hominis*: „Żadna z interpretacji «laickich» świata wpółczesnego nie daje się utrzymać: bądź co najmniej jest niewystarczająca, bądź lepiej powiedziawszy świat współczesny pozwala nam doświadczyć, że w ostatecznej analizie sens historii jest religijny”. *Imago Dei*, „L'Osservatore Romano” 23 III 1979. (Tłum. ks. A. Wierzbicki.) Del Noce nie mógł nie witać z niezmierną radością antropologicznej nowości encykliki *Redemptor hominis*, zważywszy, że potwierdza ona jego własny punkt patrzenia na współczesność i jej krytyczny osąd, wypracowany poprzez filozoficzne studium antropologicznego błędu, na którym oparł się iluministyczny projekt cywilizacji ateistycznej. Zob. A. D e l N o c e, *Il problema dell'ateismo,* Bologna 1990.

[14] J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis,* nr 10.

salnej doniosłości. Ich kulminacją jest wyznanie żalu: „Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Cię szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą"[15]. Mamy tu do czynienia z faktem alienacji. Mimo że Augustyn nie zna tego pojęcia, w przejmujący sposób daje wyraz doświadczeniu jakiegoś „nie-ja" w najskrytszej głębi ludzkiego „ja". Penetrując doświadczenie wewnętrznego, wsobnego i świadomego sposobu bytowania człowieka, czyniącego zeń istotę odmienną od pozostałych istot w świecie naturalnym, Augustyn odkrywa radykalną ludzką alienację manifestującą się doświadczeniem „niespokojnego serca", które także w stanie wyobcowania i upadku pozostaje zorientowane ku Bogu jako osobowej Miłości. Teologia Augustyna rozwija się bowiem jako przedłużenie antropologii, która stawia problem nadprzyrodzonego ukierunkowania ludzkiej świadomości. Przynależność człowieka do Boga ma charakter ontyczny; więź ta objawia się w świadomości przeżyciem absurdu, a nawet frustracji i zniechęcenia w przypadku, kiedy nie zostaje skonkretyzowana i spełniona jako osobowa więź religijna. *Wyznania* Augustyna stanowią nie tylko opowieść o dziejach grzechu i nawrócenia pewnej ludzkiej jednostki, ale są one diagnozą stanu cywilizacji, która ignoruje egzystencjalną prawdę o człowieku jako istocie stworzonej na obraz Stwórcy. Czy trzeba dodawać, że w naszej epoce, w której materializm i ateizm przybrały niespotykane wcześniej rozmiary, doświadczenie Augustyna nabiera szczególnej aktualności? Ateistyczna i materialistyczna cywilizacja odsłania swe ukryte antyludzkie oblicze, jej faktyczny antyhumanizm przesądza bowiem o tym, że zakwestionowaniu ulega również myślenie o człowieku jako o wartości absolutnej. Augustyn, już w tym momencie, kiedy jeszcze nie odnajduje miłującego go Boga i nie zna jeszcze prawdy o odkupieniu, rozpoznaje w swej świadomości zorientowanie swej istoty ku nieskończoności. Po śmierci przyjaciela, jak opowiada w IV księdze *Wyznań*, już wie, że żaden z bytów przygodnych, nawet osobowych, równych mu godnością, nie może zastąpić Boga. Wybór istoty przygodnej zamiast Boga prowadzi do zagubienia prawdziwej ludzkiej tożsamości, dlatego powie: „stałem się sam dla siebie problemem"[16], co w wersji oryginalnej brzmi jeszcze ostrzej: „et factus sum mihi magna quaestio".

Znaczenie *Wyznań* św. Augustyna polega przede wszystkim na tym, że dostarczają one fenomenologicznego opisu faktu ontycznej religijności człowieka, faktu, dla którego niesprzecznym, metafizycznym, a jeszcze pełniej teologicznym wyjaśnieniem jest odsłonięcie w nim ukrytego obrazu Boga. Mamy tu już w całej swej dojrzałej postaci tematykę Deus absconditus oraz homo absconditus. Sprzężenie tej problematyki w jeden problem jako problem człowie-

---

[15] Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, X, 27, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 197.

[16] T a m ż e, IV, 4, s. 54.

ka – który Jan Paweł II odczytuje jako problem miłości – sprawia, że zarówno filozofia *Wyznań* św. Augustyna, jak i filozofia *Redemptor hominis* Jana Pawła II są „filozofiami adwentu", wedle określenia ks. Tadeusza Stycznia[17]. To znaczy, że prawda Ewangelii rzuca nowe światło na ludzką kondycję, ukazując fakt Boga-Człowieka w taki sposób, że człowiek pełniej odkrywa, kim jest i dlaczego jest osobą. Objawienie bynajmniej nie uchyla metafizyki, ale poszerza jej granice o niedostępny jej samej wymiar nadprzyrodzony. Od poznania „niepokoju serca" nie ma przejścia do Ewangelii, ale Ewangelia dlatego właśnie jest dobrą nowiną, ponieważ dostarcza nadprzyrodzonego światła objawionego w działaniu wcielonego Boga, abyśmy mogli poznać, kim naprawdę jesteśmy i dlaczego „nasze serce pozostaje niespokojne, dopóki nie spocznie w Bogu"[18]. Ludzki i boski wymiar tajemnicy odkupienia przenikają się nawzajem i poniekąd wzajemnie się tłumaczą. Istotne jest, także z uwagi na wyzwanie nowej ewangelizacji, wobec której Kościół stanął u progu trzeciego tysiąclecia, aby widzieć, jak bardzo Ewangelia Jezusa jest odpowiedzią na problem człowieka. Zadaniem filozofii jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o sens bytu – a ponieważ byt w sposób wyjątkowo czytelny manifestuje się w człowieku, zadanie to pokrywa się z podjęciem wysiłku zrozumienia tego, co boskie w człowieku. Z tej racji filozofia stanowi niewątpliwie przygotowanie dla Ewangelii.

Droga Augustyna, na której poszukuje on i odnajduje Boga, jest doświadczeniem negatywnym; to, co najbardziej ludzkie, nie znajduje adekwatnego wyjaśnienia w świecie czysto naturalnym. Istnieje jednak, korespondująca z Augustyńską drogą negatywną, również pozytywna droga dojścia do tego, co boskie w człowieku, znana z doświadczenia mistycznego. Trzeba przypomnieć rolę, jaką w formowaniu się myśli Karola Wojtyły odegrało studium dzieł św. Jana od Krzyża. Tak się składa, że dwudziesta rocznica pontyfikatu Jana Pawła II pokrywa się z pięćdziesiątą rocznicą doktoratu ks. Karola Wojtyły uzyskanego na rzymskim Uniwersytecie Angelicum w 1948 r., a poświęconego zagadnieniu wiary w dziełach św. Jana od Krzyża[19]. I nie tylko chronologiczna zbieżność obydwu rocznic zasługuje na przypomnienie, ale należy również dostrzegać trwałość „lekcji humanizmu" św. Jana od Krzyża w dojrzałej humanistycznej myśli Jana Pawła II. Szczególnie warto tutaj odwołać się do syntetycznego artykułu Karola Wojtyły *O humanizmie św. Jana od Krzyża*[20], w którym autor akcentuje doświadczalny charakter sfery nadprzyrodzonej w człowieku. Przed-

---

[17] Por. T. S t y c z e ń SDS, *Dlaczego Bóg Chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos" 11(1998) nr 41-42, s. 31-60.

[18] Św. A u g u s t y n, dz. cyt., I, 1.

[19] K. W o j t y ł a, *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce,* Roma 1948. Zob. t e n ż e, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża,* tłum. o. Leonard od Męki Pańskiej OCD, Kraków 1990.

[20] K. W o j t y ł a, *O humanizmie św. Jana od Krzyża,* w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387-401.

stawiając istotę humanizmu hiszpańskiego mistyka Wojtyła dochodzi do następującej konkluzji: „sfera nadprzyrodzona w człowieku ukazuje się jako fakt podmiotowy, a równocześnie ponad-psychologiczny. U św. Jana od Krzyża przekonują nas o tym nie rozumowania, wychodzące z abstrakcyjnego ujęcia człowieka i jego natury, ale sam konkret pulsujący przejawami nadprzyrodzonego życia w jego doświadczalnym i na zrębie doświadczenia uświadomionym przebiegu"[21]. Doniosłość dzieł św. Jana od Krzyża polega na tym, że w sposób fenomenologiczny, stojąc na gruncie doświadczenia, odsłania on tajemnicę człowieka, która ma swe korzenie w jeszcze większej tajemnicy Boga. Albowiem doświadczenie wiary i towarzyszące mu mistyczne doświadczenie „nocy" z jej emocjonalną pustką odsłania osobę ludzką jako podmiot nie poddający się obiektywizacji, który spełnia się dopiero w międzyosobowej miłości poprzez transformację w komunii z osobowym Bogiem. Kluczem zatem do zrozumienia humanizmu św. Jana od Krzyża staje się koncepcja człowieka jako obrazu Bożego, spełniająca warunek realizmu w podejściu do człowieka, który doświadcza siebie jako istoty rozpiętej pomiędzy skończonością a nieskończonością[22].

Linia, która przebiega pomiędzy antropologią św. Jana od Krzyża a antropologią papieża Jana Pawła II, domaga się faktycznie pogłębionego studium, przekraczającego znacznie ramy tego szkicu, ale już tu należy zauważyć, że jest to linia alternatywna w stosunku do projektu nowoczesności, zwanej też moderną, która budowała wizję ludzkiego świata na założeniu jego ontycznej samowystarczalności i na negacji ludzkiej grzeszności, co z kolei doprowadziło do przyznania człowiekowi prerogatyw soteriologicznych. „Racjonalizm oświeceniowy – mówi Jan Paweł II w rozmowach z Vittorio Messorim – wyłączył prawdziwego Boga, a w szczególności Boga Odkupiciela, poza nawias. Co to oznaczało? Oznaczało to, że człowiek powinien żyć, kierując się tylko własnym rozumem, tak jakby Bóg nie istniał"[23]. Ateizm epoki nowożytnej, jak pokazują H. de Lubac, C. Fabro, E. Gilson i w sposób najbardziej wyartykułowany A. Del Noce, nie jest ateizmem teoretycznym wynikającym z ustaleń poznawczych, ale jest ateizmem praktycznym, przejawiającym się jako opcja na rzecz świata bez Boga[24]. Zapomnienie, czy jak mówi Ojciec Święty w cytowanym wyżej fragmencie: „wzięcie w nawias" prawdy o obrazie Boga w człowieku, spowodowało również zapomnienie o godności człowieka jako osoby, czyli istoty nieredukowalnej do świata rzeczy. W miejsce człowieka religijnego pojawił się homo faber, rewolucjonista oraz esteta nihilista i w końcu konsument. Wszystkie te typy ludzkiej egzystencji łączy zamiana

---

[21] Tamże, s. 397.

[22] Zob. R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1996, s. 84-86.

[23] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 56n.

[24] Zob. H. de L u b a c, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1983 (wyd. poprawione z 1950 r.); C. F a b r o, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969; E. G i l s o n, *Trudny ateizm*, tłum. P. Murzański, w: tenże, *Bóg i ateizm*, Kraków 1996; D e l N o c e, *Il problema dell'ateismo*.

wertykalnej perspektywy ludzkiego spełnienia na perspektywę horyzontalną. Po zagubieniu zmysłu religijnego wyłącznym terenem ludzkiego spełnienia pozostaje historia. Całkowite zwrócenie się człowieka do świata nie pozostaje jednak bez konsekwencji dla świata i dla samego podmiotu; świat i człowiek zostają poddani absolutnemu władaniu człowieka, czy to w wymiarze indywidualnym, czy kolektywnym. Wolność ludzka pojęta autonomicznie jako wolność kreatywna, czyli stwórcza w sensie boskim, prowadzi do negacji tak obiektywnej struktury świata, jak i do negacji aksjologicznej struktury podmiotu ludzkiego. Transcendowanie ku nieskończoności wyłącznie w wymiarze poziomym nie może nie prowadzić, zgodnie z prawdą ludzkiego serca dążącego ku Osobowej Nieskończoności, do rozbicia podmiotu wówczas, kiedy napotyka on w swoich własnych projektach iluzję nieskończoności. Postmodernizm – trzeba to podkreślić – trafnie demaskuje iluzję tak zwanych wielkich narracji, polegającą na dążeniu do absolutu w granicach skończoności, z drugiej jednak strony tak samo jak moderna ignoruje on fakt zmysłu religijnego, nie uznając go za oryginalne datum antropologiczne, co sprawia, że człowiek nie potrafi już odczytać żadnej hierarchii ważności realnego świata, a w związku z tym wolność ludzka, warunkująca obecność człowieka w historii, nie posiada żadnego transcendentnego znaczenia.

Uwyraźnienie natomiast momentu religijnego w człowieku przez Jana Pawła II czyni z człowieka protagonistę historii ukierunkowanej ku jej transcendentnemu znaczeniu i zarazem ukierunkowuje człowieka, jako podmiot swych dziejów, ku jego transcendentnemu osobowemu przeznaczeniu. „U człowieka religijnego – pisze Rocco Buttiglione – transcendowanie tego, co skończone, nie jest nigdy aktem jego zanegowania, unicestwienia czy destrukcji, próbą naruszenia jego własnych praw. Owszem, transcendowanie prowadzi człowieka w stronę tego, co wyższe, w stronę Boga, i zarazem w stronę tajemniczej głębi wnętrza samego człowieka”[25]. Trzeba nawet powiedzieć, że uznanie człowieka za istotę religijną i oświetlenie tajemnicy jego religijności światłem Ewangelii przywraca człowieka zarówno światu, jak i samemu człowiekowi. Porzuca on bowiem ten rodzaj ontycznego osamotnienia, na jakie skazywał go nowożytny racjonalizm odmawiający wierze religijnej, będącej nosicielem prawdy o odkupieniu przez Miłość, jakiegokolwiek znaczenia dla zrozumienia losu i działalności człowieka w świecie. To, co jawi się jako zaiste epokowe dokonanie Jana Pawła II, polega na podjęciu dzieła ponownej syntezy ludzkiej wolności i religijności. Mamy tu do czynienia z nawiązaniem do obecnej w teologicznej refleksji Wschodu idei theosis, rozwiniętej zwłaszcza w pismach Maksyma Wyznawcy[26], ale koncepcja ta zostaje twórczo podjęta w nowym kontekście dzie-

---

[25] R. B u t t i g l i o n e, *Problem wyzwolenia. Punkt widzenia katolika,* tłum. ks. T. Styczeń, w: *Problem wyzwolenia człowieka,* red. ks. T. Styczeń, ks. M. Radwan, Rzym 1987, s. 256.

[26] Zob. M. A. K r ą p i e c, *„Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś, Adamie?”*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1987, s. 233-

jowym, jaki zaistniał w związku z budowaniem cywilizacji ludzkiej w oparciu o założenia ateistyczne wynikające z zakwestionowania faktu naturalnego ukierunkowania ludzkiej świadomości ku Bogu. Nieudane z konieczności próby osiągnięcia zbawienia w porządku doczesnym i świeckim, spośród których najbardziej radykalną negację prawdy o człowieku przedstawiają marksizm i społeczeństwo konsumpcyjne (niedialektyczna i nierewolucyjna wersja materializmu historycznego), nie mogą nie skłaniać do postawienia na nowo pytania o religijny sens ludzkiej wolności jako dążenia ludzkiego podmiotu do spotkania się z Miłością Absolutną w komunii osób. Skłania to do postawienia pytania: alienacja czy przebóstwienie w Chrystusie (theosis)?

Jana Pawła II odpowiedź na to pytanie brzmi na wskroś pozytywnie. Podjęty już w encyklice *Redemptor hominis* temat alienacji znajduje znaczące rozwinięcie w encyklice *Centesimus annus* w odniesieniu do współczesnej kwestii społecznej po roku 1989, a zatem w historycznym momencie związanym z upadkiem marksizmu i jego pretensji do kierowania historią ludzkości. Alienacja, na co zwracał uwagę K. Wojtyła w swej myśli antropologicznej już w okresie poprzedzającym pontyfikat, jest zaprzeczeniem uczestnictwa i polega na wyobcowaniu człowieka ze wspólnoty[27]. U korzeni zjawiska alienacji tkwi bowiem zerwanie przez jednostkę więzi z innymi i z Bogiem jako ostatecznym celem człowieka. W *Centesimus annus* alienacja została określona jako odwrócenie relacji środków i celów w taki sposób, że człowiek pozostaje tak dalece zamknięty w sobie, że nie chce wyjść poza samego siebie i dlatego pozostaje niezdolny do spełnienia się poprzez bezinteresowny dar z siebie. Sprawia to, że wszystko, co jest człowiekowi dostępne, łącznie z innymi podmiotami ludzkimi, ma jedynie charakter środka. „Posłuszeństwo prawdzie o Bogu i człowieku – pisze Autor encykliki – jest pierwszym warunkiem wolności, pozwala człowiekowi uporządkować własne potrzeby, własne pragnienia i sposoby ich zaspokajania według właściwej hierarchii, tak by posiadanie rzeczy pomagało mu wzrastać"[28]. Tak więc fakt alienacji, uświadamiający samookaleczenie człowieka i frustrację wobec niemożliwości spełnienia się poza miłością, skłania w sposób szczególnie ostry do postawienia pytania o relację wolności do prawdy. Kwestię tę należy uznać za drugi – obok prob-

---

236. Autor określa stanowisko Jana Pawła II mianem syntezy personalizmu Wschodu i Zachodu z racji na kontynuowanie i rozwinięcie koncepcji człowieka jako imago Dei. Naturalne zwrócenie się człowieka do Boga spotyka się z przebóstwiającym działaniem samego Boga w człowieku.

[27] Zob. K. W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 447-461.

[28] J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 41. Zob. komentarz dotyczący problemu alienacji w myśli K. Wojtyły – Jana Pawła II: A. S z o s t e k MIC, *Alienacja: problem wciąż aktualny*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. ks. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 293-308.

lemu człowieka jako problemu miłości – podstawowy filar antropologicznej myśli Jana Pawła II.

W tym miejscu należy jeszcze przypomnieć, że odsłanianie przez Jana Pawła II obrazu Boga w człowieku ma doniosłe implikacje dla personalistycznego rozumienia tak zwanych „rzeczywistości ziemskich", zwłaszcza rodziny i pracy. W odniesieniu do Objawienia człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie mówi on o Ewangelii rodziny i Ewangelii pracy[29]. Wspólnotowy sens pracy, a także spełnianie się człowieka w miłości małżeńskiej i rodzinnej nie ogranicza się do wymiaru transcendencji poziomej, ale dzięki wcieleniu Syna Bożego posiada również właściwy sobie wymiar transcendencji pionowej, otwierającej skończoność ludzkiej egzystencji na nieskończoność Boga. Autonomia rzeczywistości ziemskich i wpisana w nią aksjologia nie stoją więc w sprzeczności z religijną wizją człowieka, ale znajdują w niej silniejsze ontycznie zakorzenienie. Najkrócej trzeba powiedzieć, że przesłanie pontyfikatu Jana Pawła II do współczesnego świata koncentruje się na wielorakim i wieloaspektowym odsłanianiu humanistycznej mocy chrześcijaństwa poprzez spojrzenie na człowieka w świetle prawdy Jezusa Chrystusa.

WOLNOŚĆ W BLASKU PRAWDY

Temat prawdy stał się centralnym tematem nauczania Jana Pawła II ze względu na swe pryncypialne znaczenie dla samorozumienia człowieka. To przecież kierowany głodem prawdy o sobie człowiek poszukuje Boga, jak pokazaliśmy wyżej, wskazując na to, że człowiek pozbawiony warunków transcendencji i zamknięty w skończoności nie rozumie sensu swojej egzystencji i ulega alienacji. Prawda okazuje się tym najbardziej podstawowym warunkiem transcendencji, a to znaczy, że bez poznania prawdy człowiek nie mógłby się spełniać w miłości. Zauważyliśmy, że istotę alienacji Papież dostrzega w zakłóceniu relacji środków i celów, które pochodzi z zerwania relacji pomiędzy prawdą i wolnością, tak iż rozum nie spełnia zadania otwarcia się na rzeczywistość i informowania o niej, ale staje się wyłącznie narzędziem panowania nad rzeczywistością bez względu na jej wsobną strukturę. Jan Paweł II odkrywając obraz Boży w człowieku jednocześnie dostrzega podstawy przyrodzonej godności człowieka w zdolności do poznania prawdy. „Najbardziej pierwotna godność podmiotu rozumnego – jak pisze lapidarnie Antonio Rosmini – polega na kontemplacji prawdy"[30]. Mogłoby się wyda-

---

[29] Zob. J a n P a w e ł II, *Laborem exercens*, nr 6; t e n ż e, *List do Rodzin (...) z okazji Roku Rodziny*, nr 2, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 15(1994) nr 3, s. 4-35.

[30] A. R o s m i n i, *Principi della scienza morale,* Roma 1990, s. 98. (Tłum. cytatu ks. A. Wierzbicki.)

wać, że kontemplacja prawdy ma jedynie sens teoretyczny, tymczasem w myśli Jana Pawła II posiada ona również sens egzystencjalno-praktyczny, albowiem prawda, co akcentuje już w dziele *Osoba i czyn*, ma swą normatywną moc[31].

Kluczowe miejsce w kształtowaniu się humanizmu obecnego pontyfikatu obok encykliki *Redemptor hominis* zajmuje encyklika *Veritatis splendor.* Jej znaczenia nie można ograniczać tylko do wypowiedzi Magisterium Kościoła w sprawie kryzysu we współczesnej teologii moralnej. Niewątpliwie sprawa ta znajduje się w polu troski Autora encykliki, ale nie wyczerpuje jej znaczenia, albowiem siła tego dokumentu polega na pozytywnym wykładzie podstaw moralności chrześcijańskiej. *Veritatis splendor* jest rzeczą o sumieniu, traktatem na temat istoty moralności, który w perspektywie całej historii etyki zajmuje poczesne miejsce. Czerpiąc z bogatego dorobku etycznej tradycji chrześcijańskiej odsłania jej uniwersalizm i racjonalność. Encyklika nie tylko przypomina odwieczne prawdy tradycji, ale pogłębia ich rozumienie w nowym kontekście dziejowym; encyklika o prawdzie jest jednocześnie encykliką o wolności. Odsłaniając obiektywną stronę powinności moralnej poprzez odwołanie się do prawa naturalnego nie przesłania podmiotu powinności, czyli konkretnej osoby odkrywającej swą subiektywność i autonomię w akcie poznawczego zderzenia się z rzeczywistością.

Encyklika *Veritatis splendor* jest świadectwem przede wszystkim bardzo płodnego dialogu ze współczesnością, pozwalającego na przezwyciężenie kryzysu w pojmowaniu rzeczy najbardziej podstawowych dla ludzkiej kultury, to jest dobra i zła. Ci spośród papieży w przeszłości, którzy ukierunkowali dalszy intelektualny rozwój Europy, jak Leon i Grzegorz, zyskali przydomek Wielkich. Nie jest moim zadaniem wyręczać historię, ale niech będzie mi wolno wyrazić przeświadczenie, że właśnie podjęcie kwestii najbardziej podstawowych dla samorozumienia człowieka i uczynienie z nich samego serca papieskiego nauczania sprawia, że są to dokonania epokowe i już dziś stanowią światło na trzecie tysiąclecie. Papieska posługa ma bardzo różnorodne przejawy, polegające wszakże stale na budowaniu mostów. Nie jest bez znaczenia, że u schyłku drugiego tysiąclecia Opatrzność powołała na Stolicę Piotrową Papieża filozofa sprawy ludzkiej, który rozwinął tak bogatą „posługę myślenia"[32]. Droga wyjścia z kryzysu zagubienia ludzkiej tożsamości prowadzi poprzez odkrywanie zasad i dlatego filozoficzny temat prawdy, jako normatywnej zasady moralności, oferuje rozwiązanie sytuacji kryzysowej czy to na terenie samej teologii moralnej, czy wprost w różnorakich dziedzinach współczesnej kultury objętej kryzysem. Faktycznie pojęcie prawdy nie cieszy się

---

[31] Zob. J a n P a w e ł II, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 204-206.

[32] O posłudze myślenia jako stałym zadaniu Kościoła mówił Ojciec Święty podczas spotkania z ludźmi nauki w kościele św. Anny w Krakowie podczas pielgrzymki do Ojczyzny w czerwcu 1997 r.

obecnie popularnością, ale to w nim Jan Paweł II dostrzega klucz do rozwiązania współczesnych problemów.

Encyklika ta wpisuje się w dyskusję prowadzoną od początków nowożytności na temat ludzkiej autonomii. Główna linia myśli nowożytnej, pod wpływem której kształtowała się historia Europy i Ameryk, a za sprawą kolonizacji również do pewnego stopnia historia pozostałych kontynentów, widziała zasadę autonomii człowieka w jego wolności, dzięki której może on realizować swój indywidualny lub kolektywny projekt jako spełnienie świata prawdziwie ludzkiego. Jest to w gruncie rzeczy linia racjonalizmu, o którym już wcześniej była mowa w związku z zapomnieniem prawdy o nadprzyrodzonym powołaniu człowieka. Racjonalizm nie tylko oderwał człowieka od boskiego źródła jego bytu, ale również zamknął ludzkie myślenie w immanentnych granicach rozumu. Znaczy to, że rozum przestał być władzą poznania świata, a stał się raczej władzą panowania nad nim; rozum kontemplatywny został przeobrażony w rozum instrumentalny. Trudno obwiniać Kartezjusza i Kanta za wszystkie klęski nowożytności, ale popełniony przez nich błąd epistemologiczny stał się siłą swych konsekwencji błędem antropologicznym. Rozerwanie epistemologicznej i moralnej więzi pomiędzy ludzkim poznaniem i działaniem doprowadza do pojęcia człowieka jako tworzywa poddanego ludzkiej aktywności. Praxis traci swoją osobliwość działania w stosunku do istoty ludzkiej i staje się pewnym szczególnym rodzajem poiesis, za sprawą której człowiek staje się swym własnym wytworem. Stopienie w marksizmie wątków racjonalistycznych, ateistycznych, materialistycznych i rewolucyjnych przesądziło niewątpliwie o jego intelektualnej atrakcyjności jako myśli zawierającej deklarację promocji sprawy człowieka. Projekt rewolucji społecznej polegającej na totalnej przebudowie społeczeństwa załamał się wraz z upadkiem systemu państw komunistycznych w roku 1989, ale już od lat sześćdziesiątych obecnego stulecia projekt rewolucji społecznej jest zastępowany projektem rewolucji obyczajowej, uderzającej przede wszystkim w personalistyczną naturę małżeństwa i rodziny jako naturalnej wspólnoty osób spełniających się w darze z siebie. Rewolucja obyczajowa spotyka się z rewolucją technologiczną, która zapewnia wysoki poziom konsumpcji przy coraz to sprawniejszej produkcji, a w przypadku eksperymentów genetycznych interweniujących w samą naturę człowieka może ona spotkać się z ewentualną „rewolucją genetyczną". Sen o potędze ludzkiej wolności kończy się dość banalnie, a mianowicie obudzeniem się w domu towarowym. W świadomości postmodernistycznej obserwujemy pewien rodzaj przebudzenia wyrażający się niezadowoleniem z redukcji człowieka do świata rzeczy; podkreśla się ludzką niepowtarzalność i ukazuje nostalgię ku innemu światu, ale relatywizm oparty na poznawczym sceptycyzmie nie pozwala potraktować tej nostalgii na serio i nie rozwiązuje problemu transcendencji ludzkiego ja, a raczej likwiduje problem człowieka jako problem jego transcendencji.

Veritatis splendor otwiera drogę „wyjścia z domu niewoli", który zbudowała kultura racjonalistyczna zamykająca człowieka w jego rozumie[33]. Jan Paweł II przywraca obiektywne i dlatego harmonijne rozumienie ludzkiego podmiotu zarówno w jego relacji do świata obiektywnego, pozapodmiotowego, jak i w jego relacji do samego siebie. Wolność polega na samozależności podmiotu w prawdzie. Tkwi ona w samym rdzeniu aktu poznania, dzięki czemu podmiot osiąga swą niezależność i może kierować się światłem prawdy, w którym sam widzi rzeczy. Zdolność do poznania prawdy leży u podstaw budowania ludzkiej kultury i kierowania przez ludzi swą historią. Nowożytność chciała, aby człowiek wziął swoje losy we własne ręce, proklamowała nawet jego pełnoletniość utożsamioną z oświeceniem, jak chciał I. Kant. Subiektywizm zamkniętego w swej immanencji rozumu nie pozwolił jednak człowiekowi na jego prawdziwą promocję. Konieczności stosowania przemocy i relatywizmowi w budowaniu kultury jako rzekomej cenie za autonomię *Veritatis splendor* przeciwstawia wizję autonomii człowieka jako opatrzności dla siebie i dla innych. Przywołując tomistyczne określenie człowieka: sibi ipsi et aliis providens, Jan Paweł II spotyka się z nadziejami moderny co do budowania nowego, a nawet pod wieloma względami lepszego świata, ale w sposób istotny uszlachetnia koncepcję autonomii, łącząc ją z koncepcją prawa naturalnego i doprowadzając ją do pełni, której zabrakło myśli immanentystycznej.

W syntetycznym spojrzeniu na dwudziestolecie pontyfikatu papieża Jana Pawła II skupienie uwagi na kluczowym znaczeniu encykliki *Veritatis splendor* tłumaczy się tym, że wspólnie z poprzedzającą encykliką *Centesimus annus* i z następującą po niej *Evangelium vitae* budują one, jak pięknie mówi G. Weigel, tryptyk zawierający aktualny punkt dojścia społecznej nauki Kościoła[34]. Ten punkt dojścia Weigel nazywa obroną człowieka, a Autorowi trzech wymienionych encyklik nadaje szlachetny tytuł: „defensor hominis"[35].

Faktycznie to, co oferuje społeczny tryptyk Jana Pawła II, zawiera transpolityczną interpretację współczesnych dziejów. Dwudziestolecie obecnego pontyfikatu zostaje przepołowione znamienną datą roku 1989, przez Papieża odczytaną jako data przełomowa dla kwestii społecznej, której doniosłość i konieczność godnego człowieka rozwiązania dostrzegł ponad sto lat temu w encyklice *Rerum novarum* (1891 r.) papież Leon XIII. Data ta jednak sytuuje się w bardziej złożonym kontekście współczesności. Oznacza ona upadek komunizmu jako systemu dyktatury politycznej i niewydolnego systemu produkcji utrzymującego ogromne obszary globu w niedorozwoju oraz systemu kultury

---

[33] Na ten aspekt „wyzwolenia" podmiotu z zamknięcia w immanencji rozumu zwraca uwagę W. Chudy w swym komentarzu do encykliki. Zob. W. C h u d y, *Światło dla wszystkich*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek MIC, Lublin 1995, s. 264-267.

[34] Zob. G. W e i g e l, *Centesimus annus a przyszłość demokracji: powtórna lektura*, tłum. M. Ritter, J. Merecki SDS, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, s. 116n.

[35] Tamże, s. 130.

opartej na ideologicznym przymusie nie cofającym się przed administracyjną ateizacją prowadzoną przez państwo. Kończy się jednocześnie podział świata narzucony przez układ w Jałcie, który wielką część narodów Europy pozbawił nie tylko praw człowieka, ale również praw narodów. Obraz wyłaniającego się nowego świata należy umieścić w jeszcze głębszej perspektywie dziejowej, wyznaczonej dwusetną rocznicą Wielkiej Rewolucji Francuskiej (1789), która po raz pierwszy wprowadziła w życie eksperyment totalnej przebudowy społeczeństwa, stosując zasadę przemocy jako drogę do realizacji społeczeństwa praw ludzkich i obywatelskich. Rok 1989 istotnie oznacza unieważnienie wielu dotychczasowych podziałów i sporów: pomiędzy Wschodem i Zachodem, komunizmem i kapitalizmem, progresizmem i konserwatyzmem, postawą laicką i religijną. Nic tedy dziwnego, że pojawiły się nawet opinie o końcu historii, owszem, nie pozbawione entuzjazmu, ale w gruncie rzeczy naiwne.

Zwrócenie uwagi na zasady, w oparciu o które należy budować życie społeczne i gospodarcze, wynika z uznania prymatu kultury w stosunku do polityki i ekonomii. Paradoksem świata nowożytnego pozostaje to, że stworzył on system demokracji i gospodarki rynkowej, w których wyraziła się zasada wolności normowanej przez prawdę o człowieku, gdy w obrębie kultury zakwestionowano podstawowe prawdy o samej prawdzie, a w konsekwencji zakwestionowano prawdę o człowieku, co prowadziło wprost do nihilizmu aksjologicznego. W odcięciu się demokracji od swych aksjologicznych podstaw Jan Paweł II dostrzega niebezpieczeństwo przeobrażenia się jej w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm[36]. Jeśli rok 1989 zasługuje na specjalną refleksję w nauczaniu papieskim, to wiąże się to niewątpliwie z ogólnoludzkim, prawdziwie uniwersalnym znaczeniem środkowoeuropejskiej „jesieni ludów", jak nazwano te wydarzenia. To, co zasługuje na uwagę, to moralny charakter przemian towarzyszących upadkowi komunizmu. Jan Paweł II od samego początku ruchu „Solidarności" dostrzegał i wspierał „ludzki" wymiar wyzwolenia o charakterze bardziej podstawowym aniżeli same strukturalne przemiany polityczne. Warto tu przypomnieć pełne nadziei słowa skierowane do Polaków podczas pielgrzymki do Ojczyzny, która przypadła w okresie stanu wojennego w 1983 roku. „Robotnik polski upomniał się o siebie z Ewangelią w ręku i modlitwą na ustach. Obrazy, jakie w 1980 roku obiegały świat, chwytały za serce i dotykały sumienia. Stało się tak dlatego, że podstawowym pytaniem było nie skądinąd ważne pytanie «ile?», lecz u podstaw znalazło się pytanie «w imię czego?», pytanie o sens ludzkiej pracy, o samą jej istotę. W odpowiedzi na tak postawione pytanie nie może braknąć tych podstawowych zasad, które są tak głębokie jak sam człowiek, a które początek swój mają w Bogu"[37]. Istnieje oczywista

[36] Zob. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 46.

[37] J a n P a w e ł II, *Moc świadectwa,* Przemówienie do pielgrzymów z diecezji szczecińsko-kamieńskiej, Częstochowa 18 VI 1983, w: tenże, *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, Città del Vaticano 1983, s. 73.

ciągłość pomiędzy antytotalitarnym nauczaniem Jana Pawła II przed i po roku 1989, wtedy i teraz chodzi o tę samą sprawę: o prymat kultury, której rdzeniem jest moralność i religia, przed polityką i ekonomią.

Trudno tej wizji zarzucić utopijność czy sprzyjanie fundamentalizmowi. Jeśli takie obawy pojawiają się, wynikają one, jak sądzę, z zasadniczego niezrozumienia istoty relacji prawdy i wolności. Nie bierze się bowiem dostatecznie pod uwagę, że w swej koncepcji kultury, ukazując jej bezwzględny prymat, Jan Paweł II pozostaje personalistą. Prawdę poznaje i wiąże się nią w sumieniu zawsze konkretny podmiot ludzki. Skoro prawda jawi się jako najbardziej osobowe i zarazem najbardziej osobiste dobro człowieka, nie może być mowy o gwałcie zadanym rzekomo w imię prawdy. Należy natomiast upatrywać zagrożenia demokracji totalitaryzmem przez taką kulturę, która chce się oprzeć na przesłankach sceptycznych i relatywistycznych.

Aksjologiczne podstawy społecznej doktryny Jana Pawła II wyznaczają prawa człowieka wynikające z godności osoby ludzkiej. W tym obszarze myśl Jana Pawła II spotyka się z najszczytniejszymi intuicjami współczesności. Wizyty w siedzibie ONZ w Nowym Jorku, jak również pielgrzymki do Oświęcimia, na litewską Górę Krzyży, do Bramy Brandenburskiej w Berlinie, do Sarajewa i Libanu, pokazują, jak bardzo problem obrony praw człowieka buduje „główny szlak" obecnego pontyfikatu. „Troska i odpowiedzialność za człowieka"[38] nie pozwalają Papieżowi – obrońcy człowieka nie dostrzegać groźnych pęknięć we współczesnej świadomości praw człowieka. Nie waha się on nazwać ciemnych stron współczesnej kultury, w której zanika poszanowanie wartości ludzkiego życia – „kulturą śmierci", „spiskiem przeciwko życiu"[39], a nawet wprost „barbarzyństwem"[40]. Nie można bowiem mówić o prawdziwym poszanowaniu praw człowieka i budowaniu cywilizacji prawdziwie humanistycznej nie popadając w sprzeczność bez uznania prawa do życia za najbardziej podstawowe prawo człowieka. Obrona życia człowieka nie narodzonego wpisuje się we współczesną kwestię społeczną i staje się terenem zmagania o humanistyczne oblicze naszej cywilizacji. W bezwarunkowym podjęciu obrony prawa do życia chodzi nie tylko o jedną z bolesnych kwestii współczesności, ale stajemy tu wobec problemu, który ma decydujące znaczenie dla dalszych losów cywilizacji opartej na prawach człowieka. „Te zamachy – czytamy w *Evangelium vitae* – są jawnym zaprzeczeniem szacunku dla życia i stanowią radykalne zagrożenie dla całej kultury praw człowieka. Zagrożenie to może ostatecznie podważyć sam sens demokratycznego współistnienia: nasze miasta przestaną być wspólnotami ludzi «żyjących razem»,

---

[38] Por. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 53.

[39] T e n ż e, *Evangelium vitae*, nr 12.

[40] T e n ż e, *Rodzina wspólnotą życia i miłości*, Homilia w sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, 4 VI 1997, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 35.

a staną się społecznościami zapomnianych, zepchniętych na margines, odtrąconych i skazanych na zagładę”[41].

*

Czytając te słowa w kontekście współczesnej historii patrzę na Jana Pawła II jako na pasterza przeprowadzającego swój Kościół i ludzkość drogą nad przepaścią, żeby jeszcze raz przywołać dramatyczną metaforę z poezji Eliota i Wojtyły. Jest to przepaść sięgająca głębi ludzkiego sumienia tam, gdzie wolność staje się samozależnością w prawdzie. Możemy nad nią obecnie bezpieczniej przechodzić, ponieważ w ciągu minionych dwudziestu lat swego pontyfikatu Jan Paweł II niestrudzenie ukazuje nam blask pierwszych zasad „ludzkiego b y c i a r a z e m”. Pozostaje nam wyrazić niezmierną wdzięczność Opatrzności za to, że aż „do krańców ziemi” (por. Ps 19, 5), aż do otchłani ludzkiego umysłu i serca, dochodzi głos pełnej miłości prawdy o człowieku z towarzyszącą mu modlitwą i cierpieniem Papieża „troski i odpowiedzialności za człowieka”.

[41] T e n ż e, *Evangelium vitae*, nr 18.

Kard. Joseph RATZINGER

WIARA – MIĘDZY ROZUMEM A UCZUCIEM

Zwolnienie religii z odpowiedzialności przed rozumem sprzyja dziś w coraz większej mierze patologicznym formom religii. [...] Istnieje również patologiczna forma nauki: nauka staje się patologiczna, gdy zrywa związki z moralnym porządkiem człowieczeństwa i uznaje wyłącznie swe własne możliwości jako swoją jedyną dopuszczalną miarę. [...] Musimy wyjść z więzienia, które sami sobie zbudowaliśmy, i ponownie uznać inne formy zdobywania wiedzy, w których w grę wchodzi cały człowiek.

WSPÓŁCZESNY KRYZYS WIARY

W swoich rozmowach „w kręgu fizyki atomowej" Werner Heisenberg opowiada o dialogu z młodymi fizykami, który miał miejsce w Brukseli w 1927 roku i w którym – oprócz Heisenberga – uczestniczyli również Wolfgang Pauli i Paul Dirac. Rozmawiano między innymi o tym, że Einstein często mówi o Bogu i że Max Planck sądzi, iż między nauką a religią nie istnieje sprzeczność, że są one – co wówczas było zaskakującą ideą – możliwe do pogodzenia. Tę nową otwartość naukowca na religię Heisenberg interpretował na podstawie własnych doświadczeń z domu rodzinnego. Miałaby ona płynąć z przekonania, że w nauce i w religii chodzi o dwie całkowicie różne i nie konkurujące ze sobą sfery: w nauce chodzi o to, co prawdziwe lub fałszywe, w religii natomiast o dobro i zło, o to, co wartościowe lub bezwartościowe. Obie te dziedziny zostają tu oddzielone i przyporządkowane obiektywnej i subiektywnej stronie świata. „Nauka jest w pewnym sensie sposobem, w jaki spoglądamy na obiektywną stronę rzeczywistości [...] Uczucie religijne jest natomiast wyrazem subiektywnej decyzji, w której ustanawiamy wartości, którymi kierujemy się w życiu"[1]. Decyzja ta posiada oczywiście różne uwarunkowania w historii i kulturze, w wychowaniu i środowisku, ostatecznie jednak – Heisenberg opisuje tu nadal obraz świata swoich rodziców oraz Maxa Plancka – jest subiektywna i dlatego nie podlega kryterium prawdy i fałszu. W taki właśnie subiektywny sposób Planck opowiedział się za chrześcijańskim światem wartości; obie dziedziny – obiektywna i subiektywna strona świata – pozostały jednak wyraźnie od siebie od-

[1] W. H e i s e n b e r g, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1969, s. 117.

dzielone. Heisenberg zauważa: „Muszę przyznać, że nie czuję się dobrze z tym rozdziałem. Wątpię, czy na dłuższą metę ludzkie wspólnoty będą mogły żyć z takim ostrym rozdziałem wiedzy i wiary”[2]. W tym miejscu do rozmowy włącza się Wolfgang Pauli i wzmacnia wątpliwości Heisenberga, uznając je poniekąd za oczywistość: „Całkowity rozdział wiedzy i wiary jest z pewnością rozwiązaniem na jedynie bardzo krótki okres czasu. Na przykład w kręgu kultury zachodniej już w niedalekiej przyszłości może nadejść moment, w którym metafory i obrazy dotychczasowej religii nie będą posiadać przekonującej mocy również dla prostego ludu; obawiam się, że wówczas w krótkim czasie załamie się także dotychczasowa etyka i wydarzą się rzeczy tak straszne, że teraz nie możemy ich sobie nawet wyobrazić”[3]. Uczestnicy tamtej rozmowy mogli wówczas, w 1927 roku, co najwyżej przeczuwać, że już wkrótce rozpocznie się owe nieszczęsne dwunastolecie, w którym rzeczywiście miały miejsce „rzeczy tak straszne”, że wcześniej musiały się one wydawać niemożliwe. Oczywiście wielu chrześcijan – tych znanych i tych nieznanych – na mocy swego chrześcijańskiego sumienia przeciwstawiło się demonicznej przemocy. Ogólnie jednak siła pokusy była większa, milcząca zgoda otwierała drzwi złu.

W okresie powojennej odbudowy żywe było przekonanie, że coś podobnego nie może się już powtórzyć. Uchwalona wówczas „w odpowiedzialności przed Bogiem” konstytucja miała być wyrazem związania prawa i polityki z wielkimi moralnymi imperatywami wiary biblijnej. Ówczesne przekonanie słabnie jednak dzisiaj wobec moralnego kryzysu ludzkości, który przyjmuje nowe, niepokojące formy.

Załamanie się dawnych przekonań religijnych, które jeszcze przed siedemdziesięciu laty wydawało się możliwe do powstrzymania, stało się w międzyczasie szeroko rozpowszechnioną rzeczywistością. Tym samym silniejsza i powszechniejsza staje się obawa przed nieodłącznie z nim związanym kryzysem ludzkości jako takiej. Warto tu przypomnieć przestrogi Joachima Festa, który zmaga się z trudną dialektyką wolności i prawdy, rozumu i wiary: „Jeśli wszelkie utopijne modele [...] prowadzą na bezdroża, a zarazem przekonania chrześcijańskie tracą moc [...] i upadają, to trzeba się pogodzić z tym, że pragnienie transcendencji pozostaje bez odpowiedzi”[4]. Żaden jednak z apeli kierowanych w tej sytuacji do człowieka „nie potrafi powiedzieć, w jaki sposób bez transcendencji i bez lęku przed sądem ostatecznym może on mimo wszystko postępować wbrew własnym interesom i żądzom”[5]. W tym kontekście Fest przypomina słowa Spinozy, które jeszcze raz potwierdzają trudną do zniesienia dialektykę tego, co subiektywne i obiektywne, dialektykę rezygnacji z prawdy

---

[2] Tamże.

[3] Tamże, s. 118; zob. też s. 295.

[4] J. F e s t, *Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft*, Berlin 1993, s. 75.

[5] Tamże, s. 79.

i pragnienia wartości, z którą spotkaliśmy się już w postchrześcijańsko-mieszczańskim świecie przedstawionym przez Plancka: „Skoro już jestem ateistą, chciałbym przynajmniej żyć jak święty".

Nie chcę tu dalej opowiadać o tym, w jaki sposób Heisenberg wraz ze swymi przyjaciółmi, zarówno w rozmowie z 1927 roku, jak i w podobnym dialogu z roku 1952, prowadzonym już w obliczu narodowosocjalistycznych okropności, próbuje znaleźć wyjście z tej nowożytnej schizofrenii, usiłując poprzez pytającą o swe własne podstawy naukę dotrzeć do tego centralnego porządku, który stanie się kompasem dla naszego postępowania i który przynależy jednocześnie do tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne[6].

Spróbujmy najpierw podsumować i sprecyzować to, co dotąd powiedzieliśmy. Oświecenie rzuciło hasło „religii w granicach czystego rozumu". Jednakże owa czysto rozumowa religia szybko upadła, przede wszystkim zaś nie posiadała siły życiowej. Religia, która mogłaby być siłą podtrzymującą całe życie, musi być niewątpliwie w pewnym stopniu racjonalna. Rozpad religii starożytnych, jak również współczesny kryzys chrześcijaństwa dowodzą, że jeśli religii nie daje się uzgodnić z elementarnymi przekonaniami określonej wizji świata, to wówczas ulega ona rozkładowi. Religia potrzebuje jednak również uprawomocnienia, które wykracza poza status bycia wytworem samego rozumu, gdyż tylko wówczas można przyjąć bezwarunkowe roszczenie kierowane przez nią do człowieka. W ten sposób po Oświeceniu świadomość niezbędności religii skłoniła do poszukiwania dla niej nowego miejsca, w którym byłaby ona zabezpieczona przed postępami rozumu, znajdując się niejako w przestrzeni dla rozumu niedostępnej. Dlatego właśnie jako właściwy obszar ludzkiej egzystencji przydzielono religii „uczucie". Głównym teoretykiem tego nowego pojęcia religii był F. Schleiermacher: „Sztuka jest praktyką, nauka spekulacją, religia poczuciem i upodobaniem w nieskończoności"[7]. Klasyczna stała się odpowiedź Fausta na pytanie Gretchen o religię: „Uczucie to najwyższa władza, a nazwa to czczy dym" (tłum. E. Zegadłowicz). Chociaż religię należy oczywiście odróżnić od płaszczyzny, na której znajdują się nauki, to jednak nie da się jej ograniczyć w tak wycinkowy sposób. Religia istnieje właśnie po to, by umożliwić człowiekowi integrację w całość, by wzajemnie powiązać uczucie, rozum i wolę, a także dać odpowiedź na wyzwanie całości, na wyzwanie życia i śmierci, społeczeństwa i jednostki, teraźniejszości i przyszłości. Nie może ona rościć sobie prawa do rozwiązywania problemów, które rządzą się swymi własnymi prawami, musi jednak uzdalniać do ostatecznych decyzji, w których w grę wchodzi zawsze całość człowieka i świata. Naszym problemem jest jednak dzisiaj właśnie to, że dzielimy świat na odrębne wycinki, co daje nam nieznaną dotąd możliwość

---

[6] Por. H e i s e n b e r g, dz. cyt., s. 288n.

[7] F. S c h l e i e r m a c h e r, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1958, s. 30.

teoretycznego i praktycznego dysponowania nimi, podczas gdy coraz trudniej jest dać odpowiedź na nieuniknione pytania o prawdę i wartość, o życie i śmierć.

Współczesny kryzys polega właśnie na tym, że zanika zapośredniczenie pomiędzy obszarem subiektywnym i obiektywnym; rozum i uczucie rozchodzą się i przez to stają się chore. Wyspecjalizowany rozum jest wprawdzie niezwykle silny i wydajny, ale z powodu standaryzacji jednego typu pewności i rozumności nie dopuszcza już odpowiedzi na podstawowe pytania człowieka. Płynie stąd hipertrofia w dziedzinie poznania praktyczno-technicznego, której odpowiada ograniczenie w dziedzinie podstaw, co powoduje zachwianie równowagi, które może być śmiertelne dla tego, co ludzkie. Z drugiej strony religia wcale nie odeszła w przeszłość. Pod wieloma względami mamy dziś do czynienia ze szczególnym zapotrzebowaniem na religię, która jednak jest partykularna, nierzadko oddziela się od swych wielkich duchowych kontekstów i zamiast umacniać człowieka, obiecuje mu władzę i zaspokojenie potrzeb. Szuka się tego, co irracjonalne, zabobonne, magiczne; grozi nam powrót do archaiczno-destrukcyjnych form obchodzenia się z ukrytymi mocami. Może się nawet nasunąć przypuszczenie, że nie mamy dzisiaj kryzysu religii, lecz kryzys chrześcijaństwa. Nie zgodziłbym się jednak z takim twierdzeniem. Sama popularność fenomenów religijnych czy parareligijnych nie oznacza jeszcze rozkwitu religii. Jeśli szerzą się chore formy religijności, to znaczy wprawdzie, że religia nie zanikła, ale oznacza to jednocześnie, że znajduje się ona w stanie poważnego kryzysu. Złudne jest również wrażenie, że miejsce wyczerpanego chrześcijaństwa zajmują teraz religie azjatyckie lub islam. W Chinach i w Japonii wielkie tradycyjne religie także nie oparły się (lub oparły się tylko częściowo) nowożytnym ideologiom. Religijna witalność Indii nie zmienia faktu, że również tam nie udało się dotąd ustanowić udanego współistnienia między nowymi pytaniami i dawnymi tradycjami. Można pytać, na ile ożywienie w świecie islamskim płynie z inspiracji religijnej. Jak widzimy, niejednokrotnie również tutaj istnieje groźba patologicznego usamodzielnienia się uczucia, co tylko wzmacnia zagrożenie okropnościami, o którym mówili nam Pauli, Heisenberg i Fest.

Nie istnieje inna droga: rozum i uczucie muszą się znowu spotkać, nie znosząc się nawzajem. Nie chodzi tu o zabezpieczenie interesów dawnych instytucji religijnych. Chodzi o człowieka i o świat. Nie ma ratunku ani dla człowieka, ani dla świata, jeśli w naszym horyzoncie w przekonujący sposób nie pojawi się Bóg. Nikt nie może twierdzić, iż zna gotowy sposób rozwiązania tego problemu. Nie jest to możliwe już dlatego, że w wolnym społeczeństwie prawda nie może szukać innych dróg do człowieka oprócz drogi przekonywania. Człowiekowi jednak, wśród napierających na niego wielorakich wrażeń i roszczeń, trudno jest dojść do przekonań. Trzeba jednak podjąć próbę znalezienia drogi, tak by poprzez pojawiające się konwergencje na nowo ukazać prawdopodobieństwo tego, co zazwyczaj leży poza horyzontem naszych interesów.

BÓG ABRAHAMA

Nie chcę tu kontynuować podjętej przez Heisenberga próby dojścia do samoprzekroczenia nauki i do „centralnego porządku" na podstawie własnej logiki myślenia naukowego – niezależnie od tego, jak obiecująca i niezbędna jest to próba. Moja próba polega w pewnym sensie na pokazaniu wewnętrznej racjonalności chrześcijaństwa. Polega ona na postawieniu pytania o to, co właściwie pośród rozkładu religii świata starożytnego dało chrześcijaństwu tę siłę przekonywania, dzięki której z jednej strony przetrwało ono upadek tamtego świata, a z drugiej strony wchodzącym na scenę historii świata nowym siłom, ludom germańskim i słowiańskim potrafiło tak przekazać swoje odpowiedzi, że pomimo różnych przełomów i rozłamów powstała trwająca przez ponad półtora tysiąca lat forma rozumienia rzeczywistości, w której mogły się połączyć stary i nowy świat. Natykamy się tu na pewną trudność. Wiara chrześcijańska nie jest systemem. Nie można jej przedstawić w formie zamkniętego systemu myśli. Jest ona drogą, a drogę cechuje to, że można ją poznać tylko przez wejście na nią. Jest tak w podwójnym sensie: każdemu z osobna chrześcijaństwo odsłania się tylko przez eksperyment wejścia na tę drogę; również w jego całości można je ująć tylko jako historyczną drogę, której istotny przebieg chciałbym teraz naszkicować.

Droga ta zaczyna się wraz z Abrahamem. Oczywiście w szkicu tym nie mogę i nie chcę wchodzić w gąszcz wielorakich hipotez dotyczących tego, co w starożytnych przekazach można traktować jako wydarzenia historyczne, a co nimi nie jest. W tym miejscu chodzi tylko o pytanie, w jaki sposób widzą tę drogę historycznie doniosłe teksty. Po pierwsze należy powiedzieć, że Abraham był człowiekiem mającym świadomość, iż mówi do niego Bóg, i że swoje życie kształtował on przez odniesienie do tego wydarzenia. Dla porównania można tu przypomnieć Sokratesa, któremu „daimonion", swego rodzaju natchnienie, nie objawiał wprawdzie nic pozytywnego, ale stawał mu na drodze zawsze, gdy Sokrates miał ochotę oddać się tylko własnym ideom lub przyłączyć się do powszechnych opinii[8]. Co możemy powiedzieć o Bogu Abrahama? Nie wnosi On jeszcze monoteistycznego roszczenia do bycia jedynym Bogiem wszystkich ludzi i całego świata, posiada jednak bardzo specyficzną fizjonomię. Nie jest Bogiem określonego narodu czy określonego kraju; nie jest Bogiem określonego obszaru, na przykład powietrza czy wody, co w ówczesnym kontekście religijnym było jedną z najważniejszych form objawiania się bóstwa. Jest On Bogiem określonej osoby – Abrahama. Ta właśnie charakterystyczna cecha, iż nie przynależy On do określonego kraju, ludu, obszaru życia, lecz wiąże się z określoną osobą, ma dwie godne zauważenia konsekwencje.

---

[8] Negatywny charakter tego głosu ukazuje się wyraźnie np. w: P l a t o n, *Obrona Sokratesa,* 31d. Na temat tego głosu zob.: R. G u a r d i n i, *Der Tod des Sokrates*, Mainz-Padeborn 1987, s. 87n.

Pierwszą konsekwencją jest to, że więź owego Boga z wybranym przez siebie człowiekiem nie jest ograniczona. Nie jest ona zamknięta w pewnych geograficznych czy innych granicach, może On bowiem towarzyszyć tej osobie, ochraniać ją i prowadzić wszędzie, gdzie zechce, i wszędzie, gdzie owa osoba się znajdzie. Również obietnica nadania ziemi nie czyni Go Bogiem określonego kraju, który byłby Jego wyłączną własnością. Pokazuje ona raczej, że może On dawać ziemię tak, jak zechce. Możemy zatem powiedzieć: Bóg osoby działa translokalnie. Do tego dochodzi druga konsekwencja: działa On również transtemporalnie, co więcej, jego sposobem mówienia i działania jest czas przyszły. Jego wymiarem zdaje się być przede wszystkim przyszłość, gdyż w wymiarze teraźniejszości daje niewiele. Wszystko to, co istotne, dane jest w kategorii obietnicy: błogosławieństwo, ziemia. Oznacza to, że ma On najwidoczniej władzę nad przyszłością, nad czasem. Dla danego człowieka znaczy to przyjęcie swoistej postawy. Musi on przekraczać teraźniejszość, żyć w oczekiwaniu czegoś innego, większego. Teraźniejszość zostaje zrelatywizowana. Gdy ostatecznie – to mógłby być trzeci element – tę swoistość owego Boga, Jego inność w stosunku do wszystkich i do wszystkiego określa się mianem „świętości", to jasne staje się też, że Jego świętość, Jego samoistność ma coś wspólnego z godnością człowieka, z jego integralnością moralną, jak to pokazuje opowieść o Sodomie i Gomorze. Przedstawia ona z jednej strony dobroć tego Boga, który z powodu kilku sprawiedliwych gotowy jest oszczędzić niesprawiedliwych, z drugiej jednak strony mówi ona „nie" naruszeniu godności człowieka, co wyraża się sądem nad oboma miastami.

KRYZYS I ROZWÓJ WIARY IZRAELA NA WYGNANIU

Wraz z powstaniem związku dwunastu pokoleń, zajęciem ziemi, powstaniem królestwa, budową świątyni i szeroko rozwiniętym prawodawstwem kultowym religia Izraela wydaje się w znacznym stopniu upodabniać do religii Bliskiego Wschodu. Bóg ojców, Bóg Synaju stał się Bogiem określonego ludu, określonego kraju, określonego sposobu życia. Nie jest to jednak wszystko, pozostaje coś wyjątkowego, co pośród wzlotów i upadków religijnego życia Izraela przetrwało jako swoistość i inność jego wiary w Boga i co ujawnia się w momencie wygnania. Zazwyczaj Bóg, który traci swoją ziemię, pozwala na porażkę swego ludu i nie potrafi obronić swej świątyni: jest Bogiem obalonym. Nie ma już więcej nic do powiedzenia. Znika z historii. W okresie wygnania Izraela dokonuje się jednak coś przeciwnego: ukazuje się wielkość tego Boga, Jego całkowita inność w stosunku do bóstw innych religii; wiara Izraela dopiero teraz uzyskuje swój właściwy profil. Ten Bóg może sobie pozwolić na oddanie swojej ziemi innym, ponieważ nie jest związany z żadną ziemią. Może pozwolić na pokonanie swego ludu, aby w ten właśnie sposób przebudzić go z jego

fałszywych wyobrażeń religijnych. Nie musi być związany z tym ludem, ale nie opuszcza go w momencie klęski. Nie jest również – zgodnie z powszechnymi wyobrażeniami – zależny od świątyni i sprawowanego tam kultu: ludzie karmią bogów, a bogowie podtrzymują świat. Nie potrzebuje On takiego kultu, który pod pewnym względem zasłania Jego istotę. W ten sposób wraz z pogłębionym obrazem Boga powstaje również nowa idea kultu. Już od czasów Salomona dokonało się utożsamienie osobowego Boga ojców z Bogiem wszystkiego, ze Stwórcą, którego wszystkie religie znają, ale nie czczą Go, ponieważ nie jest On kompetentny w stosunku do ich własnych spraw. Ta zasadniczo już dokonana – chociaż dotąd niewiele wpływająca na świadomość – identyfikacja staje się teraz siłą umożliwiającą przetrwanie: Izrael nie posiada własnego Boga, lecz czci jedynego prawdziwego Boga. Ten Bóg przemówił do Abrahama i wybrał Izraela, ale w rzeczywistości jest On Bogiem wszystkich ludów, wspólnym Bogiem, który rządzi całą historią. Z tym wiąże się oczyszczenie idei kultu. Bóg nie potrzebuje ofiar, nie musi być karmiony przez ludzi, ponieważ do Niego należy wszystko. Właściwą ofiarą jest żyjący dla Boga człowiek. Trzysta lat po wygnaniu, w trakcie równie ciężkiego kryzysu w czasie hellenistycznego prześladowania kultu w świątyni, autor Księgi Daniela pisze: „Nie ma obecnie władcy, proroka ani wodza, ani całopalenia, ani ofiar [...] Nie ma gdzie ofiarować Tobie pierwocin i doznać Twego miłosierdzia. Niech jednak dusza strapiona i duch uniżony znajdą u Ciebie upodobanie" (Dn 3, 38-39). Równocześnie z nieobecnością teraźniejszości, odpowiadającej mocy i dobroci Boga, ujawnia się ponownie przyszłościowy element wiary Izraela, czy też – może lepiej to wyrażając – relatywizacja teraźniejszości, którą można właściwie zrozumieć i której można podołać tylko w ramach większego, przekraczającego daną chwilę, a nawet przekraczającego cały świat horyzontu.

DROGA KU RELIGII UNIWERSALNEJ PO WYGNANIU

Pięćset lat po wygnaniu, aż do wystąpienia Jezusa, naznaczyły przede wszystkim dwa czynniki. Jest to, po pierwsze, powstanie tak zwanej literatury mądrościowej i duchowy ruch leżący u jej podstaw. Obok prawa i proroków, z których powoli zaczyna się kształtować kanon biblijny jako kryterium religii Izraela, pojawia się trzeci filar – mądrość[9]. Znajduje się ona najpierw pod wpływem egipskich tradycji mądrościowych, później jednak coraz bardziej widoczne staje się spotkanie z duchem greckim. Pogłębiona zostaje tu przede wszystkim idea jedynego Boga i zradykalizowana krytyka bożków, z którą

[9] Dziełem podstawowym dla zrozumienia literatury mądrościowej Starego Testamentu jest nadal G. von R a d, *Weisheit in Izrael*, Neukirchner Verlag 1970; zob. też: L. B o u y e r, *Cosmos*, Paris 1982, s. 99-128.

mamy już do czynienia u proroków. Monoteizm staje się wyraźniejszy i zyskuje na racjonalnej sile przez połączenie z próbą rozumowego wyjaśnienia świata. Łącznikiem między ideą Boga i interpretacją świata okazuje się właśnie pojęcie mądrości. Racjonalność odsłaniająca się w strukturze świata zostaje pojęta jako odblask stwórczej Mądrości, z której pochodzi. Kształtujące się teraz rozumienie rzeczywistości odpowiada w pewnym sensie pytaniu, które postawił Heisenberg we wspomnianym na początku dialogu: „Czy ma sens założenie istnienia poza porządkującymi strukturami świata «świadomości», której «zamiarem» są te struktury?"[10] We współczesnych dyskusjach na temat relacji natury i ducha, na przykład w człowieku, rozważa się kwestię redukcji: czy fenomen ducha da się zredukować do materii, czy też pozostaje jakaś niewyjaśnialna pozostałość?[11] Tu można by mówić o spojrzeniu odwrotnym: duch jest w stanie powołać do istnienia materię i dlatego trzeba go uznać za właściwy początek rzeczywistości, który wyjaśnia całość; pozostaje natomiast kwestia, czy nie istnieje jakaś ciemna pozostałość, której nie da się sprowadzić do tego początku. Trzeba postawić pytanie: czy takie spojrzenie jest mniej prawdopodobne niż sformułowany przez J. Monoda i w pewnym względzie reprezentatywny dla myśli współczesnej pogląd, wedle którego cały koncert natury powstaje z przypadkowych szumów[12], to znaczy racjonalność powstaje z tego, co irracjonalne. Spojrzenie ksiąg mądrościowych, które świat i Boga łączy za pomocą idei mądrości, pojmując świat jako refleks racjonalności Stwórcy, pozwala jednocześnie na połączenie kosmologii i antropologii, rozumienia świata i moralności, ponieważ mądrość, która formuje materię i świat, jest zarazem mądrością moralną, określającą istotne kierunki egzystencji. Cała Tora, prawo życia Izraela, zostaje teraz ujęta jako samowyrażenie się mądrości, jako jej przekład na ludzką mowę i wskazania moralne. Wszystko to oznacza zbliżenie do ducha greckiego – z jednej strony do motywów platonizmu, z drugiej do stoickiego połączenia boskiej interpretacji świata i moralności.

Wspomniane wcześniej pytanie o pozostałość tego, co w świecie nieboskie, irracjonalne, w literaturze mądrościowej przyjmuje formę dramatycznego zmagania się z kwestią teodycei: wielkim tematem staje się doświadczenie cierpienia w świecie, w którym prawo, dobroć, prawda wciąż na nowo przegrywają z bezwzględnością silnych. Niesie to ze sobą – z całkowicie innego punktu widzenia niż poprzednio – pogłębienie moralności, która oddziela się od kwestii powodzenia, a sensu poszukuje właśnie w cierpieniu, w porażce sprawiedli-

---

[10] H e i s e n b e r g, dz. cyt., s. 290.

[11] Dobrym wprowadzeniem do współczesnej dyskusji na ten temat jest książka G. Beintrupa, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 1996. Zob. też: O. B. L i n k e, M. K u r t h e n, *Parallelität von Gehirn und Seele. Neurowissenschaft und Leib-Seele-Problem*, Stuttgart 1988.

[12] Por. J. M o n o d, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1973, s. 149. Zob. też: J. R a t z i n g e r, *Im Anfang schuf Gott*, Einsiedeln-Freiburg 1996, s. 53-59.

wości. Ostatecznie w postaci Hioba mamy do czynienia z kimś, kto – poza granicami Izraela – jest egzemplarycznie pobożny i zarazem egzemplarycznie cierpiący[13].

Wewnętrznemu zbliżeniu do duchowego świata Grecji odpowiada następnie w sposób logiczny kolejny krok: wejście judaizmu w świat grecki, które dokonało się przede wszystkim w Aleksandrii jako centralnym miejscu spotkania kultur. Najważniejszym wydarzeniem w tym procesie było tłumaczenie Starego Testamentu na język grecki, którego podstawowa część – Pięcioksiąg Mojżeszowy – został przetłumaczony już w trzecim stuleciu przed Chrystusem. Następnie aż do pierwszego wieku tworzył się grecki kanon świętych ksiąg, który chrześcijanie przejęli jako swój kanon Starego Testamentu[14]. Nazwa tego greckiego tłumaczenia Starego Testamentu – „Septuaginta" – odwołuje się do starej legendy, według której tłumaczenie to było dziełem siedemdziesięciu uczonych. Siedemdziesiąt – według Księgi Powtórzonego Prawa (32, 8) – to liczba ludów ziemi. Znaczenie tej legendy może być zatem takie, że wraz z tym tłumaczeniem Stary Testament wychodzi z Izraela i dociera do ludów ziemi. Takie też było w rzeczywistości oddziaływanie tej księgi, której greckie tłumaczenie pod wielu względami jeszcze bardziej zaakcentowało uniwersalistyczny rys religii Izraela, na przykład w obrazie Boga, którego imię JHWH zostaje zastąpione przez słowo „Kyrios" (Pan). W ten sposób zostaje pogłębione duchowe pojęcie Boga ze Starego Testamentu, co w istocie odpowiadało wewnętrznej logice opisywanego tu procesu.

Przełożona na język grecki wiara Izraela, tak jak została ona wyrażona w jego świętych księgach, zaczęła wkrótce fascynować oświeconego ducha starożytności, której religie od czasu Sokratejskiej krytyki coraz bardziej traciły swą wiarygodność. W myśli sokratejskiej jednak – w przeciwieństwie do nurtów sofistycznych – wiodący nie był sceptycyzm, cynizm lub czysty pragmatyzm: pojawiła się w niej tęsknota za autentyczną i jednocześnie przekraczającą możliwości własnego rozumu religią. I tak z jednej strony pociągające są obietnice wschodnich kultów misteryjnych, z drugiej strony jako ocalająca odpowiedź jawi się wiara Izraela. Było w niej połączenie Boga i świata, racjonalności i objawienia, które dokładnie odpowiadało postulatom rozumu i głębszej tęsknoty religijnej. Był w niej monoteizm, który nie pochodzi ze spekulacji filozoficznej, pozostając przez to religijnie bezsilny, gdyż nie można czcić wytworów własnej myśli, własnych filozoficznych hipotez. Ten monoteizm pochodzi ze źródłowego religijnego doświadczenia i potwierdza niejako „z góry" to, czego

---

[13] Na temat Hioba zobacz przede wszystkim komentarz G. Ravasiego, uwzględniający również współczesne filozoficzne i teologiczne interpretacje tej postaci: G. R a v a s i, *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma 1991.

[14] Na temat relacji kanonu hebrajskiego do greckiego oraz na temat Starego Testamentu chrześcijan zob.: Ch. D o h m e n, *Der Biblische Kanon in der Diskussion*, „Theologische Revue" 91(1995) s. 451-460; A. S c h e n k e r, *Septuaginta und christliche Bibel*, tamże, s. 460-464.

myśl poszukiwała po omacku. Religia Izraela musiała mieć dla najlepszych kręgów świata antycznego tę samą siłę fascynacji jak Chiny w czasie Oświecenia dla Europy Zachodniej, gdy sądzono (jak dzisiaj wiemy – niesłusznie), że w końcu odkryto społeczność bez objawienia i misteriów, religię czystej moralności i rozumu. W ten sposób w świecie antycznym powstała sieć tak zwanych bojących się Boga, pozostających w związku z synagogą i jej czystym kultem słowa, a poprzez ten związek z wiarą Izraela wchodzących w kontakt z jedynym Bogiem. Ta sieć bojących się Boga, zgodnie z wyrażoną po grecku wiarą Izraela, była założeniem misji chrześcijańskiej: chrześcijaństwo było tą zuniwersalizowaną postacią judaizmu, która wreszcie proponowała to, czego Stary Testament aż dotąd nie mógł dać.

CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO SYNTEZA WIARY I ROZUMU

Wyrażona w Septuagincie wiara Izraela ukazywała harmonię Boga i świata, rozumu i tajemnicy. Dawała ona wskazania moralne; czegoś jednakże brakowało: uniwersalny Bóg był mimo wszystko związany z konkretnym narodem; uniwersalna moralność połączona była z bardzo partykularnymi formami życia, których nie można było praktykować poza Izraelem; duchowy kult był nadal związany z rytuałami świątyni, które bywały wprawdzie interpretowane symbolicznie, ale w zasadzie zostały już krytycznie ocenione przez proroków i nie były możliwe do przyjęcia przez poszukującego ducha. Nie-Izraelczyk mógł nadal znajdować się tylko w zewnętrznym kręgu religii. Pozostawał „prozelitą", ponieważ pełna przynależność związana była z pochodzeniem wedle krwi od Abrahama, z narodową wspólnotą. Problematyczne pozostawało również, jak dalece konieczne jest to, co specyficznie żydowskie, aby w sposób właściwy służyć temu Bogu, i kto jest uprawniony do wyznaczenia granicy między tym, z czego nie wolno zrezygnować, i tym, co historycznie przypadkowe lub przestarzałe. Całkowita uniwersalność nie była możliwa, gdyż nie była możliwa całkowita przynależność. Dopiero chrześcijaństwo przyniosło tu przełom, „zburzyło mur" (por. Ef 2, 14), i to w potrójnym sensie: Związki krwi z patriarchami nie są już konieczne, gdyż związek z Chrystusem oznacza pełną przynależność, prawdziwe pokrewieństwo. Każdy może teraz w pełni przynależeć do tego Boga; wszyscy ludzie winni mieć możliwość stania się Jego ludem. Nie obowiązują partykularne porządki prawne i moralne: stały się one historyczną uwerturą, ponieważ w osobie Chrystusa wszystko zostaje zsumowane i ten, kto idzie za Nim, niesie w sobie i wypełnia całą istotę prawa. Stary kult zostaje zniesiony w samooddaniu się Jezusa Bogu i ludziom, które okazuje się teraz prawdziwą ofiarą, duchowym kultem, w którym Bóg i człowiek obejmują się i zostają pojednani, czego wyrazem jest uczta Pana, Eucharystia jako realna i zawsze obecna pewność. Być może najpiękniejszy i najzwięźlejszy wyraz tej

nowej chrześcijańskiej syntezy znajduje się w wyznaniu z Pierwszego Listu św. Jana: „uwierzyliśmy miłości" (1 J 4, 16). Dla tych ludzi Chrystus stał się odkryciem stwórczej miłości; rozum wszechświata objawił się jako miłość – jako ta większa racjonalność, która obejmuje sobą i przemienia również to, co ciemne i irracjonalne.

W ten sposób duchowy ruch, który dał o sobie znać w dziejach Izraela, dotarł do swego celu: pełna uniwersalność stała się praktyczną możliwością. Rozum i tajemnica spotkały się; właśnie zjednoczenie całości w jednym otworzyło drzwi dla wszystkich: wszyscy ludzie mogą być braćmi, rodzeństwem, gdyż pochodzą od jednego Boga. Również temat nadziei i teraźniejszości otrzymuje nową formę: teraźniejszość zmierza ku Zmartwychwstałemu, ku światu, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkich. Z tego właśnie powodu ma też znaczenie i wartość jako teraźniejszość – już teraz bowiem jest przeniknięta bliskością Zmartwychwstałego, a śmierć nie ma ostatniego słowa.

W POSZUKIWANIU NOWEJ OCZYWISTOŚCI

Czy ową oczywistość, która wówczas do głębi przeniknęła i przemieniła świat starożytny, można przywrócić, czy też została ona nieodwracalnie zagubiona? Co stoi jej na drodze? Istnieje wiele powodów jej obecnego rozpadu, powiedziałbym jednak, że najważniejszym z nich jest samoograniczenie rozumu, które paradoksalnie pochodzi z jego sukcesów: metodyczne granice, które przyniosły sukces, przez swe uogólnienie stały się więzieniem. Nauki empiryczne, stworzone przez świat nowożytny, opierają się na filozoficznej podstawie, której ostatecznie należy szukać u Platona[15]. Kopernik, Galileusz, a także Newton byli platonikami. Ich podstawowym założeniem było przekonanie, że świat ma strukturę matematyczną, duchową i że na podstawie tego założenia można go odszyfrować, a w eksperymencie pojąć i uczynić użytecznym. Nowość polega na połączeniu platonizmu z empirią, idei z eksperymentem. Eksperyment opiera się na poprzedzającej go idei interpretacyjnej, która następnie zostaje w nim praktycznie sprawdzona, skorygowana i pozostawiona otwartą na dalsze pytania. Tylko dzięki tej matematycznej hipotezie da się następnie poczynić uogólnienia, poznać prawa, które umożliwiają celowe działanie. Wszelkie myślenie naukowe i jego zastosowania techniczne opierają się na

[15] Na temat Platońskiego pochodzenia nowożytnych nauk empirycznych zob.: N. S c h i f f e r s, *Fragen der Physik an die Theologie*, Düsseldorf 1968; W. H e i s e n b e r g, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1959. Zob. również: M o n o d, dz. cyt., np. s. 133, gdzie Monod wyraźnie mówi o związku nowożytnej biologii z platonizmem: dzięki nowożytnym osiągnięciom poznawczym „nadzieje najbardziej przekonanych «platoników» zostały więcej niż spełnione". Pewne pokrewieństwo nowożytnej fizyki z intuicjami Platona i Plotyna uznaje również B. d'Espagnat, *La physique actuelle et la philosophie*, „Revue des sciences morales et politiques" 1997, nr 3, s. 29-45.

założeniu, że świat jest uporządkowany wedle praw duchowych, że zawiera on w sobie ducha, który może zostać odczytany przez naszego ducha. Zarazem jednak jego uznanie jest związane z weryfikacją doświadczalną. Wszelka myśl, która wykraczałaby poza to połączenie, która chciałaby widzieć ducha w sobie lub w obecnym świecie, niezależnie od doświadczenia, jest sprzeczna z metodyczną dyscypliną nauki i dlatego wykluczona jako przednaukowy lub nienaukowy sposób myślenia. Logos, mądrość, o której mówili z jednej strony Grecy, a z drugiej Izraelici, zostaje na powrót włączona w świat materialny i niezrozumiały poza nim. W ramach specyficznej drogi nauk empirycznych to ograniczenie jest słuszne i konieczne. Jeśli jednak uznaje się je za nieprzekraczalną formę ludzkiej myśli, wówczas sama podstawa nauki staje się sprzeczna, ponieważ jednocześnie uznaje ona i odrzuca ducha. Przede wszystkim jednak tak ograniczony rozum jest rozumem okaleczonym. Jeśli człowiek nie może już rozumnie pytać o najistotniejsze sprawy swego życia, o swe „skąd" i „dokąd", o to, co mu wolno, i o to, co powinien, o życie i śmierć, a te decydujące problemy musi pozostawić oddzielonemu od rozumu uczuciu, wówczas wcale nie wywyższa rozumu, ale go poniża. Idąca za tym dezintegracja człowieka wywołuje równocześnie patologię religii i patologię nauki. Nie trzeba dowodzić, że zwolnienie religii z odpowiedzialności przed rozumem sprzyja dziś w coraz większej mierze patologicznym formom religii. Gdy jednak pomyślimy o lekceważących człowieka projektach naukowych, takich jak klonowanie człowieka, produkcja embrionów, czyli produkcja ludzi w celu wykorzystania ich organów do wytwarzania środków farmaceutycznych, czy też ogólniej – do wykorzystania w przemyśle, lub gdy pomyślimy o posługiwaniu się nauką w celu produkcji coraz straszniejszych środków niszczenia człowieka, to oczywiste jest, że istnieje również patologiczna forma nauki: nauka staje się patologiczna, gdy zrywa związki z moralnym porządkiem człowieczeństwa i uznaje wyłącznie swe własne możliwości jako swoją jedyną dopuszczalną miarę.

Oznacza to: promień rozumu powinien się znowu rozszerzyć. Musimy wyjść z więzienia, które sami sobie zbudowaliśmy, i ponownie uznać inne formy zdobywania wiedzy, w których w grę wchodzi cały człowiek. Potrzebujemy czegoś podobnego do tego, co znajdujemy u Sokratesa: wyczekującej gotowości, która jest otwarta i spogląda poza siebie. Ta gotowość doprowadziła wówczas do spotkania dwu duchowych światów: Aten i Jerozolimy – i umożliwiła pojawienie się czegoś nowego w historii. Potrzebujemy nowej gotowości poszukiwania oraz pokory znajdowania. Ścisłość dyscypliny metodycznej nie może być tylko wolą sukcesu, musi być wolą prawdy, gotowością do jej przyjęcia. Metodyczny rygor, który wciąż na nowo podporządkowuje się temu, co odkryte, i rezygnuje z realizacji własnych pragnień, może stanowić wielką szkołę człowieczeństwa i uzdolnić człowieka do poznania prawdy. Pokora, która poddaje się temu, co odkryte, i nie manipuluje nim, nie może jednak stać się fałszywą skromnością, która odbiera odwagę poznania prawdy. Tym bardziej

musi się ona przeciwstawiać woli mocy, która pragnie jedynie zapanować nad światem i nie chce dostrzec jego własnej logiki, która stawia granice naszej woli panowania. Katastrofy ekologiczne mogą pomóc nam zobaczyć, gdzie nauka nie stoi w służbie prawdy, lecz niszczy świat i człowieka. Otwartość na takie przestrogi, przyzwolenie na oczyszczenie się przez prawdę jest niezbędne. Powiedziałbym: mistyczne zdolności ludzkiego ducha powinny zostać ponownie wzmocnione. Zdolność do usunięcia w cień swego „ja", większa wewnętrzna otwartość, dyscyplina, która zamyka się przed tym, co głośne i agresywne, muszą znowu jawić się nam jako cele, które należą do naszych priorytetów. Św. Paweł napomina, że człowiek wewnętrzny winien stać się silniejszy (por. Ef 3, 16). Bądźmy szczerzy: mamy dzisiaj do czynienia z hipertrofią człowieka zewnętrznego i zastanawiającym osłabieniem jego wewnętrznej siły.

Aby nie być nazbyt abstrakcyjnym, chciałbym na koniec zilustrować te wywody obrazem, który pochodzi z historycznego doświadczenia. Papież Grzegorz Wielki (zm. 604 r.) opowiada w swych *Dialogach* o ostatnich tygodniach życia św. Benedykta. Założyciel benedyktynów położył się spać na najwyższym piętrze wieży, do którego z dołu wiodły proste schody. Gdy zbliżał się czas nocnej modlitwy, wstał na czuwanie. „Stał przy oknie i błagał wszechmogącego Boga. Podczas gdy patrzył w ciemną noc, nagle zobaczył światło, które wylewało się z góry i rozpraszało ciemność nocy [...] Jak sam później opowiadał, w tym widoku było coś cudownego: cały świat stanął mu przed oczyma jakby w jednym promieniu słonecznym"[16]. Przeciw temu opowiadaniu rozmówca Grzegorza zgłasza zastrzeżenie tym samym pytaniem, które narzuca się również współczesnemu słuchaczowi: „Powiedziałeś, że Benedykt mógł mieć przed oczyma cały świat zebrany w jednym słonecznym promieniu. Czegoś takiego nigdy nie przeżyłem i nie mogę sobie tego wyobrazić. W jaki sposób człowiek mógłby zobaczyć świat jako całość?" Istotne zdanie w odpowiedzi papieża brzmi następująco: „Jeśli [...] widział on cały świat jako jedność, to nie niebo i ziemia stały się wąskie, lecz dusza patrzącego szeroka..."[17].

W tej opowieści znaczące są wszystkie szczegóły: noc, wieża, schody, najwyższe piętro, stanie, okno. Wszystko to ma – niezależnie od opisu topograficznego i biograficznego – wielką symboliczną głębię: ów człowiek, po długiej i żmudnej drodze, która rozpoczęła się w grocie przy Subiaco, wspiął się na górę, a w końcu wszedł na wieżę. Jego życie było wewnętrzną drogą w górę, stopień po stopniu na „prostej drabinie". Dotarł do wieży, w niej zaś do najwyższego piętra, które w nawiązaniu do Dziejów Apostolskich jest symbolem skupienia się, wyjścia ze świata działania. Stoi przy oknie – szukał i znalazł miejsce, z którego otwiera się widok poza mury świata. Stoi. W tradycji monastycznej postawa stojąca jest obrazem człowieka, który wyprostował się, nie jest

---

[16] G r z e g o r z W i e l k i, *Dialogi*, II, 1-3.

[17] Tamże, II, 35, 5 i 7.

zamknięty w sobie i nie patrzy tylko na ziemię, lecz odzyskał postawę wyprostowaną, a tym samym możliwość spojrzenia w górę. W ten sposób staje się widzącym. To nie świat staje się wąski, lecz dusza szeroka, gdyż nie jest on już zanurzony w jednostkowość, lecz zdobył spojrzenie na całość. Inaczej mówiąc: może widzieć całość, ponieważ patrzy z góry, a może tak patrzeć, ponieważ stał się wewnętrznie szeroki. Przypomina się tu dawna tradycja mówiąca o człowieku jako o mikrokosmosie, który obejmuje cały świat. Istotne jest jednak to, że człowiek musi mieć postawę wyprostowaną, musi stać się szeroki. Musi stać przy oknie. Musi wypatrywać. Wówczas zaś może go dotknąć światło Boga, może on Go poznać i dzięki Niemu prawdziwie przejrzeć. Skupienie się na ziemi nie może się stać tak silne, że będziemy niezdolni do wchodzenia w górę, do postawy wyprostowanej. Wielcy ludzie, którzy przez cierpliwe wspinanie się i doświadczenie oczyszczenia swego życia stali się widzącymi i przez to stali się drogowskazami dla całych stuleci, mają nam wciąż coś do powiedzenia. Pokazują nam, jak również w nocy możemy znaleźć światło, jak możemy stawić czoło zagrożeniom podnoszącym się z otchłani ludzkiej egzystencji i z nadzieją patrzeć w przyszłość.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*

NAUKA A ETYKA

Tadeusz STYCZEŃ SDS

CZY ISTNIEJE ETYKA DLA NAUKOWCA?

Uczony służy człowiekowi, gdy służy prawdzie, lecz biada mu, gdyby zechciał poddać kogokolwiek z ludzi w służbę swej prawdzie.

W jaki sposób należy się zabrać do udzielenia odpowiedzi na tak postawione pytanie? Trzeba przede wszystkim zdać sobie możliwie jasno sprawę, o co właściwie w tym pytaniu chodzi. W tym celu zapytajmy najpierw, co mogłaby oznaczać przecząca odpowiedź na to pytanie: Nie ma etyki dla naukowca? Wydaje się, iż krótka refleksja nad tą odpowiedzią pozwoli nam wyraźniej uświadomić sobie, o co tu właściwie pytamy, i wskazać przez to właściwą drogę do poszukiwania odpowiedzi.

Co mogłaby zatem znaczyć odpowiedź: Nie ma etyki dla naukowca!?

Narzucają się dwa, skrajnie przeciwstawne względem siebie, warianty tej odpowiedzi.

Wariant pierwszy: Nie ma jakiejś szczególnej, nadzwyczajnej etyki dla ludzi uprawiających naukę. Uczonego obowiązuje we wszystkim, co czyni – także jako uczony – zwyczajna, ta sama dla wszystkich ludzi, etyka. Nie ma od niej dla nikogo wyjątków.

Wariant drugi: Naukowca wiąże i zobowiązuje etyka szczególna, wypływająca z jego nadzwyczajnego powołania i służby wobec wartości specyficznej, jaką jest poznanie prawdy. Zobowiązanie to usprawiedliwia wyjęcie czynności specyficznych dla dziedziny naukowego badania spod dominium zwyczajnej etyki. O tyle więc nie istnieje zwyczajna etyka dla naukowca. Istnieje dla niego etyka nadzwyczajna, w imię której należy przewidywać – dla ludzi nauki – możliwość wyjątków od etyki zwyczajnej.

Krótko: wariant pierwszy chce rozwiązać problem etyki dla uczonych likwidując go – jakoby nie było etyki szczegółowej – tymczasem etyka jest szczegółowa, lecz jako problem stosunku danego dobra do dobra osoby, co tym samym niweluje uczonych do poziomu zwykłych ludzi; wariant drugi chce problem ten rozwiązać absolutyzując dobro dla osoby, umieszczając uczonych w kategorii ludzi niezwykłych, nadzwyczajnych, jakby nadludzi.

Czy jednak wymienione warianty nie są tworem czystej imaginacji autora niniejszych słów? Wydaje mi się, że ich nie wymyśliłem. Wariant pierwszy

wychodzi na ogół spoza świata ludzi nauki i jest wyrazem ich reakcji samoobronnej przed rzeczywistą bądź tylko domniemaną agresją ze strony przedstawicieli świata nauki. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji we współczesnej genetyce i związanej z nią inżynierii genetycznej. Musimy się bronić – mówi się – przed manipulowaniem ludźmi ze strony tych, którzy uważają, że w imię nauki wolno im czynić wszystko, co tylko potrafią. Drugi wariant z kolei jest na ogół wadliwie pojętą reakcją obronną na tamtą samoobronę. Każda przesada wywołuje przesadę i tak zjawisko staje się coraz bardziej groźne. Jak można by mu przeciwdziałać?

Z formalnego punktu widzenia przedstawione warianty odpowiedzi stanowią alternatywę wyłączającą, czyli dysjunkcję, „albo – albo", „tertium non datur". Sugeruje to, że przyjęcie etyki specyficznej dla naukowca możliwe jest tylko za cenę zawieszenia wobec niego obowiązywalności zwykłej etyki, i vice versa, uznanie obowiązywalności zwykłej etyki prowadzi do uchylenia możliwości i potrzeby jakiejkolwiek etyki specyficznej dla ludzi uprawiających naukę. Czyżby tak było w rzeczywistości? Czy pomiędzy etyką tout court a etyką dla naukowca musi istnieć nieprzekraczalna przepaść, czy nie daje się pomyśleć między nimi harmonijna jedność? Czy nie jest możliwe „i" w miejsce „albo – albo", a więc koniunkcja w miejsce dysjunkcji? Czy jesteśmy z konieczności skazani na wybór jednego kosztem drugiego? Czy rzeczywiście „tertium non datur"? Oto w jaki sposób precyzuje się – dzięki metodzie „per opposita cognoscitur" – sens naszego wyjściowego pytania.

W jaki sposób można by jednak rozstrzygnąć tak oto sformułowane pytanie? Proponuję pozostać przy metodzie „per opposita". Rozważmy tedy logiczne implikacje obu wariantów przytoczonej odpowiedzi.

Wariant pierwszy zdaje się implikować, że nie istnieje żadna taka swoista wartość jak wartość poznania prawdy ze wszystkimi tej wartości swoistymi konsekwencjami, czyli wynikającymi z niej niejako autogennie funkcjami. Wśród tych konsekwencji należy wymienić – co najmniej – dwie. Wartość ta pełni (1) funkcję wyodrębniania spośród wszystkich działań ludzkich tych, które właśnie ze względu na osiągnięcie tejże wartości jako swego celu wyróżniają się jako działania naukotwórcze, jak na przykład wgląd w rzeczywistość lub ogląd rzeczywistości, obserwowanie zjawiska lub wywoływanie zjawiska dla dokonania jego obserwacji. Wartość ta pełni nadto (2) rolę zasady normatywnej dla wyróżnionej dziedziny działań, czyli w ich tylko obrębie, ale i w całym ich obrębie obowiązującej i w tym znaczeniu autonomicznej, gdyż do żadnej innej „nieredukowalnej", przez żadną inną niezastępowalnej normy. Jako bowiem właściwy cel wyróżnionych działań wartość ta staje się jedyną miarą ich efektywności jako środków prowadzących do jej urzeczywistnienia. Wartość poprzez obie te funkcje staje się po prostu zasadą logiki wewnętrznej odnośnych działań jako działań racjonalnie zdeterminowanych, ich zasadą – jak mówi T. Kotarbiński – prakseologiczną. Jedynie wtedy, gdy działający wie, po co

czyni (wartość) to, co czyni, wiedzieć może, jak winien to czynić. Otóż wariant pierwszy implikując negację wspomnianej wartości neguje tym samym i fakt, i potrzebę jej wyodrębniającej normatywnej funkcji wobec wyróżnionej dziedziny aktywności ludzkiej.

Co więcej, wariant ten implikuje redukcję samych działań naukotwórczych do działań ludzkich tout court, co oznacza po prostu negację ich istnienia, a w ostatecznej analizie oznacza negację istnienia wyodrębnionej kategorii ludzi uprawiających naukę, czyli uczonych, wśród kategorii ludzi.

W sumie więc, z punktu widzenia pierwszego wariantu, nie ma i nie stwierdza się żadnej różnicy tam, gdzie ona jest i gdzie się ją – najewidentniej – stwierdza. Działania „naukotwórcze" wyróżniają się bowiem w doświadczalnie oczywisty sposób spośród pozostałych działań ludzkich, podobnie też jak i ich podmioty: osoby uprawiające naukę, uczeni, wyróżniają się w empirycznie oczywisty sposób pośród ludzi, którzy nauki nie uprawiają.

Dodajmy jednak zaraz: Działania naukotwórcze wyróżniając się spośród pozostałych działań ludzkich nie przestają być same przez to bynajmniej działaniami ludzkimi, przeciwnie, stanowią jedynie określony gatunek działań w ich obrębie, owszem, są – i mogą w ogóle być – działaniami naukotwórczymi tylko w założeniu, że są działaniami ludzkimi, aktami człowieka jako człowieka. Analogicznie i uczeni wyróżniając się poprzez swą aktywność naukotwórczą z grona innych ludzi nie przestają sami być przez to ludźmi. „Uczony też człowiek". Nie traci ani przywileju, ani ciężaru bycia człowiekiem – aż człowiekiem, ale i tylko człowiekiem. Ten z pozoru banalny dodatek okaże się wcale ważny przy naszych dalszych rozważaniach.

Któż by chciał przystać na jawnie absurdalne konsekwencje, które wynikają z przyjęcia pierwszego wariantu? Musimy go – w imię doświadczenia i logiki – odrzucić. Odrzucić go znaczy jednak uznać to, co stanowi warunek konieczny unikania jego absurdalnych konsekwencji, czyli uznać w całym zakresie walor poznania prawdy jako wartości specyficznej, wartości więc, która wyodrębnia z całokształtu działań ludzkich autogenną dziedzinę działań naukotwórczych i stanowi dla nich własną, autonomiczną, niewyręczalną przez żadną inną zasadę normatywną, prakseologiczną zasadę działań naukotwórczych.

W tym miejscu wraca jednak pierwsze pytanie. Czy samo konsekwentne i wierne respektowanie tej zasady przez naukowca czyni dlań eo ipso zbędnym już respektowanie jakichkolwiek innych jeszcze norm działania w przypadku zaistnienia pomiędzy nimi kolizji? Czy zasada prakseologiczna nauki nie staje się dla uczonego najwyższą – i w tym sensie jedyną – normą działania? Czy innymi słowy uznanie waloru poznania prawdy jako zasady normatywnej dla naukowca nie staje się równoznaczne ze wskazaniem dla niego zasady wszelkich zasad, czyli zasady stanowiącej „ostatnie słowo etyki w sprawie etyki dla naukowca"? Czy wskazując na zasadę prakseologii, obowiązującą w dziedzinie badania naukowego, nie wskazujemy tym samym nie tylko na warunek ko-

nieczny, lecz także na warunek wystarczający do rozwiązania problemu etyki dla naukowca? Czy po prostu prakseologia działań naukotwórczych nie jest dla uczonego tożsama bez reszty z etyką?

Zauważyliśmy już chyba, że przyjęcie afirmatywnej odpowiedzi na to pytanie zbiega się w zasadzie z treścią drugiego wyżej wymienionego przez nas wariantu. Wszak postulować dla uczonego prawo do wyjątku od norm zwykłej etyki w przypadku kolizji działania naukotwórczego z zasadami tej ostatniej to dokładnie tyle samo co uznać wartość poznania prawdy za wartość non plus ultra, czyli za wartość najwyższą, a w każdym razie w praktyce jedynie miarodajną, pośród wartości obowiązujących w działaniu. Czy więc odrzucenie pierwszego wariantu nie zmusza nas do przyjęcia drugiego? Rozważmy zatem implikacje drugiego wariantu.

Otóż teza, że czynności naukowe człowieka uprawiającego naukę w przypadku kolizji z normami zwykłej etyki nabywają prawa do wyjątku od tych ostatnich, implikuje w pierwszym rzędzie, że specyficzna wartość, jaką jest dla obszaru badania naukowego wartość prawdy, posiada sama z siebie moc normowania działania uczonego nie tylko jako działania naukotwórczego, ale również moc normowania jego działania jako działania ludzkiego po prostu, czyli moc normowania działania uczonego również jako człowieka. Lecz moc normowania działania ludzkiego jako takiego, czyli działania człowieka jako człowieka, stanowi właśnie cechę istotnie definiującą normę moralności jako taką, czyli zasadę działania etycznego par excellence. Do istoty tejże normy należy bowiem to, że stanowi ona kryterium oceny działań człowieka jako człowieka, czyli kryterium oceny jego działań jako ich świadomego i wolnego podmiotu, czyli sprawcy i zarazem kryterium oceny jego działań w świetle tego, kim on sam jako pierwszy ich adresat jest i kim są wszyscy inni aktualni bądź możliwi adresaci jego działania. Chodzi tu o przysługującą człowiekowi jako człowiekowi wartość bycia podmiotem zdolnym do poznania prawdy i do jej wyboru, wartość zwaną osobową godnością. Urasta ona do rangi kryterium moralnej oceny działań człowieka jako człowieka. Nie trzeba tu bodaj podkreślać, iż godność ta stanowi sui generis aksjologiczny absolut, sui generis nie redukowalne do niczego innego już więcej aksjologiczne non plus ultra, domagając się od (każdej) osoby względem (każdej) osoby – niczym innym więcej nie warunkowanej i w tym sensie bezwarunkowej, czyli kategorycznej – afirmacji, afirmacji osoby po prostu dla niej samej. To właśnie wyraża formuła: Persona est affirmanda propter se ipsam. Wartość osobowej godności, stanowiąc przy tym moment definiujący człowieka jako człowieka: a więc każdego z poszczególna i wszystkich razem, wyklucza w konsekwencji – jako rzecz absurdalną z etycznego punktu widzenia – próbę zaafirmowania kogokolwiek z ludzi kosztem negacji kogokolwiek innego, choćby wszystkich pozostałych kosztem kogoś jednego. Tak zatem teza, że czynności naukotwórcze człowieka uprawiającego naukę w przypadku kolizji z normą etyki nabywają prawa do

wyjątku, implikuje, iż norma prakseologiczna twórczości naukowej, jaką jest twórczość zmierzająca do poznania prawdy, posiada moc znoszenia tej kolizji, czyli moc równą co najmniej mocy normy etycznej, co znaczy, że staje się właściwie z nią identyczna. Dzięki temu wspomniana kolizja staje się właściwie pozorna, lub jest kolizją... dla nie wtajemniczonych.

To z kolei implikuje, że wartość, jaką jest poznawanie prawdy, posiada nie tylko moc wyróżniania działań naukotwórczych w obrębie działań ludzkich tout court (co jest oczywiste), lecz co więcej, ma moc wyjmowania (niejako) właściwości działania ludzkiego jako ludzkiego z obrębu działań ludzkich i przenoszenia go bez reszty na działania naukotwórcze jako takie, czyniąc z nich działania ludzkie par excellence, co wszakże równa się pozbawieniu działań ludzkich nie posiadających znamion działań naukotwórczych tego znaczenia, które im jako takim dotąd wyłącznie przysługiwało: znaczenia działań ludzkich. W wyniku tego – i jest to kolejna implikacja – tytuł prawdziwego człowieka przysługuje odtąd wyłącznie ludziom uprawiającym naukę. „Reszta" zostaje – w każdym razie – pozostawiona w kategorii „zwyczajnych ludzi", co jednak tu należy rozumieć dokładnie w ten sposób, że w imię naukowego badania uczonemu wolno ich traktować instrumentalnie, czyli tak jakby nie byli osobami, a więc jak nieludzi, chociaż wyglądających na ludzi (może „jeszcze-nie-ludzi" lub „już-nie-ludzi").

Pozostawiamy tu na uboczu sprawę, czy ktokolwiek z uczonych domaga się w rzeczywistości zawieszenia „zwykłej etyki" w imię wymogu wartości naukowego badania (poznawania prawdy), jak również sprawę, czy dany uczony zawieszając de facto etykę w swej praktyce badawczej zdaje sobie de iure sprawę z logicznych implikacji swej postawy i swego postępowania z przywłaszczeniem sobie tytułu nadczłowieka włącznie. Sprawę tę jednak, jako casus facti, stawiam tu świadomie poza obrębem mej analizy ograniczając się do jednej tylko uwagi. Czy brak zdawania sobie sprawy do końca z logicznych implikacji swej decyzji moralnej jest w przypadku człowieka nauki („nie wie, co czyni") okolicznością „pro" czy „contra"? Trzeba by może zapytać wprost samych uczonych, jak by reagowali na test w rodzaju: Nocens sed innocens quia insipiens.

Wracając zaś do głównego toku naszej analizy trzeba postawić istotne pytanie pod adresem drugiego wariantu z pozycji jego wymienionych co dopiero implikacji. Czy jest w ogóle do pomyślenia moc zdolna wyjąć działania naukotwórcze z obrębu działań ludzkich, a podmioty działań naukotwórczych, czyli ludzi uprawiających naukę, uczonych, z kategorii ludzi? Czy może tego rodzaju moc posiada – lub ją nabywa dla siebie – wartość, którą jest wartość poznawania prawdy, gdy ktoś szuka z myślą o całej ludzkości? Czy może ktoś z ludzi władny jest nadać tejże wartości – może by tu przywołać robiącą zawrotną karierę we współczesnej antropologii ideę „schöpferische Vernunft" – tę właśnie moc, której ona sama z siebie nie posiada? Czy jednak człowiek, który by

tęże moc dla siebie postulował, nie postulowałby w gruncie rzeczy dla siebie samego dokładnie mocy decydowania o tym, kto z ludzi jest – lub przynajmniej będzie dla niego – a kto z ludzi nie jest – lub przynajmniej dla niego nie będzie – człowiekiem? Oto czego by ów człowiek potrzebował i co by dopiero wystarczyć mogło, by zdołał w imię wartości poznania prawdy – a ogólniej: w imię jakiejkolwiek wartości różnej aniżeli wartość samej osoby – dokonać wyczynu równego cudowi: wyczynu „zawieszenia etyki". Czy jednak nie pytamy tu o to, czy człowiek może to, czego nie może, jak długo – w każdym razie – pozostanie tylko człowiekiem? Pytanie to zamyka definitywnie sprawę drugiego wariantu.

Czy wszystko to nie znaczy jednak, że w imię afirmacji dobra, którym jest osoba, musimy pozbawić wszelkiej doniosłości etycznej tę wartość, jaką jest wartość poznania prawdy, a więc wartość, której bezsprzeczny walor uznaliśmy co dopiero także w oparciu o absurdalne konsekwencje wariantu pierwszego? (Słowo „także" dodałem, gdyż chodzi o sprawę oczywistą bez przeprowadzonej analizy logicznej. Chodzi wszak o wartość, która na drabinie tak zwanych dóbr moralnie doniosłych lub dóbr dla osoby podchodzi pod szczebel najwyższy.) Bynajmniej! Właśnie równoczesne ujawnienie absurdalnych konsekwencji logicznych obu wymienionych wariantów wskazuje nam – pośród biegunów wadliwej dysjunkcji: „albo-albo" – wystarczająco ostro rysujące się „tertium" („i"). Tak więc oto w imię afirmacji godności osoby jako osoby nie można – i nie wolno – ani z jednej strony redukować samej osoby do czegoś, co okazuje się jedynie dobrem dla osoby, chociażby tak dla niej ważnym jak poznanie prawdy, ani też z drugiej strony nie można – i nie wolno – nie afirmować dóbr, bez których afirmowania bądź niepełna, bądź wręcz niemożliwa jest afirmacja samej osoby.

Rzecz osobliwa, widząc obecnie wyraźniej już kontury rozwiązania problemu widzimy – mocą sprzężenia zwrotnego – ostrzej teraz sens samego problemu, sens pytania wyjściowego. Czyż nie było to pytanie o to, w jakim stosunku pozostaje wartość rządząca jako norma normans poszczególnymi dziedzinami działalności człowieka, a w szczególności wartość rządząca dziedziną działalności naukotwórczej człowieka, do wartości, która stanowi norma normans działania ludzkiego jako takiego, czyli działania człowieka jako człowieka? Najkrócej: w jakim stosunku pozostaje afirmacja osoby jako osoby do afirmacji tego dobra dla osoby, którym jest wartość poznania prawdy? Od razu widać, że pytanie zahacza o ontoaksjologię osoby ludzkiej. Pytaniem: Czy mogę zaprzeczyć prawdzie przez siebie poznanej bez zaprzeczenia samemu sobie? – które przełożyliśmy na pytanie: Czy mogę zaprzeczyć prawdzie przez siebie poznanej bez sprzeniewierzania się samemu sobie? – dotykamy sedna (nerwu) sprawy – myślę – nie tylko problemu. Dotykamy jego rozwiązania.

Rzecz jasna, nie zawsze można jednoznacznie określić stosunek afirmacji pewnych, bardziej szczegółowych dóbr dla osoby do afirmacji samej osoby, zwłaszcza w konkretnych przypadkach. Wystarczy wziąć pod uwagę troskę

o zdrowie, szczególnie mając na uwadze różnicę pomiędzy zdrowiem własnym i drugich, a następnie różnicę pomiędzy zdrowiem bezpośrednich lub dalszych tylko podopiecznych, lub tak zwanych obcych. Tym niemniej wskazane co dopiero prawidło pozwala z całą precyzją sformułować to, co nazwałbym „matrycą uetycznienia prakseologii" w ogóle, a prakseologii działań naukotwórczych w szczególności. Oto ona: W imię afirmacji dobra, jakim jest osoba, czyli w imię afirmacji należnej osobie – jako wartości ze swej istoty moralnie powinnościorodnej – należy respektować wszelkie autonomiczne reguły prakseologiczne służące urzeczywistnianiu (pomnażaniu, maksymalizacji) specyficznych dla danej dziedziny działania wartości, zwanych dobrami dla osoby, jak dalece tylko bądź urzeczywistnianie samych tych dóbr, bądź aplikacja reguł ich urzeczywistniania nie staje w kolizji z wartością, jaką jest sama osoba, czyli jak długo afirmacja poszczególnych dóbr, dla osoby bądź aplikacja reguł ich urzeczywistnienia wyklucza możliwość instrumentalnego potraktowania (manipulowania) jakiejkolwiek ludzkiej osoby.

Powiedziawszy to, co powiedziałem, muszę sobie postawić samokrytycznie pytanie: Czy wolno komukolwiek u schyłku XX wieku fatygować kogokolwiek po to, by raz jeszcze powtórzyć rzecz od tysiącleci dobrze znaną? Przecież powtórzyłem tu tylko innymi nieco słowami znaną tezę św. Augustyna, iż wszelka sprawność ludzka staje się cnotą moralną dopiero, gdy jest „uformowana przez miłość" („a caritate informata"), co znaczy, gdy jest sposobem afirmowania osoby dla niej samej, i że dopiero dzięki temu sprawność ta odznacza się ową zadziwiającą cechą: staje się czymś, czego nie można nadużyć: „qua nemo male utitur". Przecież niczego nie dodałem do słów św. Tomasza, który powiada, że nie samo jeszcze męczeństwo jako takie czyni z męczennika bohatera moralnego, lecz dopiero sprawa, dla której gotów jest na mękę i śmierć. To samo mówi Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, twierdząc, że roztropność – której on sam przydziela zaszczytną rangę woźnicy cnót, auriga virtutum – nie różniłaby się niczym od przebiegłości i sprytu, gdyby nie pozostawała na wyłącznej służbie tego, co godziwe, co honestum. Żywą reminiscencję tej samej intuicji spotykamy w znanym rozróżnieniu I. Kanta pomiędzy normami hipotetycznymi, które zresztą on sam nazywa normami roztropnościowymi, oraz normami kategorycznymi, znamionującymi dziedzinę etyki. Tym samym nurtem myślenia biegnie Cz. Znamierowskiego rozróżnienie norm teleologicznych i aksjologicznych, i wreszcie T. Kotarbińskiego rozróżnienie norm prakseologicznych i etycznych, a dalej prakseologii i etyki.

Przyznaję: nie powiedziałem nic nowego. Ale i dodaję: nic nowego powiedzieć nie chciałem, wychodząc z przekonania, że w powtórzeniu sprawy od dawna znanej chodzi zarazem o przypomnienie sprawy po wsze czasy ważnej, sprawy więc, której z tego powodu nigdy nie wolno przestać przypominać. Także dziś. Właśnie dlatego Josef Pieper, gdy w roku 1933 nastał trudny czas dla Europy i dla świata, uznał za stosowne przypomnienie tylko tego jednego

zdania św. Tomasza, które co dopiero zacytowałem. Przypomniał go rozprawą, której nadał tytuł będący wezwaniem: *Über die Tapferkeit* (O odwadze). Chciał oszczędzić Europie i światu Norymbergi. Czy dzisiaj mamy Norymbergę za sobą? Człowiek ciągle na nowo staje przed trybunałem historii. Dlatego za – i wraz z – wielką tradycją tej nauki, która widziała swe powołanie zawsze jako służbę wobec tego, co człowiecze, czyli jako służbę wobec kultury, której duszą jest kultura duszy – powtarzam: Nauka jako gałąź prakseologii jest tylko jednym ze szczególnych przypadków ogólnego prawidła, które rządzi stosunkiem wszelkiej prakseologii do etyki. Naczelna wartość nauki, jaką jest wartość poznania prawdy, tak samo jak każda inna specyficzna dla danej dziedziny działania wartość, stanowiąc norma normans dla wyodrębnionego przez siebie zespołu czynności ją urzeczywistniających pozostaje ostatecznie norma normata w obliczu nieredukowalnej wartości i zarazem normy wszelkich norm, jaką jest godność osobowego podmiotu aktywności człowieka z aktywnością uczonego włącznie. Rządząc się własnymi, autonomicznymi prawidłami ze względu na dochodzenie do czegoś tak w sobie samym cennego, że autotelicznego poniekąd, jak poznawanie prawdy dla samego jej poznania (propter ipsum scire, propter ipsam veritatem jak powie Arystoteles), nauka ujawnia zarazem – i to z pozycji swej specyficznej wartości, jaką jest poznanie prawdy, swe dalsze, podwójne co najmniej zrelatywizowanie (odniesienie) aksjologiczne: odniesienie do (wartości) tego, co poznawane, co jest właśnie „obiektywizowane" poprzez poznanie jako świat jego przedmiotów, universum, jak i odniesienie do (wartości) tego, kto poznaje, kto jest tegoż poznania podmiotem i kto właśnie jako podmiot poznający universum ujawnia się sam sobie jako przekraczający universum, jako niespodzianka dla samego siebie pośród poznawanego universum, jako ktoś, kto właśnie poznając cokolwiek bądź swym własnym aktem poznania jako prawdę o świecie wiąże się sam prawdą swego własnego aktu poznania do jej uznania za prawdę aż po jej wolny wybór i to pod groźbą dokonania rozłamu w samym sobie. Kto właśnie poprzez tę jedyną w swoim rodzaju strukturę podmiotu zajmuje zupełnie unikalną pozycję w widzialnym świecie, kto jako jedyny w świecie podmiot pośród przedmiotów, czyli właśnie jako osoba, staje na jego aksjologicznym szczycie. Uczony staje na nim wraz – ale i na równi – ze wszystkimi osobami. Rozpoznawszy sam któregoś dnia w sobie – a dodajmy, że do tego niekiedy służy lepiej więzienie Kowalskiemu czy Schmidtowi niż uczonemu jego gabinet czy laboratorium – swą własną podmiotową strukturę, widzi od razu też, że odkrył w sobie wraz ze swoim „ja" każde inne „ja", strukturę „ja" jako „ja" tout court. I że każdemu z nich, niezależnie od tego, czy znajduje się w przypływie euforii badawczej, czy w stanie nocnego spoczynku, przysługuje znamię aksjologicznego non plus ultra, znamię perfectissimum in entibus. Przysługuje mu, ex aequo z owym „najmniejszym z maluczkich" pogrążonym w embrionalnym śnie i ex aequo z owym „najbardziej upośledzonym", o którego upomina się wobec świata J. Rawls,

aby reguła sprawiedliwości mogła sprawiedliwości regułą pozostać. Każdy tu jest wyjątkiem, wyjątkiem, który „wyłącza" wszystko, co jest tylko rzeczą, i który „włącza" każdego, kto jest osobą, wszystkich razem i każdego z osobna. Jest wyjątkiem pośród wyjątków, jest osobą wśród osób. I każdy z osobna w sposób definitywny – przez sam fakt swego bycia w świecie – mierzy każde każdego poczynania w tym świecie, także każde poczynanie tego, dla kogo normą bezpośrednią jest poznawanie prawdy o świecie, mierzy i normuje, nadając wszelkim poczynaniom w tym zakresie jedynie godny człowieka jako człowieka sens. Uczony służy człowiekowi, gdy służy prawdzie, lecz biada mu, gdyby zechciał poddać kogokolwiek z ludzi w służbę swej prawdzie.

Jerzy UMIASTOWSKI

ROZWAŻANIA O ETYCE NAUKI

Wykorzystanie nauki do celów pozanaukowych może być groźne i czasem winno być zakazane [...] . Zawsze jednak są to nadużycia nauki dla osiągnięcia nieetycznych celów; winna jest zatem nie nauka, lecz ci, którzy chcą ją traktować instrumentalnie.

Żyjemy w czasie przyspieszania historii. Ludzkość zmienia się obecnie znacznie szybciej niż kiedykolwiek w przeszłości. To, co kiedyś trwało ponad tysiąc lat, obecnie wydarza się w ciągu lat kilkudziesięciu. To przyspieszenie wydarzeń wiąże się w znacznym stopniu z rozwojem nauki, dlatego etyka nauki stała się problemem wszystkich ludzi, a nie tylko pracowników nauki. Naruszenia etyki w dziedzinie badań naukowych przynoszą szkody wszystkim. Twierdzenie T. Mertona, że „nikt nie jest samotną wyspą", staje się coraz bardziej wyraziste. Tematem niniejszego opracowania jest właśnie etyka badań naukowych. Opracowanie nie ma charakteru monografii. Zawiera raczej subiektywne uwagi dotyczące niektórych problemów etycznych w nauce. Rozważania niniejsze są poświęcone głównie naukom empirycznym, a zwłaszcza biologii i medycynie.

ISTOTA NAUK EMPIRYCZNYCH

Istotą badań empirycznych jest zadawanie przyrodzie pytań. Pytanie, na które nie można uzyskać odpowiedzi w drodze doświadczenia, nie ma w naukach empirycznych sensu. Eksperyment naukowy składa się z:

– przyjęcia hipotezy,

– postawienia pytań wynikających z przyjętej hipotezy,

– przeprowadzenia eksperymentu dającego odpowiedzi na postawione pytania,

– weryfikacji hipotezy na podstawie wyników eksperymentu.

Sądzę, że żadne względy etyczne nie mogą ograniczać wolności człowieka w zakresie stawiania hipotez i zadawania pytań. Natomiast ograniczenia etyczne muszą być stosowane w zakresie procedury eksperymentalnej. Sam fakt poszukiwania prawdy nie może usprawiedliwiać nieetycznych eksperymentów.

Budzącym grozę naruszeniem tej zasady były doświadczenia doktora Mengele. Technologia naukowa i sposób przeprowadzenia eksperymentu nie mogą przynosić szkody człowiekowi.

EKSPERYMENTY NA CZŁOWIEKU DEKLARACJA HELSIŃSKA I TOKIJSKA

Eksperymenty na człowieku są koniecznym elementem niektórych badań naukowych. Umożliwiły one szybki postęp nauk medycznych i przyniosły ludzkości korzyści nie dające się przecenić. Były jednak również polem nadużyć na nieznaną dawniej skalę, jak choćby eksperymenty nazistów czy nadużycia psychiatrii w Związku Radzieckim. Światowe Stowarzyszenie Lekarzy, będąc świadome takich zagrożeń, przyjęło w Helsinkach w 1964 roku i zmodyfikowało w Tokio w 1975 roku deklarację dotyczącą etyki eksperymentów na człowieku. Dokumenty te noszą nazwę Deklaracji Helsińskiej i Deklaracji Tokijskiej. Deklaracje zalecają między innymi, aby każdy projekt eksperymentu na człowieku był przedłożony niezależnej komisji do rozważenia, skonsultowania i nadzorowania. Przebieg eksperymentu ponadto winien być nadzorowany przez doświadczonego klinicystę. Eksperyment musi respektować zasadę proporcjonalnego ryzyka. Konieczne jest przestrzeganie nienaruszalności godności i intymności osoby badanej. Nie wolno podejmować eksperymentu, jeżeli stopień ryzyka nie daje się przewidzieć. Osoba poddana doświadczeniu musi być dokładnie poinformowana o celach, sposobach, korzyściach i o potencjalnym ryzyku badania oraz ma prawo od niego odstąpić w każdym czasie. Konieczna jest pisemna zgoda osoby poddanej eksperymentowi, a także nie może ona pozostawać w stosunku zależności od badającego. Protokół eksperymentu powinien zawierać stwierdzenie o respektowaniu warunków etycznych i powinien wskazywać, że zasady Deklaracji Helsińskiej i Tokijskiej były przestrzegane.

Deklaracje rozróżniają eksperymenty terapeutyczne (lecznicze) i nieterapeutyczne. Te ostatnie są obwarowane surowszymi ograniczeniami. Istnieją szczególne formy eksperymentowania na człowieku, które wymagają osobnego omówienia. Należą tu eksperymenty na ludzkich embrionach, klonowanie ludzi, zapłodnienie in vitro i problemy związane z medycznie wspomaganą prokreacją ludzką. Ustalenie jasnych kryteriów etycznych w tych dziedzinach nie jest możliwe bez przyjęcia, że istocie ludzkiej (to znaczy istocie żywej, należącej do gatunku homo sapiens) w każdym okresie jej życia przysługują prawa należne osobie ludzkiej. Odrzucenie takiego stanowiska nieuchronnie prowadzi do dyskryminacji.

EKSPERYMENTY NA LUDZKICH EMBRIONACH

Europejska Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie z 19 XI 1996 r. stanowi, że „jeżeli prawo zezwala na eksperymenty na embrionach in vitro, to powinno zapewnić odpowiednią ochronę embrionów" oraz że „wytwarzanie ludzkich embrionów dla celów eksperymentalnych jest zakazane". Projekt dopuszczenia możliwości eksperymentowania na ludzkich embrionach wywołał liczne sprzeciwy, jednak ostatecznie takie stwierdzenie znalazło się w Konwencji. Znaczy to, że eksperymenty takie w krajach ratyfikujących konwencję mogą być dozwolone lub zakazane. Konwencja milczy na temat medycznie wspomaganej prokreacji ludzkiej i szczególnej jej formy – to znaczy zapłodnienia in vitro.

Każde zapłodnienie in vitro dokonane na ludzkich komórkach rozrodczych jest eksperymentem biomedycznym na człowieku. Zapoczątkowanie życia ludzkiego in vitro jest naruszeniem postanowień Deklaracji Tokijskiej i Helsińskiej. Nie istniejąca istota ludzka oczywiście nie jest w stanie wyrazić zgody na to, aby została poczęta w warunkach drastycznie nienaturalnych, a dopiero co poczęta istota ludzka nie jest w stanie wyrazić zgody, aby przetwarzanie informacji genetycznej w strukturę jej ciała, w okresie, kiedy ten proces jest szczególnie intensywny, odbywało się w takich warunkach. W probówce nigdy nie uda się wiernie odtworzyć naturalnych warunków narządu rodnego kobiety: będzie to zawsze środowisko obce dla nowo powstającej istoty ludzkiej. Embrion nie jest również w stanie wyrazić zgody, aby być zamrożonym, następnie ewentualnie rozmrożonym i potem rozwijać się dalej (lub być unicestwionym). Działania takie mają miejsce tylko dlatego, że wyrażenie sprzeciwu jest niewykonalne.

Nie wiemy, czy zapłodnienie in vitro jest teratogenne. Najpewniej w jakimś stopniu jest, a przynajmniej nie można obecnie z pewnością stwierdzić, że tak nie jest. Uznanie, że taka procedura nie szkodzi człowiekowi, będzie możliwe dopiero wtedy, gdy statystycznie znamienna liczba ludzi poczętych in vitro, poddanych systematycznej obserwacji, umrze naturalną śmiercią i gdy taki eksperyment wykaże, że populacja tych ludzi nie różni się istotnie od pozostałej populacji. Dziś można powiedzieć, że ludzie poczęci in vitro mają znacznie mniejsze szanse przeżycia okresu przedurodzeniowego i że bywają czasem niejako z „konieczności" zabijani przed urodzeniem, przez podanie śmiertelnej dawki chlorku potasu w procesie zwanym redukcją ciąż. Wiadomo również, że w wyniku zapłodnienia in vitro wzrasta liczba ciąż mnogich. Obecnie żyjący ludzie poczęci in vitro są więc przedmiotem eksperymentu, na który nie wyrazili zgody i z udziału w którym nie mogą zrezygnować. Tak przedmiotowe traktowanie jednych ludzi przez innych ludzi jest podobne do niewolnictwa, jako że wytwarzanie w laboratorium ludzi na zamówienie jest podobne do handlu niewolnikami.

Niektórzy twierdzą, że skoro natura sama toleruje patologię w embrionalnym i płodowym życiu człowieka, to stosując podobne praktyki robimy to, co czyni natura. Czy jednak fakt, że uderzają pioruny, upoważnia nas do wzniecania pożarów? Czy fakt, że ludzie umierają, upoważnia nas do zabijania? Czy fakt, że ludzie chorują, upoważnia nas do wywoływania chorób? Nie wszystko, co jest możliwe technicznie, wolno robić – odstąpienie od tej zasady i rezygnacja z etyki w eksperymentowaniu jest nie do przyjęcia.

KLONOWANIE

Rada Europy przyjęła dodatkowy protokół do Konwencji o Prawach Człowieka i Biomedycynie (1998 r.), zakazujący klonowania ludzi. Protokół ten został już sygnowany przez dziewiętnaście państw członkowskich Rady.

W największym skrócie technikę klonowania można opisać następująco: pobiera się nie zapłodnioną komórkę jajową, z komórki tej usuwa się jądro i do pozbawionej jądra komórki jajowej wszczepia się jądro komórki somatycznej (nie rozrodczej) istoty, która ma być klonowana. Tak spreparowaną komórkę jajową wszczepia się do narządu rodnego, gdzie rozwija się ona jako nowa istota żywa. Tak powstała istota żywa jest wierną biologiczną kopią istoty klonowanej, a jej rodzicami biologicznymi są rodzice istoty klonowanej.

Rada Europy uznała, że stosowanie tej procedury u ludzi narusza godność osoby ludzkiej i winno być zakazane. Rada Europy milczy na temat klonowania zwierząt. Sądzę, że w odróżnieniu od ludzi, klonowanie zwierząt nie musi zawsze budzić sprzeciwów etycznych. Sklonowanie owcy było eksperymentem, który wniósł do nauki istotne treści poznawcze. Zupełnie inaczej ma się sprawa z ludźmi: dopuszczenie klonowania przyniosłoby tu nieobliczalne szkody i winno być zakazane ze względów etycznych. Polskie media podały tylko lakoniczne informacje o decyzji Rady Europy, natomiast w krótkich komentarzach dominowało przekonanie, że „nauki i tak nie da się powstrzymać przez stosowanie zakazów". Odnoszę wrażenie, że ten ton mediów był podyktowany jakimiś względami ideologicznymi.

POZOROWANA DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA I PLAGIAT

W tej części moich rozważań chciałbym poruszyć temat, który pozornie mógłby wydawać się wewnętrzną sprawą środowisk naukowych, w istocie jednak winien interesować każdego. Chodzi o problem pozorowania działalności naukowej i plagiatu. Zasadnicze zastrzeżenia etyczne budzi pozorowanie działalności naukowej. Obecnie praca naukowa stała się zawodem, a w mniejszym stopniu pasją badawczą i poszukiwaniem prawdy.

Motywem działania większości pracowników nauki jest chęć utrzymania się na posadzie i dążenie do awansu. Tylko nieliczni pragną zaspokojenia ciekawości badawczej. Obecnie bardzo wielu ludzi zajmuje się nauką, a tylko nieliczni mają do tego autentyczne powołanie. Twierdzę, że w niektórych środowiskach naukowych przytłaczającą większość pracowników nauki stanowią ludzie, dla których ciekawość badawcza nie jest istotnym motywem pracy. W takim środowisku prawdziwy badacz pada ofiarą ostracyzmu. Przeszkadza on w masowo uprawianej działalności pozornej. Takie środowisko posiada własne, przez nikogo nie czytane czasopisma, gdzie są publikowane nikogo nie interesujące prace. W ocenie pracownika nauki liczy się wówczas liczba publikacji („X jest autorem 176 prac naukowych"), a nie autentyczne osiągnięcia. Zresztą w takim środowisku ocena autentyczności osiągnięć staje się niemożliwa. (Problem ten porusza K. Zanussi w filmie *Barwy ochronne.*)

Opisane zjawiska osiągnęły niepokojące rozmiary w krajach totalitarnych, totalitaryzm bowiem miał destrukcyjny wpływ na naukę. Przykładem takiej destrukcji nauki przez totalitaryzm było w Niemczech nakazanie odmowy przyjęcia Nagrody Nobla przez Adolfa Butenandta. Władze hitlerowskie dyskryminowały autentycznego badacza. W systemie komunistycznym podobnym przykładem było promowanie przez partię komunistyczną Łysenki, który był naukowym oszustem. Wybitny polski biochemik Jakub Parnas po skrytykowaniu Łysenki został aresztowany i zamordowany. Te działania systemu totalitarnego spowodowały penetrację środowisk naukowych przez ludzi, których nauka jako taka mało interesuje. Dlatego pozorowanie działalności naukowej jest w krajach postkomunistycznych (w tym również w Polsce) dotkliwą plagą. Wyjście z impasu może dokonać się dopiero po kilkakrotnej zmianie pokoleń – biurokrata naukowy zadba bowiem, aby jego następcą był również biurokrata. Skutki takiej sytuacji daleko wykraczają poza zamkniętą sferę nauki. Tę fikcję finansuje społeczeństwo. Jest to głęboko nieetyczne, jako że badacz ponosi odpowiedzialność za treść i poziom swojej pracy.

Na opisaną sytuację nakłada się problem plagiatów i naruszeń praw autorskich. Wielu wyżej stojących w hierarchii pracowników nauki dopisuje się do prac swoich asystentów (czasem na pierwszym miejscu). Bywa, że autor nie zna treści swojej publikacji. Mamy tu do czynienia po prostu z kradzieżą, ale nie-które środowiska naukowe wolą udawać, że nic się nie dzieje.

Na szczęście istnieją ośrodki naukowe wolne od tej plagi. Jednak opisane zjawiska przyjęły obecnie (również w Polsce) niepokojące rozmiary. Wierzę, że autentyczna ciekawość twórcza, duch wolnego człowieka i zdrowy rozsądek pozwolą uzdrowić naukę. Dlatego zdecydowałem się poruszyć ten problem w rozważaniach dotyczących etyki badań naukowych. Sprawa jest na tyle istotna, że w USA wprowadzono zobiektywizowany ranking osiągnięć naukowych.

„IMPACT FACTOR" – PRÓBA OBIEKTYWIZACJI OSIĄGNIĘĆ NAUKOWYCH

Dla ochrony nauki przed tandetą i działalnością pozorną wprowadzono w Stanach Zjednoczonych rygorystyczny system weryfikacji osiągnięć w naukach ścisłych i empirycznych. Opiera się on na tak zwanym „impact factor", obliczanym na podstawie indeksu cytowań (SCI Science Citation Index). Praca ogłoszona drukiem w czasopiśmie zaliczanym przez SCI do czasopism światowych daje autorowi liczbę punktów odpowiadającą „impact factor" tego czasopisma. Nie wchodząc w szczegóły można stwierdzić, że „impact factor" jest cyfrą, która wskazuje, jak często prace drukowane w danym czasopiśmie trafiają do indeksu cytowań.

Wydrukowanie pracy w czasopiśmie o wysokim „impact factor" daje autorowi dużą liczbę punktów w rankingu osiągnięć. Praca wydrukowana w czasopiśmie o zerowym „impact faktor" nie daje żadnych punktów. Czasopisma wysoko notowane w oparciu o „impact factor" z konieczności muszą dysponować wymagającymi recenzentami o najwyższym poziomie etycznym i fachowym, aby nie dopuścić do druku prac niewiarygodnych (to znaczy nie dających się powtórzyć) lub niewiele wnoszących do nauki. Czasopismo nie respektujące tej zasady traci wiarygodność i szybko spadają jego notowania.

Autor niewiarygodnej pracy jest natychmiast eliminowany z nauki i musi szukać innego zajęcia. Po wejściu Polski do Unii Europejskiej będziemy musieli wprowadzić u nas wiarygodny system oceny osiągnięć naukowych i odstąpić od oceny opartej na liczbie publikacji. Okaże się wówczas, że wiele utytułowanych w polskim świecie naukowym osób posiada zerowe notowania w światowym rankingu. Prawdą jest, że są w Polsce ośrodki naukowe na światowym poziomie, ale jest też wiele takich, których działalność naukowa nie przedstawia żadnej wartości. Czy jednak da się całkowicie ochronić naukę przed fałszerstwami? Na pewno nie. Zawsze znajdą się ludzie, którzy będą próbowali obejść system oceny. Chodzi jednak o to, aby tacy ludzie stali się marginesem.

Szczególnie trudno jest zwalczyć plagiat. Jeśli ktoś opublikuje wartościową, ale kradzioną pracę, to właśnie on uzyska wysoką ocenę. Musi więc istnieć powszechnie akceptowany ostracyzm wobec takich osób. Niestety, niektóre środowiska naukowe w Polsce są w tym względzie ślepe. Ta ślepota jest nie tylko nieetyczna, ale również nierozsądna. Warto tu zacytować J. Watsona, laureata Nagrody Nobla, jednego z odkrywców struktury genów: „Nie można być twórczym pracownikiem naukowym bez zdania sobie sprawy, że wbrew popularnym poglądom, wspieranym przez gazety i matki uczonych, spora część naukowców to ludzie nie tylko wąsko myślący i tępi, ale po prostu głupi". Ostatecznie więc to pracownik nauki (jak każdy inny człowiek) odpowiada przed własnym sumieniem za swoje osiągnięcia. Szczególna odpowiedzialność

moralna spada na niego wówczas, gdy nie chce dostrzec etycznych aspektów swoich poczynań.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ BADACZA ZA WYBÓR TEMATU PRACY NAUKOWEJ

Badania naukowe stają się coraz droższe. Wiele projektów badawczych nie da się zrealizować bez dużych pieniędzy. Bywa więc, że wybór tematu zależy nie tylko od zainteresowań pracownika nauki, ale i od zainteresowań (czy wprost interesów) sponsora. Często podjęcie pracy zależy od kompromisu między badaczem a sponsorem. Władze państwowe, fundacje czy inne instytucje na ogół wyznaczają tematykę badań, na które chcą przeznaczyć pieniądze. Decyzje takie są najczęściej podejmowane na podstawie dobrej znajomości rzeczy i zwykle nie można mieć zastrzeżeń etycznych do takiego sterowania tematyką prac. Bywa jednak, że sponsor działa z pobudek nieetycznych, na przykład zamierza z chęci zysku zniekształcać wyniki badań albo płynące z nich wnioski lub też chce podporządkować program badawczy celom politycznym i walce o władzę. Przykładem działań z chęci zysku jest na przykład próba udowodnienia przez przemysł farmaceutyczny, że ludzie powinni przyjmować leki, które nie są im potrzebne albo są szkodliwe. Przykładem działań z chęci władzy będzie na przykład opracowywanie broni bakteriologicznej. Takie przykłady nieetycznego sponsoringu można by mnożyć.

Uważam, że pracownik nauki nie może być jedynie technologiem naukowym do wynajęcia. Odpowiada on również za temat swojej pracy i nie każdy temat wolno mu podjąć. Pracownik nauki nie może oferować swoich usług w realizacji nieetycznych celów. Sprawa jednak nie zawsze jest prosta. Na przykład wygranie zimnej wojny przez Pakt Północnoatlantycki, co leżało w interesie ludzkości, mogło nastąpić tylko dzięki zaangażowaniu nauki w przemysł zbrojeniowy. Sądzę, że uczeni mogli angażować się w niektóre takie działania, jeżeli było oczywiste, że działali dla dobra człowieka, a nie przeciw niemu. Jednak ocena etyczna jest tu niesłychanie trudna, a czasem wydaje się niemożliwa. Są to sytuacje, kiedy badacz pozostaje samotny ze swoim problemem etycznym. Gorzej, kiedy problemu etycznego nie widzi.

Takie trudności pojawiają się tylko wtedy, gdy praca naukowa ma służyć pozanaukowym celom, bo cele te mogą być dobre lub złe. Rozróżnienie dobra od zła jest koniecznością w naukach stosowanych. Nie ma takich problemów w pracy czysto badawczej, na przykład teoria względności usiłuje opisać świat, jest więc po prostu poszukiwaniem prawdy, można by powiedzieć, że nie jest ani dobra, ani zła. Lepiej jednak powiedzieć inaczej: poszukiwanie prawdy jest zawsze dobre (z zastrzeżeniem, że technika poszukiwania prawdy nie może naruszać praw człowieka). Prawda nie może być zła, bo jest prawdą. W pracach

naukowych, gdzie jedynym motywem jest ciekawość badacza, kryteria etyczne są proste. Problem komplikuje się natomiast wówczas, gdy intencje badacza nie są czyste.

CZY POWINNIŚMY NADAL ROZWIJAĆ NAUKĘ?

Każde rozwiązanie problemu rodzi nowe problemy, często trudniejsze od tego, który rozwiązaliśmy. Nie jest to jednak wystarczający powód, aby zaniechać rozwoju nauki. Naukę, jako zdobywanie informacji o świecie i o nas samych, bezwzględnie powinniśmy rozwijać. Inaczej jest z zastosowaniem nauki. Jak już wyżej wspomniałem, wykorzystanie nauki do celów pozanaukowych może być groźne i czasem winno być zakazane (choćby wzmiankowane wyżej prace nad bronią bakteriologiczną, manipulacje genetyczne zmierzające do modyfikowania człowieka i inne podobne działania). Zawsze jednak są to nadużycia nauki dla osiągnięcia nieetycznych celów; winna jest zatem nie nauka, lecz ci, którzy chcą ją traktować instrumentalnie (nadużywanie muzyki w celu znęcania się nad więźniami w Oświęcimiu było nieetyczne, ale to nie muzyka jako taka była temu winna).

Sądzę, że: 1. nie wolno ograniczać stawiania hipotez i zadawania pytań; 2. należy stosować ograniczenia w zakresie technik eksperymentalnych; ograniczenia powinny gwarantować respektowanie Deklaracji Helsińskiej i Tokijskiej oraz Karty Praw Człowieka; 3. nie wolno ograniczać swobody podejmowania tematów, których jedynym celem jest dociekanie prawd naukowych; 4. należy stosować surowe zakazy w zakresie niektórych zastosowań nauki, tak aby nie była ona użyta do łamania praw ludzkich. W tym również należy zakazać podejmowania niektórych tematów. (Na przykład nie wolno podjąć pracy badawczej na temat: jak najefektywniej można wywołać światową epidemię wąglika w celu zabicia możliwie wielu ludzi albo jak najskuteczniej zatruć oceany? W każdym z podanych przykładów motywem wiodącym jest zamysł spowodowania zła, a nauka jest użyta jako instrument jego czynienia.) Mamy więc całą dziedzinę nadużywania nauki, co powinno być zakazane po to właśnie, aby zagwarantować prawidłowy rozwój nauki, który jest i zawsze będzie potrzebny światu.

Barbara CHYROWICZ SSpS

BIOETYKA I RYZYKO

Kilka uwag w obronie argumentu „równi pochyłej"

Osiągnięcia współczesnej nauki dlatego tak często podpadają pod obszar „szarej strefy", że konsekwencje ich zastosowań nie są jeszcze do końca rozpoznane. „Szara strefa" nie jest jednak moralnie neutralna. Ryzyko ma bowiem granice i do nich właśnie odwołuje się argument „równi pochyłej".

Umieszczony na równi pochyłej punkt materialny przebywa w kolejnych odcinkach czasu drogę rosnącą o stałą wartość. Zmiana prędkości ruchu jest wprost proporcjonalna do kąta nachylenia równi do poziomu: im większy kąt nachylenia, tym większy przyrost prędkości. Jeśli zatem punkt materialny zostanie umieszczony na równi o odpowiednio dużym kącie nachylenia, należy liczyć się z tym, że jego ruch będzie coraz to szybszy i trudniejszy do powstrzymania. Opisana pokrótce dynamika punktu materialnego umieszczonego na równi wykorzystana jest per analogiam przez argument „równi pochyłej": prawa rządzące ruchem punktu na równi mają odzwierciedlać możliwy postęp raz rozpoczętych procesów czy sekwencji zdarzeń. Cechą charakterystyczną punktu wyjścia owych procesów jest zawarty w nich potencjał ryzyka, który w połączeniu z możliwością postępu grozi niebezpiecznymi, czy wręcz katastrofalnymi konsekwencjami. Jedynym sposobem uniknięcia złowieszczych skutków wydaje się rezygnacja z „wejścia na równię" równoznaczna z wycofaniem przyzwolenia na rozpoczęcie ryzykownego procesu. Argument „równi pochyłej" jest zatem argumentem „z ryzykownych konsekwencji", wpisując się tym samym w szerszy kontekst konsekwencjalnego schematu argumentowania. Równocześnie tym zasadniczo się różni od ogólnego schematu utylitarnej argumentacji zaproponowanego przez J. Benthama i kontynuowanego przez J. S. Milla, że nie przeprowadza kalkulacji skutków. Utylitaryzm Benthama i Milla opierał się na rozróżnieniu dobrych (przyjemności) od złych (przykrości) skutków działania, przyjmując najogólniej maksimum przyjemności za miarę słuszności działania[1]. Celem argumentu „równi pochyłej" jest skłonienie podejmującego ryzyko podmiotu do wycofania się z kontynuacji działania poprzez wskazanie na

---

[1] Por. J. B e n t h a m, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 17n.; J. S. M i l l, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, Warszawa 1959, s. 13-18. Doktryna Milla nie jest powieleniem stanowiska Benthama, autor uznaje bowiem hierarchię w obrębie przyjemności sprzeciwiając się czystemu hedonizmowi.

złe skutki (nie ma mowy o dobrych), których prawdopodobieństwo wynika z potencjału działania wyjściowego.

Formalny schemat argumentu „równi pochyłej" bywa wykorzystywany bodaj najczęściej w odniesieniu do problemów niesionych przez współczesną bioetykę[2], co wydaje się zrozumiałe w obliczu niezwykle dynamicznego rozwoju współczesnej biologii i genetyki molekularnej (wyjątkowo „stroma równia"), przypominającego do złudzenia bieg rozpędzonego pociągu. Zdaniem H. Jonasa prędkość napędzanego technicznie rozwoju nie pozostawia dzisiaj czasu na autokorektę, a to zwiększa obowiązek czujności w momencie podjęcia działania, dając priorytet w jego ocenie dobrze uzasadnionym możliwościom katastrofy przed złudnymi nadziejami[3].

Stanowisko Jonasa, choć charakterystyczne dla grupy autorów przestrzegających przed poddaniem się technologicznemu imperatywowi, nie jest jednak stanowiskiem powszechnym ani nawet dominującym. Po drugiej stronie sporu o prymat paradygmatu rozwoju przed paradygmatem ostrożności panuje atmosfera pełna optymizmu nie tylko co do możliwości poznawczych człowieka, lecz również co do właściwej człowiekowi roztropności, która w momencie krytycznym pozwoli mu przerwać grożący katastrofą bieg wydarzeń; posługując się analogią „równi pochyłej" – powstrzymać ruch przedmiotu posuwającego się w dół z coraz to większą prędkością. To drugie stanowisko jest znacznie popularniejsze; zgodnie z nim argument „równi pochyłej" pełni w dużym uogólnieniu funkcję „straszaka na wróble". Poważne potraktowanie formułowanych przez niego obaw mogłoby się okazać hamulcem wszelkiego postępu.

Dyskusja wokół argumentu „równi pochyłej" to, wobec powyższego, dyskusja nad moralną oceną ryzyka towarzyszącego praktycznym zastosowaniom osiągnięć współczesnej nauki: problem tyleż pasjonujący co fundamentalny. Czyż można sobie bowiem wyobrazić życie bez ryzyka? Skromne ramy artykułu nie pozwalają na wszechstronne przedstawienie problemu, wystarczają jednak, by sięgając do konkretnej dziedziny (tu: bioetyki), która pozwoli zweryfikować zgłaszane pod adresem ryzykownych praktyk niepokoje, po-

---

[2] Por. J. A. B u r g e s, *The Great Slippery-Slope Argument*, „Journal of Medical Ethics" 1993, nr 19, s. 169-174; N. H o l t u n g, *Human Gene Therapy: Down the Slippery Slope?*, „Bioethics" 1993, nr 7, s. 402-419; I. H. K e r r i d g e, K. R. M i t c h e l l, *The Legislation of Active Voluntary Euthanasia in Australia: Will the Slippery Slope Prove Fatal?*, „Journal of Medical Ethics" 1996, nr 22, s. 273-278; D. L a m b, *Down the Slippery Slope: Arguing in Applied Ethics*, London 1988; T. M c G l e e n a n, *Human Gene Therapy and Slippery Slope Arguments*, „Journal of Medical Ethics" 1995, nr 21, s. 350-355; Innym obszarem stosowania argumentu jest prawo, szczególnie tam, gdzie tworzenie ustaw prawnych oparte jest na precedensach. Por. F. S c h a u e r, *Slippery Slopes*, „Harvard Law Review" 99(1985) nr 2, s. 361-383.

[3] Por. H. J o n a s, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 70-73; t e n ż e, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1987, s. 51n., 204n.

stawić pytanie o zasadność argumentu postulującego rezygnację z ryzykownych przedsięwzięć. Stąd tytuł artykułu: „Bioetyka i ryzyko". Zacznijmy od ryzyka.

ISTOTA I GRANICE RYZYKA

Argument „równi pochyłej" ostrzega, że działanie wyjściowe może doprowadzić – poprzez sekwencję kolejnych, związanych z nim działań – do niebezpiecznych konsekwencji[4]. Zwraca się zatem do podejmującego działanie podmiotu z prostym apelem: nie ryzykuj! Czy rezygnacja z ryzyka jest możliwa, czy też ryzyko jest nieuchronne? Sama etyka nie odpowie na pytanie o realność katastrofalnych skutków. Jeśli argument „równi pochyłej" wykorzystywany będzie na przykład w dyskusji na temat zagrożeń związanych z genetycznymi manipulacjami na ludzkim embrionie, koniecznym warunkiem uprawomocnienia argumentu okaże się odwołanie do szczegółowej wiedzy z zakresu genetyki człowieka. Argument „równi pochyłej" „skazany" jest zatem na interdyscyplinarną współpracę, w przeciwnym razie bardzo łatwo może prowadzić do stawiania arbitralnych tez nie mających pokrycia w rzeczywistości. Etyka może natomiast nakreślić ogólne zasady dopuszczalności ryzykownych działań, wcześniej musi jednak ujednoznacznić, co rozumie przez ryzyko.

Historyczną próbą rozwiązania problemu ryzykownych działań jest rzadko dzisiaj wymieniany tutioryzm, zgodnie z którym w razie wątpliwości należy wybrać drogę bezpieczniejszą. Mniej rygorystyczne systemy: probabilioryzm i ekwiprobabilioryzm dopuszczają wątpliwe działania, jeśli podejmując je podmiot może wskazać na określone (zależnie od systemu) prawdopodobieństwo słuszności ich podjęcia[5]. Sam problem ryzyka nie jest zatem problemem nowym, nowe są raczej sposoby jego rozwiązania: w tym argument „równi pochyłej". Inna jest również skala problemu: zagrożenia związane z praktycznymi zastosowaniami genetyki wykraczają daleko (czego dowiedziemy dalej) poza konkretną decyzję działającego podmiotu, ich skala przekracza indywidualny dylemat nadając też inny wymiar związanemu z nimi ryzyku. Jak zatem rozumieć istotę i obiektywność ryzyka?

Ryzyko wiąże się z prawdopodobieństwem wystąpienia szkód, stwierdzenie w danej sytuacji ryzyka musi być zatem poprzedzone umiejętnością rozróżnie-

---

[4] Dokładnie: w swojej przyczynowej wersji. Zazwyczaj wymienia się trzy wersje argumentu „równi pochyłej": konceptualną, przyczynową i precedensową. Rezygnuję z dokładnej analizy poszczególnych wersji argumentu, koncentrując się na jego zasadniczej idei. W sprawie poszczególnych wersji argumentu por. T. G o v i e r, *What's Wrong with Slippery Slope Arguments?*, „Canadian Journal of Philosophy" 1982, nr 2, t. 12, s. 303-316; D. W a l t o n, *Slippery Slope Arguments*, Oxford 1992.

[5] Por. J. K e l l e r, *Etyka katolicka*, Warszawa 1957, s. 256-267.

nia dobrych i złych skutków ryzykownego przedsięwzięcia[6]. Ryzyko, do którego odwołuje się argument „równi pochyłej", pretenduje dalej do obiektywności, to znaczy że nie wynika z czysto subiektywnej oceny ryzykownego wydarzenia uwarunkowanej niewiedzą, uprzedzeniami czy lękiem. Podstaw obiektywności ryzyka można upatrywać w empirycznie stwierdzonej częstości występowania ryzykownych przypadków, zakładając że ryzykowne przypadki będą wydarzeniami tego samego typu[7]. Ponieważ empiryczną płaszczyzną prowadzonej w artykule dyskusji są nowe osiągnięcia nauk biomedycznych, podane wyżej kryterium empirycznej obiektywności ryzyka ulega osłabieniu – odnosić się może jedynie do wydarzeń podobnych, a więc jedynie pośrednio związanych ze znanymi dotąd danymi empirycznymi. Ryzyko skutków ubocznych związanych z przyjmowaniem określonego leku jesteśmy w stanie zaobserwować i zmierzyć, ryzyko towarzyszące zastosowaniu nowej technologii jest dla nas „uchwytne" jedynie przez porównanie z ryzykiem podobnej, wprowadzonej już technologii[8]. Ryzyko, o którym mowa, odnosi się nadto do zagrożeń o zasięgu społecznym. O. Höffe zauważa, że wolny wybór ryzyka winien wówczas ustąpić debacie nad jego dopuszczeniem, poprzedzonej wspomnianym już gruntownym oszacowaniem rzeczywistych zagrożeń. Podane przez Höffego kryterium racjonalności ryzyka wyznaczone jest „skutecznością" ryzykownych decyzji (może się więc odnosić zarówno do subiektywnego, jak i obiektywnego ryzyka). Nakazuje ono poddać ryzykowne przedsięwzięcie bilansowi wynikającego zeń prawdopodobieństwa szkód i korzyści, akceptując ryzyko jedynie w sytuacji przewagi drugich nad pierwszymi. Wobec braku wystarczającej wiedzy o skali szkód i korzyści pozostają jeszcze dwa kryteria zastępcze: reguła maksy- i minimalizacji. Która z nich zostanie obrana, to zależy od ustosunkowania się podejmującego decyzję podmiotu do ryzyka. Wybór reguły maksymalizacji opiera się na nadziei na pomyślny przebieg zdarzeń i próbie maksymalizacji związanego

---

[6] O. Höffe proponuje, by dla wyjaśnienia, czym jest ryzyko, poddać analizie takie pojęcia, jak: szansa, prawdopodobieństwo, niebezpieczeństwo i niepewność. Szansę definiuje Höffe jako możliwe korzyści, niebezpieczeństwo – jako grożące szkody. Zdaniem J. Nidy-Rümelina niebezpieczeństwo należy wyraźnie odróżnić od ryzyka. Wprawdzie tam, gdzie nie ma niebezpieczeństwa, nie ma również ryzyka, ale nie każde niebezpieczeństwo oznacza ryzyko. Niebezpieczeństwo jest potencjalną przyczyną szkód, tzn. istnieje możliwość jego zażegnania. Ryzyko pojawia się natomiast tam, gdzie prawdopodobieństwo przemawia za wystąpieniem szkód. Na element prawdopodobieństwa związany z ryzykiem zwraca uwagę również Höffe, w przeciwieństwie do Nidy-Rümelina odnosi jednak ryzyko zarówno do prawdopodobieństwa wystąpienia szkód, jak i korzyści. Nida-Rümelin uznaje za ryzykowne jedynie prawdopodobieństwo wystąpienia złych skutków. Por. O. H ö f f e, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993, s. 74-80; J. N i d a-R ü m e l i n, *Ethik des Risikos*, w: *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, red. J. Nida-Rümelin, Frankfurt am Main 1993, s. 809-810.

[7] Por. N i d a-R ü m e l i n, dz. cyt., s. 811.

[8] Ryzyko, na które powołuje się argument „równi pochyłej", nie jest ryzykiem skutków ubocznych, lecz wynikiem sekwencji zdarzeń.

z nimi dobra. Podmiot obierający regułę minimalizacji zastanawiać się będzie na tym, jak w niepomyślnym biegu wydarzeń odnaleźć go możliwie najwięcej. Pierwsza z wymienionych reguł „stawia na ryzyko", druga (zwana również strategią unikania katastrofy) stara się go uniknąć. Poprzestanie w próbie kwalifikacji ryzyka jedynie na wymienionych regułach mogłoby prowadzić do czysto subiektywnej oceny ryzykownej sytuacji. Höffe proponuje stąd jeszcze jedno pretendujące do obiektywności kryterium, wyznaczone rangą stawianych pod rozwagę ryzykownych spraw: jeśli sprawy te są życiowo doniosłe, radzi podwoić ostrożność, jeśli ich funkcją jest jedynie uprzyjemnianie życia, należałoby raczej z nich zrezygnować[9]. Reasumując, obiektywność ryzyka domaga się formalnej i merytorycznej racji dla jego dopuszczenia. Jak się mają wyłożone wyżej kryteria ryzyka do interesującego nas argumentu „równi pochyłej"?

Po pierwsze, uprawomocnienie ryzyka zależy od stopnia i skali ryzykownych konsekwencji. Działanie o znikomym ryzyku nie wzbudza moralnych kontrowersji, jego rozważanie nie będzie tym samym „atutem" argumentu „równi pochyłej". Dylematy związane z ryzykownym działaniem pojawią się wówczas, gdy kwantytatywnie bądź kwalitatywnie przekraczać będzie ono „granicę bezpieczeństwa". Dla bioetyki granicą taką będzie ostatecznie ludzkie życie. Dalej – skoro ryzykownym działaniom towarzyszy niepełna wiedza o możliwych konsekwencjach działania (inaczej nie mielibyśmy do czynienia z ryzykiem), argument „równi pochyłej" odwołuje się do skutków prawdopodobnych. Jakakolwiek ocena ryzyka jest zawsze oceną jedynie możliwych, a nie pewnych skutków. Postulując, że należy zaprzestać działania C_0, ponieważ może doprowadzić do wywołującego katastrofalne skutki C_n, obrońca argumentu nie może dowieść, że C_0 rzeczywiście doprowadzi do C_n. Może jedynie wskazać na realność wynikania C_n. Mamy zatem do czynienia z wnioskowaniem uprawdopodobniającym, odmianą wnioskowania analogicznego, w którym na podstawie znajomości ryzykownego potencjału przypadku C_0, uznanego za dopuszczalny wyjątek od reguły R i sekwencji przypadków C_0, C_1, ..., C_{n-1} (połączonych wnioskowaniem z analogii) prowadzących ostatecznie do wywołującego katastrofalne skutki C_n, wnioskuje się o rezygnacji z dopuszczenia C_0. Nie jest to typ rozumowania dedukcyjnie wiążącego, lecz przypuszczalnie wiążącego. Domniemanie o pojawieniu się katastrofalnego C_n, a co za tym idzie i argument „równi pochyłej" nie muszą być jednak pozbawione racjonalności, jeśli tylko wykaże się realność zagrożeń. W argumencie „równi pochyłej" nie chodzi wszak o straszenie „na wyrost" katastrofalnymi skutkami, lecz o ostrzeżenie przed realnie prawdopodobnymi konsekwencjami. Autorzy uznający za zasadne odwoływanie się do argumentu „równi pochyłej"[10] zgodnie podkreślają, że warunki poprawności wnioskowania to prawdopodobieństwo pojawie-

---

[9] Por. H ö f f e, dz. cyt., s. 74-80.

[10] Dokładnie: uznający za zasadną określoną, empiryczną wersję tego argumentu.

nia się negatywnych konsekwencji i określony motyw skłaniający podmiot do przejścia od C_0 do C_n. Prawdopodobne jest również, że z chwilą wejścia na równię zatrzymanie rozpoczętego procesu – i zarazem uniknięcie niebezpiecznych konsekwencji – będzie już niemożliwe[11]. „Pochyłość" równi okazuje się z jednej strony wywołana realnością prawdopodobnych skutków, z drugiej zaś wewnętrzną logiką przyzwolenia na ryzykowne skutki, ugruntowaną w psychologiczno-moralnym nastawieniu podejmującego ryzyko podmiotu. Owo nastawienie sprawia, że każdy kolejny krok – w miarę postępu na równi – jest coraz łatwiejszy, a związane z nim ryzyko powoli traci znamiona katastrofy. Skoncentrujmy się najpierw na realności zagrożeń. Obiektywność ryzyka „przekłada" się bowiem na realny obszar związanych z nim zagrożeń.

REALNOŚĆ RYZYKA

Dyskusje we współczesnej bioetyce, w których szczególnie często pojawia się argument „równi pochyłej", dotyczą eutanazji, metody zapłodnienia in vitro i terapii genetycznej. Dla wykazania realności zagrożeń skoncentruję się na analizie sekwencji przypadków wywołanych wprowadzeniem metody zapłodnienia in vitro. Nie będę się odwoływać do zagrożeń natury wyłącznie medycznej: zagrożenia takie istnieją, mogą mieć one jednak charakter przejściowy, zależny od postępu techniki medycznej (np. technika pobierania dojrzałych komórek jajowych za pomocą laparoskopu). Związane z nimi ryzyko ma charakter bardziej pragmatyczny niż etyczny. Znacznie poważniejsze wydają się natomiast sekwencje zdarzeń prowadzące do coraz to głębszych ingerencji w naturę człowieka.

Zanim w roku 1978 urodziło się pierwsze dziecko poczęte metodą zapłodnienia in vitro, wielu komentatorów sukcesu ostrzegało, że jest to „równia pochyła" w kierunku manipulacji na ludzkim embrionie z techniką klonowania włącznie[12]. Dr R. G. Edwards, jeden z autorów pierwszego sukcesu zapłodnienia pozaustrojowego, zdecydowanie odrzucił jednak realność jakichkolwiek zagrożeń związanych z techniką zapłodnienia in vitro. Argument „równi pochyłej" grzeszy, w jego przekonaniu, zbyt pospiesznym wyciąganiem wniosków, a cała jego struktura nie wytrzymuje krytyki. Jeśli traktować go poważ-

---

[11] Por. B. I. B e a u f o r t, *Op weg naar het einde?*, w: *Euthanasie: Knelpunte in een discussie*, red. G. A. van der Wal, Ambo 1987, s. 21n.; W. van der B u r g, *The Slippery Slope Argument*, „Ethics" 1991, nr 102, s. 60-61; B. W i l l i a m s, *Which Slopes are Slippery?*, w: *Moral Dilemmas in Modern Medicine*, red. M. Lockwood, New York 1985, s. 132-133.

[12] Por. L. K a s s, *Babies by Means of in Vitro Fertilization: Unethical Experiments on the Unborn?*, „New England Journal of Medicine" 1971, nr 285, s. 1174-1179; t e n ż e, *The New Biology: What Price Relieving Man's Estate?*, „Science" 1971, nr 174, s. 779-788; P. R a m s e y, *Shall We „Reproduce"?*, „Journal of the American Medical Association" 1972, nr 220, s. 1484.

nie, fizyka nuklearna nieuchronnie prowadzi do zbudowania bomby atomowej, wynalezienie elektryczności – do krzesła elektrycznego, a transport powietrzny – do powstania grup przestępczych żądających okupu za uprowadzony samolot[13]. Czy rzeczywiście?

W momencie wprowadzenia programu zapłodnienia in vitro metoda ta traktowana była jako ostatnia szansa dla niepłodnych małżeństw pragnących posiadać własne biologicznie dziecko. „Klasyczna" metoda zapłodnienia in vitro ulegała stosunkowo szybko dalszym modyfikacjom. W roku 1983 w Melbourne urodziło się pierwsze dziecko z zamrożonego zarodka. Zamrażanie stało się sposobem przechowywania nadliczbowych, nie implantowanych do organizmu kobiety embrionów. W razie nieudanej implantacji zabieg można było ponowić bez powtórnego poddawania kobiety kuracji hormonalnej. Niska efektywność metody stała się powodem rutynowego przenoszenia do macicy kobiety kilku zarodków. W przypadku wywołania nie chcianej ciąży mnogiej wprowadzono selektywną „redukcję" poczętych dzieci[14]. Równocześnie pojawił się problem dopuszczalności badań na embrionach, zarówno w celach naukowych, jak i terapeutycznych. Pierwsze sukcesy diagnostyki preimplantacyjnej pozwalają dzisiaj na zdiagnozowanie embrionu jeszcze przed transferem do organizmu matki i umożliwiają wstępną selekcję przeznaczonych do implantacji embrionów[15]. Nadliczbowe embriony – zarówno bezpośrednio po zapłodnieniu, jak i po uprzednim poddaniu procesowi zamrażania – mogą być niszczone lub stać się przedmiotem kolejnych manipulacji związanych z różnorodnymi sposobami transferu do organizmu kobiety. Instytucja macierzyństwa zastępczego umożliwia skorzystanie z usług „matki nosicielki" w sytuacji, gdy biologiczna matka nie może bądź nie chce przeżywać okresu ciąży. „Matka nosicielka" może być dawczynią komórki jajowej, może też być obca genetycznie w stosunku do noszonego w okresie ciąży dziecka[16]. Możliwe też są różnorodne

---

[13] Por. R. G. E d w a r d s, *Fertilization of Human Eggs in Vitro: A Defense*, w: *The Ethics of Reproductive Technology*, red. K. D. Alpern, New York 1992, s. 76.

[14] Por. M. R e i c h l i n, *Die in-vitro-Fertilisation (IVF) im Kreuzfeuer*, w: *Der Status des Embryos. Eine interdisziplinare Auseinandersetzung mit dem Beginn des menschlichen Lebens*, wyd. Institut für Medizinische Anthropologie und Bioethik, Wien 1989, s. 112-116.

[15] Por. R. S ł o m s k i, J. K w i a t k o w s k a, H. C h l e b o w s k a, *Diagnostyka molekularna*, w: *Nowe tendencje w biologii molekularnej i inżynierii genetycznej oraz medycynie*, red. J. Barciszewski, K. Łastowski, T. Twardowski, t. 2, Poznań 1996, s. 315-333.

[16] T. A. Shannon poszczególne „kombinacje" macierzyństwa dzieli na siedem kategorii: 1. matka genetyczna – dawczyni dojrzałej komórki jajowej; 2. matka nosicielka – ta, która godzi się na implantację obcego embrionu i rodzi dziecko; 3. matka wychowawczyni – opiekuje się dzieckiem po urodzeniu; 4. matka genetyczna nosicielka – dostarcza komórki jajowej i rodzi dziecko, ale nie opiekuje się nim po urodzeniu; 5. matka genetyczna wychowawczyni – dawczyni komórki jajowej i wychowawczyni po urodzeniu, nie rodzi jednak dziecka; 6. matka nosicielka wychowawczyni – rodzi dziecko i opiekuje się nim po urodzeniu, ale nie jest dawczynią komórki jajowej; 7. pełne macierzyństwo – matka genetyczna, nosicielka i zarazem wychowawczyni. Por. t e n ż e, *Surrogate Motherhood: the Ethics of Using Human Beings*, New York 1988, s. 80. Por. też: A. van N i e k e r k,

kombinacje genetycznego ojcostwa dzięki praktyce sztucznej inseminacji. Dalsze projekty (na razie jedynie projekty) to możliwość genetycznej terapii ludzkiego embrionu oraz ingerencji w genotyp embrionu polegających na „wzmocnieniu" określonych cech. Na badania te brak na razie oficjalnej zgody; na przeszkodzie stoją trudności natury technologicznej i obecny stan wiedzy, nie pozwalający jeszcze na przewidzenie konsekwencji zmian wprowadzonych w genotypie embrionu. Nie brak natomiast entuzjastów uprawomocnienia tych badań, uzasadniających swoje stanowisko ich skutecznością w eliminowaniu genetycznych chorób i naszą odpowiedzialnością za pulę genetyczną przyszłych pokoleń[17]. W. Gardner dowodzi, że podobieństwo kolejnych technik – terapii i „wzmocnienia" sprawi, że w momencie, gdy staną się one możliwe, sprzeciw etyków odnośnie do tych ostatnich ucichnie. Dodatkowo sprzyjać temu będzie społeczna i polityczna presja wywołana zarówno konkurencją między rodzicami, jak i między całymi narodami. „Równia pochyła" może osiągnąć, zdaniem Gardnera, siłę lawiny[18].

Metoda zapłodnienia in vitro umożliwia w końcu klonowanie człowieka – przeciwko tej formie aseksualnego „rodzenia" istot ludzkich wysunięto w ciągu ostatniego roku niezmiernie dużo protestów, tak etycznych, jak i prawnych. I znów obok zdecydowanych protestów wyczytać można głosy przyzwolenia motywowane wyraźnymi, zdaniem niektórych, korzyściami: możliwością posiadania „własnego genetycznie" dziecka przez bezpłodne pary, uniknięcia chorób genetycznych, „zdobycia" genetycznie identycznego arsenału „części zamiennych"[19]. Nie tak dawno – pisze L. Kass – argument „równi pochyłej" używany był do wyrażania sprzeciwu wobec metod sztucznej inseminacji i metody zapłodnienia in vitro. Argumentowano, że metody te mogą doprowadzić do przyzwolenia na praktyki eugeniki pozytywnej z klonowaniem człowieka włącznie. Oponenci uspokajali, że potrafią rozróżnić metody sztucznej reprodukcji od eugenicznych ingerencji. Dzisiaj skłonni są jednak usprawiedliwiać metody klonowania, a sama „równia" przesunęła się dalej, w kierunku hodowli zarodka poza organizmem matki i eugenicznych modyfikacji genotypu[20]. J. Harris, dyskutujący z argumentami contra klonowaniu, nie widzi racji od-

---

L. van Z y l, *The Ethics of Surrogacy: Women's Reproductive Labour*, „Journal of Medical Ethics" 1995, nr 21, s. 345; J. M. V a r a u t, *Możliwe lecz zakazane*, tłum. S. Szwabski, Warszawa 1996, s. 56.

[17] Por. R. V. L e b o, M. S. G o l b u s, *Scientific and Ethical Considerations in Human Gene Therapy*, „Bailliíre's Clinical Obstetrics and Gynaecology" 1991, t. 5, nr 3, s. 697-713; R. M u n s o n, L. H. D a v i s, *Germ-Line Gene Therapy and the Medical Imperative*, „Kennedy Institute of Ethics Journal" 1992, nr 2, s. 137-158; B. K. Z i m m e r m a n, *Human Germ-Line Therapy: The Case for its Development and Use*, „The Journal of Medicine and Philosophy" 1991, nr 16, s. 594-612.

[18] Por. W. G a r d n e r, *Can Human Genetic Enhancement Be Prohibited?*, „The Journal of Medicine and Philosophy" 1995, nr 20, s. 79.

[19] Por. J. H a r r i s, „Goodbye Dolly?" The Ethics of Human Cloning, „Journal of Medical Ethics" 1997, nr 23, s. 353-360.

[20] Por. L. K a s s, *The Wisdom of Repugnance*, „The New Republic", 2 June 1997, s. 24.

rzucenia klonowania w sytuacji wcześniejszego przyzwolenia na metodę zapłodnienia in vitro. W istocie, twierdzi autor, między obu praktykami nie ma większych różnic[21]. Wniosek Harrisa wskazuje na swoistą łatwość akceptowania coraz to wyższych „pięter" genetycznych interwencji: wpływa na to ich wzajemne, techniczne uzależnienie. Domagając się moralnego przyzwolenia na technikę klonowania Harris nie wymienia argumentu „równi pochyłej". Znajomość struktury argumentu okazuje się nie być potrzebna, by uznać przyzwolenie na metodę zapłodnienia in vitro za pierwszy krok na drodze kreowania nowej rzeczywistości ludzkiej prokreacji, co dodatkowo wskazuje, że argumentacja „równi pochyłej" nie jest strukturą abstrakcyjną, lecz odwołuje się do moralnej intuicji.

KONSEKWENCJE RYZYKA

Czy jeśli na podstawie przedstawionej wyżej sekwencji zdarzeń entuzjasta wykorzystania wszelkich możliwych technik współczesnej genetyki uzna, że argument „równi pochyłej" odnosić się może do realnego ryzyka, wystarczy mu to, by ostrzeżenie „nie ryzykuj" uznać za moralnie wiążące? Nie sądzę. Ryzyko samo w sobie jest bowiem pojęciem treściowo pustym, a poparte wizją realnych zagrożeń domaga się dalszych racji przemawiających „za" bądź „przeciw" jego podjęciu. Świadomość realnego ryzyka związanego ze zdobyciem ośmiotysięcznika w Himalajach lub wyprawą w kosmos stanowi rację konieczną, ale jeszcze nie wystarczającą, by podjąć decyzję o dopuszczeniu działania, względnie o wycofaniu się z niego. Wysoce ryzykowne akcje grup ratowniczych kojarzą się z bohaterstwem, a nie mniej ryzykowne wyczyny kierowców Formuły I z brawurą. Podane przez Höffego reguły maksy- i minimalizacji ryzyka przedstawiają dwie możliwe opcje w podejmowaniu ryzykownych działań, nie zawierają natomiast elementu normatywnego. Dopiero ranga „ryzykowanych spraw" pozwala, jak zauważa Höffe, na obiektywną ocenę ryzykownych przedsięwzięć. Odsyła nas ona do moralnej oceny konsekwencji poniesionego ryzyka. Czy argument „równi pochyłej" pomaga nam w moralnej ocenie ryzykownych działań?

Kiedy formalną strukturę interesującego nas argumentu odniesiemy do zagrożeń związanych z praktycznym zastosowaniem osiągnięć współczesnej genetyki, możemy przyznać, że ryzyko kolejnych, coraz głębiej sięgających w naturę człowieka ingerencji, jest nie tylko realne, ale i wysoce prawdopodobne. Przekonuje nas o tym doświadczenie, zarówno związane wprost z paradygmatem rozwoju i wolności nauki, jak i z wewnętrznymi predyspozycjami człowieka dążącego do odkrywania i wykorzystywania tajemnic natury. Oba

---

[21] Por. H a r r i s, dz. cyt., s. 354-357.

wymiary zbiegają się zresztą w wolnej decyzji człowieka, nauka nie jest bowiem samoczynnym procesem, to człowiek nadaje jej kierunek i tempo. Trudno zgodzić się z cytowanym już Jonasem, że technologie „przesuwają się" same z poziomu laboratoryjnych doświadczeń na poziom zastosowań[22]. Nieuchronność nie mieści się w pojęciu ryzyka, chociaż samo ryzyko często jest nieuchronne. Formalna struktura argumentu „równi pochyłej", oparta na prawdopodobieństwie wynikania skutków, nie pozwala na odwoływanie się do nieuchronności. Argument ostrzega, ale nie wyrokuje.

Ostrzeżenia: „nie ryzykuj" nie można uzasadniać argumentem: „bo to ryzykowne". Wskazując na realność ryzyka wskazuje się – zgodnie z rozróżnieniami przyjętymi przez Höffego – na realność zagrożeń. Rezygnację z ryzykownych działań w obliczu realności zagrożeń mierzy się natomiast słusznością stojących za rezygnacją racji. Jak już zauważyliśmy, dla bioetyki racją tą jest ostatecznie wartość ludzkiego życia. Jeśli stoimy na stanowisku, zgodnie z którym od momentu poczęcia mamy do czynienia z ludzką osobą, której życie od tegoż momentu stanowi szczególną wartość, ryzykowny potencjał metody zapłodnienia in vitro będzie stanowił wystarczającą rację, by już w punkcie wyjścia zrezygnować z działania. Porządek dyskusji wymagałby w tym miejscu podania racji, dla których ingerencja w naturę człowieka miałaby zarazem naruszać dobro osoby, a jako taka być moralnie niedozwolona. Tu niech mi będzie wolno poprzestać na stwierdzeniu, że ingerencje biomedyczne wykraczają poza moralnie dozwolony terapeutyczny status, gdy naruszają – wykraczając poza samą korektę – strukturę psychofizyczną człowieka w tych miejscach, w których wypowiada się on przez nią jako osoba rozumna.

Akceptacja metody zapłodnienia in vitro zakłada inną opcję: przesunięcie momentu „uosobienia" embrionu na późniejsze stadia rozwojowe. Zwolennik takiej opcji nie będzie dostrzegał sensowności ostrzegania przed rzekomymi zagrożeniami. Metoda zapłodnienia in vitro będzie dla niego miała w tym momencie równie ryzykowny potencjał, jak jazda samochodem, która może wprawdzie zakończyć się kraksą, ale na tej podstawie nikt nie likwiduje transportu samochodowego. Jeśli kolejne, coraz głębiej ingerujące w naturę ludzką manipulacje genetyczne wydadzą mu się na jakimś etapie wystarczająco niepokojące, aby zrezygnować z ich praktykowania, będzie musiał znaleźć inną rację uzasadniającą ich zaprzestanie. Brak fundamentu moralnego zastępowany jest wówczas najczęściej fundamentem prawnym. Zauważmy jednak, że rozwiązania prawne bywają rozwiązaniami pozornymi, jeżeli nie są oparte na innym niż samo prawo fundamencie. Okazują się bowiem arbitralne, a jako takie łatwe do przesunięcia o krok dalej. Można przypuszczać, że odrzucenie argumentu „równi pochyłej" wywoła wówczas innego rodzaju mechanizm

---

[22] Por. J o n a s, dz. cyt., s. 70-73.

„równi pochyłej" – płaszczyzna jego działania zmieni się jedynie z etycznej na prawną.

Reasumując, podkreślmy, że świadomość realnych zagrożeń wystarcza do uprawomocnienia argumentu. Racje uzasadniające realność zagrożeń są tutaj mocniejsze od samego argumentu, wynikają bowiem z etycznych pryncypiów teorii, na podstawie której argument „równi pochyłej" jest przywoływany. Bez powołania się na kryterium moralności działania nie sposób bowiem podważyć moralnej dopuszczalności pierwszego kroku na równi. Kiedy R. G. Edwards kwestionuje argumentację „równi pochyłej" powołując się na skutki wynalezienia elektryczności i odkrycia zasad fizyki nuklearnej, wskazuje w punkcie wyjścia na elementy moralnie neutralne, podczas gdy argument „równi pochyłej" opiera się na „logice wyjątków" w tym sensie, że odnosi się do działań, które już w punkcie wyjścia są moralnie wątpliwe. Z tego właśnie powodu mowa tu o „dopuszczeniu" działania wyjściowego – nie tylko jego dalsze konsekwencje, ale i ono samo jest już bowiem ryzykowne.

RYZYKO KONSEKWENCJI

Szereg idiomatycznych określeń odnoszonych do argumentu „równi pochyłej" w literaturze anglojęzycznej: the camel's nose in the tent, a foot in the door, the thin edge of the wedge, the primrose path[23], wskazuje na swoiste ryzyko wiążące się z dopuszczeniem pojedynczego, na pozór niewinnego działania. Uznanie działania wyjściowego *A* za dopuszczone wskazuje na jego status quo: albo działanie to było do tej pory zakazane, ale zadecydowano, że winno być jednak dopuszczone (np. dopuszczenie aborcji), albo *A* jest zupełnie nowym przypadkiem i jego moralny status nie został jeszcze wyraźnie określony (np. terapia genetyczna)[24]. Zauważmy, że termin „dopuszczony" odniesiony jest tutaj wprost do działania, a nie do jego skutków. Rzecz warta podkreślenia, ponieważ mianem „skutków dopuszczonych" określa się również przewidywane, jakkolwiek nie zamierzone wprost skutki działania[25]. Dopuszczone działanie, które staje się zarazem pierwszym krokiem na równi, jest natomiast bez wątpienia wprost zamierzone. Jak zatem rozumieć bliżej dopuszczenie *A*?

Wypada odwołać się ponownie do normy moralności, działanie jest bowiem „dopuszczone" w ramach wynikających z niej norm moralnych. Ponieważ normy etyki, z pozycji której odnoszę się do dyskutowanego argumentu, pretendują do niezmienności, zmiana moralnego statusu działania wyjściowego

---

[23] Por. S c h a u e r, dz. cyt., s. 361; S. G o r o w i t z, *Progeny, Progress, and Primrose Paths*, w: *The Ethics of Reproductive Technology*, red. K. D. Alpern, New York 1992, s. 117; T. L. B e a u c h a m p, J. F. C h i l d r e s s, *Principles of Biomedical Ethics*, New York 1994.

[24] Por. Van der B u r g, dz. cyt., s. 55.

[25] Problemem skutków dopuszczonych zajmuje się tzw. zasada podwójnego skutku.

A z „zakazanego" na „dopuszczony" jest praktycznie niemożliwa, wyjąwszy sytuacje, kiedy norma (a zatem i ocena *A*) została źle odczytana. Powód zmiany moralnej oceny *A* nie leży jednak wówczas w naturze samej normy, ale w jej odczytaniu przez konkretny podmiot. Nietrafna interpretacja moralnego statusu *A* nie musi się nadto łączyć z niepewnością lub z wątpliwościami odnośnie do ocenianego działania. W sytuacji, gdy podejmujący decyzję o działaniu podmiot pewien jest oceny *A*, działanie nie będzie naznaczone ryzykiem, a problem argumentu „równi pochyłej" w ogóle się nie pojawi. Dopiero, gdy „dopuszczeniu" *A* towarzyszyć będzie świadomość odstępstwa od obowiązującej normy, będzie miało ono charakter wyjątku, uznanego jednak przez dany podmiot za wyjątek uprawniony. Przed ryzykiem konsekwencji dopuszczenia wyjątku *A* ostrzega argument „równi pochyłej" – konsekwencją owego ryzyka może się bowiem okazać cała sekwencja wyjątków, które trudno nie uznać za usprawiedliwione na mocy wewnętrznej spójności teorii[26]. Logika, do której odwołuje się argumentacja, nie jest więc jedynie logiką realnego domniemania, ale również logiką wewnętrznej spójności teorii. Zauważmy nadto, że jeśli nie żywimy żadnych wątpliwości co do tego, że dopuszczenie wątpliwego moralnie *A* doprowadzi do *B*, dyskusja nad dopuszczeniem *A* nie dotyczy już argumentu „równi pochyłej", ale Kantowskiej zasady uniwersalizacji[27]. Niepewność związana z ryzykiem jest nieodłącznym elementem argumentu „równi pochyłej".

Czy „dopuszczenie" *A* może wiązać się z „nowością" problemu i z towarzyszącym mu z konieczności brakiem sprecyzowanego stanowiska? Stanowiska etyczne pojawiają się w następstwie nowych osiągnięć nauk biomedycznych. Dopiero możliwość terapii genetycznej wywołuje dyskusję nad jej dopuszczalnością – nie odwrotnie. Nie znaczy to, że rozstrzygnięcie kwestii terapii genetycznej jest czysto autonomiczne, powstaje bowiem na kanwie ogólnych rozstrzygnięć przyjętych przez daną teorię etyczną. Jeśli zasadą fundamentalną jest dobro osoby, pojawiające się wraz z rozwojem nauki sporne kwestie będą weryfikowane pod kątem realizowania tegoż dobra. Nie chcę tutaj sugerować, jakoby rozstrzygnięcia te były łatwe, pragnę jednak podkreślić, że etyk stojący wobec coraz to nowych wyzwań współczesnej nauki nie jest bezradny, dysponuje bowiem uprzednim kryterium, które musi jedynie „przełożyć" na nową sytuację. Wahanie moralisty zmagającego się nad wykładnią „biomedycznych nowości" wydaje się zrozumiałe, jakkolwiek dopuszczanie ingerencji budzą-

---

[26] Problem ten można by rozważać również w kontekście społecznego przyzwolenia na *A* i wynikających stąd społecznych mechanizmów zgody na *B*. Kwestia ta mieści się na granicy etyki i socjologii moralności. Nie podejmuję jej z uwagi na ramy artykułu, co nie znaczy, że nie dostrzegam jej wagi.

[27] Por. Van der B u r g, dz. cyt., s. 56; W i l l i a m s, dz. cyt., s. 127. Zgodnie z zasadą uniwersalizacji działanie, które zazwyczaj powoduje złe skutki, nie powinno być moralnie dozwolone.

cych moralne wątpliwości co do naruszenia przez nie dobra osoby winno być uznane za karygodne. Dlaczego?

Miejmy świadomość, że nikt nie dopuszcza ryzykownych przedsięwzięć dla samego ryzyka, a niepewności towarzyszy z reguły przewidywana korzyść. Autorzy dyskutujący nad moralną dopuszczalnością terapii genetycznej linii zarodkowych (obejmującej gamety i wczesne stadia embrionalne) zwracają uwagę na przykład na korzyść związaną z dziedziczeniem wprowadzonej korekty genetycznej: w ten sposób można by stopniowo wyeliminować geny chorobotwórcze z populacji. Czy zatem nie jest tak, że końcowy efekt wart jest ryzyka? Przedmiotem ryzyka nie jest tutaj nowa technologia (nie dyskutujemy czysto pragmatycznego ryzyka), ale życie ludzkiej osoby. Gdy od momentu poczęcia uznajemy jego absolutną wartość, jakiekolwiek próby tłumaczenia naruszenia tej wartości ewentualnymi, przyszłymi korzyściami, nawet w skali całej populacji, są równoznaczne z przyjęciem stanowiska utylitarnego, zezwalającego na poświęcenie jednostki dla dobra ogółu. Oceny moralne nie opierają się na logice trójwartościowej, orzekają o dobru bądź o złu. Nieco naiwne i zarozumiałe byłoby jednak twierdzenie, że wszelkie sytuacje życiowe dają się łatwo zakwalifikować jako białe bądź czarne. Swoisty dramatyzm moralnych wyborów niejednokrotnie spędza nam sen z powiek, a niepewność i związane z nią moralne dylematy aż nadto przekonują nas o istnieniu „szarej strefy": obszaru moralnego wartościowania, w obrębie którego trudno o jednoznaczne oceny. Osiągnięcia współczesnej nauki dlatego tak często podpadają pod obszar „szarej strefy", że konsekwencje ich zastosowań nie są jeszcze do końca rozpoznane. „Szara strefa" nie jest jednak moralnie neutralna. Ryzyko ma bowiem granice i do nich właśnie odwołuje się argument „równi pochyłej". Umieszczony w kontekście realnych zagrożeń i traktowany z właściwą mu wewnętrzną logiką bardziej przypomina apel do roztropności niż argumentum ad auditorem, ad baculinum czy ad ignorantiam.

RYZYKO I KONSEKWENCJALIZM

Na koniec wróćmy jeszcze na chwilę do problemu granic ryzyka. Analizując konsekwencje ryzyka uznaliśmy, że dopiero ranga „ryzykowanych spraw" pozwala na obiektywną jego ocenę. Jeśli zatem ryzyko dotyczy wprost zagrożeń ludzkiego życia, należałoby – zgodnie z argumentacją „równi pochyłej" – zaniechać działania. Uważny czytelnik zauważył jednak zapewne, że traktując o ryzyku zagrożenia życia odnosiliśmy je cały czas do osoby – przedmiotu eksperymentów biomedycznych. W merytorycznym kontekście dyskusji jest to zrozumiałe, w przeważającej liczbie kontrowersyjnych przypadków: technik sztucznej reprodukcji, terapii genetycznej i klonowania, przedmiotem genetycznych ingerencji jest ludzki embrion. Pojawia się jednak pytanie: czy apel

„nie ryzykuj" w równej mierze odnosić się może do osoby – przedmiotu ryzykownych działań, jak również do osoby, która sama ponosi skutki ryzykownych decyzji? Innymi słowy: czy wykluczenie narażania życia innych jest równoznaczne z wykluczeniem narażania własnego życia?

Istnieje zasadnicza różnica między ryzykiem podejmowanym względem samego siebie a ryzykiem, jakiemu poddawana jest przez nas druga osoba[28]. Kiedy mówimy o ryzykownych dla życia działaniach prowadzonych przez grupy ratownictwa górniczego czy wysokogórskiego i ryzykownych dla życia metodach in vitro, dotykamy w istocie dwóch różnych aspektów problemu. Oba aspekty podlegają jednak temu samemu kryterium moralności. Z chwilą, gdy ryzyko „mierzymy" jedynie konsekwencjami (konkretnie: zagrażającymi życiu skutkami) – jak to czyni konsekwencjalizm – należałoby wykluczyć nie tylko eksperymenty na embrionie, ale i narażanie własnego życia, jeśli nie można oczekiwać, że w ostatecznym bilansie działania korzyści przeważą szkody. Jeśli usprawiedliwiamy, a nawet podziwiamy narażanie własnego życia w obronie zdrowia i życia drugich (np. opiekę nad śmiertelnie zarażonymi), znaczy to, że oceniając ryzyko nie bierzemy pod uwagę jedynie konsekwencji. Podobnie rezygnujemy z przeliczania korzyści, jakie mogłyby przynieść przeprowadzane na embrionach eksperymenty, dochodząc wszakże do odmiennego niż przy narażaniu życia w obronie drugich wniosku – nie znajdujemy racji usprawiedliwiającej tego rodzaju eksperymenty. Rzecz ta warta jest podkreślenia. Jeśli bowiem argument „równi pochyłej" opiera się na jakimś oszacowaniu ryzyka, jego wartość jest zależna od kryterium tegoż oszacowania. Konsekwencjalny rachunek ryzyka, to znaczy rachunek biorący pod uwagę jedynie jego skutki w skali globalnej, byłby w istocie ostrzeżeniem przed szkodami, których w danym momencie nie sposób zrekompensować, nie wykluczałby natomiast ryzyka, które – mimo towarzyszących mu strat – może przynieść korzyści rekompensujące je, a nawet znacznie przewyższające poniesione straty. Rachunek ten nie bierze pod uwagę, że podmiot ryzykujący życie może mieć na uwadze dobro, którego skalkulować nie sposób – narażanie życia w obronie słuszności wyznawanej idei jest tego najwymowniejszym przykładem.

Reasumując, nie tylko wskazane przez Höffego reguły mini- i maksymalizacji ryzyka, ale nawet uwzględnienie rangi „ryzykowanych spraw" nie wystarcza, by ustrzec się przed wyłącznie kwantytatywnym, a więc w istocie pozamoralnym stosunkiem do ludzkiego życia. Uznając zasadność odwoływania się do argumentu „równi pochyłej" przy zachowaniu wskazanych w artykule warunków (weryfikacji ryzyka, realnego prawdopodobieństwa pojawienia się złych skutków oraz moralnie wątpliwego punktu „wejścia na równię"), umieszczam go zatem poza konsekwencjalnym schematem oceny ryzyka. Nie istnieje korzyść, która mogłaby usprawiedliwić narażanie wprost życia drugiego człowie-

[28] Por. N i d a-R ü m e l i n, dz. cyt., s. 819.

ka na śmierć. Istnieją natomiast cele – i stojące za nimi korzyści – które mogą usprawiedliwić narażanie wprost własnego życia. Kontynuacja tej niezwykle doniosłej dla etyki personalistycznej tezy wymagałaby odrębnego artykułu wykraczając tym samym poza nakreślony tematem obszar refleksji, poprzestaję zatem jedynie na jej postawieniu.

GENETYKA – SZANSE I ZAGROŻENIA

Robert SPAEMANN

INTERWENCJE GENETYCZNE W NATURĘ LUDZKĄ
W aspekcie osobowego bycia człowieka

Każdy proces przeciwny entropii, również każde życie, ginie. [...]
Lekarz wybrał powołanie, w którym na końcu zawsze się przegrywa, ponieważ na końcu zawsze jest śmierć. On jednak postanowił służyć życiu.

NATURALIZM I SPIRYTUALIZM

Cywilizacja naukowa uwikłana jest w dialektykę spirytualizmu i naturalizmu. Kartezjański dualizm res cogitans i res extensa, podmiotu i przedmiotu, wewnętrzności i materialności prowadzi do wciąż ponawianych monistycznych prób włączenia jednego z tych wymiarów w drugi. Idealizm był właśnie taką próbą zredukowania przedmiotów do ich czystej przedmiotowości. Współczesny pragmatyzm idzie w tym samym kierunku. Jeśli przedmioty są wyłącznie przedmiotami, ich prawdziwa rzeczywistość to podmiot, dla którego są one przedmiotami. Pojęcie „obiektywnej rzeczywistości" jest z definicji odniesione do subiektywności. Subiektywność, która nie posiada strony zewnętrznej, to znaczy nie jest obiektywna jako subiektywność, jest tylko epifenomenalnym wnętrzem obiektywnego zdarzenia, które jest otwarte na wszelkiego rodzaju manipulacje. Do subiektywności odnosi się to samo co do obiektywności: jeśli subiektywność jest „tylko subiektywna", jeśli nie jest zarazem intencjonalnością i samotranscendencją, to jej prawdziwa rzeczywistość jest „tylko obiektywna", a w tym przypadku znaczy – materialna. Oczywiście manipulacja jest znowu dziełem subiektywności, tym razem subiektywności anonimowej, którą nazywamy „nauką". Jeśli zaś roszczenie nauki do poznania prawdziwego jest również interpretowane materialistycznie: jako stany mózgu naukowców to cały system naukowy upada. Można wówczas oczywiście przyjąć holizm Quine'a, który uznaje tylko wewnętrznie zamknięty system, gdzie każda z nauk swe pytania otwarte przekazuje następnej nauce. Pytanie o prawdziwość tego systemu jako całości uważa się natomiast za bezsensowne, ponieważ odpowiedź negatywna nie może się znajdować w kompetencji żadnej z nauk.

W tym dialektycznym systemie nie można zrozumieć klasycznego pojęcia osoby. Osoby bowiem nie są ani czystą wnętrznością, ani czystą zewnętrznością. Nie są one również z jednej strony wewnętrznością, a z drugiej zewnętrznością. Są jednocześnie jednym i drugim, dlatego właśnie o osobach można

mówić tylko w liczbie mnogiej, poczynając od trzyosobowego Boga. Osoby ludzkie otwierają przed sobą nawzajem swe wnętrza za pomocą ekspresji fizycznej i mowy. Wnętrze formowane jest tylko przez tę komunikację. Warunkiem tego, abyśmy stali się dla siebie nawzajem obiektywni jako wnętrze, jest pamięć w czasie. Pamiętamy nasze przeszłe doświadczenia i nie musimy ich przeżywać na nowo. W tym sensie są one wobec nas zewnętrzne. Jednocześnie jednak nie pamiętamy ich jako doświadczeń kogoś innego, lecz jako nasze własne. Pamiętamy je „od wewnątrz", gdyż tylko w taki sposób możemy o nich mówić. Pod tym warunkiem ludzie mogą rozumieć siebie nawzajem, a nie tylko poznawać siebie jako przedmioty. Ponieważ osoba ludzka w ciele ma stronę zewnętrzną, św. Tomasz z Akwinu pisze, że dusza pozbawiona ciała po śmierci nie jest osobą.

Osoby ludzkie nie są ani rzeczami, ani czystymi podmiotami, lecz istotami żyjącymi. Życie, a nie myślenie, jest ich bytem. Vivere viventibus esse. Nowożytna nauka odrzuciła pojęcie życia jako pojęcie pierwotnie ontologiczne. Życie pojmowane jest albo jako złożone wydarzenie fizyczne rządzące się pewnymi wewnętrznymi prawami, albo jako subiektywne doświadczenie. Platońska triada bytu, życia i myśli została zastąpiona przez dualizm bytu i myślenia wraz ze związaną z nią dialektyką.

Wprowadzone po raz pierwszy przez Locke'a odróżnienie bycia osobą i bycia człowiekiem opiera się właśnie na tym dualizmie. W tej wizji bycie osobą jest tożsame z subiektywnością i jako takie jest epifenomenem, który należy odróżnić od bycia człowiekiem. Znamy współczesne konsekwencje tego poglądu, gdzie nie wszyscy ludzie są uznawani za osoby. Nawet w niedawnej deklaracji biskupów stwierdzono, że śmierć osoby może nastąpić, zanim nastąpi śmierć człowieka. Jednakże byt osoby nie jest przypadłością, która dochodzi do bytu człowieka, lecz jest życiem istoty żyjącej przynależącej do gatunku, którego normalny dorosły osobnik dysponuje władzami specyficznie osobowymi, takimi jak samoświadomość i pamięć. Bycie osobą nie sprowadza się jednak do tych władz.

Oczywiście osoby są tym, czym są inaczej niż inne byty ożywione, są tym, czym są. Nie są tylko „przypadkami" swej natury. Osoby znajdują się w relacji do swojej natury, do wszystkiego, czym są. Mogą pragnąć być inne, niż są, mogą pragnąć nie mieć pewnych pragnień lub mieć pewne pragnienia. Odyseusz, który kazał przywiązać się do masztu, aby słyszeć śpiew syren i nie paść jego ofiarą, ukazuje dokładnie to, co jest specyficzne dla osoby.

Tu jednak rozpoczyna się kontrowersja. Co wolno zrobić z naturą osoby? Tożsamość osobowa nie jest jakościową tożsamością biologiczną, lecz tożsamością czysto numeryczną. (Trzy Osoby Boskie są jakościowo identyczne. Osobowa tożsamość Jezusa, unia hipostatyczna, o której mówi chrystologia, jest związkiem dwu kompletnych istot.) Jak się wydaje, stąd wynika to, że natura ludzka nie może być kryterium właściwej relacji do osoby ludzkiej.

Respekt dla ludzkiej godności można okazać tylko przez szacunek dla indywidualnych preferencji poszczególnych osób. Nie wolno ich lekceważyć, chyba że chodzi o sprawiedliwość w relacji do preferencji innych osób. Tam zaś, gdzie człowiek nie ma jeszcze preferencji, jego natura wydaje się otwarta na wszelkie interwencje, które w sposób oczywisty nie stają na drodze przyszłym preferencjom tej osoby. Pogląd taki nie może być jednak słuszny. Jak inaczej mamy znać przyszłe preferencje, jeśli nie na podstawie faktu, że osoby są żyjącymi istotami pewnej natury? Oczywiście mogą one w sposób wolny odnosić się do tendencji swej natury, ale tylko tak, że inklinacja stanowi zawsze prima facie rację działania, a więc potrzebne są dodatkowe racje, by działać przeciwko tej racji. Podobnie: jak możemy sprawiedliwie rozstrzygnąć konflikt preferencji, jeśli na podstawie ludzkiej natury nie możemy obiektywnie odróżnić mniej i bardziej ważnych interesów? Jeśli nie jesteśmy w stanie tego uczynić, to zawsze zwycięży ten interes, który dysponuje największą siłą. Nie to jednak rozumiemy przez sprawiedliwość. Osoby nie są swoją naturą, osoby mają naturę. Nie są jednak czymś istniejącym w opozycji do tego posiadania; przeciwnie, posiadanie pewnej natury jest ich bytem.

Dlatego jest rzeczą zupełnie możliwą, że w sensie biologicznym zaistnieją dwie jakościowo identyczne osoby. Tożsamość ich struktury DNA nie zmienia nic w ich osobowej jedyności. Stąd przedwczesne jest mówienie o szacunku dla jedyności osoby ludzkiej jako argumencie przeciw klonowaniu ludzi. Fakt, że istnieją bliźnięta jednojajowe, i fakt, że być może da się klonować ludzi, pokazuje, iż nie istnieje ścisła niezgodność między osobową jedynością i jakościową tożsamością struktury genowej. Jeśli klonowanie jest sprzeczne z ludzką godnością, to z innych racji.

GENITUM NON FACTUM

Co do pytania, jakie działania są dopuszczalne w odniesieniu do człowieka, a jakie są niedopuszczalne, decydującym kryterium nie może być to, czy wynik określonych działań jest sensowny, czy nie. Zakaz zabijania nie płynie stąd, że śmieć człowieka jest czymś szczególnie straszliwym. Prędzej czy później wszyscy musimy umrzeć. Pytanie brzmi: czy działania powodujące śmierć mogą być usprawiedliwione? Słowa Jezusa: „Wprawdzie Syn Człowieczy odchodzi [...], lecz biada temu człowiekowi przez którego Syn Człowieczy będzie wydany" (Mt 26, 24) wyrażają dokładnie tę różnicę. W dalszej części mego artykułu będę bronił tezy, że nie możemy być odpowiedzialni ani za istnienie lub nieistnienie, ani za jakościową tożsamość bytów ludzkich i dlatego działania, których przedmiotem jest istnienie, nieistnienie lub jakościowa tożsamość ludzi, są niedozwolone. W 19. kwestii *Sumy teologicznej* św. Tomasz z Akwinu zadaje pytanie: czy zawsze musimy chcieć tego, czego chce Bóg? Na pytanie to odpowiada: nie.

Nie wiemy bowiem, czego Bóg chce. Wiemy tylko, czego Bóg chce, abyśmy my tego chcieli. Być może Bóg chce, aby dany człowiek umarł. Nie chce jednak, abyśmy my tego chcieli nawet wówczas, gdy ów człowiek sam prosi nas o spowodowanie jego śmierci. Żaden człowiek nie może żądać od drugiego (a tym bardziej od lekarza), aby w słowie lub czynie powiedział do niego: „Nie powinieneś być". Nie będę tu podejmować kwestii, dlaczego ta oczywista rzeczywistość jest dziś podawana w wątpliwość.

Nie możemy być jednak również odpowiedzialni za zaistnienie człowieka. Na szczęście nie musimy być za nie odpowiedzialni. Nie wolno nam zmuszać drugiego człowieka do życia: czy to przez sztuczne odżywianie wbrew jego woli, czy to przez mechaniczne przedłużanie życia, mimo iż nieodwracalnie utracił on świadomość i jego organizm „chce umrzeć". To samo odnosi się do zmuszania ludzi do istnienia u początku ich życia. Gdyby któreś z moich dzieci czuło się na tyle nieszczęśliwe, że zażądałoby ode mnie odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego powołałeś mnie do istnienia?", to wraz z Gottfriedem Bennem odpowiedziałbym: „Nie sądź, że myślałem o tobie wtedy, gdy byłem z twoją matką. Kiedy byliśmy razem, jej oczy były zawsze tak piękne". I mógłbym dodać: „Swego życia nie zawdzięczasz ani mnie, ani twojej matce, lecz tej samej naturze, której ja zawdzięczam moje życie i której Stwórca nowego życia powierzył jego początki". Źródło ludzkiej godności jest następstwem praxis, a nie poiesis, następstwem intymnej bliskości, a nie wytwarzania. Nawet pigułka nie może w symetryczny sposób kształtować motywacji do poczęcia i niepoczęcia. Człowiek potrzebuje racji, by nie iść za impulsem i nie poczynać dzieci. Człowiek nie potrzebuje racji, by począć dziecko, gdyż taka wystarczająca racja nie istnieje. Dlatego nie mogę udzielić adekwatnej odpowiedzi na wspomniane wyżej pytanie mego dziecka – i nie muszę jej dawać. Byłbym zobowiązany do udzielenia odpowiedzi, gdybym pozwolił, aby moje dziecko zostało wyprodukowane w probówce. Nikt jednak nie może podjąć takiej odpowiedzialności. Dlatego słowa Credo „Genitum non factum" charakteryzują nie tylko pochodzenie Bożego Logosu, ale także jedynie dopuszczalny sposób pochodzenia każdego człowieka.

Podobnie nie możemy być odpowiedzialni za jakościową tożsamość bytu ludzkiego. Oczywiście tożsamość osoby ludzkiej i jej jedyność nie są zależne od jakościowej jedyności jej natury. Bliźnięta jednojajowe są dwoma różnymi osobami. Osobowa tożsamość jest numeryczna, a nie jakościowa. Osoby mogą odnosić się do tego, czym jakościowo są. Mogą być wdzięczne, że są takie, jakie są; mogą też chcieć być inne, wyglądać inaczej lub mieć inny charakter. Mogą mieć pragnienia w odniesieniu do swoich pragnień, chcąc na przykład nie mieć pewnych pragnień. Osoba nie jest jednak czymś przeciwstawnym w stosunku do swojej natury. Można powiedzieć, że jej bycie polega na posiadaniu określonej natury. Ten, kto popełnia samobójstwo, doprowadza siebie do zaniku przez likwidację swej natury. I odwrotnie, szacunek dla osobowej godności

można okazać tylko przez pewien odpowiedni sposób odnoszenia się do natury bytu ludzkiego.

Czy manipulacja strukturą genetyczną jest takim odpowiednim sposobem? Broniąc takiej manipulacji twierdzi się, że natura ludzka nie jest zależna od bezpośredniego aktu stworzenia, lecz jest rezultatem łańcucha zbiegów okoliczności, i to zarówno w odniesieniu do ludzkiego gatunku, jak i do natury każdego indywidualnego człowieka. Czy jest coś złego w zastąpieniu zbiegu okoliczności racjonalnym planowaniem? Podczas niesławnego sympozjum CIBA w latach sześćdziesiątych usprawiedliwiano w ten sposób najbardziej ekscentryczne wizje hodowli ludzi. Produkowani mieliby być nie tylko ludzie bardziej inteligentni, odporniejsi na choroby, bardziej przystosowani do współczesnych warunków życia, włączając w to wymagania lotów międzyplanetarnych, ale również ludzie, którzy na wzór pszczół robotnic genetycznie mieliby naturę niewolniczą, którzy czuliby się dobrze wykonując wyłącznie niższe posługi i dlatego nie działaby się im krzywda, gdyby utrzymywano ich w ciągłej zależności.

KLONY

W dalszej części rozważań chciałbym skrótowo zastanowić się nad trzema sposobami chirurgii genetycznej: klonowaniem, interwencjami w rozwój embrionalny w celu polepszenia ludzkiej natury i interwencjami w celu wyeliminowania chorób. Moim zdaniem, najważniejszy argument przeciw klonowaniu wysunął już Hans Jonas. Klon jest czasowo przeniesionym bliźniakiem jednojajowym. Pierwszy argument przeciw produkcji takich klonów wymieniłem już mówiąc o zapłodnieniu in vitro. W klonowaniu człowiek nie tylko jest zmuszany do istnienia, lecz również jego sposób istnienia jest poddany panowaniu – oczywiście nie w sensie tworzenia nowego człowieka, lecz w sensie kopiowania człowieka już istniejącego. Dlatego niesprawiedliwość polega tu na przeniesieniu bliźniaka w czasie. Każde z jednojajowych bliźniąt ma otwartą przyszłość, którą samo kształtuje. Tylko patrząc wstecz bliźnięta takie mogą odkryć pewne wspólne wzorce w swych biografiach. Każdy człowiek ma prawo do takiej otwartej przyszłości. Prawo to zostanie naruszone, gdy ktoś spotka nagle swego bliźniaka starszego o 35 lat. Zostanie wówczas albo sparaliżowany przez fatalizm, albo będzie podlegać nieznośnej presji otoczenia oczekującego od niego zachowań podobnych do zachowań bliźniaka. Może też zwrócić się przeciw temu modelowi i przeciw naturze i postępować w sposób przeciwny do inklinacji swej natury, co będzie odwróconą zależnością od bliźniaka. Jednakże terapia, która miałaby na celu uniezależnienie od obrazu starszego bliźniaka, uczyniłaby absurdalnym cały proces klonowania, ponieważ jego sens polega właśnie na wyprodukowaniu kopii.

MELIORYSTYCZNA MANIPULACJA GENOWA

Obecnie większość projektów technologii genetycznej kieruje się intencjami meliorystycznymi, to znaczy ich celem jest polepszenie gatunku ludzkiego. Następujące racje przemawiają przeciw tego rodzaju projektom: wrażenie, że racjonalne planowanie jest lepsze od „naturalnego" rozwoju dokonującego się w milionach małych kroków, jest mylące. W dziedzinie gospodarki okazało się, że całościowe, racjonalne planowanie daje gorsze rezultaty od kooperacji niezliczonych działań gospodarczych nazywanych „rynkiem". Kraje, które doświadczyły reżimów totalitarnych, potrzebują dziesięcioleci, a być może i więcej czasu, aby uwolnić się od następstw gospodarki planowej. Niemniej jednak szkoda jest ostatecznie odwracalna. Inaczej jest natomiast w przypadku wielkiego planowania genetycznego.

Ktoś może wysunąć zarzut, że intencją nie jest tu centralna administracja ludzkim genomem w celach meliorystycznych. Ulepszenia miałyby dotyczyć tylko rozwoju embrionalnego poszczególnych jednostek i ich potomków. Polepszenie gatunku ludzkiego byłoby co najwyżej długofalową konsekwencją wielu indywidualnych interwencji meliorystycznych. Prawda jest jednak taka, że w każdej z tych interwencji przekraczamy nasze kompetencje. Nie zmniejszamy niepewności i przypadkowości rozwoju naturalnego, lecz zwiększamy je wpływając na niepewne preferencje poszczególnych jednostek i pokoleń w stopniu, którego nie możemy usprawiedliwić. Brak nam bowiem kryteriów takiego ulepszenia, które można by obiektywnie usprawiedliwić. Jak miałby wyglądać pożądany człowiek? Czy powinien być bardziej inteligentny? Czy może szczęśliwszy, odporniejszy, bardziej wrażliwy? Wystarczy zadać te pytania, aby zobaczyć absurdalność idei meliorystycznych. Jeśli ludzie mieliby zawdzięczać to, czym są, przypadkowym preferencjom swoich przodków, oznaczałoby to nieodpowiedzialne panowanie zmarłych nad żywymi. Jeśli człowiek ma być celem wsobnym, to nikt inny nie może określać, jak powinien wyglądać pożądany człowiek. W przeciwnym razie pragnienia twórcy określałyby ostatecznie tożsamość tego, kto został wyprodukowany. Być może wiemy, jaki rodzaj świń chcielibyśmy mieć, ale nie możemy określać, jaki chcielibyśmy mieć rodzaj ludzi.

Książka Walkera Percy *The Thanatos Syndrome* przedstawia dramatycznie tę współczesną pokusę. Przez wprowadzenie określonych substancji do wody pitnej w pewnym regionie Ameryki spowodowano daleko idące zmiany osobowości w populacji. Usprawiedliwieniem tego zabiegu był fakt, że w ten sposób „napady uliczne zostały natychmiast zredukowane o 85%, molestowanie dzieci o 87%, samobójstwa wśród młodzieży o 73%, ciąże wśród nieletnich o 85%, depresje, uzależnienie od lekarstw i obawy neurotyczne o 79%, AIDS o 76%". Ceną jest głęboka zmiana osobowości wyrażająca się w sposobie mówienia i zachowaniach seksualnych. W powieści staje się jasne, w jaki sposób

można posługiwać się tak zdeformowanymi osobami. Oczywiście przynależy do tego również program eutanazji. Ostatecznie powieść ukazuje przerażające konsekwencje postawy, w której ludzie, w tym przypadku lekarze, formują tożsamość swoich bliźnich, najpierw w celach pozornie użytecznych, a ostatecznie w celach kryminalnych. Argumenty zwolenników takiej manipulacji wydają się nie do odparcia. Będą one nie do odparcia od chwili, gdy pozwolimy na to, by konsekwencjalizm wmówił nam, że jesteśmy odpowiedzialni za wszystkie konsekwencje zaniechania nawet tych działań, nad którymi nie możemy mieć usprawiedliwionej kontroli.

Dlatego druga racja zakazania tego rodzaju programów jest następująca: osoba ludzka jest całością, postacią (Gestalt). Każda jej cecha znajduje się w związku z innymi cechami i zyskuje swe konkretne znaczenie tylko w tym kontekście. Każda interwencja przez edukację czy samowychowanie, dotycząca tych specyficznych cech, zmienia je tylko jako funkcja samomodyfikacji osoby jako całości. Inaczej jest w przypadku izolującej interwencji genetycznej dotyczącej konkretnego elementu przekazanego dziedzictwa. Zmiana dotyka niezliczonych innych czynników i w najmniejszym nawet stopniu nie możemy przewidzieć rezultatu takiej interwencji. I nie jest to tylko sprawa ingerowania w odniesieniu do konkretnej jednostki, lecz również w odniesieniu do całego społeczeństwa. Dominacja pewnych cech i pewnych typów oraz utrata innych jakości ma nieprzewidywalne konsekwencje społeczne. Również przez wychowanie dokonuje się pewna hierarchizacja cech cenionych w danym społeczeństwie. Każde społeczeństwo ma swój styl życia i swój styl wychowania. Bez wychowania człowiek nie stanie się człowiekiem. Jednakże wychowanie nie niszczy potencjału alternatywnego. Nie niszczy możliwości takiego lub innego odniesienia się młodego człowieka do tego, jak go wychowano. Dlatego nie niszczy możliwości historii. Tymczasem to właśnie czyni meliorystyczna manipulacja genetyczna. Jest ona uwiecznieniem panowania umarłych nad żywymi.

TERAPEUTYCZNA MANIPULACJA GENETYCZNA

Pogląd ten jest jeszcze na szczęście wspólną własnością większości naszej cywilizacji. Nasze prawodawstwo wciąż zabrania wszelkich interwencji w rozwój embrionalny człowieka. To jednak może zmienić się bardzo szybko, przede wszystkim dlatego, że jest to obszar, którego przedstawiona powyżej argumentacja nie obejmuje w całości. Nawet jeśli zgadzamy się, że nie mamy dostępu ani do odpowiedniej wiedzy, ani do kryteriów podejmowania jakichkolwiek ulepszeń gatunku ludzkiego, to istnieją przecież takie interwencje, które nie służą ulepszeniu, lecz przywróceniu stanu normalnego przez usunięcie oczywistego defektu. Defekt nie oznacza tu nieosiągnięcia optimum obiektywnej sprawności w pewnych cywilizowanych warunkach z jednej strony i subiektywnego do-

brego samopoczucia z drugiej, lecz pozostawanie w tyle za normalnym biologicznym minimum zdolności organizmu do samodzielnego przeżycia bez ciągłego, wielkiego bólu. Normą jest tu zdrowie w ścisłym sensie, a nie w utopijnym sensie przyjętym przez WHO. Tu właśnie w grę wchodzą choroby dziedziczne. Falsyfikacja naturalnego rozwoju ma tu miejsce już od dawna przy użyciu współczesnych możliwości medycznych działających przeciw selekcji naturalnej. Czy interwencje terapeutyczne na poziomie genetycznym powinny być niedozwolone? Tak zwana somatyczna terapia genetyczna jest przecież ostatecznie tylko odmianą tradycyjnych interwencji medycznych, przy założeniu że można z pewnością wykluczyć możliwość niezamierzonych zmian w embrionalnym rozwoju pacjenta. Jak jest zatem z eliminacją chorób dziedzicznych, zwłaszcza tych, których nosiciele są zdolni do przetrwania tylko dzięki ciągłej opiece medycznej? Nawet jeśli odpowiedzialność lekarza bezpośrednio dotyczy tylko konkretnego pacjenta, to branie pod uwagę zdrowia przyszłych pokoleń nie może być zabronione, zwłaszcza jeśli i tak wpływamy na nie przez naszą medycynę.

Niemniej jednak w obecnym stanie rzeczy interwencje w rozwój embrionu również w tym przypadku nie wchodzą w rachubę, gdyż próby znalezienia technologii obiecującej sukces są w nieunikniony sposób związane z tak zwanymi „kosztami badań embrionalnych". Komórki jajowe, często zapłodnione, które są niszczone w trakcie badań, miałyby szansę ludzkiego życia, gdyby nie użyto ich w tych badaniach. Dlatego dopóki uznajemy, że człowiek jest celem samym w sobie, dopóty ta forma badań i technologia, którą można opracować tylko w taki sposób, są niedopuszczalne.

SPRZECIW WOBEC POSTĘPU?

Na koniec chciałbym dodać jedną fundamentalną uwagę. Wielu lekarzy mówi: „Coraz częściej badania genetyczne zaskakują nas nowymi rezultatami, które stawiają na głowie to lub inne prawo natury, i za każdym razem jesteśmy w tyle, musimy obmyślać nowe normy i walczyć o ich uznanie. Czy z tego «paragrafu 22» jest jakieś wyjście? Czy istnieją zasady, które uchronią nas przed nie kończącą się kazuistyką?"

Sądzę, że pytanie to dotyka w pewien sposób centralnego problemu, przed którym stoi dzisiaj cała ludzkość. Jednakże odpowiedź na pytanie o możliwość przezwyciężenia raz na zawsze kazuistycznego pozostawania w tyle za postępem jest moim zdaniem negatywna: wyjście z „paragrafu 22" nie istnieje. Warto jednak wyjaśnić, dlaczego takie wyjście nie istnieje i dlaczego ciągłe podejmowanie tego syzyfowego dzieła jest sensowne.

Powód leży najpierw w szybkim postępie naukowym i technologicznym, do którego oceny tradycyjna etyka zawodowa nie wystarcza. Można zapytać: dla-

czego nowe możliwości działania wymagają ciągle nowych kryteriów? Racja jest oczywista. Jak możemy przeczytać już u Platona, możliwości technologiczne są zawsze ambiwalentne w odniesieniu do ich zastosowania. Ci, którzy potrafią leczyć, mogą też spowodować chorobę. Potrzeba ciągle nowej refleksji nie może być sprawą zmiany tego, co dobre, czyli tak zwanej zmiany wartości, lecz pozostaje kwestią aplikacji elementarnych wglądów etycznych do nowych faktów. W obliczu tej konieczności podstawowe wglądy etyczne muszą być jednak uświadamiane i tematycznie rozwijane.

Poczucie, że z naszymi zastrzeżeniami moralnymi pozostajemy zawsze w tyle za rozwojem nauki, jest z drugiej strony usprawiedliwione, lecz nie powinno nas to zrażać. Ludzka obawa przed depersonalizacją dokonaną przez technologiczną medycynę jest bowiem również uzasadniona obiektywnie. Ponieważ jednak medycyna dokonała niewiarygodnego postępu w pomniejszaniu cierpienia (i nadal będzie to czynić), krytycznemu i roztropnemu ważeniu tego, co czynimy z człowiekiem – a tym samym, na co pozwalamy w stosunku do nas samych – winna towarzyszyć rezygnacja z wyniesienia pomniejszania cierpienia do statusu wartości najwyższej, dla której gotowi jesteśmy poświęcić wszystko, nawet istnienie pacjenta.

Rola tego, kto zwalnia postęp przez refleksję, nie jest złą rolą. Słowo „postęp" jest bowiem narzędziem zastraszenia, za pomocą którego chce się przeszkodzić stawianiu pytania o to, gdzie prowadzi nas postęp rozumiany w liczbie mnogiej, czy jako całość sprzyja czy szkodzi życiu. Tutaj zaś nigdy nie jesteśmy zwolnieni z testu konkretnego przypadku. Idea automatycznego i nieuniknionego postępu jest mitem, który rządził Europą przez trzysta lat i który w ostatnich dwudziestu latach ostatecznie upadł. Ten upadek jest rzeczywistym postępem.

Powodem do rezygnacji nie jest również to, że liczmy się z faktem, iż na dłuższą metę opór zostanie przezwyciężony i wszystko, co możliwe, zostanie uczynione. Zwalnianie biegu rzeczy oznacza zyskanie czasu na refleksję. Co zaś do reszty, to uniwersalnym prawem rozwoju upadłego stworzenia jest drugie prawo termodynamiki, czyli wzrost entropii. Każdy proces przeciwny entropii, również każde życie, ginie. Każda postać dobrego życia jest skończona i ostatecznie rozpada się. Opóźnianie rozpadu jest podstawowym rysem ludzkiego działania: od pracy w ogrodzie i w gospodarstwie domowym, do rządzenia Kościołem i państwem. Ci, którzy chcą stanąć po stronie tego, co ostatecznie zwycięży, zawsze staną po złej stronie. Wydaje mi się, że nikt nie wie tego lepiej od lekarza. Lekarz wybrał powołanie, w którym na końcu zawsze się przegrywa, ponieważ na końcu zawsze jest śmierć. On jednak postanowił służyć życiu.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*

Zbigniew CHŁAP

O ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA WDRAŻANIE BADAŃ NAUKOWYCH*

Genom jest antropologicznym dziedzictwem ludzkości i dlatego wspólnie ponosimy odpowiedzialność za zachowanie jego integralności.

Historia naszej cywilizacji zanotuje niewątpliwie, iż u schyłku XX wieku w nauce wystąpiło powszechnie bardzo niepokojące zjawisko jej „paradygmatycznej niestabilności"[1].

Przyczyny tej nasilającej się niestabilności są złożone. Przyjmuje się, że u podstaw naruszania granic zakreślonych dla danej dyscypliny – co powoduje z reguły, przynajmniej w zakresie biologii i medycyny, niekorzystne skutki społeczne, zarówno doraźne, jak i rozciągające się na przyszłe pokolenia – leży między innymi niezwykłe przyspieszenie tempa wysoce specjalistycznych badań naukowych. Chodzi przede wszystkim o typ badań wdrożeniowych nie uwzględniających w pełni niezbędnej dla prawidłowego rozwoju nauki, zwłaszcza dla medycyny, analizy właściwego zastosowania wyników badań w praktyce, analizy opartej na koncepcjach uniwersalistycznych, z holistycznym, podmiotowym traktowaniem człowieka wraz z jego środowiskiem. Ten rodzaj badań, wyłącznie utylitarnych, wspierany jest atrakcyjnymi ofertami szybkiego ich wykorzystania przez bogate koncerny przemysłowe w planach ekspansji ekonomicznych czy politycznych.

Według opinii filozofów nauki medycyna, której rozwój zależy niewątpliwie od możliwości wprowadzania nowych zdobyczy wiedzy i techniki, jest klasycznym przykładem dyscypliny wchodzącej obecnie w okres paradygmatycznej niestabilności[2].

Problemy przekraczania granic prawomocnych badań poprzez wprowadzanie nowych, nieznanych dotąd metod dotyczą wielu dyscyplin poza medycyną, dyscyplin które w dobie utylitaryzmu zaniedbują podstawową zasadę dotyczą-

---

* Tekst powyższy oparty jest na moim wystąpieniu w czasie IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii Życia w dniu 25 II 1998 pt.: „Les dangers réels menaçant l'intégrité du genome de la societé future dûs à la pollution de l'environnement de l'homme".

[1] Por. T. W i d o m s k a - C z e k a j s k a, *Badania nad jakością życia w medycynie*, „Gazeta Lekarska" 1997, nr 77 (6), s. 37.

[2] Por. F. C a p r a, *Punkt zwrotny – Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, Warszawa 1987.

cą obowiązku dogłębnego sprawdzenia skutków zastosowania nowych technik badawczych, nowych produktów przemysłowych, zwłaszcza ich ewentualnej szkodliwości bezpośredniej lub – co równie ważne – skutków odległych w czasie. W dobie zagrożenia klęską ekologiczną musi istnieć ścisła kontrola między innymi tego, czy wprowadzane do środowiska człowieka produkty nie należą do ekotoksyn, a wśród nich do coraz częściej wykrywanych mutagenów czy karcynogenów. Należy też uznać za słuszne opinie, iż konstrukcje niektórych gigantycznych ośrodków przetwarzania energii nuklearnej zagrażają bliższym i dalszym osiedlom ludzkim w stopniu nakazującym likwidację tych ośrodków. Trzeba również podjąć wielodyscyplinarne badania problemu ważnego dla najbliższych pokoleń ludzkich, a mianowicie czy badania nad genomem, mogące naruszać naturalne prawa dziedziczenia cech nie przyniosą w rezultacie więcej szkód niż oczekiwanego pożytku. Takich przypadków jest bardzo wiele, nasza cywilizacja dostarcza ich bowiem z geometrycznym przyspieszeniem.

Nie można jednak nie dostrzegać praprzyczyny decydującej o wszystkich tych przypadkach niestabilności współczesnych nauk, a mianowicie faktu, iż za każdą decyzją o wdrożeniu nie sprawdzonych wyników badań, szkodliwych dla człowieka, stoją konkretni ludzie – przede wszystkim badacze i naukowcy, a następnie „administratorzy nauki", politycy czy inni, od których zależy dokonanie wyboru postępowania. Zasadnicze jest więc pytanie, kto ostatecznie ponosi odpowiedzialność, przyjmując, że nie akceptujemy pojęcia odpowiedzialności zbiorowej. Powszechnie akceptowane jest natomiast pojęcie odpowiedzialności osobistej, tej przed własnym sumieniem, czyli opierającej się na zasadach etyki kształtowanych w ciągu wieków przez różne profesje. Wśród nich godne najwyższego zaufania społecznego były te profesje, które z wyboru strzegły prawdy i sprawiedliwości. Takie profesje, jak: nauczyciel, uczony, lekarz, sędzia czy ksiądz, cieszyły się szacunkiem i zaufaniem, czego wyrazem był przywilej osobistej oceny różnych zjawisk i wydawania opinii w oparciu o własne sumienie i wiedzę, mające jednak zawsze na uwadze dobro człowieka.

Niewątpliwie wysoka odpowiedzialność ciąży na każdym badaczu czy uczonym. Posiadając wysoki poziom świadomości i najlepszą znajomość przedmiotu, winien on umieć przewidzieć skutki swoich badań. Jeśli mimo tych wyróżniających go cech świadomie podejmuje decyzję przeprowadzenia badań mogących okazać się szkodliwymi dla człowieka, wówczas właśnie przekracza granicę przewidzianą dla danej dyscypliny naukowej, postępuje wbrew dobrym obyczajom w nauce i wbrew zasadom etyki. Zasady te w formie zwerbalizowanej zawarte są w licznych zbiorach, a także w kodeksach określających właściwe postawy, jakie powinny cechować naukowca[3].

[3] J. G o ć k o w s k i, *Ethos nauki i role uczonych*, Kraków 1996; *Dobre obyczaje w nauce. Zbiór zasad i wytycznych*, Warszawa 1994, Komitet Etyki w Nauce PAN.

Podstawowym wymogiem w odniesieniu do każdego pracownika nauki jest posiadanie świadomości obowiązku respektowania podstaw etyczno-moralnych swego zawodu. Wszak w swych dociekaniach teoretycznych czy eksperymentalnych nie jest on kontrolowany przez żadne czynniki zewnętrzne, a jedyną ewentualną kontrolę stanowią mechanizmy wewnętrzne środowiska naukowego zdolnego do przeprowadzenia ich merytorycznej oceny.

Poniżej przytaczam kilka wybranych wytycznych zawartych w zbiorze zasad pt. *Dobre obyczaje w nauce,* wydanym przez Komitet Etyki w Nauce PAN w 1994 roku, w którym czytamy między innymi:

– „Pracownika nauki obowiązują zasady etyki ogólnoludzkiej, a ponadto zasady dobrych obyczajów w nauce";

– „Pracownik nauki jest obowiązany przeciwdziałać złemu wykorzystaniu osiągnięć naukowych i użyciu ich przeciw człowiekowi";

– „Badania naukowe należy prowadzić w sposób nie uwłaczający godności człowieka i nie naruszający zasad humanitarnych";

– „Badania naukowe należy prowadzić w taki sposób, aby nie uszkadzały środowiska naturalnego ani istniejących tworów człowieka"[...] „Jeśli szkody takie są nieuniknione, to należy zminimalizować ingerencję człowieka w środowisko i po zakończeniu badań przywrócić je do stanu pierwotnego".

W świetle powyższych zasad, którymi powinni kierować się uczeni, trudno nazwać tym mianem kogoś, kto świadomie je łamie i prowadzi badania, być może ekonomicznie uzasadnione, gdyż są na przykład sowicie opłacane, ale w sumie działające na szkodę człowieka. Tacy ludzie nie są uczonymi z umiłowania prawdy, a badania naukowe traktują koniunkturalnie.

Medycyna była i jest dziedziną utożsamianą ze szlachetnymi celami ochrony ludzkiego zdrowia, z możliwościami przedłużania życia oraz podtrzymywania go w godnych warunkach. Te właśnie działania, związane z wysokim ethosem moralnym lekarza, warunkowały dotąd jego autorytet i zaufanie społeczne[4]. Dlatego też szczególnie w medycynie odbijają się tak wyraźnie wszelkie wynaturzenia naszej cywilizacji, nazywanej ostatnio – w obliczu szybkiej ewolucji w kierunku kataklizmu fizycznego i moralnego – cywilizacją śmierci[5]. Niestety, dzisiejsza medycyna z jej antyhumanitarnym współudziałem lekarzy w zakresie pozbawiania nie narodzonych życia, z eutanazją, z niebezpieczną dla zdrowia, często wymuszoną, sterylizacją milionów kobiet i mężczyzn na świecie – zapracowuje sobie także na określenie „medycyny śmierci"[6]. Jest to para-

---

[4] B. G ó r n i c k i, *O godności lekarza i stanu lekarskiego*, „Gazeta Lekarska" 1998, nr 87 (4), s. 37.

[5] Por. J a n P a w e ł II, *Evangelium vitae*, Libreria Editrice Vaticana 1995; T. S t y c z e ń SDS, *Medycyna i etyka wobec wyzwania „kultury śmierci"*. Referat wygłoszony na sympozjum „Moralne wyzwania medycyny przełomu wieków", Poznań, 10 V 97, PAWT.

[6] Por. Z. C h ł a p, *Principes d'une vie seine – les facteurs économiques majeurs dans la prophylaxie des maladies „de civilisation"* (w druku).

doksalny i bulwersujący przykład odchodzenia medycyny od najważniejszego jej przykazania: Salus aegroti suprema lex esto...

Ostatnie ćwierćwiecze przyniosło nam, obok fascynujących i niezwykle cennych w diagnostyce i w terapii osiągnięć genetyki molekularnej, również poważne problemy w związku z rozwojem niektórych technik biomedycznych zagrażających integralności ludzkiego genomu. Wśród najbardziej kontrowersyjnych programów badań nad genomem, wraz z opracowanymi już niestety biotechnikami, należy wymienić zapowiadane klonowanie człowieka z wprowadzaniem wszelkich możliwych modyfikacji do genomu komórek linii zarodkowej.

W szerokiej dyskusji, jaką wzbudziła na całym świecie sprawa ewentualnego klonowania istot ludzkich na podstawie komórki somatycznej, pojawiły się liczne głosy uczonych wskazujących na niebezpieczeństwa tego typu procederu i zwracających uwagę na jego drastyczne konsekwencje zarówno prawne, jak i moralno-etyczne. Jednym z najcenniejszych głosów w sprawie zakazu przeprowadzania klonowania istot ludzkich jest dokument Rady Europy z 1998 roku, stanowiący uzupełnienie znanej konwencji bioetycznej o ochronie istoty ludzkiej. Ze względu na wagę tego dokumentu podaję jego angielską nazwę: *Additional Protocol to the Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine, on the Prohibition of Cloning Human Beings*[7].

W związku z powyższym tylko karygodny brak wyobraźni naukowej oraz brak poczucia odpowiedzialności za prawdopodobne patologiczne konsekwencje zagrażające rodzajowi ludzkiemu może wyjaśnić postawy lekarzy lub raczej „pseudolekarzy", którzy biorąc udział w tego rodzaju eksperymentach na człowieku naruszają zasady etyki lekarskiej.

W dyskusjach światowych, dotyczących biologicznych i etyczno-prawnych konsekwencji naruszania genomu ludzkiego w trakcie różnych manipulacji in vitro, znacznie mniej uwagi poświęca się badaniom i publikacjom dotyczącym innych przyczyn uszkodzenia genomu, a mianowicie zanieczyszczenie środowiska przez czynniki o właściwościach genotoksycznych, głównie mutagennych. Z punktu widzenia epidemiologii ten rodzaj zanieczyszczenia środowiska będzie miał, wedle wyników wielu badań, decydujący wpływ na stan zdrowia przyszłych mieszkańców ziemi oraz ich potomstwa. Wydaje się więc niezbędne przedstawienie również i tego tragicznego zagrożenia w ramach dyskusji nad ochroną genomu, człowiek współczesny bowiem świadomie niszczy samego siebie i powoduje wzrost ryzyka rozwoju zmian mutagenetycznych u przyszłych pokoleń. Nieliczenie się z prawem naturalnym oraz pogarda dla podstawowych zasad etyki i moralności są tutaj głównym źródłem zagrożeń.

---

[7] Protokół dodatkowy do Konwencji Ochrony Praw Człowieka i Godności Ludzkiej w odniesieniu do zastosowań biologii i medycyny dotyczący zakazu klonowania człowieka.

Należy podkreślić następującą paradoksalną sytuację: istnieje wiele raportów i publikacji naukowych zwracających uwagę na nieustannie zbliżającą się groźbę katastrofy ekologicznej w skali globalnej, z czego w dużym stopniu zdajemy sobie sprawę, nie podejmujemy jednak odpowiednich, skutecznych działań zapobiegawczych[8]. Dotyczy to przede wszystkim krajów uprzemysłowionych, gdzie stwierdza się stały wzrost czynników o właściwościach mutagennych emitowanych do środowiska przez przemysł, zwłaszcza chemiczny, farmaceutyczny, spożywczy, oraz pochodzących z niewłaściwej eksploatacji energii nuklearnej lub innych źródeł promieniowania. Długie listy czynników ekotoksycznych i mutagennych występujących w naszym środowisku są publikowane między innymi przez WHO w formie zeszytów serii „Environmental Health Criteria"[9].

Pozwolę sobie zwrócić uwagę na jeden z tych czynników, dioksynę, ze względu na coraz częstsze przedostawanie się jej do środowiska. Substancja ta, niezwykle toksyczna, powstaje w trakcie licznych procesów przemysłowych, takich jak produkcja papieru i tworzyw sztucznych, korzystanie z paliw mineralnych i innych. Dioksyna z największą łatwością przenika do powietrza, wody, ziemi, żywności, a nawet do mleka matki. Dioksyna jest przyczyną nie tylko rozwoju różnych typów nowotworów, lecz również zwiększonej liczby poronień, defektów genetycznych, zaburzeń płodności oraz feminizacji mężczyzn. W czasie badań nad dioksyną, prowadzonych zresztą przez wiele instytutów naukowych na świecie, został potwierdzony fakt mający wielkie znaczenie dla medycyny: najpoważniejsze uszkodzenia patologiczne pojawiają się już w wyniku narażenia organizmu na minimalne, śladowe dawki dioksyny, przede wszystkim zaś organizmu młodego, także w stadium zarodkowym lub płodowym[10]. Niestety dopiero w ostatnich latach podjęto szersze badania dotyczące wpływu dawek toksyn zwanych śladowymi, o przedłużonym działaniu, w tym przede wszystkim mutagennych. Brak dokładnych danych na ten temat, brak stałego monitorowania emisji ekotoksyn stanowi prawdziwy grzech współczesnej medycyny – jest to przecież jeden z najważniejszych czynników patogenetycznych zaburzeń zdrowia ludzi naszej cywilizacji[11].

Ostatnio wiele dyskusji i kontrowersji wzbudza masowe wprowadzanie na rynek tak zwanej żywności transgenicznej; o skutkach konsumpcji tak stymu-

---

[8] Por. Z. C h ł a p, *Principes d'une vie seine – les facteurs économiques majeurs dans la prophylaxie des maladies „de civilisation"* (w druku).

[9] Organisation Mondiale de la Santé, „Environmental Health Criteria" Geneva 1998, WHO; por. S. B ą k o w i c z, *Trucizna ze znakiem szczególnym*, „Nauka i Przyszłość" 1998, nr 86, s. 3.

[10] Por. T. C o l b o r n, D. D u m a n o s k i, J. P. M y e r s, *Nasza skradziona przyszłość*, Warszawa 1997.

[11] Por. S. W i c h e r e k, J. P. O u d i n e t, *Środowisko i zdrowie – badania przy użyciu biomarkerów*, „Folia Medica Cracoviensia" (w druku).

lowanej żywności będzie się można wypowiedzieć, niestety, dopiero po wielu latach.

W związku z zanieczyszczeniem środowiska czynnikami genotoksycznymi pojawiają się coraz częstsze doniesienia o wykrywaniu chorób genetycznych lub o ujawnianiu się genetycznych predyspozycji pod wpływem czynników mutagennych środowiska. Są to głównie choroby poligeniczne, o różnych czynnikach patogennych powodujących uszkodzenie wielu genów. Choroby te, wywołane uszkodzeniem genomu, stanowią liczną grupę chorób o wieloobjawowym przebiegu klinicznym. Duże zainteresowanie budzą ostatnio publikowane w prasie medycznej informacje o możliwościach wprowadzania wczesnej profilaktyki zmian wrodzonych, co może mieć miejsce między innymi w przypadkach leczenia uszkodzeń cewy nerwowej u noworodków. Otwierają się w ten sposób nowe możliwości zapobiegawcze i terapeutyczne w zakresie chorób dotąd nie leczonych paliatywnie. Z licznych doniesień wynika, iż uzyskano zadowalające wyniki w działaniach profilaktycznych dotyczących niektórych uszkodzeń centralnego systemu nerwowego, na przykład zamknięcia cewy nerwowej i tworzenia się płodów bezczaszkowych lub płodów z przepukliną mózgową. Uszkodzenia te są, jak wiadomo, pochodzenia genetycznego, ale co niezwykle istotne: w procesie ich kształtowania czynniki środowiskowe mogą odgrywać decydującą rolę. Odpowiednie leczenie, między innymi za pomocą dużych dawek kwasu foliowego i niektórych witamin, zwłaszcza kobalaminy, podawanych w okresie ciąży, zapobiega w 70% rozwojowi wspomnianych uszkodzeń.

Nie ulega wątpliwości, że sprawą pierwszoplanową w organizacji na szeroką skalę działań profilaktycznych, mających na celu ochronę zdrowia, w tym ochronę integralności genomu, jest rozważenie możliwości wprowadzania elementów edukacyjnych, wskazujących na humanistyczny charakter walki z chorobami cywilizacyjnymi, słusznie nazywanymi „man-made disaeses", a powstającymi w związku ze skażeniem środowiska. Choroby te pozostają przecież w ścisłej zależności od zachowań i postaw moralnych ludzi, niestety liczba zachorowań wzrasta, leczenie zaś pochłania znaczną część budżetów najbogatszych krajów. Natomiast profilaktyka tych chorób, według badań epidemiologiczno-ekonomicznych przeprowadzonych w Japonii i w Stanach Zjednoczonych byłaby tysiąc razy tańsza[12].

Na podstawie opinii wyrażonych przez wielu specjalistów z dziedziny filozofii, etyki, prawa i nauk przyrodniczych w obecnej sytuacji ważnym elementem polepszenia ochrony zdrowia, w tym też ochrony genomu ludzkiego, przed czynnikami środowiskowymi ekotoksycznymi byłoby również utworzenie systemów informacyjnych będących w stanie wywierać wpływ na postawy ludzkie

[12] Por. C h ł a p, *Principes d'une vie seine – les facteurs économiques majeurs dans la prophylaxie des maladies „de civilisation"* (w druku).

w celu zminimalizowania lansowanego obecnie utylitarnego, permisywnego i konformistycznego sposobu bycia. W celu uświadomienia społeczeństwu źródeł zwiększonego ryzyka uszkodzeń genomu przez czynniki emitowane do środowiska należałoby przedstawić dokumentację wskazującą, iż odpowiedzialność za tę wysoce szkodliwą działalność ponoszą trzy grupy osób: po pierwsze, pracownicy nauki prowadzący na przykład syntezy chemiczne toksycznych substancji; po drugie, producenci odpowiedzialni bezpośrednio za wprowadzanie tych toksyn do środowiska; po trzecie, przedstawiciele organów prawodawczych i administracji rządowej, a więc czynniki, które są oficjalnie zobowiązane do kontroli i ochrony czystości środowiska człowieka.

Istnieje też pilna potrzeba uzupełnienia krajowych i międzynarodowych ustaw, które zabraniałyby zatruwania środowiska, a na trucicieli nakładałyby nie jakieś umowne, zwykle niewielkie kary finansowe, ale obciążałyby ich odpowiedzialnością i kosztami leczenia przewidywanych chorób środowiskowych, które mogą rozwinąć się w skażonym terenie. Byłaby to pewna rekompensata wydatków, które pokrywają społeczeństwa w związku z antyhumanitarną i kryminogenną dewastacją środowiska. Pozytywnym przykładem są stanowcze żądania administracji Stanów Zjednoczonych wpłacenia przez przemysł tytoniowy kilkusetmiliardowych sum jako zwrotu kosztów leczenia ofiar nałogu.

Jest to niewątpliwie trudne zadanie, wymagające uczestnictwa wielu osób i instytucji. Sukces jest obwarowany dwoma warunkami: dotarcia z rzetelną informacją do każdego człowieka (powszechność) i zapewnienia akceptacji programu działań (skuteczność).

Jedną z najważniejszych zasad, które muszą dotrzeć do społeczeństwa, jest konieczność utrzymania przez każdego równowagi między dwoma przeciwstawnymi tendencjami:

– pierwsza to uwzględnienie własnego „ja", u człowieka obserwowane jako działania egoistyczne, związane z zaspokajaniem potrzeb materialnych;

– druga to dążenie do integracji, współdziałania, niezbędne do utrzymania porządku społecznego; jest to stanowisko altruistyczne wypływające z potrzeb duchowych, z poczucia wspólnej odpowiedzialności[13].

Powszechnie znany jest genialny aforyzm Hipokratesa dotyczący odpowiedzialności za zdrowie: „Atoli nie tylko sam lekarz winien spełniać to, co należy, ale także sam chory oraz osoby z jego otoczenia i stosunki zewnętrzne"[14].

Sedno myśli zawartej w tym aforyzmie, powtarzanej w wielu kodeksach etyki lekarskiej, jak również w *Karcie pracowników służby medycznej* (Watykan, 1995), polega na podkreśleniu tego jedynego najważniejszego warunku:

---

[13] Por. M. R. K l a m u t, *Między biotechnicznym a holistycznym modelem medycyny*, „Ad vocem" 1995, nr 1, s. 10.

[14] *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, tłum. É. Littre, t. 8, Paris 1839.

działania zapobiegające rozszerzaniu się chorób środowiskowych, w tym również ochronę genomu, należy podjąć wspólnie.

W ostatnich latach wiele instytucji społecznych, parlamentów, wielkich organizacji światowych tej rangi, jak na przykład WHO, UNESCO, Rada Europy wypowiedziało się jednoznacznie na ten temat[15]. Jeden z rzeczników tej idei, Hiroshi Nakajima, w 1990 r. powiedział: „Społeczeństwa muszą sobie uświadomić, że można by zapobiec większości poważnych problemów zdrowotnych zmieniając ludzkie zachowania – i nie wymagałoby to specjalnych środków finansowych". Być może tkwiący w tej opinii element ekonomiczny (ogromne wydatki społeczeństwa na medycynę „naprawczą") przeniknie skuteczniej do świadomości współczesnego człowieka dotkniętego nadmiernie wybujałym utylitaryzmem, nim uda nam się wychować pokolenie, które „dbałoby o swoje środowisko jak o siebie samego".

Jan Paweł II w swoim głęboko poruszającym dokumencie *Evangelium viate* (1995) oceniającym zagrożenia życia pod koniec XX wieku napisał: „We współczesnym kontekście społecznym, naznaczonym przez dramatyczną walkę między «kulturą życia» a «kulturą śmierci», należy wykształcić w sobie silny zmysł krytyczny, pozwalający na rozeznanie prawdziwych wartości i autentycznych potrzeb. Potrzebna jest powszechna mobilizacja sumień i wspólny wysiłek etyczny, aby wprowadzić w czyn wielką strategię obrony życia. Wszyscy razem musimy budować nową kulturę życia: nową, to znaczy zdolną podejmować i rozwiązywać istniejące dziś, a dawniej nieznane problemy związane z ludzkim życiem" (nr 95).

W czasie ostatniego, IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii Życia, które odbyło się w Watykanie w dniach 23-25 lutego 1998 roku i dotyczyło problemów: „Genom ludzki. Osoba ludzka i społeczeństwo przyszłości" Ojciec Święty w przemówieniu do uczestników Zgromadzenia powiedział między innymi: „Głębsza refleksja antropologiczna prowadzi nas bowiem do przekonania, że ze względu na istotową jedność ciała i ducha ludzki genom ma nie tylko wymiar biologiczny, ale jest wyposażony w godność antropologiczną, osadzoną na fundamencie duszy duchowej, która go przenika i ożywia. Dlatego niedopuszczalne są jakiekolwiek interwencje w genom, których celem nie jest dobro osoby, rozumianej jako jedność ciała i ducha"[16].

Genom jest antropologicznym dziedzictwem ludzkości i dlatego wspólnie ponosimy odpowiedzialność za zachowanie jego integralności.

---

[15] UNESCO, *Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme,* Paris, le 11 Nov. 1997.

[16] J a n P a w e ł II, *Badania nad genomem ludzkim*, Przemówienie w czasie IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii Życia w dniu 24 II 1998, „L'Osservatore Romano", wyd. pol. 19(1998) nr 4, s. 36.

*

Jesteśmy świadkami rosnącej liczby uszkodzeń genomu ludzkiego, które są spowodowane coraz większą ilością czynników genotoksycznych w środowisku człowieka. To niebezpieczne zjawisko jest wynikiem braku osobistej odpowiedzialności ludzi z różnych grup społecznych.

Główną przyczyną uszkodzeń genomu jest nie kontrolowany rozwój niektórych dziedzin cywilizacji przemysłowej, której przedstawiciele:

– kierują się wyłącznie zasadą osobistych korzyści materialnych;

– nie biorą pod uwagę szkodliwego charakteru wytwarzanych produktów;

– nie pokrywają kosztów leczenia ludzi poszkodowanych ani naprawy zdewastowanego środowiska.

W przyszłości jednym z najbardziej uzasadnionych kierunków ochrony genomu ludzkiego w związku z manipulacjami technicznymi biomedycyny oraz narastaniem genotoksyczności środowiska będzie:

– pogłębianie świadomości społecznej w zakresie mechanizmów prowadzących do uszkodzenia genomu;

– przekonanie ludzi o obowiązku ochrony własnego życia oraz życia swojego potomstwa;

– zaakceptowanie celów i sensu życia ludzkiego, które najpełniej zostały przedstawione na kartach encykliki *Evangelium vitae*.

Jerzy NOWAK

SZANSE I ZAGROŻENIA ZWIĄZANE Z ROZWOJEM GENETYKI CZŁOWIEKA

Obecnie nie sposób przewidzieć, jakie konsekwencje dla naszego życia będzie miało całkowite poznanie ludzkiego genomu. Z medycznego punktu widzenia implikacje praktyczne mogą być porównywalne, a nawet większe niż szczepienia ochronne czy odkrycie antybiotyków stosowanych na światową skalę.

Genetyka – obok elektroniki – jest jedną z najbardziej dynamicznie rozwijających się dziedzin nauki. Zawdzięcza to wynalezieniu i opracowaniu nowoczesnych metod pozwalających na badanie funkcji organizmu na poziomie molekularnym. Przyczyny wielu chorób, głównie genetycznych i nowotworowych, można wyjaśnić zaburzeniami występującymi w genach odpowiedzialnych za określone funkcje organizmu. W klasycznym ujęciu gen to odcinek DNA kodujący określone białko. Okazało się, że u człowieka prawie wszystkie geny mają budowę mozaikową, to znaczy sekwencje kodujące są poprzedzielane nie kodującymi. Całość informacji genetycznej zawarta jest w 46 chromosomach: w 22 parach zwanych autosomami i w 2 chromosomach płci – X i Y. Większość DNA nie zawiera informacji kodującej określone białka, jedynie kilka procent genomowego DNA to geny ulegające ekspresji wyrażającej się pojawieniem określonej cechy związanej z syntezą białka.

Informacja genetyczna jest przekazywana przez rodziców kolejnym pokoleniom. W komórce jajowej i w plemniku występują pojedyncze chromosomy. Po zapłodnieniu komórki jajowej przez plemnik następuje połączenie pojedynczych chromosomów w parę. W ten sposób oboje rodzice biorą udział w tworzeniu kompletnej informacji genetycznej dziecka. Wszyscy ludzie zasadniczo zawierają ten sam zestaw genów, jednakże każdy z nas posiada drobne różnice, które stanowią o naszej indywidualności. To właśnie one sprawiają, że – z wyjątkiem bliźniąt monozygotycznych – nie ma dwóch identycznych osobników. Zróżnicowanie informacji genetycznej sprawia, że odpowiedź organizmu na czynniki chorobotwórcze nigdy nie jest taka sama. W przypadku wystąpienia istotnych zmian w genomie pojedynczych komórek somatycznych lub rozrodczych może dojść do zaburzeń informacji genetycznej. Mogą to być zaburzenia dotyczące pojedynczych genów lub wady spowodowane defektami w wielu genach. Znane są liczne schorzenia genetyczne uwarunkowane zaburzeniami liczby i struktury całych chromosomów. Choroby genetyczne mogą być również spowodowane nieznacznymi zmianami w sekwencji DNA. Zastąpienie

tylko jednego nukleotydu innym w genie hemoglobiny prowadzi do wystąpienia ciężkiej niedokrwistości, w której krwinki czerwone o sierpowatym kształcie szybciej ulegają rozpadowi. Obecnie znanych jest ponad pięć tysięcy wad genetycznych powstałych w wyniku zaburzeń informacji genetycznej. Należy dodać, że nie wszystkie zmiany informacji genetycznej prowadzą do wystąpienia zaburzeń.

Niewątpliwym przełomem w badaniach genetycznych będzie poznanie ludzkiego genomu. Projekt poznania ludzkiego genomu jest największym przedsięwzięciem w całej historii nauki. Nigdy przedtem tak wielu uczonych z różnych krajów nie koncentrowało swoich wysiłków w realizacji postawionych celów. Poznanie ludzkiego genomu jest przede wszystkim wyzwaniem dla nauk biologicznych i medycznych. Projekt zakłada skonstruowanie genetycznej mapy ludzkiego genomu o wysokiej rozdzielczości, utworzenie fizycznych map wszystkich ludzkich chromosomów i chromosomów innych wybranych organizmów, określenie kompletnej sekwencji ludzkiego DNA i RNA, opracowanie programów zbierania wyników, ich archiwizowania, analizy i dystrybucji. Biorąc pod uwagę olbrzymie zaangażowanie licznych środowisk naukowych w realizację projektu poznania ludzkiego genomu trzeba stwierdzić, że w ciągu najbliższych kilku lat to największe dzieło w historii nauki światowej zakończy się sukcesem (stanie się to około 2005 roku). Obecnie nie sposób przewidzieć, jakie konsekwencje dla naszego życia będzie miało całkowite poznanie ludzkiego genomu. Z medycznego punktu widzenia implikacje praktyczne mogą być porównywalne, a nawet większe niż szczepienia ochronne czy odkrycie antybiotyków stosowanych na światową skalę. Przyjmuje się, że poznanie ludzkiego genomu może mieć tak duży wpływ na nasze życie, jaki obecnie mają tworzywa sztuczne i komputery.

Wraz z dynamicznym postępem genetyki, w której upatruje się czasem wręcz panaceum na rozwiązanie wielu problemów medycznych, podnoszą się głosy o potencjalnych zagrożeniach. Bardzo ważną sprawą jest docenienie problemów etycznych pojawiających się wraz z postępem genetyki. Przyjmuje się, że szeroka dyskusja dotycząca spraw etycznych musi być ważną częścią projektu poznania ludzkiego genomu. Kwestie etyczne badań nad nim wiążą się z poznaniem genetycznej informacji i manipulacjami na ludzkich genach. Wzrost wiedzy o informacji genetycznej jednostki i społeczeństwa nasuwa pytanie: jakie informacje powinny być zbierane i przez kogo mają być kontrolowane? Poważne problemy natury etycznej rodzą się w wyniku rozwoju technik tak zwanej diagnostyki przedobjawowej, wykrywania nosicieli patologicznych genów, genetycznego testowania w związku z planowaną pracą oraz testów genetycznych dla firm ubezpieczeniowych. Następstwa szeroko pojmowanej diagnostyki przedobjawowej mogą mieć duży wpływ na jednostkę, czy nawet na całe społeczeństwa.

Klasycznym przykładem diagnostyki przedobjawowej jest rozpoznanie pląsawicy Huntingtona, choroby w stu procentach śmiertelnej, której pierwsze objawy występują w 30., 40. roku życia, a nawet w wieku późniejszym. Obecnie w pewnym przybliżeniu można określić wiek, w którym rozwiną się pierwsze objawy chorobowe. Można również przewidzieć, w jakim czasie ta nieuleczalna choroba zakończy się zgonem. Zasadniczym problemem jest kwestia przekazania informacji dotyczącej rozwoju tej nieuleczalnej choroby. Diagnostyka przedobjawowa wymaga specjalnego przygotowania osób, które są zainteresowane uzyskaniem wyniku badania. Nasuwa się poważna wątpliwość, komu informacja o przyszłym rozwoju nieuleczalnej choroby mogłaby być przekazana: osobie zainteresowanej?, rodzicom?, przed zawarciem związku małżeńskiego narzeczonemu i księdzu?, lekarzowi leczącemu?, pracodawcy?, firmie ubezpieczeniowej? Należy liczyć się z tym, że diagnostyka przedobjawowa – jeżeli będzie możliwe stosowanie jej we wczesnym wykrywaniu takich schorzeń, jak nowotwory lub choroby układu krążenia – zrodzi znacznie więcej kontrowersji niż obecnie diagnostyka prenatalna.

Mniej kontrowersyjne jest wykrywanie nosicieli patologicznych genów w niektórych chorobach uwarunkowanych jednogenowo, na przykład w mukowiscydozie, w której zaburzeniu ulega funkcja wydzielnicza gruczołów układu pokarmowego i oddechowego, czy w fenyloketonurii, w której powstające metabolity uszkadzają centralny układ nerwowy. Znajomość nosicieli genów z defektem pozwala w przypadku tych chorób zastosować wczesne leczenie zapobiegające niepożądanym powikłaniom. Niemniej jednak pozostaje kwestia wykrywania wszystkich nosicieli patologicznych genów.

Wyniki badań diagnostyki przedobjawowej oraz wykrywania patologicznych genów rodzą problem obciążenia socjalnego jednostki. Czy dojdzie do genetycznej stygmatyzacji w przypadku stwierdzenia nosicielstwa śmiercionośnego genu lub genu mogącego w przyszłości wywołać określoną chorobę? Nasuwa się pytanie natury ogólnej: czy badania populacyjne nie spowodują stygmatyzacji nosicieli wobec ciągle jeszcze niewielkiego zrozumienia genetycznych aspektów wielu chorób?

Wykrywanie podatności na choroby uwarunkowane wieloczynnikowo może również stwarzać szereg problemów. Odkrycie genów, które warunkują podatność na nowotwory, nasuwa pewne wątpliwości. U osób, które są nosicielami genów podatności na raka, niekoniecznie dojdzie do rozwoju nowotworu. Natomiast osoby, u których wykluczy się obecność takiego genu, mogą zachorować na raka. Stwierdzono to już w przypadku rozpoznania defektu w genie raka piersi u kobiet. Pomimo znacznego postępu badań często będziemy operować prawdopodobieństwem lub ryzykiem rozwoju choroby nowotworowej. Rzadko kiedy będziemy mieli stuprocentową pewność, że dojdzie do rozwoju nowotworu. Wydaje się, że dalszy postęp badań diagnostycznych wyjaśni szereg wątpliwości, lecz z pewnością stworzy nowe dylematy zarówno

natury medycznej, jak i etycznej. Wiadomo przecież, że przyczyna wielu chorób tkwi nie tylko w genach, ale ma swoje uwarunkowania środowiskowe. Palenie tytoniu w sposób przyczynowy wiąże się z rozwojem raka płuc i raka krtani. Nie wszyscy jednak palacze chorują na raka. Na pewno odgrywają tutaj rolę uwarunkowania genetyczne. Czy pełne poznanie tych uwarunkowań pozwoli nam określić osoby, które mogą bezpiecznie palić, oraz te, u których wskutek podatności genetycznej rozwinie się rak? Przykład palenia tytoniu jest znamienny również w innym medyczno-ekonomicznym aspekcie. Pomimo udowodnionej szkodliwości palenia (na świecie co minutę umiera chory na raka płuc spowodowanego paleniem), reklamy papierosów są wszechobecne.

Znajomość informacji genetycznej ma niewątpliwie wpływ na naszą postawę etyczną. Twierdzenie, że ludzie są równi, można rozważać w kategoriach etyki, prawa lub polityki. Z biologicznego – a szczególnie z genetycznego – punktu widzenia należy stwierdzić, że ludzie nie są równi i dlatego w sposobie traktowania ich w różnych dziedzinach życia powinno się uwzględniać różnice genetyczne. Szeroko pojęta diagnostyka genetyczna rodzi możliwość dyskryminacji społecznej ze względu na posiadaną informację genetyczną. Określenie „dyskryminacja genetyczna" nie obejmuje osób z już rozwiniętymi chorobami uwarunkowanymi genetycznie. Problem ten może dotyczyć osobników z defektem genu, u których nie wystąpiły jeszcze objawy chorobowe lub mogą wystąpić dopiero u ich dzieci w przypadku bezobjawowych nosicieli patologicznych genów. Nie można wykluczyć, że w miarę poznawania genomu również predyspozycje genetyczne będą powodem dyskryminacji.

W miarę rozwoju diagnostyki genetycznej z pewnością pojawi się problem genetycznego testowania w związku z wykonywanym zawodem. Czy testy genetyczne będą mogły być wykonywane przed zatrudnieniem pracownika na określonym stanowisku wiążącym się z większym ryzykiem choroby zawodowej? Oferowanie takich testów powinno być nieobowiązkowe, z podaniem wyniku wyłącznie do wiadomości zainteresowanego. Sam zainteresowany miałby prawo wyboru zawodu: miejsca pracy mniej lub bardziej ryzykownego dla jego zdrowia. W przypadku zagrożenia zdrowia lub życia ludzkiego (na przykład przez zatrudnienie taksówkarza z daltonizmem) możliwości wyboru powinny jednak być ograniczone. Należy przede wszystkim dążyć do szerokiego uświadomienia i edukacji pracowników, którzy byliby poddani genetycznemu testowaniu przed przyjęciem do pracy. Bardziej kontrowersyjną sprawą jest obowiązkowe testowanie genetyczne mogące prowadzić do utraty pracy lub braku zatrudnienia. Określanie podatności na choroby związane z wykonywaną pracą różni się od testowania innych chorób. Czy wynik badania genetycznego dotyczący podatności na choroby nie związane z wykonywanym zawodem powinien być udostępniany pracodawcy?

Testy genetyczne zainteresują z pewnością firmy ubezpieczeniowe, które w swej działalności uwzględniają określone ryzyko dla grupy ludzi, pojazdów,

nieruchomości itp. Jest rzeczą przyjętą, że w przypadku większego lub mniejszego ryzyka utraty zdrowia lub życia osoba ubezpieczająca się płaci wyższe lub niższe stawki, na przykład pilot czy pracownik naukowy. Jednakże zróżnicowanie opłat za ubezpieczenia ze względu na predyspozycje genetyczne wydaje się sprawą bardziej złożoną. Jeżeli testy predyspozycji genetycznej staną się coraz powszechniejsze, część ludzi będzie chciała wiedzieć, czy posiada zwiększone ryzyko zachorowania na określone choroby. Przy większym ryzyku wzrośnie chęć ubezpieczenia się na większe kwoty. Firmy ubezpieczeniowe będą z czasem wręcz zmuszone do testowania predyspozycji genetycznych.

Zasadniczy wpływ na choroby uwarunkowane genetycznie, a w szczególności na tak zwane predyspozycje lub skłonności genetyczne, ma szeroko pojęte środowisko. Wszystkie choroby mogą być modyfikowane przez wpływ środowiska, ale większy wpływ środowiska na ostateczny obraz kliniczny występuje w przypadku różnego rodzaju predyspozycji genetycznych. Szereg skłonności może ulec ujawnieniu wyłącznie pod wpływem działania środowiska. Tak też należy rozumieć genetyczne uwarunkowania homoseksualizmu lub skłonności do agresywnego zachowania. Aktualnie bardzo wiele kontrowersji budzi kwestia uwarunkowań genetycznych czynów przestępczych. Można stwierdzić, że zachowanie agresywne może być uwarunkowane genetycznie, nie można jednak mówić o genetycznych skłonnościach do czynów przestępczych. Czyny przestępcze bowiem mają miejsce jedynie w określonych „sprzyjających" warunkach. Z kolei osoba o genetycznie uwarunkowanym agresywnym zachowaniu może działać bardzo pozytywnie, na przykład jako naukowiec czy polityk.

Na podstawie powyższych rozważań nie można mówić o genie kryminalisty, a jedynie o uwarunkowaniach genetyczno-środowiskowych pewnych zachowań z przewagą wpływu jednej lub drugiej komponenty. Analiza 3200 bliźniaków wychowywanych oddzielnie wykazała, że agresywne zachowanie w okresie dzieciństwa uwarunkowane jest głównie wpływami środowiska, natomiast w wieku dorosłym przede wszystkim wpływami genetycznymi. Czy w związku z tym osobnik z genetycznie uwarunkowanym agresywnym zachowaniem jest w stanie postępować całkiem inaczej, niż nakazuje mu determinacja genetyczna? Jak dotąd nie ustalono jednego genu odpowiedzialnego za agresywne zachowanie. Niemniej jednak wydaje się, że pewna konstelacja genów może predysponować do czynów przestępczych w „odpowiednich" warunkach środowiskowych. Z badań nad adoptowanymi bliźniętami wynika, że zmiana środowiska niekoniecznie wpływa modyfikująco na geny, które byłyby odpowiedzialne za agresywne postępowanie. Z drugiej strony związek pomiędzy zachowaniem agresywnym i chorobami umysłowymi jest rzeczą powszechnie znaną i prawnie usankcjonowaną. Można sądzić, że zaburzenia genetyczne nie prowadzące do ujawnienia w pełni choroby umysłowej mogą być przyczyną zachowań kryminogennych.

Do przytoczonych danych należy odnieść się z dużą rezerwą. Jest rzeczą oczywistą, że ciało i umysł danego człowieka kształtują zarówno geny, jak i środowisko, a nie tylko jeden z tych czynników. Wyniki badań sugerujące dziedziczną skłonność do czynów przestępczych nie dają żadnych podstaw, by sądzić, że geny wytłumaczą różnice w częstości przestępstw pomiędzy grupami społecznymi lub rasami. Duży wzrost przestępczości w USA w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych oraz w latach dziewięćdziesiątych w Polsce daje się wytłumaczyć nie czynnikami genetycznymi, ale wyłącznie środowiskowymi. Należy podkreślić, że obecnie nie istnieje żaden diagnostyczny test genetyczny pozwalający przewidywać skłonność do zachowania agresywnego. Uważa się wręcz, że przestępczość jest zbyt uwarunkowana społecznie, by kiedykolwiek stała się przedmiotem szczególnego zainteresowania genetyków. Dlatego w USA w ramach zwalczania przestępczości znacznie większe środki przeznaczane są na budowę więzień niż na badania naukowe.

Z kolei ostatnie badania rzucają zupełnie nowe spojrzenie na kwestię samobójstw. Mówi się wręcz o neurobiologii samobójstwa, w którym pewną rolę mogą odgrywać uwarunkowania genetyczne. Z drugiej strony istnieje coraz więcej dowodów na to, że zadowolenie z życia ma podłoże genetyczne. Trwają nawet poszukiwania genów szczęścia. Dużą rolę przypisuje się receptorom dopaminy. Wykazano nawet korelację pomiędzy polimorfizmem genu receptora dopaminy D4 a pozytywnym nastawieniem do życia.

Obecnie około 20% sekwencji ludzkiego genomu jest dostępne przez internet. Również nowoczesne technologie inżynierii genetycznej są ogólnie dostępne. Istnieje potencjalne zagrożenie wykorzystania tych informacji w celu wyprodukowania nowej broni – broni genetycznej skierowanej przeciwko określonym populacjom. Coraz częściej pisze się o broni genetycznej, która może pojawić się jako wynik – „produkt uboczny" – poznania ludzkiego genomu. Międzynarodowy Czerwony Krzyż zaapelował o bardzo poważne potraktowanie problemu nowej broni. Poważne zastrzeżenia musi budzić zainteresowanie wojska (w ujęciu globalnym) możliwościami skonstruowania broni biologicznej skierowanej przeciwko naturalnej odporności i przeciwko istniejącym szczepionkom. Wręcz grozą napawa sama myśl o biologicznej broni przeciwko określonym grupom etnicznym. Broń taka wykorzystywałaby znajomość genetycznego zróżnicowania populacji. Niewielkim pocieszeniem jest fakt, że za pomocą aktualnych konwencjonalnych metod można wyprodukować tylko niewielkie ilości biologicznych czynników. Innym zagrożeniem jest wyprodukowanie mikroorganizmów, które atakowałyby wybrane struktury powierzchni komórek. Istnieje również niebezpieczeństwo wykorzystania informacji genetycznej przez grupy terrorystyczne. Z powyższych względów konieczne jest wypracowanie takich aktów prawnych, które utrudniałyby dostęp do informacji genetycznej. Bardzo źle by się stało, gdyby dopiero zaistnienie pierwszego przypadku terroru genetycznego przyspieszyło prace nad

międzynarodowymi konwencjami o ochronie i wykorzystaniu informacji genetycznej człowieka.

Dynamiczny postęp w dziedzinie genetyki sprawił, że obecnie znamy wiele genów odpowiedzialnych za klasyczne jednogenowe choroby genetyczne. Coraz więcej wiemy o genetycznych uwarunkowaniach chorób wieloczynnikowych, takich jak nowotwory, choroby układu krążenia, cukrzyca. Znajomość dziedzicznych uwarunkowań podatności na choroby nowotworowe jest jeszcze fragmentaryczna, a już stwarza zaniepokojenie czy wręcz strach. Strach przed tym, że znajomość informacji genetycznej może być szkodliwa i powodować dyskryminację ze względu na posiadane geny. Jednakże poznanie ludzkiego genomu spowoduje całkowicie nowe spojrzenie na kwestię genetycznych uwarunkowań cech nie wchodzących obecnie w zakres badań medycznych testów diagnostycznych. Poznanie genetycznych podstaw inteligencji, szczególnych zdolności, homoseksualizmu, procesu starzenia się może wpływać na postawy ludzi, zarówno jednostek, jak i społeczeństwa.

Z dużym prawdopodobieństwem można przewidzieć, że w przyszłości nieuniknione jest wykorzystywanie informacji genetycznej nie tylko przez opiekę zdrowotną. Należy zdać sobie sprawę, że pełne poznanie informacji genetycznej może prowadzić do niebezpieczeństwa wielu nierówności dotyczących statusu społecznego, wykształcenia, uzyskania pracy, ubezpieczenia. Innym zagrożeniem, obserwowanym już obecnie, są nieuzasadnione nadzieje na wyleczenie wielu ciężkich chorób dzięki zdobyczom inżynierii genetycznej i terapii genowej.

Inżynieria genetyczna zakłada manipulację materiału genetycznego. Samo wyrażenie „manipulacja" w odniesieniu do inżynierii genetycznej ma już zabarwienie pejoratywne. Tak jak możliwa jest manipulacja materiałem genetycznym, również możliwa jest manipulacja dyskusji nad etycznymi aspektami tej nowej technologii. Z biologicznego punktu widzenia homo sapiens jest pierwszym gatunkiem, który wprowadził kontrolę i znaczną modyfikację środowiska oraz wzajemnych relacji innych gatunków, co znalazło odbicie w wydawałoby się „naturalnej" selekcji i reprodukcji wielu gatunków roślin i zwierząt. Rozwój cywilizacji sprawił, że pozycja socjalna w społeczeństwie jest względnie równa pomimo znaczących różnic genetycznych. Rodzaj makroetycznego imperatywu, że najwyższą wartością, o którą trzeba zabiegać, jest życie i dawanie życia, ma olbrzymie następstwa mikroetyczne regulujące działalność, zwyczaje, sposób życia poszczególnych jednostek, co może powodować różnego rodzaju konflikty, których świadkami jesteśmy obecnie.

Dyskusja na temat etycznych aspektów inżynierii genetycznej jest trudna ze względu na powstawanie całkowicie nowych problemów moralnych. Często w ogólnych dyskusjach sugeruje się, że inżynieria genetyczna jest czymś niezgodnym z naturą. Podobnie jak wszelkie postępowanie medyczne może być

nieetyczne lub moralnie podejrzane, tak też należy rozgraniczyć etyczne i nieetyczne wykorzystanie inżynierii genetycznej.

Początkowo stosowanie technik rekombinacyjnych, polegających na cięciu i łączeniu różnych fragmentów DNA, wydawało się bardzo kontrowersyjne. Fatalistyczne przepowiednie zakładały wyprodukowanie metodami inżynierii genetycznej nie myślących robotów lub stworzenie śmiercionośnego wirusa zdolnego do wywołania ogólnoświatowej pandemii. Bardzo szybko okazało się jednak, że techniki rekombinacyjne są niezwykle przydatne w syntezie substancji, które mogą być wykorzystywane w leczeniu różnych schorzeń. Klasycznym przykładem jest tak zwana rekombinacyjna ludzka insulina, która obecnie jest stosowana również w naszym kraju na coraz szerszą skalę. Innym przykładem uzyskania niezwykle cennego leku metodami rekombinacyjnymi jest szczepionka przeciwko wirusowemu zapaleniu wątroby, którą otrzymują wszystkie noworodki, pracownicy służby zdrowia, studenci medycyny oraz osoby zagrożone ryzykiem zachorowania na tę ciężką chorobę. Z kolei zastosowanie ludzkiego rekombinacyjnego hormonu wzrostu pozwala na skuteczne leczenie karłowatości przysadkowej.

Leki uzyskane metodami rekombinacyjnymi mogą być wykorzystane nie tylko w celach terapeutycznych. Przykładem może być stosowanie rekombinacyjnej erytropoetyny, stymulującej produkcję krwinek czerwonych, nie tylko przez chorych z ciężką anemią, lecz również przez sportowców w celu poprawienia wydolności fizycznej. (Występuje tu pewna analogia z transfuzją własnej lub obcej krwi stosowaną przez niektórych sportowców.) Międzynarodowy Komitet Olimpijski już zakwalifikował rekombinacyjną erytropoetynę jako rodzaj środka dopingującego. Z kolei nie można wykluczyć, że w przyszłości przysadkowy hormon wzrostu będzie wykorzystywany nie tylko do leczenia karłowatości. Może również zrodzić się pokusa jego zastosowania u dzieci małego wzrostu z niskim poziomem tego hormonu w surowicy.

Dokładne poznanie nawet małej części ludzkiego genomu już obecnie stwarza możliwość manipulowania ludzkim genotypem, a w następstwie fenotypem. Jest rzeczą oczywistą, że wiedza w zakresie genetyki molekularnej w powiązaniu z jej praktycznym wykorzystaniem powinna służyć nie tylko celom diagnostycznym, ale również terapeutycznym. Wiele ciężkich chorób oraz nieznacznych zaburzeń genetycznych będzie z pewnością obiektem podejmowania prób terapeutycznych. Z drugiej strony może pojawić się pokusa wykorzystania technologii transferu genu do poprawiania wydolności fizycznej, psychicznej, urody itp.

Terapia genowa polega na wprowadzeniu do organizmu w celach leczniczych genu prawidłowego w miejsce brakującego lub uszkodzonego. Pierwotnie wydawało się, że terapia genowa zostanie wykorzystana przede wszystkim w chorobach uwarunkowanych genetycznie. Szybko jednak okazało się, że największe zainteresowanie budzą możliwości uzyskania efektu leczniczego

w chorobach nowotworowych oraz AIDS poprzez wprowadzanie terapeutycznych genów do komórek prawidłowych lub nowotworowych. Teoretycznie możliwości ingerencji w informację genetyczną obejmują: terapię genową komórek somatycznych, terapię genową komórek rozrodczych, wzmocnienie genetyczne, genetyczną eugenikę. Ze względu na ograniczenia techniczne, a przede wszystkim etyczne, podejmowane próby kliniczne obejmują wyłącznie terapię genową komórek somatycznych. W wyniku wprowadzenia prawidłowego genu do komórek somatycznych można uzyskać różne efekty lecznicze. Działania terapeutyczne, o charakterze miejscowym lub ogólnym, obejmują wzmocnienie słabej funkcji, rekonstytucję brakującej czynności oraz supresję niepożądanej aktywności. Te efekty lecznicze mogą być przydatne w terapii chorób genetycznych, nowotworowych i AIDS. Wprowadzony gen powinien funkcjonować tak jak w organizmie zdrowym. Obiecujące wyniki pierwszej terapii genowej ciężkiego złożonego niedoboru odpornościowego stworzyły realną szansę na zastosowanie analogicznego podejścia leczniczego również w innych chorobach uwarunkowanych genetycznie. Dotychczas kliniczne próby terapii genowej zastosowano w przypadku kilkunastu różnych chorób dziedzicznych, tak zwanych jednogenowych, których przyczyna tkwi w defekcie pojedynczego genu. U wielu chorych uzyskano poprawę stanu klinicznego, jednak w żadnym przypadku nie udało się osiągnąć całkowitego wyleczenia.

Wyniki badań molekularnych wskazują na ścisły związek procesu nowotworowego z zaburzeniami genetycznymi. Można przypuszczać, że w niedalekiej przyszłości coraz precyzyjniej będzie można korygować zaburzenia genetyczne występujące w tych chorobach. Ponadto wczesne wykrycie genetycznych predyspozycji do choroby nowotworowej umożliwi podjęcie działań profilaktycznych, na przykład przez unikanie ekspozycji na czynniki uszkadzające geny czy zastosowanie szczepionek przeciwrakowych. Molekularno-genetyczna diagnostyka już obecnie pozwala na opracowanie eksperymentalnych modeli zapobiegania chorobom nowotworowym i ich leczenia.

Należy sądzić, że w najbliższych latach dojdzie do znaczącego wzrostu prób klinicznych terapii genowej nowotworów. Badania kliniczne będą zmierzać zarówno do leczenia zaawansowanego nowotworu, zapobiegania przerzutom, jak również niszczenia komórek rakowych opornych na konwencjonalną terapię. Oprócz chorób jednogenowych, w których terapia genowa będzie stanowiła leczenie przyczynowe, w chorobach wieloczynnikowych, na przykład w chorobie Alzheimera, Parkinsona, schizofrenii, będzie można zastosować genetyczne leczenie objawowe, usuwające bardzo przykre dolegliwości tych chorób. W przyszłości terapia genowa będzie miała również zastosowanie w chorobach wewnętrznych, głównie w schorzeniach układu krążenia. Wydaje się, że wraz z nowymi odkryciami dotyczącymi genetycznych predyspozycji występowania wielu chorób, terapia genowa znajdzie zastosowanie również w ich zapobieganiu. Na obecnym początkowym etapie rozwoju terapii genowej

nie można stwarzać nadziei, szczególnie ciężko chorym, na cudowne wyleczenie za pomocą jej nowej formy. Wydaje się jednak wysoce prawdopodobne, że terapia genowa będzie stawała się coraz powszechniejszą i skuteczniejszą formą leczenia i zapobiegania wielu chorobom.

Przed dwudziestu laty futurystyczne przepowiednie wykorzystania inżynierii genetycznej do stworzenia człekokształtnych robotów lub wyprodukowania niebezpiecznej broni genetycznej tylko na krótko zahamowały postęp w badaniach DNA. Większość kwestii etycznych terapii genowej dotyczy samej technologii mogącej spowodować bezpośrednie zmiany w materiale genetycznym człowieka. Z medycznego punktu widzenia istnieje duża zbieżność pomiędzy leczeniem ciężkiego niedoboru odporności przeszczepem szpiku i terapią genową. W pierwszym przypadku wprowadzane są do organizmu obce komórki szpiku z prawidłowym genem, w drugim – prawidłowy gen jest wprowadzany do własnych komórek. Terapia genowa komórek somatycznych nie wpływa na geny przekazywane potomstwu.

Nasuwa się pytanie: czy w najbliższej przyszłości technologia inżynierii genetycznej i terapii genowej nie zostanie wykorzystana do „poprawiania" na przykład urody, siły mięśniowej, wzrostu czy koloru oczu? Zakładając, że każdy człowiek chce być zdrowy i szczęśliwy oraz pragnie wolności działania, można postawić pytanie: czy wzmocnienie genetyczne jest w ogóle potrzebne? Na pytanie, czy człowiek może podejmować działania mające na celu polepszenie urody, sprawności fizycznej, intelektualnej, odchudzenie, porost włosów itp., odpowiedź wydaje się oczywista. Działania takie podejmują codziennie miliony ludzi i są one społecznie akceptowane i prawnie dozwolone. Czy jednak byłyby dozwolone działania mające ten sam efekt, ale osiągany za pomocą metod technologii transferu genu? Czy nie prościej byłoby wprowadzić geny odpowiedzialne za porost włosów ludziom łysym, niż narażać ich na różnego rodzaju mało skuteczne terapie? Wydaje się realne to, że przyszłościowa rewelacyjna pigułka na odchudzanie będzie złożona z produktu tak zwanego genu otyłości czyli leptyny. Prawdopodobnie za kilka lat doczekamy się rewelacyjnego kremu odmładzającego skórę, który będzie wprowadzał poprzez liposomy odmładzające geny do komórek skóry. Czy wzmocnienie genetyczne, które pozwalałoby doprowadzić do zmiany koloru skóry, inteligencji czy siły fizycznej, nie byłoby skuteczną formą przeciwdziałania dyskryminacji społecznej? Obecnie wizja ta wydaje się mało realna, jednakże rozpoczyna się nowy etap wykorzystania technologii transferu genu w celach nie tylko terapeutycznych. Nasuwa się szereg dylematów dotyczących stosowania transferu genu. Czy geny powinny służyć wyłącznie ratowaniu zdrowia, czy również polepszeniu kondycji fizycznej, psychicznej, wyglądu? Czy ludzie mają prawo do wzmocnienia genetycznego? Czy społeczeństwo zgodzi się na stosowanie wzmocnienia genetycznego? Czy w przyszłości pojawią się genetyczne gabinety kosmetyczne lub genetyczne salony odnowy biologicznej czy intelektualnej? Nasuwa

się również pytanie: czy aktualnie obowiązujące normy etyczne są adekwatne do rozważania problematyki wzmocnienia genetycznego?

Poznanie całej informacji genetycznej człowieka i innych gatunków zwierząt również może nasuwać szereg refleksji. Sporządzenie mapy chromosomów niektórych gatunków zwierząt dało zaskakujące wyniki. Okazało się, że geny człowieka nie różnią się od genów innych gatunków ssaków. Oznacza to, że dotychczas nie udało się zidentyfikować genów, które występowałyby wyłącznie u człowieka. Co więcej, skonstruowane mapy genetyczne chromosomów wskazują na bardzo dużą konserwatywność kolejności tych samych genów u różnych gatunków. Mówiąc w dużym uproszczeniu: wystarczy chromosomy człowieka przeciąć zaledwie w siedmiu miejscach i złączyć je w innej kolejności, ażeby uzyskać mapę ułożenia poszczególnych genów u kota. W przypadku porównania mapy chromosomowej człowieka i świni lub krowy w celu uzyskania identycznej kolejności genów należy przeciąć i poskładać chromosomy w około pięćdziesięciu miejscach. Dane te rodzą szereg pytań dotyczących kwestii ewolucji człowieka. Czy mając świadomość bardzo dużego genetycznego podobieństwa zmienimy nasze poglądy na ewolucję oraz na moralne aspekty współżycia z innymi formami?

Często stawiamy pytania: czy naukowiec jest odpowiedzialny za wykorzystanie odkryć badawczych, czy projektant odpowiada za wyprodukowane urządzenie, autor za idee, styl itp.? Na gruncie medycznym stawiane są pytania dotyczące odpowiedzialności danej osoby za otyłość, alkoholizm, czyny przestępcze. Szybko rozwijająca się molekularna genetyka zachowania wskazuje na genetyczne uwarunkowania zachowań człowieka. Dziedziczenie inteligencji w obrębie grup etnicznych i rasowych niesie z sobą daleko idące konsekwencje natury nie tylko etycznej, ale nawet politycznej. Jeżeli nierówności w dostępie do wykształcenia są spowodowane przez nierówności społeczne, wówczas społeczeństwo ma moralną powinność przeciwdziałania tego rodzaju dyskryminacji. Czy takie samo nastawienie będzie w przypadku nierówności genetycznych? Społeczeństwo nie powinno ignorować wpływu genetyki na zachowanie i postępowanie człowieka. Ludzie muszą być traktowani równo w sensie prawa, wolności, ochrony, możliwości kształcenia i zawodu.

Następstwa wynikające z projektu poznania ludzkiego genomu są tak dalekosiężne, że trudno obecnie przewidzieć wszelkie korzyści i zagrożenia. Znajomość genetycznych zaburzeń spowoduje postępowanie lecznicze i profilaktyczne analogiczne z dzisiejszymi szczepieniami ochronnymi i zażywaniem aspiryny na przeziębienie. Czy jednak zapobieganie i leczenie chorób zawsze służy dobru ludzkości? Z biologicznego punktu widzenia największe w historii ludzkości zdobycze medycyny przyczyniły się do zaburzenia naturalnej selekcji. Powszechne stosowanie szczepień ochronnych, antybiotyków, sterydów spowodowało, że obecnie nie grożą nam już wyniszczające ludzkość epidemie chorób zakaźnych (z wyjątkiem AIDS). Nasuwa się refleksja, że z jednej strony

brak dostępu do osiągnięć medycyny, ale z drugiej strony być może i one same mają pewien udział w nasilaniu globalnych problemów przeludnienia, głodu i ubóstwa. Należy mieć nadzieję, że pozytywnym osiągnięciem wynikającym z poznania ludzkiego genomu i coraz szerszego wykorzystania inżynierii genetycznej i biotechnologii będzie podejmowanie prób rozwiązania tych problemów.

Antonio G. SPAGNOLO

DIAGNOSTYCZNE I PRZEDOBJAWOWE BADANIA GENETYCZNE – SŁUŻBA CZY WYROK?

Podsumowując możemy powiedzieć, że badania i poradnictwo genetyczne powinny zawsze pozostawać w służbie osoby i nigdy nie powinny stać się wyrokiem, który piętnuje osobę, dyskryminuje ją, lub – co gorsza – eliminuje.

WSTĘP

Współczesna diagnostyka genetyczna oferuje możliwość wykrycia wielu patologicznych genów przed wystąpieniem objawów choroby, lecz w przypadku wielu chorób o podłożu genetycznym, takich jak chociażby choroby serca czy nowotwory, wykrycie zmiany genetycznej może jedynie wskazywać na podatność na daną chorobę, nie zaś na nieuchronność jej wystąpienia.

Jednakże mimo znacznego postępu w zakresie wykrywania genetycznych uwarunkowań chorób, czy też podatności na nie, który ma miejsce w ostatnich latach, postęp w zakresie prowadzenia efektywnej interwencji (zapobiegawczej lub terapeutycznej) jest znacznie wolniejszy. Dlatego też opieka medyczna w zakresie genetyki często ogranicza się do diagnozy i poradnictwa: efektywne leczenie jest prowadzone w rzadkich przypadkach.

Posiadana wiedza, której nie towarzyszy realna możliwość interwencji, może z jednej strony prowadzić do nieakceptowalnego użycia posiadanych informacji (w celu dyskryminacji określonych osób lub ich instrumentalnego traktowania), z drugiej zaś strony może mieć dramatyczny wpływ na psychikę samego pacjenta, którego dotyczy diagnoza, jak również na jego rodzinę. Im więcej genów zostaje zidentyfikowanych, tym większy nacisk kładziony jest na poszerzanie zakresu badań diagnostycznych, aby w ten sposób zwiększyć ilość dostępnych testów genetycznych oraz zakres informacji genetycznej, którą one generują.

Pytanie postawione w tytule artykułu wypływa z tego właśnie dylematu i naszym zamiarem jest udzielenie na nie odpowiedzi lub co najmniej wyjaśnienie, jakie problemy powoduje obecna sytuacja i jakie wartości są w związku z nią zagrożone. Będziemy próbowali określić, czy ryzyko związane z wiedzą z zakresu genetyki na temat chorób, które rozwiną się w przyszłości u pacjenta lub na które jest on narażony, czy też które może on przekazać potomstwu, jest proporcjonalne do ostatecznych korzyści, których taka wiedza może dostar-

czyć. Innymi słowy, musimy zbadać, czy wiedza dotycząca genów pacjenta może służyć jego dobru, a konsekwentnie – również dobru społeczeństwa, czy też jest ona w przeważającym stopniu szkodliwa dla osoby ludzkiej zarówno z powodu negatywnych skutków psychicznych, jak i z powodu możliwości jej bezprawnego wykorzystania.

Pytania te prowadzą z kolei do bardziej ogólnych rozważań na temat roli medycyny w epoce „nowej genetyki". W ciągu ostatnich dwustu lat za cel medycyny tradycyjnie przyjmowano leczenie lub przynoszenie ulgi cierpiącym, a pierwszym obowiązkiem lekarza była pomoc konkretnemu pacjentowi. Wprowadzenie publicznej służby zdrowia wiązało się z pojawieniem się pojęcia obowiązku lekarskiego w stosunku do społeczeństwa i państwa[1]. A ponieważ wszelkie działania realizowane w imię dobra państwa, społeczeństwa czy narodu są na ogół oceniane w kategoriach użyteczności i opłacalności, którym służy również aktywność poszczególnych ludzi, w społeczeństwie współczesnym wydaje się dominować pogląd mówiący, że życie niektórych ludzi ma większą wartość niż życie innych oraz że życie pewnych ludzi nie jest konieczne[2]. Oferując możliwość określenia warunków, które determinują w większym lub mniejszym stopniu jakość życia ludzkiego, nowa genetyka stanowi dla lekarzy pokusę, aby przenieść ich pierwotne zobowiązanie w stosunku do indywidualnego pacjenta na zagadnienia związane z budżetem publicznej służby zdrowia lub na inne cele, nawet jeszcze mniej związane z medycyną.

Problem ten jest tak szeroki, że dotyczy nie tylko samej genetyki medycznej, w tym lekarzy specjalistów oraz laboratoriów prowadzących takie badania, ale również rządów (w zakresie uchwalania prawa i przeznaczania środków finansowych w programach zdrowotnych), osób zajmujących się zawodowo działaniem na rzecz ochrony zdrowia poprzez organizowanie poradnictwa zdrowotnego, wychowawców, mediów, a nawet samej wspólnoty kościelnej w jej pasterskiej misji.

W pierwszej części niniejszych rozważań zbadamy, czego można oczekiwać od badań genetycznych, i przeanalizujemy ich ograniczenia. Dostarczy to nam ważnej przesłanki. Musimy bowiem posiadać pełną wiedzę na temat znaczenia testu genetycznego, jeśli to od niego uzależnione są decyzje życiowe (na przykład decyzja o prokreacji, o podjęciu określonej pracy czy o ubezpieczeniu na wypadek choroby). Następnie przeanalizujemy, jakie wartości moralne łączą się z zagadnieniem diagnostyki genetycznej, wskazując na dylematy etyczne, do których prowadzi jej praktyczne wykorzystanie. Jest dziś faktem, że poszerzanie wiedzy z zakresu genetyki oraz będące konsekwencją

---

[1] Por. A. S u t t o n, *The Purpose of Medicine and the New Genetics*, „Medicina e Morale" 1996, nr 2, s. 237-249; M. A n g e l i, *The Doctor as Double Agent*, „Kennedy Institute of Ethics Journal" 1993, nr 3, s. 279-286.

[2] Por. S u t t o n, dz. cyt., s. 238.

tego pojawianie się nowych opcji w medycynie nakłada nowe obowiązki na lekarzy, pacjentów, doradców, polityków, nauczycieli i duchowieństwo. W części końcowej rozważań przeanalizujemy społeczne konsekwencje prowadzonych obecnie badań genetycznych, biorąc pod uwagę narodowe i międzynarodowe postulaty w zakresie etyki, w tym również wskazania Magisterium Kościoła katolickiego.

Naukowe i etyczne aspekty prenatalnych testów genetycznych (prenatalnego skriningu i diagnozowania), jak również kwestia identyfikacji w sprawach sądowych (dowodzenie ojcostwa oraz identyfikacja w sprawach kryminalnych) pozostają poza obszarem niniejszych rozważań.

CZEGO MOŻEMY OCZEKIWAĆ OD BADAŃ GENETYCZNYCH?

Ostatecznym celem gwałtownie rozwijającej się wiedzy na temat struktury i funkcji ludzkich genów jest leczenie zaburzeń genetycznych i skuteczne im zapobieganie. Jednakże skuteczne interwencje opóźniają samą możliwość wykrywania chorób oraz szczególnej na nie podatności. Mimo to wraz ze wzrostem ilości zidentyfikowanych genów wzrasta nacisk na prowadzenie, czy też poszerzanie istniejących programów badawczych. To z kolei wpływa na wzrost ilości dostępnych testów genetycznych i tym samym poszerza zakres wiedzy z genetyki.

Ważną rzeczą jest przybliżenie w tym punkcie pewnych ustaleń terminologicznych. Według raportu Komitetu do Spraw Oceny Ryzyka Genetycznego (Committee on Assessing Genetic Risks)[3] termin „b a d a n i a g e n e t y c z n e" odnosi się do różnorodnych analiz laboratoryjnych prowadzonych w celu zdiagnozowania lub przewidywania wystąpienia określonego stanu genetycznego lub predyspozycji do określonej choroby genetycznej. T e s t o w a n i e g e n e t y c z n e (lub „diagnoza") oznacza przeprowadzenie badań w celu określenia genetycznego statusu osób, w stosunku do których istnieje podejrzenie – na podstawie historii rodziny lub objawów klinicznych – wysokiego ryzyka choroby dziedzicznej. Z drugiej strony jeśli badania genetyczne prowadzone są w celu przebadania populacji lub grup ludzi niezależnie od medycznej historii rodziny, mówimy o genetycznym s k r i n i n g u. Zasadnicza różnica między testowaniem genetycznym i genetycznym skriningiem polega na tym, że ten ostatni nie jest inicjowany przez jednostkę, która jest jego pod-

---

[3] Por. Committee on Assessing Genetic Risks, Institute of Medicine, *Assessing Genetic Risks. Implications for Health and Social Policy*, Washington, D.C., 1994. Terminologia, której używam, odpowiada terminologii stosowanej przez OTA (por. U.S. Congress Office of Technology Assessment, *Genetic Monitoring and Screening in the Workplace*, Washington, D.C., 1990). W niniejszym artykule odwołuję się do szerokiego i wyczerpującego studium opracowanego przez Komitet z powodu jego kompletności i powszechnej akceptowalności.

miotem, ale przez dostawcę serwisu skriningowego[4]. Jednak w literaturze testowanie i badania skriningowe często nie są wyraźnie odróżniane i terminy te bywają stosowane zamiennie. Genetyczne poradnictwo odnosi się natomiast do procesu komunikacyjnego, poprzez który poszczególne jednostki oraz członkowie ich rodzin są informowani o naturze ryzyka, o możliwości powtórzenia się choroby, o niedogodnościach i korzyściach płynących z poddania się testom, jak również o rezultatach przebytych testów, łącznie z prognozą dotyczącą możliwości odpowiedzialnej prokreacji, oraz o poradnictwie i o możliwości uzyskania pomocy.

W 1975 roku National Academy of Science (NAS)[5] wskazała na kilka możliwych celów testowania i prowadzenia skriningu. Zostały one następująco streszczone przez Komitet do Spraw Oceny Ryzyka Genetycznego: „Pierwszym z nich jest kierowanie badaniami, czyli poszukiwanie ludzi cierpiących na uleczalne zaburzenia genetyczne, które mogą okazać się niebezpieczne, jeśli nie będą leczone. Drugi polega na prowadzeniu poradnictwa dla ludzi o wysokim ryzyku posiadania nieuleczalnie chorego potomstwa [...]. Trzecim celem jest wyliczenie przypadków (na przykład określenie występowania dziedzicznych anomalii dla celów publicznej służby zdrowia). W końcu badanie samo w sobie jest celem, który: 1. może pociągać za sobą testowanie hipotez odnoszących się do ludzkiej fizjologii lub ewolucji; 2. służy opisaniu innych występujących zaburzeń lub 3. może służyć określeniu czy zbadaniu możliwości i wartości nowych metod czy testów"[6]. Można powiedzieć, że w ciągu ostatnich dwudziestu lat cele skriningu pozostały te same, chociaż jego potencjalny zasięg znacznie się powiększył wskutek pojawienia się możliwości prowadzenia badań na poziomie DNA. Faktycznie Projekt Poznania Genomu Ludzkiego i inne badania prowadzą do odkrycia genów związanych z różnymi chorobami i można żywić przekonanie, że zasięg badań będzie się nadal poszerzał (w tym aspekcie ktoś wyraził się o genetycznym skriningu jako o „jednym z pierwszych owoców Projektu Poznania Genomu Ludzkiego")[7]. Możliwe staną się również testy dotyczące genetycznych predyspozycji do wieloczynnikowych zaburzeń, a równocześnie osiągalne będą technologie testowania setek różnych mutacji w jednym lub w wielu genach, które powodują różne choroby (testowanie wielostronne).

Chociaż naszym zamiarem nie jest analiza różnych aspektów technologii wykrywania zaburzeń genetycznych, chcąc jednak zrozumieć wywołane przez nie etyczne i społeczne problemy, powinniśmy przywołać tu pewne niedawno

---

[4] Rada Europy, *Recommendation N^0 R(92) 3 of the Committee of Ministers to Member States on Genetic Testing and Screening for Health Care Purposes* (przyjęta 10 II 1992 roku).

[5] Por. National Academy of Science, *Genetic Screening: Programs, Principles, and Research. Committee for the Study of Inborn Errors of Metabolism*, Washington, D.C., 1975.

[6] Committee on Assessing Genetic Risks, *Assessing Genetic Risks*, s. 45.

[7] K. N o l a n, *First Fruit; Genetic Screening*, „Hastings Center Report" 1992, nr 22, S2-S4.

odkryte techniki rozwijające możliwości testowania genetycznego. Najwcześniejsze formy genetycznej diagnozy oparte były na obserwacji indywidualnych analiz klinicznych oraz na analizie historii rodziny. Takie postępowanie jest nadal często stosowane. Rozwinęły się jednak również biochemiczne próby na badanie wrodzonych zaburzeń metabolicznych, takich jak fenyloketonuria czy hemoglobinopatie. Od trzydziestu lat w użyciu jest też analiza chromosomowa stosowana w celu diagnozowania zaburzeń genetycznych u niemowląt.

Współczesne testy oparte na badaniu DNA obejmują całą różnorodność technik diagnostycznych, które umożliwiają badanie markerów bliskich genom lub bezpośrednie badanie samych genów w celu wykrycia charakterystycznych mutacji[8]. Największy zasięg posiada reakcja łańcuchowa polimerazy (PCR) – technika pozwalająca na nagłe wzmocnienie wcześniej określonych fragmentów DNA. To, jak również inne osiągnięcia w zakresie automatyzacji, ma wielką potencjalną wartość dla przyspieszenia i dokładności diagnozy w programach skriningu oraz dla obniżenia ich kosztów.

Jednakże nawet przy wzroście dokładności bezpośredniej analizy, testy genetyczne rzadko pozwalają na wczesne rozpoznanie ryzyka klinicznego. Różne czynniki mogą wpływać na możliwość przewidywania rozmiaru i ryzyka wystąpienia chorób.

Po pierwsze, w przypadku wielu zaburzeń występuje różnorodność allelicz-na, czyli obecność alternatywnych form genu odpowiedzialnego za wystąpienie określonej choroby. Żaden z biochemicznych testów skriningowych nie jest wystarczająco wrażliwy, aby wykryć wszystkie przypadki; nawet najnowsze metody badania DNA nie są w stanie ustalić wszystkich możliwych mutacji, które są odpowiedzialne za występowanie określonej choroby. Dlatego ważne jest rozróżnienie między wrażliwością analityczną – przydatnością testu do wykrywania różnych mutacji, i wrażliwością kliniczną – zdolnością identyfikowania pacjentów, którzy kiedyś będą musieli stawić czoło chorobie lub którzy już na nią cierpią.

Po drugie, jeśli nawet test może wykryć mutację odpowiedzialną za chorobę jednego genu, to ta szczególna mutacja może być co prawda koniecznym, lecz niewystarczającym warunkiem ujawnienia się choroby (mutacja powodująca chorobę u jednej osoby może nie wywołać zauważalnego efektu u innej). W tym wypadku test może nie pozwolić na dokładne, pewne określenie, czy i kiedy objawy choroby się ujawnią. W konsekwencji uzyskana w trakcie testu genetycznego informacja na temat predyspozycji do określonych zaburzeń może prowadzić do błędnego wniosku, że podmiot badania jest narażony na pewną chorobę, podczas gdy w rzeczywistości konieczne do jej wywołania

---

[8] W celu głębszego przestudiowania wymienionych technik, por. W. B a i n s, *Biotechnology from A to Z*, Oxford 1993; N. A r n h e i m, H. A. E r l i c h, *Polymerase Chain Reaction Strategy*, „Annual Review of Biochemistry" 1992, nr 61, s. 131-156.

byłyby również mutacje innych genów lub pewne środowiskowe czynniki, z których wiele nadal pozostaje nieznanych.

Po trzecie, należy również wziąć pod uwagę różnorodność manifestowania się choroby monogenicznej, co może wpływać na stopień jej nasilenia. Różnorodność ta może oznaczać, że test na określoną mutację nie zawsze jest w stanie ją wykryć, jeśli nawet niektóre mutacje są na ogół powiązane z określonym poziomem nasilenia zaburzenia.

Do trzech powyższych czynników należy dodać również dokładność testów na wykrywanie genów, które są dziedziczone łącznie. Śledzenie dziedziczenia połączonych markerów DNA od członków rodziny dostarcza możliwości diagnostycznego badania jednostki.

Poza tym, że analiza ta jest niedoskonała, nawet gdy laboratoria prowadzą testy łącznej dziedziczności w sposób poprawny i dokładny, będzie ona tym bardziej zawodna w przypadku postawienia błędnej diagnozy u członka rodziny lub kiedy jeden z rodziców pozostaje nieznany.

Co więcej, badania łącznej dziedziczności są zawodne, ponieważ marker DNA związany z genem niosącym chorobę może zostać odseparowany wskutek rekombinacji (zjawiska znanego jako crossing over) już w trakcie formowania się gamet u danego osobnika. W końcu trzeba również wziąć pod uwagę genetyczną heterogeniczność, która czasami wpływa na złożoność dziedziczności w rodzinach i między nimi. Istnieje wiele złożonych chorób genetycznych, których przyczyny występowania są uwarunkowane licznymi czynnikami. Testowanie pewnego genu, który jest związany z wystąpieniem choroby, nie wyklucza możliwości, że w niektórych przypadkach gen zajmujący inne miejsce w chromosomie niż gen testowany może również przyczynić się do wystąpienia choroby.

Podsumowując należy stwierdzić, iż niedoskonały charakter testów genetycznych sprawia, że pełne zrozumienie ich wyników zarówno przez lekarza, jak i przez pacjenta jest absolutnie niezbędne dla ich właściwego użycia.

CZAS I POZIOM SKRININGU

Należy również wskazać na obszary prowadzenia lub proponowania testów genetycznych lub badań skriningowych. Pomijając fazę prenatalnego rozwoju dziecka oraz dziedzinę sądownictwa możemy tu wyróżnić:

a) Skrining w przypadku noworodków. Jest to działanie zapobiegawcze, którym – w przypadku pozytywnych rezultatów – można w przyszłości objąć wszystkie noworodki. Proponowane jest ono dla leczenia ogromnej różnorodności zaburzeń genetycznych. Jego celem jest przede wszystkim identyfikacja stanu genetycznego, która pozwala na możliwie najwcześniejszą, korzystną dla dziecka interwencję, a także (przez działanie psychologiczne lub rehabilitacyj-

ne) na wyeliminowanie sytuacji, które mogłyby prowadzić do nasilenia symptomów. Dlatego też w niektórych przypadkach, gdy wczesna diagnoza umożliwia lepsze i skuteczne leczenie, skrining niemowląt jest szczególnie wskazany. Skoro jednak badania te nie pozwalają na uzyskanie jednoznacznej diagnozy, pozytywne rezultaty testu muszą być potwierdzone przez dokładne testowanie na określoną chorobę. Trzeba pamiętać o tej zasadzie mówiąc rodzicom o rezultatach testu skriningowego.

b) Testy na nosicielstwo. Ich stosowanie jest szczególnie ważne w przypadku planowania potomstwa przez osoby zagrożone chorobą genetyczną. Nosiciel recesywnego genu patologicznego może przekazać śmiertelną chorobę potomstwu w wypadku, jeśli otrzymuje ono podwójną dawkę tego genu: zarówno od ojca, jak i od matki. Ważne jest więc, aby obydwoje rodzice nie byli jednocześnie nosicielami. Dla większości z tych genów prawdopodobieństwo, że obydwoje rodzice są nosicielami identycznej mutacji, jest bardzo niewielkie. W przypadku niewielkiej liczby zaburzeń autosomalnych o charakterze recesywnym zmutowana wersja genu występuje częściej wśród pewnych grup etnicznych i rasowych. W takich przypadkach identyfikacja nosicielstwa może zwiększać świadomość odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Testowanie na nosicielstwo może być również prowadzone w przypadku recesywnych zaburzeń (takich jak hemofilia czy pewne rodzaje dystrofii mięśniowej), którymi dotknięci są głównie mężczyźni, ponieważ posiadają oni tylko jeden chromosom X, będący nośnikiem mutacji. Matka, siostra, ciotka lub kuzynka płci żeńskiej może chcieć poddać się testowi na nosicielstwo, aby dowiedzieć się, czy choroba jest dziedziczna, czy też jest wynikiem nowej mutacji.

c) Testowanie wykrywające późno ujawniające się zaburzenia. Wiele zaburzeń genetycznych nie objawia się klinicznie przed wiekiem dojrzałym i może ujawnić się dopiero w wieku średnim lub nawet późniejszym. Badania diagnostyczne lub przedobjawowe, a także skrining, mogą dostarczyć wskazówek co do genetycznej predyspozycji do tego typu zaburzeń.

Istnieją monogeniczne zaburzenia, objawiające się stosunkowo późno, takie jak pląsawica Huntingtona, dziedziczne predyspozycje do choroby nowotworowej czy hypercholesterolemii, w przypadku których testy dostarczą właściwej diagnozy. W odniesieniu zaś do wielu chorób o skomplikowanej genezie lub uwarunkowanych wieloma czynnikami (takich jak choroba wieńcowa serca, nadciśnienie, cukrzyca, choroby psychiczne) diagnoza ta będzie mniej pewna. Uwarunkowanie wieloma czynnikami odnosi się zarówno do czynników genetycznych, jak i środowiskowych. Jest więc rzeczą zasadniczą, aby kierować się ostrożnością przy stosowaniu i interpretacji diagnostycznych lub przedobjawowych testów, gdyż są one z zasady probabilistyczne. Ten typ badań rozwija się szczególnie dynamicznie na polu medycyny zawodowej, gdzie skrining jest proponowany jako narzędzie wykrywania genetycznych predyspozycji deter-

minujących nadwrażliwość pracownika na pewne substancje obecne w środowisku pracy. Pozwala on również uzyskać informacje na temat genetycznych predyspozycji pracownika do określonych zaburzeń nie związanych bezpośrednio z wykonywaną pracą, mogących jednak pojawić się w przyszłości.

Do tego typu badań należy podchodzić ze szczególną ostrożnością, jeśli są one proponowane w odniesieniu do dzieci i osób niepełnoletnich, przede wszystkim zaś w przypadkach, gdy nie istnieje efektywne leczenie lub działanie prewencyjne, które może być podjęte we wczesnym etapie życia[9].

d) Jako ostatnie w kolejności prześledzimy testowanie grup ludzi lub całych populacji będące fragmentem badań epidemiologicznych. Polega ono na badaniu całych grup rodzinnych (na przykład w przypadku rodzinnie dziedzicznej cukrzycy) i nie ma natychmiastowego zastosowania w odniesieniu do poszczególnych jednostek. Dodatkowo rozwijane są testy mające ustalić podatność na uboczne efekty środków farmaceutycznych (na działanie których narażeni są niektórzy pacjenci) z nadzieją, że kiedyś możliwe stanie się indywidualne zalecanie lekarstw[10].

ZAGROŻONE WARTOŚCI

Geny stanowią fundamentalny element biologii człowieka. Natomiast wiedza o chorobie, którą podmiot może uzyskać dzięki badaniom genetycznym, wpływa na czynniki należące do sfery osobistej (choroba, rozwój fizyczny, cierpienie i śmierć). Sprawa ta dotyczy również zagrożenia pewnych istotnych wartości, podobnie jak dzieje się to w przypadku wielu innych sytuacji, które prowokują problemy natury moralnej.

Osobisty wymiar testów genetycznych wiąże się przede wszystkim z koniecznością respektowania autonomii podmiotu[11] w chwili podejmowania

---

[9] Por. A. C h a p p l e, C. M a y, P. C a m p i o n, *Predictive and Carrier Testing of Children: Professional Dilemmas for Clinical Geneticists*, „European Journal of Genetics in Society" 1996, nr 2, s. 28-38.

[10] Por. J. C o h e n, *Developing Prescriptions with a Personal Touch*, „Science" 1997, nr 275, s. 776.

[11] Ta wartość jest uznawana za priorytetową przez wszystkie narodowe i międzynarodowe organizacje, które proponowały wytyczne w tej sprawie. Por. np. Committee on Assessing Genetic Risks; The Danish Council of Ethics, *Ethics and Mapping of the Human Genome*, Copenhagen 1993; Rada Europy, *Recommendation N° R(92) 3 [...] on Genetic Testing and Screening...*; Comité Consultatif National d'thique (Francja), *Génétique et médecine: de la prédiction la prevention*, „Les Cahiers du CCNE" 1996, nr 6, s. 5-39; Nuffield Council on Bioethics, *Report on Genetic Screening: Ethical Issues*, London 1993 (wnioski i rekomendacje opublikowane w „Bulletin of Medical Ethics", Dec. 1993, s. 8-11). Trzeba zauważyć, że jeśli szacunek dla autonomii jednostki będzie wyłączną normą dla użycia informacji genetycznych, można też spodziewać się, że różnorodne testy diagnostyczne będą kiedyś do nabycia w sklepach czy w sprzedaży wysyłkowej (por. H. T e n

przezeń świadomej decyzji o poddaniu się badaniu, które – bez względu na wyniki – może mieć ważne konsekwencje dla jego życia. Respekt ten wymaga, aby podstawą jakiegokolwiek programu testowania genetycznego była dobrowolna zgoda zainteresowanych, i wyklucza możliwość sponsorowania przez państwo publicznego programu ochrony zdrowia, który wymagałby obowiązkowego prowadzenia badań genetycznych na ludziach dorosłych lub obligatoryjnych testów genetycznych wykonywanych na pacjentach leczonych klinicznie[12]. Z drugiej strony, jak zauważyliśmy wcześniej, etycznie akceptowalne mogłoby stać się testowanie nowo narodzonych dzieci pod kątem zaburzeń, które mogą być uleczone w przypadku odpowiednio wczesnej interwencji.

Wspomniana dobrowolność polega na wyrażeniu przez pacjenta zgody na poddanie się badaniom w sytuacji, gdy posiada on pełną informację na ich temat. Oznacza to coś znacznie więcej niż tylko podpisanie przez niego odpowiedniego formularza. Pacjent, czy też klient, powinien dysponować wystarczającą wiedzą, aby mógł świadomie zdecydować, czy chce wziąć udział w badaniach. Informacja, którą powinien otrzymać, winna dotyczyć nie tylko ryzyka i ewentualnych korzyści wynikających z poddania się testom, ale również skuteczności diagnostycznej samych testów oraz działań względem nich alternatywnych. Powinna ona również uwzględniać dane na temat stopnia potencjalnego zróżnicowania i sposobów leczenia zaburzenia, na które pacjent jest testowany. Rzetelna informacja tego typu pozwoli pacjentowi zorientować się, jakie decyzje będą prawdopodobnie musiały zostać podjęte w przypadku, gdy wynik testu okaże się pozytywny, oraz na jakie potencjalne konflikty interesów (na przykład z osobą czy instytucją oferującą przeprowadzenie testu) pacjent będzie w takim wypadku narażony. Wszystkie te informacje powinny zostać mu udzielone w ramach poradnictwa, które powinno być podjęte przed poddaniem danej osoby testowi i kontynuowane po przeprowadzeniu badań; obejmuje ono również samo poinformowanie pacjenta o wynikach badań. Pojawia się tutaj delikatna kwestia dotycząca prawa pacjenta do tego, aby znać swój stan zdrowia (albo tego stanu nie poznać), kwestia, która – jak się przekonamy – ujawniła się właśnie w kontekście genetyki klinicznej.

Szacunek dla autonomii pacjenta wymaga z kolei, aby wszystkie informacje uzyskane podczas badań genetycznych były objęte tajemnicą lekarską i nie ujawniane bez jego zgody. Mogą jednak istnieć pewne istotne powody złamania tej tajemnicy i poinformowania rodziny pacjenta, lub nawet osób trzecich,

---

H a v e, *Living with the Future: Genetic Information and Human Existence*, w: *The Right to Know and the Right not to Know*, red. R. Hadwick, M. Levitt, D. Shickle, Aldershot 1997, s. 87-95).

[12] Są dowody na to, że badania skriningowe, które są dobrowolne, osiągają wyższy poziom skuteczności, lecz nie zostało potwierdzone, że zalecanie przeprowadzenia obowiązkowych badań tego typu prowadzi do objęcia skriningiem większości nowo narodzonych dzieci (por. Committee on Assessing Genetic Risks, *Assessing Genetic Risk*, s. 21).

o wyniku badań, na przykład w sytuacji, gdy istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że pozwoli to zapobiec jego szkodzie[13].

Z drugiej strony geny stanowią poniekąd „publiczną własność"[14], którą dzielimy z innymi (np. z rodzicami, dziećmi, rodzeństwem) i która nie jest przekazywana w sposób zakaźny; jest możliwe dzielenie choroby z innymi w sytuacji, gdy żadna ze stron nie jest tego świadoma. Dlatego też nie można mówić o autonomii osoby w pełnym tego słowa znaczeniu, jeśli nie jest ona łączona z odpowiedzialnością w stosunku do innych, których decyzje danego podmiotu również w jakiś sposób dotyczą. To pojęcie, tak ważne dla rozwiązania zagadnień dotyczących bioetyki, jest szczególnie istotne na obszarze genetyki. Świadomość własnej choroby może pociągać za sobą świadomość, że krewni (także przyszłe potomstwo) mogą również na nią cierpieć lub być na nią narażeni. Także odwrotnie, osoba może być poproszona o przeprowadzenie testów, jeśli rodzina pragnie uzyskać wiedzę na temat posiadania choroby genetycznej[15].

Trzeba też wziąć pod uwagę fakt, że oprócz członków rodziny, również osoby trzecie mogą zostać dotknięte wskutek genetycznej patologii, na którą cierpi dany człowiek (dotyczy to chociażby sytuacji wykonywania przez osobę z zaburzeniami określonego zawodu, na przykład zawodu maszynisty czy pilota, gdzie wymagany jest doskonały stan zdrowia, aby nie szkodzić innym)[16]. Obok p r a w a do tego, by wiedzieć lub nie wiedzieć o chorobie, istnieje więc również odpowiedzialność w stosunku do innych osób, co poniekąd stwarza o b o w i ą z e k znajomości swojego stanu zdrowia[17].

Poza wyżej wymienionymi wartościami, związanymi z konkretną osobą, z jej bliższą i dalszą rodziną, zagrożone są tu również wartości dotyczące społecznego wymiaru problemu. W przypadku chorób genetycznych można powiedzieć, że jednostka jest zawsze na nie narażona, podstawowym więc obowiązkiem władzy winno stać się niesienie jej pomocy i ochrony. W przełożeniu na działania praktyczne: społeczeństwo powinno użyć wszystkich możliwych środków, aby zagwarantować obywatelom (pacjentom) możliwość wykrycia genów odpowiedzialnych za choroby (już występujące lub mogące się dopiero objawić), w przypadku których możliwa jest interwencja terapeutyczna, palia-

---

[13] Por. tamże, s. 23.

[14] Powszechna Deklaracja UNESCO o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka (z 11 XI 1977) stwierdza, że genom ludzki stanowi podstawę fundamentalnej jedności wszystkich członków rodziny ludzkiej, jak również do uznania ich godności i zróżnicowania. W sensie symbolicznym jest on dziedzictwem ludzkości.

[15] Por. The Danish Council of Ethics, dz. cyt., s. 62.

[16] Por. M. L a p p é, *Ethical Issues in Testing for Differential Sensitivity to Occupational Hazards*, „Journal of Occupational and Environmental Medicine" 1983, nr 25, s. 797-780; Rada Europy, *Recommendation N⁰ R(92) 3 [...] on Genetic Testing and Screening...*, Zasada 6.

[17] Por. R. K i e l s t e i n, H. M. S a s s, *Right to Know or Duty to Know? Prenatal Screening for Polycystic Renal Disease*, „Journal of Medcine and Philosophy" 1992, nr 17, s. 395-405.

tywna lub prewencyjna. Z drugiej strony powinniśmy poczynić maksymalny wysiłek, aby zgromadzone informacje zostały odpowiednio zabezpieczone, aby osoby, których one dotyczą, nie były w społeczeństwie napiętnowane czy dyskryminowane (np. przy zatrudnieniu czy ubezpieczeniu).

Jeśli chodzi o obowiązek niesienia pomocy, istnieją argumenty stwierdzające, że jest on mniej istotny i mniej wiążący niż obowiązek unikania szkody[18]. Skrining genetyczny jest bowiem w istocie potencjalnie szkodliwy: niesie ze sobą niepokój, zmienia wyobrażenie ludzi o sobie i toruje drogę genetycznej dyskryminacji. Przy ostatecznej ocenie proponowanych programów trzeba zatem wziąć pod uwagę zarówno te szkody, które powstaną w przypadku zaniechania badań, jak i te, które będą konsekwencją ich wdrożenia[19].

Kolejnym obowiązkiem społeczeństwa jest zapewnienie wszystkim równego dostępu do usług genetycznych oraz sprawiedliwa alokacja środków służących ochronie zdrowia. Dostęp do testów genetycznych i badań skriningowych oraz do innych usług zdrowotnych, które one umożliwiają, będzie oceniany w kategoriach sprawiedliwości w tym stopniu, w jakim badania te będą służyć dobru człowieka i zaspokajaniu jego potrzeb. Niesprawiedliwość powstanie wówczas, jeśli okaże się, że badania te, co prawda, służą dobru człowieka, lecz są dostępne na innej zasadzie, na przykład zależnie od stopnia zamożności. Usługi genetyczne powinny być traktowane tak jak wszystkie inne usługi medyczne.

Co więcej, jako że żadne społeczeństwo nie dysponuje niewyczerpalnymi zasobami materialnymi, które można przeznaczyć na testowanie genetyczne, skrining czy inne usługi, genetyka musi konkurować o środki na ten cel z innymi formami opieki zdrowotnej i z innymi sektorami gospodarki narodowej, również z takimi dobrami, jak edukacja, budownictwo czy produkcja żywności. Chociaż programy genetyczne prowadzone na szeroką skalę mogą okazać się bardzo kosztowne[20], badania te nie mają prawa rościć sobie prymatu wśród innych dziedzin medycyny[21]. Jednym z niepokojów jest to, że połączenie entuzjazmu wobec genetyki wynikającego z Projektu Poznania Genomu

---

[18] Por. Euroscreen, *Genetic Screening: Ethical and Philosophical Perspectives* (raport końcowy, luty 1997), Preston 1997. Por. także: R. C h a d w i c k, M. L e v i t t, *Euroscreen: Ethical and Philosophical Issues of Genetic Screening in Europe*, „Journal of the Royal College of Physicians" 1996, nr 30, s. 67-69.

[19] Człowiek ma tendencję do tego, aby nie zastanawiać się nad swoim zdrowiem, dopóki on sam lub ktoś z jego bliskich nie zachoruje poważnie. Propozycja wdrożenia badań skriningowych zakłada, że faktycznie możemy nie cieszyć się pełnią zdrowia. Może to powodować niepokój, nawet jeśli miałby on być krótkoterminowy – do czasu otrzymania negatywnych wyników testu. Stan tego typu niepokoju można określić jako „pozytywne zmartwienie" (por. D. S h i c k l e, R. C h a d w i c k, *The Ethics of Screening: Is the Screeningitis an Incurable Disease?*, „Journal of Medical Ethics" 1994, nr 20, s. 12-18. W kwestii społecznych i psychologicznych konsekwencji badań skriningowych zob.: S. S t e w a r t - B r o w n, A. F a r m e r, *Screening Could Seriously Damage Your Health*, „British Medical Journal" 1997, nr 314, s. 533-534.

Ludzkiego i gwałtownego rozwoju testów w laboratoriach komercyjnych może spowodować szybki rozwój testowania przekraczającego skalę tego, co jest medycznie godne zalecenia, etycznie dopuszczalne lub ekonomicznie roztropne[22].

Ostatnim z niebezpieczeństw, które należy rozważyć, jest to, że konsekwencją promowania genetycznego skriningu – na przykład przez subsydiowanie kosztów – może okazać się szerzenie się w społeczeństwie mentalności eugenicznej. Na temat tego ostatniego argumentu wypowiedziała się ostatnio Konferencja Episkopatu Francji[23]. Odnosząc się w szczególności do skriningu prenatalnego biskupi zauważają, że niektóre sposoby rozumienia badań genetycznych zakładają akceptowanie istnienia instytucji społecznych, które faworyzowałyby jedną grupę ludzi. Ponadto zachęcanie do selektywnego doboru małżeńskiego, kontrola instytucji społecznych oraz inne tego typu działania dałyby osobom z „lepszymi" cechami przewagę prokreacyjną nad tymi, które zostały uznane za mniej wartościowe pod względem genetycznym. Pytanie o owe „lepsze" cechy genetyczne jest tylko jednym z wielu problemów etycznych, do których może prowadzić eugenika. Jeśli więc społeczeństwo wytyczy – mniej lub bardziej bezpośrednio – reguły określające, które cechy są pożądane, a które nie, istnieje ryzyko negatywnego traktowania ludzi niepełnosprawnych i innych grup mniejszościowych. Wspomniany już raport końcowy przygotowany przez Euroscreen podkreśla, że grupy reprezentujące prawa ludzi niepełnosprawnych wyrażają niepokój dotyczący długofalowej szkody, która może wyniknąć z badań skriningowych. Zdolność wykrycia zaburzeń genetycznych może w istocie prowadzić do zmniejszenia się szacunku dla życia osób niepełnosprawnych[24].

---

[20] Por. B. S. W i l f o n d, N. F o s t, *The Cystic Fibrosis Gene: Medical and Social Implications for Heterozygote Detection*, „Journal of the American Medical Association" 1990, nr 263, s. 2777--2783.

[21] Raport przygotowany przez Pope John Center stawia pytanie: „Czy masowe genetyczne programy skriningowe są najlepszym sposobem na wykorzystanie niewielkich nakładów przeznaczanych na medycynę?" (por. *Genetic Counselling, the Church, and the Law*, red. G. M. Atkinson, A. S. Moraczewski, St. Louis, Missouri 1980, s. 110). Temat: „Public Priorities for Genetic Services" (Priorytet społeczny dla usług genetycznych) został podjęty w specjalnym suplemencie do „Hastings Center Report" 1995, nr 25, S1-S24.

[22] Por. T. H. M u r r a y, J. R. B o t k i n, *Genetic Testing and Screening: Ethical Issues*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. W. T. Reich, New York 1995, s. 1005-1011.

[23] Conférence Episcopal Franaise, *Essor de la génétique et dignité humaine*, Paris 1998.

[24] Por. B. W a x m a n, *Human Genome Program: A Disability Perspective*, w: *Proceedings of the Committee on Assessing Genetic Risks*, red. J. Fullarton, Washington, D.C., 1994. Temat niepełnosprawności dziecięcej i dziedziczności został podjęty szczególnie w artykule M. O. Rethoré'a.

SZCZEGÓLNE PROBLEMY ETYCZNE PROWOKOWANE PRZEZ TESTY GENETYCZNE

Oprócz wspomnianych już aspektów etycznych, które wyłaniają się z analizy zagrożonych wartości i które nie są nowe, genetyka ujawnia istnienie pewnych czynników, które powinny wyostrzyć naszą wrażliwość na wartości ludzkie pozostające w niebezpieczeństwie. T. H. Murray i J. R. Botkin[25] wymieniają siedem takich czynników.

O pierwszym z nich już wspomnieliśmy: genetyka prawdopodobnie da nam zdolność przewidywania wystąpienia chorób na długo wcześniej, zanim pozwoli nam im zapobiegać czy leczyć je. Oznacza to, że przepowiednia poprzedzi lekarstwo. Taka dysproporcja między środkami diagnostycznymi i terapeutycznymi często stawia zainteresowane osoby w trudnej, a nawet tragicznej sytuacji i budzi wątpliwości co do legitymizacji diagnozowania przyszłej choroby, która nie może być w żaden sposób wyleczona.

Drugi czynnik dotyczy niejasności w określeniu pojęcia choroby genetycznej. Testowanie, które może ujawnić rozpoczynającą się chorobę przed wystąpieniem objawów lub może pomóc w poszukiwaniu patologicznych genów u potencjalnych rodziców dzieci mogących cierpieć w przyszłości na określoną chorobę, stanowi wyzwanie dla współczesnego pojęcia choroby. Perspektywa choroby rozwijającej się do późnego wieku prowokuje interesujące pytanie: jak określić osobę na nią cierpiącą – jako zdrową czy jako chorą, gdyż objawy choroby (na przykład choroby Huntingtona) wystąpią u tej osoby między czterdziestym a siedemdziesiątym rokiem życia. Geny są tylko jednym z wielu czynników składających się na zdrowie, które w podejściu holistycznym traktowane jest jako wynik interakcji czynników somatycznych, psychicznych i duchowych oraz interakcji systemu ciało – umysł ze środowiskiem.

Duńska Rada do Spraw Etyki zajęła się ryzykiem swoistego „wzrostu zachorowań" powodowanym przez testy genetyczne. Wykrycie predyspozycji do określonej choroby może prowadzić do stwierdzenia, że w aktualnym stanie dana osoba jest już chora, co może negatywnie wpływać na jej chęć życia i ogólne zachowanie[26].

Jest to szczególnie widoczne w przypadku osób będących nosicielami genu choroby recesywnej, które same nie są chore, ale mogą mieć potomstwo dotknięte chorobą. Czy można powiedzieć, że cierpią one na zaburzenia genetyczne? Czy nie pozostają one raczej w tej samej sytuacji co osoby, które mają

---

[25] Por. M u r r a y, B o t k i n, dz. cyt., s. 1005.

[26] Por. The Danish Council of Ethics, dz. cyt., s. 60, T. M. M a r t e a u, *Effect of Genetic Screening on Perceptions of Health: a Pilot Study*, „Journal of Medical Genetics" 1992, nr 29, s. 24-26.

nadzieję na to, że ich dzieci nie odziedziczą pewnych genetycznie przenoszonych cech, jak na przykład kolor oczu czy włosów?

Opinia publiczna, a do pewnego stopnia nawet grupa profesjonalistów, ma słabe rozeznanie co do podstaw genetyki, prawdopodobieństwa prawdziwości diagnoz i ryzyka związanego z badaniami genetycznymi. Ponieważ tak wiele domniemanych korzyści płynących z posiadania informacji genetycznych zależy od dobrego rozumienia podstaw genetyki i prawdopodobieństwa ryzyka, należy koniecznie zadbać o to, aby opinia publiczna i eksperci posiadali tę wymaganą wiedzę. Oznacza to, że programy skriningu nie powiodą się, jeśli opinia publiczna nie będzie znała celu testu, choroby, którą ma on wykryć, jego dostępności, korzyści z niego płynących i jego ograniczeń[27].

Czwartym czynnikiem jest przykładanie wagi do genetycznych różnic, które łączy się jednocześnie z podkreślaniem różnic między grupami rasowymi i etnicznymi. Wykrycie pewnych cech genetycznych może stanowić podstawę do piętnowania pewnych osób czy grup ludzi, a nawet może prowadzić do ich przyszłej dyskryminacji. Problem ten jest szczególnie widoczny w odniesieniu do genetyki zachowań i cech istotnych społecznie, takich jak skłonność do gwałtowności, czy też zdolności intelektualne. Łatwo jest ulec pokusie utrzymywania, że między grupami ludzi istnieją różnice i że są one natury genetycznej. Kiedy różnice takie zostaną uznane za podstawę różnego traktowania ludzi lub przyjmowane są jako wyjaśnienie utrzymywania nierówności, wzrasta potencjalność niesprawiedliwości społecznej.

Na piątym miejscu powinniśmy rozważyć wpływ genetyki na tożsamość osobową. Nasze wyposażenie genetyczne wpływa na naszą tożsamość, determinując nasze cechy fizyczne i skłonność do określonych chorób. Genetyka wskazuje również na nasz związek z przodkami i z naszymi potomkami, dzięki którym jesteśmy tymi, a nie innymi osobami. Genetyczna dziedziczność jest nierozłącznie związana z naszą tożsamością osobową.

Po szóste, nie możemy zapominać, że genetyczna informacja jest również informacją o innych ludziach. Informacja, że jest się nosicielem lub że jest się dotkniętym chorobą genetyczną, jest istotna dla biologicznych krewnych, którzy również mogą być nosicielami lub mogą być narażeni na daną chorobę. Siostra może przypadkiem dowiedzieć się, że ona i jej dzieci są narażone na poważną chorobę genetyczną, ponieważ test genetyczny wykrył, iż jej brat jest zagrożony tą chorobą. Potwierdza to, że poufność informacji – wartości należącej do sfery prywatnej – może być niemożliwa do zachowania w rodzinie, szczególnie w przypadku, gdy test genetyczny wymaga pobrania próbek tkanek od biologicznych krewnych.

Musimy w końcu zauważyć, że największy ciężar skriningu genetycznego zazwyczaj ponoszą kobiety, szczególnie w badaniach na nosicielstwo, chociaż

---

[27] Por. National Academy of Science, *Genetic Screening: Programs, Principles and Research.*

potencjalnie również w skriningu przedobjawowym. Kobiety są testowane w pierwszej kolejności, a dopiero potem – jeśli w ogóle – mężczyźni. W przypadku podejmowania decyzji o tym, czy kontynuować ciążę, kobieta ponosi jej bezpośrednie skutki bez względu na dokonany wybór.

Poza powyższymi czynnikami powinniśmy również rozważyć kwestię debaty nad prawem do tego, by wiedzieć o chorobie, oraz nad prawem do tego, by o niej nie wiedzieć, w szczególności, jeśli wiedza ta dotyczy informacji genetycznej. Według *Metafizyki* Arystotelesa „wszyscy ludzie z natury chcą wiedzieć". Z drugiej strony powinniśmy zadać sobie pytanie, czy rzeczywiście wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety chcą prawdziwie posiadać informację o swojej (lub kogoś innego) kondycji genetycznej. Co więcej, motywacje stojące za takim pragnieniem mogą być znacznie zróżnicowane. O ile konkretna osoba ma oczywisty interes w tym, aby uzyskać wiedzę na temat swojego wyposażenia genetycznego, inni ludzie mogą okazać się również zainteresowani, chociaż stopień ich uprawnienia do tego może się znacznie wahać. Na przykład krewni, czy też inni członkowie rodziny, mają pełne prawo do takiej informacji, ponieważ mogą być nią osobiście zainteresowani. Również przyjaciele mogą być zainteresowani dobrem pacjenta z powodów altruistycznych. Ale prośby o informację tego typu dotyczącą danej osoby ze strony przedstawicieli systemu ochrony zdrowia, firm ubezpieczeniowych czy pracodawców kierujących się utylitarną motywacją są bardziej problematyczne.

Większość ludzi pytanych, czy chcieliby poddać się hipotetycznym badaniom, stwierdza, że skrining jest dobrym pomysłem. Jednakże w przypadku pojawienia się realnej możliwości takich badań znacznie mniejsza liczba osób zgłasza chęć uczestnictwa w nich. Nawet w przypadku rodzin o wysokim stopniu ryzyka zaburzeń genetycznych wiele osób wybiera prawo do tego, aby nie wiedzieć o chorobie[28]. Prawo do tego, aby wiedzieć, jest ważne przede wszystkim dla danej osoby, aby mogła ona – poznawszy swoją sytuację – dokonać odpowiedzialnych wyborów dotyczących swojego życia, w tym również prokreacji. Ponadto istnieją również argumenty na rzecz prawa do poznania genetycznego uposażenia drugiej osoby, łączące się z odpowiedzialnością rodzicielską i społeczną. Znacznie trudniej jest utrzymać argument o posiadaniu takiego prawa w przypadku takiej instytucji, jak na przykład firma ubezpieczeniowa[29].

Istnieją również liczne argumenty na rzecz prawa do tego, aby nie wiedzieć o chorobie. Jeden z nich mówi, że wiedza dostarcza w tym przypadku negatywnego stresu (chociaż można tutaj zauważyć, że plusy wynikające z jej posiadania znacznie przewyższają minusy, a sama niepewność może również powodo-

---

[28] Por. A. T y l e r, D. B a l l, D. C r a u f a u d, *Presymptomatic Testing for Huntington's Disease in the United Kingdom*, „British Medical Journal" 1992, nr 304, s. 1593-1596.

[29] Na ten temat zob.: Z. K m i e t o w i c z, *Health Put at Risk by Insurers' Demands for Gene Tests Results*, „British Medical Journal" 1997, nr 314, s. 625.

wać udrękę). Kolejny argument stwierdza, że skoro naturalnym stanem człowieka jest posiadanie ograniczonej wiedzy, nie ma sensu mówić, że powinniśmy wiedzieć o chorobie, ani też że mamy obowiązek o niej wiedzieć.

Bardziej „ludzkie" wydawałoby się więc dochodzenie prawa do nadziei (lub prawa do niewiedzy), nie zaś prawa do pewności. Ale i tak stajemy wobec sprzeczności: jak dana osoba może zadecydować o tym, aby nie wiedzieć o chorobie, nie dowiedziawszy się o tym, czego może się dowiedzieć? W konsekwencji problem moralny leży nie na poziomie chęci, czy też posiadania obowiązku, by wiedzieć, lecz dotyczy tego, w jaki sposób czynić sensowny użytek z dostępnych informacji genetycznych. Widzimy więc, jak istotne jest dobrze prowadzone poradnictwo, którego rezultatem może być również decyzja osoby, ażeby nie poddać się testowi w wypadku, gdy informacje, których może on dostarczyć, są tak niekonkluzywne i probabilistyczne, że żadna interwencja nie jest możliwa.

Szczegółowe kwestie moralne prowokowane przez testy genetyczne prowadzą nas do wniosku, że poradnictwo genetyczne musi pozostać integralną częścią prowadzonych badań genetycznych. Ktokolwiek więc inicjuje testy genetyczne (lub odwołuje się do nich), musi takie poradnictwo zagwarantować przed ich rozpoczęciem. Nie będziemy się tutaj zajmować teorią poradnictwa ani jego etycznymi zasadami[30], ale należy podkreślić, że jest ono jedynym sposobem niesienia pomocy ludziom w stawieniu czoła takim problemom. Z tego powodu rzeczą zasadniczą jest, aby lekarze pierwszego kontaktu i inne osoby związane z medycyną miały przynajmniej podstawową wiedzę na temat genetyki medycznej i poradnictwa w tym zakresie[31]. Jedną z zasad, które zawsze stawiano u podstaw metodologii poradnictwa, jest jego niedyrektywność, która polega na tym, że udzielający porad profesjonaliści nie prezentują żadnej z możliwych do podjęcia decyzji jako bardziej prawidłowej lub bardziej korzystnej dla danej osoby lub dla społeczeństwa. Ujawnia się to w szczególności tam, gdzie prowadzone jest poradnictwo w zakresie testowania na nosicielstwo lub w zakresie skriningu na autosomalne zaburzenia recesywne, oraz tam, gdzie jest ono używane jako pomoc w planowaniu i podejmowaniu decyzji dotyczących rodzicielstwa.

Komitet do Spraw Oceny Ryzyka Genetycznego podaje listę możliwych opcji dla par z grup ryzyka w przypadku, jeśli są one nosicielami recesywnych

---

[30] Por. np.: *Genetic Counselling...*, red. G. M. Atkinson, A. S. Moraczewski, s. 107-112; B. M. A s h l e y, K. D. O' R o u r k e, *Genetic Screening and Counselling*, w: *Health-Care Ethics. A Theological Analysis*, St. Louis, Missouri, 1989[3], The Catholic Health Association of United States; R. F. M u r r a y, *Genetic Counselling: Ethical Issues*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. W. T. Reich, s. 927-931.

[31] W analizie przeprowadzonej przez Komitet do Spraw Oceny Ryzyka Genetycznego zagadnieniu temu poświęcono dwa rozdziały – IV i VI (Committee on Assessing Genetic Risks, *Assessing Genetic Risks*).

zaburzeń autosomalnych: „Mogą oni zdać się na los szczęścia, zakładając, że istnieje 75% prawdopodobieństwa w przypadku każdej ciąży, że dziecko nie będzie dotknięte chorobą, lub że jest 25% prawdopodobieństwa, że dziecko będzie na nią cierpiało; mogą unikać prokreacji, rozważać możliwość adopcji i być w pełni poinformowani o antykoncepcji lub sterylizacji; mogą począć dziecko przez pobranie gamety od dawcy (co w przypadku idealnym powinno obejmować skrining potencjalnych dawców spermy lub komórki jajowej, aby wyeliminować nosicieli niepożądanej cechy); mogą oni począć dziecko i poddać się prenatalnym testom diagnostycznym [...] i dokonać aborcji płodu dotkniętego chorobą; mogą począć dziecko, przejść badania prenatalne [...] i przygotować się na przyjęcie dziecka dotkniętego chorobą; lub – co może stać się możliwe w niedalekiej przyszłości – mogą poddać się badaniu gamet lub blastomerów in vitro, aby umożliwić selektywne zagnieżdżenie się embrionów, które nie są homozygotyczne w zakresie aktualnie diagnozowanego zaburzenia genetycznego"[32].

Możemy jednak postawić pytanie: czy w imię wspomnianej bezstronności etycznie dopuszczalne jest postawienie wszystkich wymienionych opcji na tym samym poziomie i pozostawienie wyboru zainteresowanej parze? Czy tego właśnie taka para potrzebuje? Czy rzeczywiście doradca powinien zaangażować się w bezstronne poradnictwo i ograniczyć się do zaprezentowania wszystkich alternatywnych możliwości postępowania, bez pozytywnego lub negatywnego ustosunkowania się do którejkolwiek z nich? Czy też może ma on obowiązek zaprezentowania swojego poglądu moralnego? Czy można potwierdzić, że lista możliwych postępowań prezentuje c a ł ą prawdę, którą lekarz może przedstawić nosicielom lub osobom, u których wykryto chorobę?

Odpowiedzi na te pytania płyną z rozważań nad normatywnością medycyny. Medycyna przecież uznaje samą siebie za profesję polegającą na niesieniu pomocy i leczeniu, a według takiej koncepcji neutralność aksjologiczna nie jest odpowiednią postawą. Lekarze trzymają się norm etyki zawodowej, które wykraczają poza neutralność aksjologiczną. Norma niedyrektywności w genetyce klinicznej jest wobec tego nieadekwatna także z medycznego punktu widzenia, normatywne podejście genetyków klinicznych powinno zaś przesunąć akcent z neutralności na wskazanie[33]. Jeśli więc istnieją jakieś opcje, które nie odpowiadają kryteriom szacunku dla godności osoby, obowiązkiem doradcy jest przyznać to, ponieważ częścią prawdy – nie tylko naukowej – jest to, że jest on wezwany nieść świadectwo jako specjalista i jako osoba.

---

[32] Tamże, s. 71-73.

[33] Por. T e n H a v e, dz. cyt., s. 93.

[0] Por. J. F l e t c h e r, D. W e r t z, *Ethics and Applied Human Genetics: a Cross-Cultural Perspective*, Heidelberg 1988.

Co więcej, obserwacja praktyk obecnych w genetyce klinicznej wskazuje, że specjaliści, którzy oferują badania skriningowe i usługi genetyczne, w istocie nie zawsze postępują w zgodzie z teoretyczną wartością neutralności[34]. A. Lippman i B. S. Wilfond wskazują, że nawet w przypadku podobnych zaburzeń specjaliści proponują podejmowanie różnych działań w prenatalnym okresie rozwoju dziecka i wskazują na różne formy roztaczania opieki postnatalnej. Zauważają oni, że w takiej sytuacji – przed urodzeniem dziecka – może istnieć tendencja, aby istniejący stan rzeczy przedstawiać w jego możliwie najgorszej formie, być może wspierając nawet przestarzałe wyobrażenia o chorobach wrodzonych. Natomiast po narodzinach dziecka dotkniętego chorobą może być przekazywana informacja dużo bardziej pozytywna, oparta na ostatnich badaniach, w których nowoczesne interwencje prowadzą do pozytywnych wyników[35]. Czy w takim przypadku nie chodzi jednak o to samo zaburzenie genetyczne i czy w każdej z przedstawionych sytuacji nie powinien być zademonstrowany ten sam zrównoważony obraz – jako prawda dotycząca osoby, która jest tą samą osobą przed narodzinami i po nich?

WYTYCZNE MIĘDZYNARODOWE I STANOWISKO MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Do tej pory odwoływaliśmy się do wytycznych dotyczących badań genetycznych proponowanych przez organizacje narodowe i międzynarodowe. Zachodzący w ostatnich latach postęp w genetyce umożliwił uzyskanie większej wiedzy na temat ludzkiego genomu i natury zaburzeń genetycznych oraz w zakresie rozpoznawania istniejącego ryzyka i korzyści płynących z użycia tych badań nie tylko dla jednostki, ale również dla jej rodziny i dla populacji jako całości. W tej sytuacji wiele rządów i organizacji narodowych i międzynarodowych zaczęło wydawać wytyczne o charakterze zarówno etycznym, jak i politycznym, aby w ten sposób przygotować uchwalenie odnośnych ustaw[36].

Poniżej zaprezentujemy kilka bardziej istotnych wskazań, które zostały specjalnie wydane w związku z rozwojem badań genetycznych lub które zostały umieszczone pośród bardziej ogólnych zaleceń dotyczących dziedziny genetyki.

W 1992 roku swoje stanowisko wyraził Komitet Ministrów przy Radzie Europy. Rekomendacja[37] miała na celu zagwarantowanie poszanowania pewnych zasad na polu badań genetycznych i skriningu w celu ochrony zdrowia.

---

[35] Por. A. L i p p m a n, B. S. W i l f o n d, *Twice-Told Tales: Stories About Genetic Disorders*, „American Journal of Human Genetics" 1992, nr 51, s. 936-937.

[36] Por. *Parliaments and Screening*, red. W. Kennet, Paris 1995.

[37] Por. Rada Europy, *Recommendation N° R(92) 3 [...] on Genetic Testing and Screening*.

Pomiędzy dyrektywami dotyczącymi właściwego postępowania Komitet Ministrów umieścił zasadę informowania opinii publicznej o jakości usług genetycznych oraz o poradnictwie i pomocy. Jeśli natomiast chodzi o dostępność testów genetycznych, zaleca się sprawiedliwe traktowanie obywateli, swobodę podejmowania decyzji i nieobowiązkowość badań. Co więcej, dokument ten wyklucza prawo firm ubezpieczeniowych do wymagania od klientów badań genetycznych jako warunku wstępnego do zawarcia lub modyfikacji polisy. Poczyniono również zalecenia dotyczące ochrony danych i tajemnicy zawodowej.

W roku 1991 Rada Międzynarodowych Organizacji Medycznych wydała deklarację na temat genetyki. Nawiązując do genetycznego skriningu i diagnozowania, deklaracja ta stwierdza, że ich głównym celem „powinna zawsze pozostać ochrona dóbr osoby poddanej badaniom: wyniki testów muszą być zabezpieczone przed nieuprawnionym ujawnieniem, przede wszystkim zapewniona musi być poufność i zabezpieczone adekwatne poradnictwo. Lekarze i inne osoby zajmujące się poradnictwem powinny zabiegać o to, aby wszystkie osoby zainteresowane zrozumiały różnicę między nosicielstwem ułomnego genu a posiadaniem odpowiadającej mu choroby genetycznej"[38].

Wydana niedawno Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie[39] poświęca odrębny rozdział problemom genetyki. W szczególności artykuł jedenasty zakazuje jakichkolwiek form dyskryminacji osoby z powodu jej genetycznego uposażenia. Artykuł dwunasty poświęcony jest genetycznym badaniom diagnostycznym oraz badanion na nosicielstwo i podatność na określoną chorobę. Wspomniana Konwencja stwierdza, że testy takie mogą być wykonywane jedynie w celach zdrowotnych lub w połączonych z nimi celach naukowych i powinny pozostawać w ścisłym związku z odpowiednim poradnictwem genetycznym.

Odwoływaliśmy się już wcześniej do Powszechnej Deklaracji UNESCO o Ludzkim Genomie. W szczególności artykuł szósty Deklaracji potwierdza, że nikt nie może – z powodu swoich cech genetycznych – stać się przedmiotem dyskryminacji umniejszającej jego ludzką godność. Cechy genetyczne nie mogą też być podstawą kwestionowania prawa do równego traktowania ludzi.

Również dwa inne raporty narodowych komitetów do spraw etyki w sposób szczególny podjęły zagadnienie skriningu genetycznego i medycyny diagnostycznej[40].

---

[38] Council of International Organisations of Medical Sciences (CIOMS), *The Declaration of Inuyama*, „Bulletin of Medical Ethics" 1991, nr 67, s. 8n.

[39] Rada Europy, *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine*, 19 XI 1996.

[40] Por. Comitè Consultatif National D'Éthique, *Génétique et médecine: de la prédiction à la prevention...*; The Danish Council of Ethics, *Ethics and Mapping of the Human Genome.*

Magisterium Kościoła katolickiego także zajęło stanowisko – wprost lub niewprost – w kwestii skriningu genetycznego i konsekwencji decyzji dotyczących prokreacji podejmowanych po postawieniu diagnozy.

Papież Pius XII[41] wygłosił dwa ważne przemówienia na temat chorób dziedzicznych, chociaż wiele z obecnie dostępnych możliwości diagnostycznych wówczas było niedostępnych. Zasady, do których się odwoływał, zachowują pełną ważność do dzisiaj. Pius XII zauważył, że osoby mogą być odwodzone od wstępowania w związek małżeński w przypadku, gdy istnieje możliwość przeniesienia choroby dziedzicznej, ale nie można im tego zabronić. Co więcej, jeśli informacja o genetycznym ryzyku zostaje uzyskana po zawarciu małżeństwa, para może zasadnie nie chcieć mieć potomstwa. Papież potępiał wielokrotnie praktykę obowiązkowej sterylizacji lub segregacji z powodów eugenicznych.

Również papież Jan Paweł II przy wielu okazjach odnosił się do tematu genetyki[42]. Zwracając się do Papieskiej Akademii Nauk podczas sesji poświęconej prawnym i etycznym aspektom Projektu Poznania Genomu Ludzkiego, Ojciec Święty w sposób szczególny złożył wyrazy szacunku dla licznych wysiłków naukowców, badaczy i lekarzy zaangażowanych w opis i badanie struktury genomu ludzkiego w celu osiągnięcia lepszej wiedzy na temat biologii molekularnej i genetycznych podstaw licznych chorób.

Papież zauważył jednak, że „Stosowanie medycyny predyktywnej, której początki wiążą się z badaniem sekwencji genomu ludzkiego, stwarza także inne delikatne problemy. Dotyczą one w szczególności takich kwestii, jak konieczność świadomego przyzwolenia dorosłej osoby, która zostaje poddana badaniom gentycznym, a także zachowania w tajemnicy uzyskanych tą drogą informacji o danej osobie i jej potomstwie. Nie należy też lekceważyć delikatnej kwestii powiadomienia osób badanych o wynikach, które wskazują na istnienie ukrytych patologii genetycznych, stanowiących zagrożenie dla ich zdrowia"[43].

Wzrost popularności badań genetycznych, szczególnie w fazie prenatalnej, łączy się, niestety, ze zwiększoną ilością aborcji. To z kolei wydaje się promować przekonanie, że jednostki niepełnosprawne prezentują mniejszą wartość wewnętrzną. Trzeba zauważyć, że wielu ludzi niepełnosprawnych prowadzi

---

[41] P i u s XII, *Allocution to the Participants to the „First International Symposium on Medical Genetics"* (7 IX 1953), AAS 44(1953) s. 596-607; t e n ż e, *Allocution to the Participants to the 7th Congress of the International Society of Haemotransfusion* (5 IX 1958): t e n ż e, *Allocution to the Participnts to the 7th International Congress of Haematology* (12 IX 1958).

[42] Por. J a n P a w e ł II, *Eksperyment w biologii,* Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów zorganizowanego przez Papieską Akadmię Nauk, 23 X 1982, w: J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, t. V, 2, Poznań 1996, s. 585-588; t e n ż e, *Podstawy deontologii lekarskiej,* Przemówienie do uczestników Zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, 29 X 1983, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 5(1984) nr 10, s. 22.

[43] J a n P a w e ł II, *Etyczne problemy genetyki*, Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, 20 XI 1993 r., „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 15(1994) nr 2, s. 38.

pełne i produktywne życie i to, iż społeczeństwo posiada negatywny obraz niepełnosprawności, czyni im niejednokrotnie więcej szkody niż sama niepełnosprawność.

W tym względzie Stolica Apostolska oświadczyła w związku z Międzynarodowym Rokiem Osób Upośledzonych, że „osoba upośledzona, z wpisanymi w jej ciało i władze ograniczeniami oraz cierpieniem, bardziej uwydatnia tajemnicę osoby ludzkiej, z całą jej godnością i wielkością. [...] Jakość społeczeństwa i cywilizacji mierzy się szacunkiem, jaki okazuje ono najsłabszym ze swoich członków. Społeczeństwo technokratycznie doskonałe, do którego dopuszczeni byliby wyłącznie członkowie pełnosprawni, a w którym ci, którzy nie odpowiadają temu modelowi lub niezdolni są do spełniania swej roli, byliby odepchnięci, uwięzieni lub co gorsza – wyeliminowani, uważać by należało za społeczeństwo całkowicie niegodne człowieka, nawet gdyby okazywało się ekonomicznie korzystne. [...] W tej perspektywie trzeba będzie pamiętać o decydującym znaczeniu pomocy, której należy udzielić w chwili, gdy rodzice dokonują bolesnego odkrycia, iż dziecko ich jest upośledzone. Powstający wtedy uraz może być tak głęboki i wywołać tak ostry kryzys, że może wstrząsnąć całym systemem wartości. Brak natychmiastowej opieki i odpowiedniego wsparcia w tej fazie może mieć fatalne następstwa, tak dla rodziców, jak i dla osoby upośledzonej. Nie należy więc zadowalać się wyłącznie badaniem diagnostycznym, pozostawiając rodziców samym sobie”[44].

Na koniec przypomnijmy ostatni dokument wydany przez Konferencję Episkopatu Francji na temat genetyki i szacunku dla godności ludzkiej[45]. Konferencja stwierdza, że słusznie można wiele oczekiwać od możliwości współczesnej genetyki w służbie ludziom chorym lub upośledzonym, ale zastosowanie nowej wiedzy może również prowadzić do nowych zagrożeń dla człowieka. Zdobycie tej wiedzy jest prawdziwym podbojem dla ducha ludzkiego, ale może ona być wykorzystywana do różnych celów, z powodu różnych motywacji i w bardziej lub mniej uzasadniony sposób.

Poza moralnym wymaganiem szacunku dla życia osób narodzonych i nie narodzonych, biskupi francuscy zauważają również inne istotne kwestie, które pojawiają się w związku z badaniem struktury ludzkiego genomu. Badania te wymagają wielkich nakładów finansowych ze strony przemysłu, który je popiera. Ten z kolei pragnie odzyskać część poniesionych kosztów uzyskując patenty na poddawane badaniom geny. Biskupi zapytują więc, czy przywłaszczenie sobie wiedzy na temat zasadniczych elementów ciała ludzkiego jest zgodne z respektem dla godności osoby. Co więcej, pytają oni, czy moralnie akceptowalne jest zezwolenie państwom bardziej zaawansowanym w rozwoju

---

[44] *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych*, 4 III 1981, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 2(1981) nr 3, s. 21n.

[45] Por. Conférence Episcopal Française, *Essor de la génétique et dignité humanine.*

technologicznym na czerpanie korzyści z badań genetycznych, gdy faktycznie chodzi w nich o zdrowie ludzkie.

Uznają oni, że chociaż obecnie niewiele jest możliwości wykorzystania wiedzy z zakresu genetyki, wiele poczyniono na obszarze genetycznej diagnozy, która pozwala na wykrycie upośledzonych genów lub chromosomów. Ta dysproporcja między środkami diagnostycznymi i terapeutycznymi często stawia zainteresowane osoby w trudnej lub tragicznej sytuacji i prowokuje delikatne kwestie etyczne.

Biskupi podkreślają, że informacja na temat genów nadaje genetyce siłę predyktywną, którą cechuje jednak niepewność dotycząca samego wystąpienia choroby, czasu jej pojawienia się, jej zaawansowania i konsekwencji dla osoby. W niektórych przypadkach ta uprzednia wiedza pozwala na podjęcie środków zapobiegawczych, które mogą być nawet okaleczające[46]. Może to również prowadzić do niepokoju, szczególnie gdy nie ma nadziei na środki prewencyjne, które byłyby tolerowane lub wystarczająco skuteczne.

Skoro przekazywanie cech jest dziedziczne, wymiar rodzinny testów genetycznych często wymaga uczestnictwa w badaniach licznych członków tej samej rodziny. Może to prowadzić do wykrycia w rodzinie zaburzeń nieznanych wcześniej lub celowo ukrytych, co może zakłócić w niej relacje międzyosobowe. Dlatego – konkludują biskupi – każde działanie praktyczne wynikające z rozwoju wiedzy genetycznej musi być poddane dokładnej analizie etycznej. Analiza taka powinna być przeprowadzona w dobrej wierze, bez obawy podawania w wątpliwość praktyk, które stały się zjawiskiem powszednim.

Podsumowując możemy powiedzieć, że badania i poradnictwo genetyczne powinny zawsze pozostawać w służbie osoby i nigdy nie powinny stać się wyrokiem, który piętnuje osobę, dyskryminuje ją, lub – co gorsza – eliminuje.

Tłum. z jęz. angielskiego *Dorota Chabrajska*

---

[46] Przykładem tego jest genetyczna predyspozycja do raka piersi: jeśli predyspozycja taka została wykryta, krokiem następnym powinno być wykonanie podwójnej mastektomii, aby zapobiec nowotworowi! Czy rozwiązanie to jest akceptowalne w sensie ludzkim? (Por. B. B. Biesecker i in., *Genetic Counselling for Families with Inherited Susceptibility to Breast and Ovarian Cancer*, „Journal of the American Medical Association" 1993, nr 269, s. 1970-1974; M.-C. K i n g i in., *Inherited Breast and Ovarian Cancer. What Are the Risks? What Are the Choices?*, „Journal of the American Medical Association" 1993, nr 269, s. 1975-1980).

DYLEMATY ROZWOJU NAUKI

Ks. Stefan KORNAS

WSPÓŁCZESNE EKSPERYMENTY MEDYCZNE W ŚWIETLE ETYKI KATOLICKIEJ

Wszelkie działania w dziedzinie inżynierii genetycznej powinny być ukierunkowane na integralne dobro człowieka. Jeśli działania te nie będą zagrażać wprost i bezpośrednio godności człowieka, a więc nie naruszą jego uprawnień, wówczas mogą być uznane za godziwe.

Żyjemy w czasach szybkiego rozwoju nauk biomedycznych. Do osiągnięć w dziedzinie biologii i medycyny niewątpliwie można zaliczyć takie działania, jak: zabiegi w zakresie inżynierii genetycznej, zapłodnienie pozaustrojowe u ludzi, klonowanie zwierząt, różne metody terapeutyczne chirurgii transplantacyjnej i laparoskopowej oraz chirurgia wirtualna. Wydają się więc aktualne słowa Lawrance Durrella: „Z każdym krokiem od znanego ku nieznanemu tajemnica narasta". Im więcej jest formułowanych teorii naukowych i wprowadzanych metod badawczych, tym lepiej rozumiemy istniejące zjawiska w otaczającym świecie i w człowieku, ale jeszcze częściej odkrywamy nowe. Ten postęp nie byłby możliwy, gdyby zaprzestano badań eksperymentalnych. Jedne są podejmowane na zwierzętach, inne na organizmie ludzkim. Jakkolwiek między ustrojem zwierzęcym a organizmem człowieka istnieją daleko idące podobieństwa i analogie, to jednak zachodzą też poważne różnice. Dotyczą one infrastruktury komórkowej, przemiany materii, działania hormonów i wielu innych cech morfologicznych właściwych człowiekowi, a nie występujących u zwierząt. Istotna różnica między człowiekiem a zwierzęciem zasadza się jednakże na rozumności tego pierwszego. Dzięki temu może on świadomie współuczestniczyć w doświadczeniu, którego jest przedmiotem. Ponieważ interpretacja wyników badań przeprowadzanych na zwierzętach w całości nie da się przenieść na człowieka, dlatego konieczne są eksperymenty medyczne również na organizmie ludzkim.

W niniejszym artykule wyjaśnimy pojęcie eksperymentów medycznych, omówimy niektóre ich rodzaje i dokonamy ich oceny w świetle etyki katolickiej.

EKSPERYMENTY MEDYCZNE

W słownikach i encyklopediach hasło „eksperyment" wyprowadza się z łacińskiego słowa „experimentum" – próba, doświadczenie. To znaczenie etymologiczne zostało wprowadzone w pojęcie eksperymentu. W nauce przez

eksperyment rozumie się „dowolnie powtarzalne wywoływanie zdarzenia i wpływanie na jego przebieg w warunkach możliwie ściśle określonych i kontrolowanych, lecz modyfikowalnych, w celu przeprowadzenia jego systematycznej obserwacji”[1]. Pojęcie eksperymentu zakłada więc wszelkie działanie człowieka, w którym celowo zmierza do wywołania jakiegoś zjawiska w ściśle określonych warunkach po to, aby zbadać jego przebieg i dokonać obserwacji lub zweryfikować wcześniej przyjęte założenia hipotetyczne. Rezultatem każdego eksperymentu są jakieś dane empiryczne, które stanowią podstawę interpretacji naukowej. Dlatego eksperyment jest możliwy tylko w zakresie tych zjawisk, które można wywołać w sposób kontrolowany i dobrowolnie modyfikować oraz wobec których można sformułować poprawne pytanie i udzielić na nie odpowiedzi w postaci określonej hipotezy. Hipotezy później weryfikowane pozwalają na formułowanie różnych twierdzeń mających podstawowe znaczenie dla wielu nauk, zwłaszcza dla medycyny.

W instrukcji *Donum vitae* dotyczącej szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego wydanej przez Kongregację Nauki Wiary wyjaśniono, że przez eksperyment medyczny „rozumie się jakiekolwiek badanie, w którym istota ludzka (w różnych etapach swego istnienia: embrion, płód, dziecko, dorosły) stanowi przedmiot, za pośrednictwem którego zamierza się sprawdzić wyniki dotychczas nieznane lub jeszcze niezbyt dobrze poznane jakiegoś zabiegu (farmakologicznego, teratologicznego, chirurgicznego itd.)”[2]. Wynika stąd, że eksperymenty medyczne obejmują określone działania w medycynie, które polegają na ingerencji w żywy organizm, nie wyłączając człowieczego, a które objęte są zawsze ścisłą i dokładną obserwacją. Przyczyniają się one do zweryfikowania wcześniejszych hipotez i służą celom leczniczym. Są zatem ingerencją w organizm ludzki, której celem jest zbadanie struktury, funkcji czy procesów organizmu człowieka lub jego leczenie[3].

Oznacza to, że w zakres tego pojęcia wchodzą zabiegi medyczne na organizmie człowieka zarówno modyfikujące jego funkcje, procesy czy strukturę dla celów naukowo-badawczych, jak i realizujące rozmaite cele terapeutyczne. Działania medyczne służące obydwu celom nazywa się eksperymentem mieszanym[4]. W tych lekarskich przedsięwzięciach występuje z jednej strony ingerencja w istniejący porządek cielesno-duchowy organizmu ludzkiego dla celów naukowo-badawczych, z drugiej zaś strony podejmuje się czynności zmierzające do przywrócenia organizmowi człowieka normalnych psychofizycznych

---

[1] S. K a m i ń s k i, *Eksperyment*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1979, kol. 809.

[2] *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, Watykan 1987.

[3] Zob. ks. S. K o r n a s, *Eksperymenty medyczne a etyka lekarska*, „Ethos” 7(1994) nr 25-26, s. 185-196.

[4] Zob. B. G ó r n i c k i, *Nowe problemy etyki lekarskiej*, „Etyka” 14(1975) s. 33.

czynności i reakcji. Każde więc lekarskie eksperymentalne działanie podejmowane na organizmie ludzkim ma dwojaki charakter:

– jest próbą zastosowania nowej metody albo nowego lekarstwa w celu poprawienia zdrowia lub ratowania życia poszczególnego człowieka;

– jest próbą zastosowania nowej metody lub nowego leku w celu zdobycia wiadomości naukowych niezbędnych do rozwoju wiedzy i praktyki medycznej.

Owe próby, jakkolwiek są konieczne dla rozwoju medycyny, zawsze muszą uwzględniać dobro konkretnej osoby i służyć dobru innych ludzi[5]. Działania eksperymentalne, służące dobru indywidualnemu i społecznemu, nie mogą nigdy pominąć zgody pacjenta będącego ich przedmiotem. Ta zgoda powinna być poprzedzona poinformowaniem chorego o ryzyku przeprowadzanego na nim zabiegu[6]. Dopiero po jej uzyskaniu wolno lekarzowi podjąć określone czynności o charakterze eksperymentalnym. W przypadku pojawienia się nieprzewidzianych zagrożeń dla zdrowia i życia pacjenta eksperyment należy przerwać. Ryzyko podejmowane w eksperymencie musi być zawsze uzasadnione[7].

W środowiskach lekarskich istnieją natomiast różnice dotyczące możliwości przeprowadzania eksperymentalnych badań na osobach znajdujących się w sytuacji przymusowej. Takimi osobami są dzieci, więźniowie, jeńcy wojenni, upośledzeni umysłowo oraz ludzie chwilowo lub trwale pozbawieni świadomości i woli. Zwolennicy podejmowania takich zabiegów na wspomnianych osobach usprawiedliwiają je korzyściami wynikającymi dla innych ludzi. Ponadto być może i dla nich samych okażą się one lecznicze. Przeciwnicy tych interwencji odrzucają te argumenty i opowiadają się za zakazem badań na ludziach bez ich zgody. Według nich osoba ludzka nigdy nie może być „użyta jako środek" do osiągania jakichkolwiek celów, nawet bardzo wzniosłych. Ludzie nie mogą stać się „królikami doświadczalnymi" dla poszerzenia i pogłębienia wiedzy służącej ogółowi.

Inaczej jednak trzeba patrzeć na pionierskie interwencje medyczne wykonywane w celach terapeutycznych na ludziach będących w skrajnych i przymusowych sytuacjach życiowych. Papieska Rada do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia w *Karcie pracowników służby zdrowia* wprowadza pojęcie zgody do-

---

[5] Zob. W. B o ł o z, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1996, s. 140.

[6] Zwraca uwagę na tę sprawę Papieska Rada „Cor Unum": „Nie można czynić pacjenta przedmiotem decyzji, których nie podejmuje on sam lub jeśli nie jest w stanie tego uczynić które nie mogłyby być przez niego zaaprobowane. Osoba, będąc przede wszystkim sama odpowiedzialną za swoje życie, powinna znajdować się w centrum każdej interwencji lekarskiej, inni są obecni, by ją wspomagać, nie po to, by ją zastępować". Cyt. za: *Karta pracowników służby zdrowia*, Watykan 1995, s. 65.

[7] Zob. M. G a m s k i, *Granice etyczne eksperymentu klinicznego*, w: *Refleksje etyczne nad etyką lekarską*, red. K. Osińska, Warszawa 1992, s. 74-76.

mniemanej i zasadę powierzenia się terapii[8]. W przypadku chwilowego braku świadomości u chorego lub braku możliwości podjęcia przez niego decyzji lekarzowi wolno podejmować działania terapeutyczne odwołując się do zasady powierzenia się terapii, która polega na podstawowej ufności, z jaką chory powierzył się jego opiece. W przypadku trwałego braku świadomości i woli lekarz powinien zajmować się zdrowiem pacjenta i jego życiem odwołując się do zasady odpowiedzialnej troski o zdrowie chorego[9]. Wskazania powyższe stanowią ważne wytyczne dla wszystkich osób podejmujących eksperymenty o charakterze terapeutycznym.

RODZAJE EKSPERYMENTÓW

W każdym eksperymencie medycznym, ukierunkowanym zarówno na cele naukowo-badawcze, jak i lecznicze, naukowcy w różnej formie ingerują w strukturę organizmu ludzkiego. W zależności od sposobu ingerowania można dokonać podziału eksperymentów medycznych na dwie podstawowe grupy, a mianowicie: eksperymenty biomedyczne i eksperymenty dotyczące życia człowieka od jego poczęcia. Pierwsza grupa obejmuje eksperymenty będące ingerencją w strukturę dziedziczną człowieka, czyli inżynierię genetyczną, zapłodnienie pozaustrojowe (in vitro) i klonowanie. W drugiej grupie mamy eksperymenty dotyczące życia ludzkiego w jego różnych fazach. Są to ingerencje w życie zarodkowe i płodowe oraz transplantacje narządów.

INŻYNIERIA GENETYCZNA

Termin „inżynieria genetyczna" lub „manipulacje genetyczne" oznacza postępowanie zmierzające do przekształcenia informacji genetycznej w proces technologiczny. Podobnie jak inżynier budowlany przekształca środowisko przyrodnicze i produkuje z minerałów cegły, wapno, cement, aby potem z tych elementów budować domy, tak badacze wiedzę o przetwarzaniu w sposób celowy i ekonomiczny dóbr naturalnych w dobra użyteczne stosują do zmiany materiału dziedzicznego istot żywych[10]. W sensie ścisłym inżynieria genetyczna oznacza technikę genetyczną, która „jest celowym wytwarzaniem genetycznie idealnych organizmów o takiej samej strukturze kwasu dezoksyrybonukleinowego – DNA (ang. desoxiribonucleic acid). Jest to metoda umożliwiająca całą

---

[8] Zob. *Karta pracowników służby zdrowia*, s. 66.

[9] Zob. tamże.

[10] Zob. ks. S. K o r n a s, *Sztuczna prokreacja i inżynieria genetyczna w świetle etyki katolickiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 15/16(1987/1988), s. 328.

paletę nowych genetycznych kombinacji – łącznie z przekraczaniem granic gatunkowych"[11].

Inżynieria genetyczna polega więc na manipulowaniu materiałem dziedzicznym DNA różnych żywych organizmów w celu otrzymania nowych, nie istniejących dotychczas genów i gatunków. DNA stanowi materiał dziedziczny wszystkich organizmów z wyjątkiem niektórych wirusów, dla których takim materiałem jest RNA (ang. ribonucleic acid). Ludzie od dawna podejmowali ingerencje w życie różnych organizmów, lecz wyniki ich były znikome.

Dopiero eksperymenty biologiczne prowadzone w latach pięćdziesiątych, w szczególności na żabach, doprowadziły do opracowania metody transplantacji jąder komórkowych. Polega ona na usuwaniu z dojrzałych, nie zapłodnionych komórek jajowych ich jądra z pojedynczym garniturem chromosomów (za pomocą promieniowania ultrafiołkowego), pobieraniu jądra z normalnej komórki ciała (z podwójnym garniturem chromosomów) i wszczepianiu go do pozbawionej jądra komórki jajowej. Za pomocą tej metody oksfordzki zoolog J. B. Gurdon klonował żaby szponiaste. Pobierał jądra komórkowe z komórek jelitowych kijanek gatunku Xenopus laevis i transplantował je do komórek jajowych żab tego samego gatunku. Powstałe w ten sposób żaby szponiaste rosły normalnie, tak jak hodowane naturalnie, tyle że były klonami (genetycznie identycznymi egzemplarzami) dorosłego osobnika.

W następstwie udanego eksperymentu naukowcy zrobili kolejny krok naprzód: przeprowadzili transplantację jąder komórkowych pomiędzy różnymi odmianami tego samego gatunku. Somatyczne jądra Xenopus laevis wszczepiono w pozbawioną jądra komórkę jajową Xenopus tropicalis. Potem wykonano pomyślnie transplantację jąder komórkowych myszy i rozpoczęto prace badawcze nad fuzją (połączeniem) komórek somatycznych zwierzęcych i ludzkich, to znaczy komórek ciała o podwójnym garniturze chromosomów.

Rozpoczęto również eksperymenty tworzenia chimer. Podczas prób na myszach, królikach i owcach okazało się, że we wczesnoembrionalnym stadium możliwe jest łączenie różnych blastomerów, tak by powstała pojedyncza morula (po kilku stadiach podziału embrion przypomina niewielką morwę – łac. morum), to znaczy wyprodukowanie jednego embrionu z dwu. Z takich mieszańców rozwinęły się zwierzęta mające czterech rodziców. Genetycy nazwali te istoty chimerami. Udało się nawet wyhodować chimery z większą niż cztery liczbą rodziców. Te działania nazwano: „embryo-engineering" przez fuzję komórkową i one stanowią początek techniki genetycznej.

Konsekwencją embryo-engineeringu lat sześćdziesiątych był genetic engineering lat siedemdziesiątych. W tych latach trzej amerykańscy uczeni: D. A. Jakson, R. H. Symens i P. Berg na Uniwersytecie Stanford w Kalifornii podjęli działania z zakresu inżynierii genetycznej. Dzięki opracowanej przez siebie

---

[11] W. H i n g s t, *Bomba zegarowa: geny*, tłum. D. Łyżnik, Warszawa 1995, s. 136.

biochemicznej metodzie włączenia nowej informacji genetycznej do genomu wirusa SV 40 (simian virus 40) mogli oni określony fragment informacji genetycznej, czyli gen, wprowadzić do komórek ssaka. Obserwowali również jego ekspresję, to znaczy właściwą mu aktywność w tych komórkach. Ponadto wyodrębnili cały genom wirusa SV 40, który poprzez bakterie wprowadzili do organizmu niektórych gryzoni[12].

Wspomniane doświadczenie – jak i następne, przeprowadzone przez H. G. Khorana w 1997 roku, a polegające na wyizolowaniu pojedynczego genu spośród innych cząsteczek komórki, a potem na dokonaniu jego syntezy – dało początek erze inżynierii genetycznej[13]. Kontynuowano eksperymenty z gentechnicznymi narzędziami, to jest z enzymami, które są wytwarzane przez każdy żywy organizm. Regulują one przebieg procesów życiowych, czyli są substancjami regulującymi szybkość przebiegu reakcji chemicznej w organizmie.

W latach osiemdziesiątych rozpoczęto prace zmierzające do poznania lokalizacji poszczególnych genów i określenia sekwencji ludzkiego genomu. Podczas konferencji Cold Spring Harbor w 1988 roku utworzono organizację Human Genome Organization (HUGO), której zasadniczym celem jest skonstruowanie genetycznej mapy ludzkiego genomu o wysokiej rozdzielczości i utworzenie fizycznych map wszystkich ludzkich chromosomów. Przewiduje się, że następstwa poznania ludzkiego genomu będą podobne do tych, jakie spowodowały tworzywa sztuczne, elektronika czy komputery[14]. Dzięki bowiem poznaniu wybranych sekwencji ludzkiego genomu istnieje możliwość wytwarzania substancji biologicznie czynnych metodami inżynierii genetycznej oraz podejmowania prób zmian fenotypowych (czyli zmian określonych cech) poprzez zmianę informacji genetycznej. Badania DNA technikami rekombinacyjnymi (polegającymi na cięciu i łączeniu różnych fragmentów DNA) zaowocowały powstaniem rekombinacyjnej ludzkiej insuliny, którą stosuje się na coraz szerszą skalę. Dla wszystkich chorych na cukrzycę ogromne znaczenie ma insulina syntetyzowana przez bakterie, bo nie powoduje ona przeciwciał i jest tania. Do niedawna insulinę uzyskiwano tylko z trzustek bydlęcych i świńskich, a ubój zwierząt był zawsze ograniczony. Innym przykładem uzyskania niezwykle cennego leku metodami rekombinacyjnymi jest opracowanie szczepionki przeciwko wirusowemu zapaleniu wątroby, na które szczepieni są pracownicy służby zdrowia, studenci medycyny oraz inne osoby wystawione na ryzyko zachorowania na tę ciężką chorobę.

Działania z zakresu inżynierii genetycznej znalazły już zastosowanie w hodowli roślin i zwierząt. Różne firmy biotechnologiczne (Biogen, Genentech)

---

[12] Zob. K. K l o s k o w s k i, *Bioetyczne aspekty inżynierii genetycznej. Wybrane problemy*, Warszawa 1995, s. 19.

[13] Zob. A. P a s z e w s k i, *Rewolucja biomedyczna – nadzieje i lęki*, „Znak" 48(1996) nr 12, s. 17-24.

[14] Zob. J. N o w a k, *Ludzki genom – nadzieje i zagrożenia*, „Znak" 48(1996) nr 12, s. 25-43.

produkują hormony, witaminy i antybiotyki niosące pomoc wielu ludziom chorym. Największe jednak nadzieje, a zarazem niepokój powoduje w medycynie terapia genowa. Polega ona na wprowadzeniu do organizmu w celach leczniczych genu prawidłowego w miejsce brakującego lub uszkodzonego. Wprowadzony gen powinien funkcjonować tak jak w organizmie zdrowym.

Obiecujące wyniki pierwszej terapii genowej ciężkiego złożonego niedoboru odpornościowego otworzyły realną szansę na zastosowanie analogicznego podejścia również w innych chorobach uwarunkowanych genetycznie. Prowadzone są badania nad zastosowaniem terapii genowej w leczeniu mukowiscydozy, rodzinnej hypercholesterolemii i nowotworów. Próby leczenia nowotworów ukierunkowane są na zahamowanie ekspresji genu odpowiedzialnego za transformację nowotworową, uczynienie komórek rakowych podatniejszymi na działanie układu odpornościowego oraz skierowanie ich metabolizmu na samodestrukcję. Taką terapię genową prowadzono już w kilkunastu firmach biotechnologicznych w USA i w klinicznych ośrodkach w Wielkiej Brytanii w 1993 roku.

Ingerencje genetyczne, stosowane w terapii genowej, mogą zmierzać nie tylko do leczenia, ale także do „poprawienia" repertuaru genetycznego człowieka. Przy zapłodnieniu in vitro można wprowadzić nowe geny do powstałej zygoty, trwale wbudowując je do genomu. Dzięki temu nowo nabyta cecha byłaby przekazywana potomstwu, które mogłoby być udoskonalone fizycznie lub psychicznie.

Dotychczasowe ingerencje w zakresie inżynierii genetycznej – i dalsze planowane, między innymi w komórkach nerwowych – wśród badaczy i lekarzy budzą kontrowersje. Ich przyczyną są przede wszystkim poważne zagrożenia wynikające z zabiegów inżynierii genetycznej dla poszczególnych ludzi i społeczeństwa. Zabiegi te stanowią dylemat, przed którym stają zwolennicy i przeciwnicy różnych technik inżynierii genetycznej[15].

ZAPŁODNIENIE POZAUSTROJOWE (IN VITRO)

Ludzkość od bardzo dawna interesowała się dziedzicznością i płodnością. Świadczą o tym wzmianki w pismach Platona i księgach Starego Testamentu. Dopiero jednak w XVII wieku dokonało się dalsze poznanie mechanizmów prokreacji. Stało się ono możliwe dzięki odkryciu przez R. de Graffa w jajnikach kobiety pęcherzyków spełniających istotną rolę w powstawaniu zarodka, opisaniu przez J. Hama plemników oraz sformułowaniu przez K. E. von Baera teorii listków zarodkowych i dostarczeniu cennych informacji o komórce jajo-

[15] Zob. B. C h y r o w i c z SSpS, *Dylematy ucznia czarnoksiężnika. Argumenty „za" i „przeciw" ingerowaniu w ludzki genotyp*, „Znak" 48(1996) nr 12, s. 50-62.

wej. Później podejmowano dalsze badania dotyczące procesów życia i możliwości jego przekazywania.

Przełomowe w tej dziedzinie stały się lata sześćdziesiąte naszego wieku. W Bolonii zapłodniono in vitro gametę żeńską i utrzymano ją przy życiu kilka dni; w Melbourne C. Woods prowadził podobne doświadczenia, ale bez rezultatów. Natomiast w Anglii dwaj naukowcy: R. Edwards, biolog, i P. Steptoe, ginekolog, w piśmie „Nature" w 1969 roku poinformowali o swoich sukcesach. Po pomyślnie przeprowadzonych eksperymentach sztucznej inseminacji myszy oraz uzyskaniu cennych wiadomości z obserwacji zapłodnienia i różnych faz rozwoju zarodków mysich, podjęli oni skuteczne próby zapłodnienia pozaustrojowego komórek ludzkich i ich implantacji w macicach pacjentek. Wprawdzie pierwsze implantacje kończyły się aborcją albo samoistnym poronieniem, to jednak kolejna próba inplantacji embrionu, podjęta w 1977 roku, zakończyła się powodzeniem: w angielskim mieście Oldham 25 lipca 1978 roku L. Brown urodziła córkę, która otrzymała imię Louise[16].

W Polsce pierwsze dziecko z próbówki urodziło się 12 listopada 1987 roku. Jego matka została zapłodniona metodą in vitro w Instytucie Położnictwa i Ginekologii Akademii Medycznej w Białymstoku przez zespół prof. M. Szamatowicza. Od tamtego roku wiele kobiet w różnych ośrodkach medycznych w naszym kraju poddaje się zabiegowi embriotransferu, czyli przeniesienia jaja zapłodnionego plemnikami mężów. Obecnie zabiegi zapłodnienia pozaustrojowego przeprowadza się w świecie w prawie tysiącu ośrodków medycznych. W rezultacie takich działań lekarskich corocznie rodzi się kilka tysięcy dzieci poczętych metodą in vitro. Niezdolni do naturalnej prokreacji mężczyźni zostają dziś ojcami, a uznane w przeszłości za niepłodne kobiety cieszą się zdrowymi dziećmi.

Sztuczne zapłodnienie ludzkich komórek w inkubatorze (in vitro) otwiera nieznaną dotąd szansę obserwacji samego procesu zapłodnienia i pierwszych stadiów rozwoju zarodka ludzkiego. Ma to zasadnicze znaczenie dla medycyny. Umożliwia mianowicie wcześniejsze wykrycie zaburzeń rozwojowych u embrionu i daje możliwość przeciwdziałania zagrożeniom. Owe ingerencje w proces reprodukcji rodzą przede wszystkim nadzieję i w wielu przypadkach ją urzeczywistniają: bezpłodni małżonkowie faktycznie stają się naturalnymi rodzicami. Powszechnie uważa się zapłodnienie w retorcie i skuteczne metody implantacji embrionów, dające kobietom trwale niepłodnym możliwość posiadania własnych dzieci, za sukces współczesnej wiedzy medycznej. Jednak te osiągnięcia nie mogą przesłonić tkwiących w takich działaniach lekarskich różnorodnych zagrożeń. Zostaną one ukazane w dalszej części niniejszej refleksji.

---

[16] Zob. P. S i n g e r, D. W e l l s, *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, tłum. Z. Nierada, Warszawa 1988, s. 5-13.

INGERENCJE EMBRIOLOGICZNO-FETOLOGICZNE

Omawiana obecnie kategoria współczesnych eksperymentów medycznych polega na działaniach na życiu ludzkim w jego okresie prenatalnym, czyli zarodkowo-płodowym[17]. Moment poczęcia – zapłodnienia gamety żeńskiej przez gametę męską w środowisku tkanek matczynych albo podobnym, sztucznie wytworzonym w laboratorium (probówce) – uważa się za moment powstania zygoty ludzkiej. Uznaje się ją za mikroskopijną formę człowieka, który już wtedy rozpoczyna swoją indywidualną egzystencję w jakimś środowisku endogennym. Poprzez fazy embriogenezy i życia płodowego stopniowo dojrzewa on do swego urodzenia, czyli samodzielnego życia w środowisku egzogennym – w otaczającym świecie.

Według danych embriologii i psychologii prenatalnej początek życia każdego człowieka pokrywa się z chwilą poczęcia, to znaczy zapłodnienia gamety żeńskiej[18]. W tym momencie zygota, embrion ludzki zaczyna żyć już własnym, autonomicznym życiem i zawiera w swoim wzorcu genowym garnituru chromosomowego niezliczoną ilość informacji dziedzicznych w jednorazowym układzie. Posiada wszystkie zawiązkowe elementy życia psychicznego, a poszczególne genotypy determinują niezliczone potencjalnie możliwe kombinacje ojcowskich i matczynych cech dziedzicznych, określają indywidualność nowego życia, które ma wrodzone możliwości dalszego rozwoju na całą ziemską egzystencję.

Każdy zatem embrion ludzki jest niepowtarzalnym i indywidualnym człowiekiem, a jego rozwój zarówno przed urodzeniem, jak i po urodzeniu jest tylko procesem stawania się tym, czym już był w chwili poczęcia, to znaczy od tej chwili jest człowiekiem genetycznie zdeterminowanym ku dalszemu swojemu rozwojowi[19].

Jeśli więc embrion i fetus oznacza człowieka w miniaturze, czyli człowieka rozwijającego się w fazie przedurodzeniowej, to wszelkie działania na embrionie czy płodzie nazywać trzeba ingerencjami medycznymi na organizmie ludzkim w różnych jego okresach prenatalnych. Owo ingerowanie może zmierzać do badania czynnościowego nie naruszającego struktury poszczególnego embrionu lub płodu, dokonywanego bez wprowadzenia do niego substancji nie znajdujących się w warunkach jego środowiska. Takie czynności podejmowane

---

[17] W naukach biologicznych używa się terminu „zarodek" („embrion") w opisie pierwszych stadiów zapłodnionego jaja (zygoty), aż do powstania pierwotnych narządów osiowych, takich jak struna grzbietowa i cewa nerwowa. Zarodek osiąga to stadium w końcu siódmego tygodnia rozwoju. Po siódmym tygodniu rozwijający się organizm człowieka aż do narodzenia nazywa się płodem (fetus).

[18] Zob. A. S e r r a, *Quando comincia un essere umano. In margine ad un recente documento*, w: E. Sgreccia, *Il donno della vita*, Mediolan 1987, s. 91-105.

[19] Zob. J. L e j e u n e, *On the Nature of Man*, „American Journal of Human Genetics" 1970, nr 3, s. 119-128.

są w ramach diagnostyki prenatalnej. Oznacza ona zestaw badań umożliwiających rozpoznanie niektórych ciężkich chorób i wad u płodu ludzkiego w okresie przedurodzeniowym. Czynności takie są powszechnie stosowane i w zasadzie nie budzą zastrzeżeń lekarskich i etycznych.

Inną formę ingerencji w strukturę ludzkiego organizmu będącego w okresie prenatalnym stanowią eksperymenty na embrionach i płodach podejmowane w celach terapeutycznych, ale także naukowo-badawczych. Są to następujące działania:

– Rozszczepienie bliźniacze embrionów ludzkich (splitting) złożonych z 2, 4 i 8 embrioblastów. Pierwsi dokonali tego J. Hall i R. Stilman w latach 1991-1993;

– Doświadczenia z ludzkimi blastomerami (komórkami zarodka w stadium blastuli). Blastomery umieszczano w odżywczych roztworach, aby mogły rozwijać się i osiągać dalsze stadia podziału komórkowego;

– Zastosowanie różnych technik kriokonserwacji (przechowywanie w stanie zamrożenia) embrionów;

– Wykorzystywanie embrionów i płodów jeszcze żywych jako źródła organów albo tkanek do przeszczepów, służących leczeniu niektórych chorób;

– Wydobywanie embrionów czy płodów w worku owodniowym z macicy kobiety i ich obserwacja oraz eksperymenty polegające na wprowadzaniu substancji fizykochemicznych do embrionów i płodów.

Wszystkie wspomniane ingerencje embriologiczno-fetologiczne, chociaż rodzą pewne nadzieje dla medycyny, są zarazem przyczyną wielu zagrożeń dla istoty ludzkiej w okresie prenatalnym.

TRANSPLANTACJA NARZĄDÓW

Przeszczepianie tkanek i narządów zalicza się do zabiegów medycznych o największej ingerencji w ciało człowieka, które stanowi istotny element jego duchowo-cielesnej egzystencji. Człowiek nie tylko „posiada" ciało, ale również jest „ciałem". Jeszcze niedawno podejmowanie wysiłków zmierzających do wymiany uszkodzonych części organizmu ludzkiego uważane było za naiwną fikcję. Natomiast od lat pięćdziesiątych naszego stulecia transplantacja narządów – początkowo uznawana za metodę eksperymentalną – stała się w niedługim czasie skuteczną metodą leczniczą. Dziś przeszczepianie narządów ratuje wszystkich, którzy z różnych przyczyn zostali pozbawieni możliwości korzystania z podstawowych funkcji życiowych i utracili szansę dalszego istnienia w otaczającym świecie.

Pierwsze transplantacje rozpoczęto w Stanach Zjednoczonych: nerek w 1954 roku i serca w 1963 roku. W Polsce pierwsze przeszczepy nerek przeprowadzono w 1957 roku w Warszawie, a pierwszy przeszczep serca wykonał J. Moll w 1969 roku w Łodzi. Później rozpoczęto przeszczepianie wątroby,

trzustki, płuca, szpiku, jelita, a nawet dokonano przeszczepienia wielonarządowych trzewi u dzieci, to jest żołądka, jelita cienkiego, trzustki i wątroby[20].

Pionierzy transplantacji w latach sześćdziesiątych podjęli próby ksenotransplantacji (przeszczepy wykonywane pomiędzy różnymi gatunkami), których potem zaniechali. Obecny brak dostatecznej ilości nadających się do przeszczepów narządów powoduje ponowne zainteresowanie się ksenotransplantacją. Także coraz szersze zastosowanie znajduje alloplastyka, czyli przeszczepy z materiałów niebiologicznych. Człowiekowi wszczepia się materiały z metalu lub tworzyw sztucznych, spełniające w organizmie funkcje protezy.

Transplantację narządów uznaje się za największe osiągnięcie współczesnej medycyny. Przy niektórych schorzeniach nerek, serca, płuc, wątroby czy trzustki – przeszczep jest przysłowiową „ostatnią deską" ratującą życie osób. Takie działania lekarskie z jednej strony otwierają szansę dalszego życia wielu ludziom, z drugiej zaś strony przyczyniają się do rozwoju teorii i praktyki transplantacyjnej, która wciąż ma charakter eksperymentalny[21]. Każda tego rodzaju interwencja medyczna nieustannie potwierdza lub odrzuca wcześniejsze hipotezy dotyczące możliwości przedłużania życia poszczególnemu człowiekowi. Działania te słusznie ocenia się jako dobrodziejstwo ludzkości. W 1990 roku papież Jan Paweł II, spotykając się z transplantologami i nefrologami z okazji międzynarodowego zjazdu w Rzymie, zapewnił ich o swojej modlitwie i błogosławieństwie Boga, które będzie wspierać ich szlachetne działania[22].

Wszystkie owe czynności z zakresu transplantacji narządów niosą jednak ze sobą poważne niebezpieczeństwa dla pojedynczego człowieka i społeczeństwa. Jedne wiążą się z oddaniem narządów do przeszczepu albo ich pobieraniem, inne wynikają z przyjmowania narządów, jeszcze inne odnoszą się do problemów technicznomedycznych i ekonomicznych. Te ostatnie nie zawsze są dostatecznie podkreślane. Nigdy nie są one pomijane w etyce katolickiej, która nie tylko przypomina władzy obowiązek troski o życie obywateli, ale również uwzględnia realne możliwości współczesnej medycyny i społeczeństwa dotyczące leczenia chorych za pomocą przeszczepów. Transplantolodzy, chcąc ratować zagrożone życie jednego człowieka oczekującego na potrzebny narząd, nie mogą spowodować śmierci drugiego człowieka, od którego narząd pobierają. Muszą respektować prawo do życia i nienaruszalność cielesną każdej osoby ludzkiej oraz uszanować jej wolność i tożsamość. Zabiegi transplantacji narządów rodzą możliwość naruszenia przysługujących człowiekowi praw, podobnie jak interwencje chirurgiczne podejmowane w leczeniu chorób ośrodkowego układu nerwowego[23].

---

[20] Zob. P. W o l f, K. B o u d j e m a, B. E l l e r o, J. C i n g u a l b r e, *Transplantacja narządów*, tłum. S. i J. Michowicz, D. Patrzałek, Wrocław 1993, s. 191.

[21] Zob. F. K o k o t, *Praktyka transplantacji organów w Polsce*, w: *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, red. A. Marcol, Opole 1996, s. 157-160.

[22] Zob. tamże, s. 158.

W ostatnich latach rozpoczęto leczenie choroby Parkinsona przeszczepami tkanki mózgowej. Zabiegi te budzą wiele wątpliwości natury prawnej, etycznej, a nawet religijnej, gdyż mózg jest narządem współdecydującym o naszej odrębności i osobowości. Ponadto dawcą tkanki jest ludzki płód. Tkankę płodowego śródmózgowia pobiera się z płodu poronionego sztucznie, czyli przez planowaną aborcję, której dokonuje się między 10. a 12. tygodniem życia płodowego. Takie działania neurochirurgów zawsze będą niegodziwe, choćby były medycznie wysoce efektywne. Nigdy bowiem nie wolno pozbawiać życia jednej niewinnej istoty ludzkiej, aby leczyć czy ratować życie drugiego człowieka.

KATOLICKA OCENA OMÓWIONYCH EKSPERYMENTÓW MEDYCZNYCH

Podstawowym kryterium katolickiej oceny wszystkich współczesnych eksperymentów medycznych jest godność osoby ludzkiej i jej rozwój. W strukturze osoby ludzkiej, która jest bytem cielesnym i duchowym, rozumnym, wolnym, zdolnym do komunikowania się z innymi – tkwi jej niezwykłość i wrodzone dostojeństwo, podmiotowość utożsamiana z godnością. Owa godność sprawia, że osoba ludzka jest zawsze „zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych" (KDK, nr 25). Osoba zatem jest fundamentalnym źródłem zobowiązania moralnego. Jej godność implikuje nienaruszalne prawa. Każde ich naruszenie stanowi zarazem ugodzenie w osobę ludzką, której dobro jest podstawą oceny etycznej.

W świetle powyższego kryterium można i trzeba oceniać wspomniane eksperymenty medyczne.

Pamiętając o zleconym przez Boga człowiekowi zadaniu, aby czynił sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28), jak również o wielorakich korzyściach dla ludzkości wynikających z różnorodnych działań określanych pojęciem inżynierii genetycznej, nie możemy z punktu widzenia etyki katolickiej kwestionować wartości wszystkich działań w tym zakresie. Jeśli podejmowane ingerencje w swoim celu i użytych środkach nie naruszają godności osoby ludzkiej, mogą być uznane za moralnie dobre. Służą one bowiem człowiekowi, pomagają mu wyzwolić się z różnych determinizmów otoczenia, umożliwiają leczenie chorób dziedzicznych oraz stawanie się pełniej człowiekiem. Skomplikowana technika stosowana w inżynierii genetycznej, a także trudności przewidzenia wszystkich następstw płynących z działań w strukturze komórek domagają się pewnych

---

[23] Zob. M. Z ą b e k, *Neurochirurgia i neurotransplantologia*, w: *Przegląd piśmiennictwa chirurgicznego*, red. W. Noszczyk, t. 4, Warszawa 1996, s. 30-41.

ograniczeń. Powinny one mieć na względzie teraźniejsze i przyszłe dobro ludzkości.

Wszelkie działania w dziedzinie inżynierii genetycznej powinny być ukierunkowane na integralne dobro człowieka. Jeśli działania te nie będą zagrażać wprost i bezpośrednio godności człowieka, a więc nie naruszą jego uprawnień, wówczas mogą być uznane za godziwe. Ta ocena etyczna zdaje się odpowiadać stanowisku papieża Jana Pawła II. W czasie swego pobytu w Paryżu 2 VI 1980 roku w siedzibie UNESCO przypomniał on o tym, że celem wszystkich poszukiwań naukowych winno być dobro życia ludzkiego i respektowanie godności człowieka. Działania z dziedziny manipulacji genetycznej i doświadczeń biologicznych przeciwne dobru ludzkości uznał za niegodziwe i sprzeczne z nakazami etyki[24].

Inżynieria genetyczna albo manipulacje genetyczne, nazywane niekiedy chirurgią genetyczną, które służą poprawie stanu zdrowia jednostki, a nie narażają na szkodę jej integralności, są pożądane. Jeśli natomiast zmierzają do wytworzenia istot ludzkich dobranych według płci lub wcześniej ustalonych właściwości i służą zmianie dziedzictwa genetycznego jednostki i gatunku, „są przeciwne godności osobowej istoty ludzkiej, jej integralności i tożsamości. Nie mogą więc w żaden sposób być usprawiedliwione przez wzgląd na ewentualne dobroczynne skutki dla przyszłych pokoleń"[25]. Dozwolone są natomiast manipulacje na komórkach somatycznych w celach leczniczych.

Zapłodnienie pozaustrojowe budzi następujące zastrzeżenia:

– sprzeciwia się naturalnemu początkowi życia ludzkiego, jego tajemnicy i przeznaczeniu;

– stanowi realizację wielkiej pokusy współczesnej medycyny, dokonującej za pomocą tej metody ingerowania w ciało i duszę człowieka;

– rodzi różne niebezpieczeństwa dla dziecka (np. możliwość spowodowania u niego zmian genetycznych), a nawet może prowadzić do jego zniszczenia;

– otwiera drzwi do samowolnej manipulacji embrionami, ich dowolnej selekcji według kryteriów jakości.

Te zastrzeżenia pozwalają etyce katolickiej jednoznacznie ocenić zapłodnienie pozaustrojowe jako nieetyczne i niegodziwe. Działania takie świadczą o braku szacunku dla życia ludzkiego, a nawet oznaczają jego niszczenie. Zapłodnienie w probówce jest okupione zniszczeniem wielu zygot-embrionów, które są żywymi istotami ludzkimi. Nikomu nie wolno godzić w życie ludzkie, które znajduje się w okresie przedurodzeniowym. Ponadto zapłodnienie pozaustrojowe jest niedopuszczalne, gdyż poczęcie nie następuje w ramach aktu małżeńskiego jako jego owoc, ale poza nim, stając się dziełem techników,

---

[24] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 1(1980) nr 6, s. 5.

[25] *Karta pracowników służby zdrowia*, s. 24.

którzy ustalają jego warunki i decydują o jego przebiegu. Dziecko wówczas nie rodzi się jako „dar" miłości małżonków, ale jako produkt laboratorium. Dokonuje się przez to jego uprzedmiotowienie, które zawsze sprzeciwia się godności ludzkiej.

Podobnie jak zapłodnienie pozaustrojowe, tak i klonowanie zasługuje na negatywną ocenę moralną. Klonowanie istot ludzkich przekreśla zasadę stanowiącą niezbędny warunek wszelkiego współżycia społecznego, a mianowicie zasadę traktowania człowieka zawsze i w każdych okolicznościach jako celu samego w sobie, a nigdy jako środka lub jako przedmiotu. Parlament Europejski w rezolucji z 12 marca 1997 roku zwraca uwagę, że klonowanie narusza zasadę równości wszystkich istot ludzkich i zasadę niedyskryminacji i przypomina stanowczo o zakazie klonowania istot ludzkich. Klonowanie zatem musi być odrzucone, bo sprzeciwia się godności osoby ludzkiej i godności ludzkiej prokreacji.

Ponieważ życie ludzkie jest darem Stwórcy i zaczyna się w chwili poczęcia, dlatego przysługuje mu nietykalność we wszystkich fazach rozwoju prenatalnego i postnatalnego. Z tego powodu wszelkie ingerencje w życie embrionu lub płodu, nie służące jego ochronie i leczeniu, muszą być potępione[26]. Wszelkie metody kriokonserwacji embrionów w świetle etyki katolickiej są niedopuszczalne. Embriony i płody, jako ludzkie istoty żywe, dary Bożej dobroci, w takich ingerencjach są wystawione na wielkie niebezpieczeństwo śmierci lub szkodę dla ich integralności fizycznej, która w przyszłości zaciąży na ich psychice[27]. Dlatego użycie embrionu lub płodu jako przedmiotu lub narzędzia eksperymentu jest zawsze przestępstwem wobec godności istot ludzkich.

Transplantacje narządów, jeśli mają cieszyć się aprobatą moralną, w etyce katolickiej muszą zawsze szanować podstawowe uprawnienia człowieka, a zwłaszcza jego prawo do życia i integralności. Tylko za zgodą pacjenta i przy zachowaniu warunków określonych rodzajem zabiegu wolno lekarzom podejmować przeszczepianie tkanek i niektórych narządów. Mogą one być pobierane od żywych dawców (o ile są to narządy parzyste), od zmarłych osób, lecz dopiero po stwierdzeniu niewątpliwej ich śmierci, oraz od zwierząt. Wolno także wszczepiać ludziom sztuczne narządy mimo związanego z tym ryzyka. Transplantolog powinien zawsze informować pacjenta o charakterze nie tylko terapeutycznym, ale w jakimś sensie i doświadczalnym podejmowanego działania. Dzięki jego zgodzie transplantacja może służyć życiu i zdrowiu konkretnych osób i przyczyniać się do postępu wiedzy medycznej, a więc służyć dobru całej ludzkości.

---

[26] Zob. ks. J. K o w a l s k i, „Evangelium vitae" i etyka katolicka o zapłodnieniu pozaustrojowym, w: *Życie dar nienaruszalny*, red. ks. A. Młotek i ks. T. Reroń, Wrocław 1995, s. 141-151.

[27] Zob. M. P. F a g g i o n i, *Zagadnienia zamrożonych embrionów*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 17(1996) nr 10, s. 50-52.

Być człowiekiem to być podmiotem odpowiedzialnym. Wszyscy podejmujący eksperymenty medyczne powinni mieć wielkie poczucie odpowiedzialności za swoje działania.

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

W POSZUKIWANIU „ELIKSIRU MŁODOŚCI”*

Polityka naukowa ma swój wsobny wymiar moralny, który nie redukuje się do wyboru projektów najbardziej obiecujących i uzasadnionych z czysto poznawczego punktu widzenia. [...] Podejmując jakieś tematy badawcze musimy mieć na uwadze więcej niż tylko prawdziwość rezultatów.

Pragnienie wiecznej młodości znajduje wyraz nie tylko w legendach. Alchemicy poszukiwali eliksiru młodości w krwi dziewic – na próżno. Ponce de Leon, idąc za wskazówkami Indian, przemierzał Amerykę, ale chociaż odkrył Florydę, nie przywiózł wody wiecznej młodości swemu królowi. Tymczasem dzisiaj okazuje się, że nauka gotowa jest dostarczyć nam eliksiru młodości. Możliwe jest to dzięki sukcesom badań nad procesem starzenia się, tzw. ageing research. Od dawna pytano o przyczyny starzenia się organizmu człowieka. Wraz z przyrostem wiedzy ujawniały się także praktyczne konsekwencje rezultatów tych badań. Th. Johnson z University of Colorado twierdzi, że „będziemy w stanie przedłużyć życie ludzkie daleko poza to, o czym kiedykolwiek śniliśmy. Na podstawie wyników badań nad zwierzętami, można przypuszczać, że da się zwiększyć długość życia ludzkiego dwukrotnie w stosunku do obecnej normy”[1].

M. Rose z University of California dodaje: „Jeśli zdecydujemy się wydać na badania wystarczającą ilość pieniędzy i wydamy je rozsądnie, uważam, że za 25 lat będziemy świadkami stworzenia pierwszych produktów, które znacząco spowolnią proces starzenia się człowieka. Będzie to tylko początek długiego procesu rozwoju technicznego, dzięki któremu długość życia ludzkiego zostanie radykalnie zwiększona. Jedyną praktyczną granicą ludzkiego życia będzie granica ludzkich możliwości technicznych”[2].

Nie są to obietnice gołosłowne. Na przykład w styczniu 1998 roku ogłoszono, iż Woodring Wright, profesor biologii na Universytecie w Dallas (USA) dokonał odkrycia umożliwiającego powstrzymanie starzenia się komórek ludzkich. Sukces spowodował oczywiście napływ nowych funduszy i naukowców. Niewąt-

---

* Badania, na których oparto niniejszy artykuł, zostały wykonane w ramach projektu Schweizerische Nationalfonds (1114-37634.93 oraz 113-043340.95). Autorka składa podziękowanie Pax ex Innovation Foundation za sfinansowanie wizyty badawczej w USA.

[1] B. D a r r a c h, *The War on Aging*, „Life” Oct. 1992, s. 34.

[2] Tamże.

pliwie ageing research wysuwają się na czoło biomedycyny. Być może więc nie trzeba będzie czekać 25 lat na istotne rezultaty. Docelowo badacze obiecują sterowanie procesem starzenia, tak aby relatywnie przedłużyć okres dojrzałości i sprawności, przy równoczesnym skróceniu okresu starczej demencji.

Entuzjazm dla badań nad starzeniem się znalazł swój wyraz w ruchu immortalistów[3]. Powoli jednak ustąpił on miejsca sceptycyzmowi i moralnemu niepokojowi, choć nie z powodu braku sukcesów badawczych. Wydaje się, że im bliżej jesteśmy odkrycia eliksiru młodości, tym częściej zadajemy sobie pytanie: czy powinniśmy uczynić ten krok? Pogląd, że śmierć jest czymś pożądanym, pojawia się w historii ludzkości równie często jak idea ziemskiej nieśmiertelności[4]. Jest ona obecna w legendach, jako dar dobrej wróżki dla człowieka, który posiadał miłość, sławę, bogactwo, wiedzę i wszystko czegokolwiek można by sobie życzyć na tej ziemi, i – niespełniony – przyjmuje ją z wdzięcznością.

Wielu współczesnych myślicieli dzieli jednak przekonanie, że radykalne wydłużenie ludzkiego życia jest niepożądane. R. Sinsheimer uważa, że badania nad starzeniem się są niestosownymi badaniami nad niewłaściwym problemem w nieodpowiednim czasie[5]. H. Jonas dodaje: „Abyśmy, jako byty racjonalne, mogli orzec, że ograniczenie życia jest dobre i słuszne, potrzebujemy jedynie zrozumieć, że śmierć jest częścią życia"[6].

F. C. Ludwig ostrzega: „Owo odsunięcie [śmierci] może mieć dalej idące konsekwencje niż to, co osiągnęła konwencjonalna opieka zdrowotna przez zapobieganie przedwczesnej śmierci. Naukowo zaawansowane społeczeństwo powinno starannie rozważyć te konsekwencje, zanim wda się w ten interes. Chociaż opanowanie raka, arteriosklerozy czy schizofrenii jest racjonalnym celem naukowego przedsięwzięcia, można kwestionować roztropność kontrolowania naturalnego starzenia się"[7].

Gdzie leżą przyczyny takiego sceptycyzmu wobec perspektywy wynalezienia „eliksiru młodości"? Obecne w literaturze argumenty przeciwko prowadzeniu ageing research można usystematyzować w pięć grup:

– argument odwołujący się do sprawiedliwości;
– argument odwołujący się do „mądrości natury";
– argument wskazujący na możliwe katastrofalne skutki społeczne;
– argument wskazujący na zagrożenie możliwością degeneracji jednostki;

---

[3] Por. R. C. W. E t t i n g e r, *The Prospect of Immortality*, New York 1964.

[4] Por. G. J. G r u m a n, *A History of Ideas About the Prolongation of Life: The Evolution of Prolongevity Hypotheses to 1800*, New York 1966.

[5] Por. R. S i n s h e i m e r, *The Presumptions of Science*, w: *Limits of Scientific Inquiry*, red. G. Holton, R. Morison, „Daedalus" 107(1978) nr 2.

[6] H. J o n a s, *Warum wie heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, w: *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*, red. E. Ströker, München 1984, s. 81.

[7] F. C. L u d w i g, *Scientific Exploration of Aging, Its Scope and Its Limits*, w: *Life Span Extension. Consequences and Open Questions*, red. F. C. Ludwig, New York 1991, s. 2.

– argument odwołujący się do obowiązku respektowania praw przyszłych pokoleń.

W dalszym ciągu pracy przedstawię i przeanalizuję powyższe argumenty. Nie będę jednak argumentować na rzecz wstrzymania czy kontynuowania wspomnianych badań. Skupię się natomiast na zidentyfikowaniu kwestii uwikłanych w ten dylemat.

MOŻLIWY SCENARIUSZ

Starzenie się jest czymś naturalnym i wspólnym wszystkim organizmom żyjącym. Jest to proces, w wyniku którego organizm staje się podatny na różne choroby, ale proces ten sam w sobie chorobą nie jest. Naukowcy uważają, że organizmy posiadają „zegar", genetyczny lub (i) chemiczny, który określa maksymalną długość ich życia. Jako organizmy żyjące, ludzie są skazani na starzenie się. Jest to proces pod pewnymi względami zasadniczo różny od choroby. Kiedy bowiem choroba nas atakuje, często pytamy: „dlaczego właśnie ja?" Pytanie to nie ma sensu w przypadku starzenia się, bo jak dotąd uznajemy ten proces za naturalną kolej rzeczy. Starzenie się obejmuje cały nasz organizm: ciało staje się słabsze, pamięć zawodna, psychika zachwiana. W przypadku choroby możliwe jest polepszenie lub nawet całkowite uleczenie – w przypadku starzenia się sytuacja z czasem jedynie się pogarsza. Choroba może pozostawić w nas ślady, które uniemożliwią działanie w pewnych sferach, ale nie zamkną drogi w innych. Primabalerina po amputacji nogi nie wróci już na scenę, ale nic nie stoi na przeszkodzie, by była znakomitym menadżerem kultury. Starzenie się powoli usuwa nas niemal ze wszystkich sfer działania, a jego rezultat jest jednakowy dla wszystkich i pojawia się nieuchronnie.

W krajach zachodnich o rozwiniętej opiece zdrowotnej opanowano większość chorób powodujących przedwczesną śmierć i wobec tego proces starzenia się jako przyczyna śmierci wysunął się na czoło naukowych zainteresowań. Ludwig zauważa: „Ponieważ stało się to priorytetem, pojawia się pytanie, czy robimy sobie przysługę traktując go [proces starzenia się] jak chorobę. Biochemiczna i ultrastrukturalna baza starzenia się, choć ciągle nieznana, jest bez wątpienia dostępna badaniom empirycznym i zostanie w niedalekiej przyszłości zrozumiana. W tym aspekcie starzenie się jest jak każda inna choroba, której istota ciągle czeka na wyjaśnienie. Jednakże ci, którzy koncentrują się wyłącznie na jego czysto biologicznych aspektach, powinni być świadomi, że proces starzenia się rozważany w perspektywie szerszej niż laboratorium różni się zasadniczo od choroby. Możemy sobie wyobrazić życie bez choroby. Czy możemy sobie wyobrazić życie bez starzenia się?"[8]

[8] Tamże, s. 5.

Moc ludzkiej wyobraźni jest wystarczająca, by przedstawić sobie życie bez starzenia się. Nie wszystko jednak wygląda w tej wizji zachęcająco. Szeroko dyskutowane są trudne aspekty wydłużania się życia ludzkiego: moralne dylematy opieki nad starcami, ekonomiczne efekty zmiany struktury wiekowej społeczeństwa, konieczność wprowadzania zmian prawnych dla starzejącej się populacji (np. odbieranie prawa jazdy). W pracy *Setting Limits* D. Callahan prezentuje rzeczowy przegląd tych problemów i głosi radykalną tezę, że wydłużenie życia jest niepożądane tak dla jednostki, jak i dla społeczeństwa[9].

Argumenty Callahana odnoszą się jednakże do sytuacji wydłużania życia człowieka w ramach jego biologicznie zdeterminowanego zakresu i struktury. Obecnie wydłużenie życia polega na przedłużaniu środkami medycznymi okresu starości, z wszystkimi jej problemami. Nie to jest jednak istotą ageing research. Badania te zmierzają do spowolnienia czy też wyłączenia na jakiś czas naszego „zegara starzenia się", co pozwoliłoby biologicznie wydłużyć dopuszczalny zakres życia człowieka (np. do 400-500 lat) i zmienić jego strukturę. Jeśli badania te zakończą się sukcesem, scenariusz może wyglądać następująco: do około dwudziestego roku życia „starzejemy się" z normalną szybkością, rozwijając nasze fizyczne i umysłowe możliwości. Następnie blokujemy nasz „zegar" i pozostajemy w niemal niezmienionej kondycji, zdrowi i młodzi, przez następne, powiedzmy, czterysta lat. Kiedy nasze możliwości kontrolowania „zegara" wyczerpią się, przychodzi raptowna dezintegracja organizmu i umieramy. Przy tym scenariuszu nie tylko żyjemy dłużej, ale i okres starczej demencji trwa znacznie krócej w stosunku do długości życia. Traci więc ważność wiele argumentów przeciwko wydłużaniu życia. Większość z nich odwołuje się bowiem do czynników ekonomiczno-prawnych, związanych z koniecznością kierowania sił i środków na opiekę nad osobami chorymi i zniedołężniałymi. Tymczasem w zaproponowanym scenariuszu okres zniedołężnienia będzie stosunkowo krótki, można się więc spodziewać, iż społeczne koszta będą mniejsze. Także i waga argumentów odwołujących się do psychicznego obciążenia starością znacznie się zmniejszy, ponieważ przez większą część naszego życia fakt przybywania lat kalendarzowych nie będzie pociągał za sobą zasadniczego ubytku naszych sił fizycznych i umysłowych. Czyż nie są to wszystko wskazówki, że powinniśmy prowadzić ageing research?, że wydłużenie życia według zarysowanego scenariusza jest społecznie roztropnym celem?, że sukces byłby wielkim zyskiem dla jednostki i społeczeństwa? Pomimo naturalnej atrakcyjności idei takiej długowieczności i jasnych perspektyw biologicznie młodego społeczeństwa wielu myślicieli daje na te pytania odpowiedź negatywną.

---

[9] Por. D. C a l l a h a n, *Setting Limits*, New York 1987.

ARGUMENTY PRZECIWKO PROWADZENIU AGEING RESEARCH

Tym, co niepokoi takich myślicieli jak Sinsheimer i Jonas, nie jest sam fakt stawiania pytania o przyczyny naszego starzenia się, ale fakt, że wraz ze zrozumieniem tego procesu pojawi się możliwość jego kontroli. Można nawet uznać, że umiejętność sterowania procesem starzenia się jest właściwie częścią wiedzy o tym procesie. Jonas uważa, że zastosowania nowych odkryć naukowych są procesem quasi-koniecznym. Wydaje się więc, że jeśli nie jesteśmy gotowi zaakceptować konsekwencji zastosowań jakiejś wiedzy, nie powinniśmy dążyć do jej zdobycia. Przyjrzyjmy się więc argumentom przeciwko rozwijaniu badań nad starzeniem się, które zmierzają do opanowania tego procesu.

ARGUMENT ODWOŁUJĄCY SIĘ DO SPRAWIEDLIWOŚCI

Argument ten opiera się na dwóch konstatacjach. Po pierwsze, nauka prowadzi do zasadniczych zmian społecznych, w wyniku których niektórzy zwyciężają, a niektórzy przegrywają. Kierunek tych zmian może być zgodny z naszym poczuciem sprawiedliwości, ale może też je pogwałcać. Na stosowanie „eliksiru młodości" będą mogli pozwolić sobie ludzie bogaci i bogate społeczeństwa. Jeśli badania te odniosą sukces, kierunek zapoczątkowanych przez nie przemian społecznych wyraźnie pogłębi istniejące już nierówności społeczne, tak w skali jednego państwa, jak i na skalę międzynarodową, i to w bardzo podstawowym aspekcie życia i śmierci. Co więcej, ageing research są kosztowne, a pieniądze przeznaczane na te badania pochodzą, przynajmniej w części, z podatków płaconych przez tych, którzy znajdą się po stronie przegranych. Fakt ten byłby mniej niepokojący, gdyby nie to – i to jest druga konstatacja – że na finansowanie oczekuje cały szereg projektów, które mogłyby przynieść nie tyle nowe korzyści, co zlikwidować już istniejące bolączki. Czy wobec tego mamy moralne prawo wydawać pieniądze na projekt kontroli procesu starzenia się?

Nie da się na to pytanie odpowiedzieć powołując się na wolność badań naukowych lub na ich rynkowy charakter. Pytamy bowiem o moralną słuszność decyzji o podejmowaniu takich badań w konkretnej sytuacji społecznej rozpatrywanej globalnie, a nie o ich prawną dopuszczalność; z faktu zaś, że jest zapotrzebowanie na jakiś towar, nie wynika, że dostarczanie go jest moralnie usprawiedliwione. Nie da się także ominąć tego pytania poprzez stwierdzenie, że decyzje „budżetowe" nie należą do nauki, ale do społeczeństwa, rządu czy do indywidualnych sponsorów. Takie stwierdzenie zakłada bowiem, że nauka to „umysły do wynajęcia", a to podważa ideę autonomii nauki. Innymi słowy, jeśli przyznajemy nauce wolność w obieraniu kierunku badań, musimy także przypisać jej odpowiedzialność moralną za takie decyzje i ich konsekwencje.

Co więcej, sama nauka nie wyznacza jednoznacznie kierunku swego dalszego rozwoju poprzez podejmowanie „palących problemów". Bywa oczywiście i tak, ale na ogół – przynajmniej w naszych czasach – możliwych kierunków badań jest wiele i należy między nimi wybierać. Brane są pod uwagę kryteria nie tylko metodologiczne, ale i praktyczne, ekonomiczne czy polityczne. Być może nadszedł czas, by przy wyborze tematów badawczych uwzględnić kryteria moralne. F. J. Dyson zauważa, że współczesne ataki na naukę związane są między innymi z faktem, że od dawna zaangażowała się ona w budowanie „zabawek dla bogaczy". Postuluje on, aby wspólnota naukowa zainwestowała więcej sił i środków w projekty, z których mogłaby skorzystać większa część populacji[10]. Postulat ten wyraźnie odwołuje się do kryteriów moralnych.

Zwolennicy „wolnorynkowego" traktowania nauki zwracają – i słusznie – uwagę, że nie można całych środków kierować na zaspokojenie bieżących potrzeb i leczenie aktualnych bolączek większości populacji. Zamknięcie uniwersytetów po to, aby otworzyć więcej szkół podstawowych i zlikwidować analfabetyzm, byłoby posunięciem nierozsądnym i krótkowzrocznym, bo niebawem zabrakłoby nauczycieli w tych szkołach. To samo dotyczy badań naukowych: nie można likwidować „niepotrzebnych" badań czy odmawiać budowy kosztownych urządzeń, bo wkrótce zabrakłoby wiedzy niezbędnej do poradzenia sobie z trapiącymi nas bolączkami. Zwolennicy takiego podejścia do nauki zwracają uwagę, że na dłuższą metę owe „zabawki dla bogaczy" stają się dostępne dla wszystkich i wszystkim przynoszą korzyści. Oba te twierdzenia są natury socjologicznej i ich prawdziwość należałoby stwierdzić metodami tej dyscypliny. Jest wysoce prawdopodobne, że oba okazałyby się prawdziwe. Czy fakt ten jednak czyni argument ze sprawiedliwości całkowicie niezasadnym? Nie wydaje się, by tak było.

Po pierwsze, istnieje zasadnicza różnica między spodziewanymi rezultatami ageing research a innymi odkryciami naukowymi i technicznymi innowacjami. Badania te obiecują nie dodatkowy luksus czy komfort, ale życie (i to w dobrej kondycji), a więc coś, co stanowi warunek konieczny używania jakichkolwiek innych dóbr. Po drugie, nawet jeśli lek przeciwko starzeniu się byłby tani i ogólnie dostępny, to korzystanie z niego przez większą część populacji zależy od rozwiązania rozmaitych problemów społecznych. Lek ten nie gwarantowałby, że nie ulegniemy wypadkowi samochodowemu. Co przyszłoby nam z potencjalnej długowieczności, gdybyśmy nie otrzymali właściwej opieki medycznej w przypadku kraksy? Rozwiązanie takich problemów jak opieka zdrowotna wymaga funduszy (także na naukę), a więc problem „konkurencyjnych" kierunków badawczych nie zostaje rozwiązany.

---

[10] Por. F. J. D y s o n, *Science in Trouble*, „The American Scholar" 1993, nr 62.

ARGUMENT ODWOŁUJĄCY SIĘ DO „MĄDROŚCI NATURY"

Załóżmy, że dysponujemy wystarczającą ilością sił i środków, aby argument przeciwko prowadzeniu ageing research odwołujący się do sprawiedliwości stracił jakiekolwiek praktyczne znaczenie. Zdaniem wielu myślicieli nawet wtedy nie należałoby prowadzić tych badań. Natura, twierdzą oni, nie zna cierpienia jednostek, ale zna „interes gatunku". Z ewolucyjnego punktu widzenia starzenie się i umieranie jednostek wydaje się procesem sensownym i pożądanym z wielu względów. Jest to czynnik utrzymujący równowagę międzygatunkową. Gwarantuje „przestrzeń życiową" dla następnych pokoleń tego samego gatunku, a wymiana pokoleń jest ważnym czynnikiem w adaptacji gatunku do zmieniającego się ciągle środowiska naturalnego. Jeśli osobniki danego gatunku żyłyby dłużej, niż to „przepisane" przez naturę, mogłyby się wyczerpać naturalne źródła pożywienia; zbyt długo żyjące jednostki mogłyby zaś nie dać sobie rady z relatywnie szybkimi zmianami otoczenia. Jonas twierdzi, że nie tylko powinniśmy pogodzić się ze śmiercią i oprzeć się goryczy (mędrzec akceptuje to, co nieuchronne), ale powinniśmy zaafirmować śmierć jako mądrą instytucję natury obecną implicite w systemie reprodukcji, dzięki której możliwe jest nowe życie[11]. Co więcej, owe „twarde zrządzenie" jest czynnikiem, który gwarantuje korzystną dla gatunku świeżość, bezpośredniość i entuzjazm młodości, których nie da się zastąpić nagromadzeniem długiego doświadczenia. Wedle Jonasa zaprzestanie poszukiwań „eliksiru młodości" leży w najlepszym interesie gatunku ludzkiego.

Argument Jonasa opiera się na ukrytej przesłance, że trwanie gatunku ludzkiego jest czymś dobrym, jest wartością, która nakłada na nas moralny obowiązek chronienia jej i promowania. Przesłanka ta nie jest bynajmniej oczywista. Źródłem moralnego obowiązku respektowania indywidualnego człowieka jest fakt, iż człowiek jest osobą i jako taki jest obdarzony godnością, która tego respektu się domaga. Źródłem godności nie jest jednakże fakt przynależności do gatunku biologicznego. Nie jest więc oczywiste, że moralny obowiązek ochrony należy rozciągać na istnienie gatunku jako takiego. Zarysowany problem pojawia się również w rozważaniach dotyczących „praw przyszłych pokoleń", „odpowiedzialności za przyszłe pokolenia" i podobnych kwestii. We wszelkich argumentach tego typu gatunek traktowany jest jako podmiot praw, które należy respektować. Tymczasem gatunek nie cierpi i nie jest szczęśliwy, nie planuje i nie przeżywa rozczarowań, nie kocha i nie jest kochany. Dlaczego więc powinniśmy go włączyć w nasze moralne rozważania?

Nie jest to zresztą jedyna obiekcja wobec argumentu Jonasa. Następna, i znacznie mocniejsza, odwołuje się do trywialnej obserwacji, że ludzie jako gatunek wyposażeni są nie tylko w instynkty, ale i w inteligencję. „Mądrość

---

[11] Por. J o n a s, *Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, s. 81.

intelektu” może zastąpić „mądrość natury”, a dewastujące konsekwencje indywidualnej długowieczności wcale nie muszą się pojawić. Nasze pożywienie i schronienie nie zależy jedynie od przyrody, umiemy również efektywnie kontrolować płodność i wobec tego możemy „rozciągnąć” międzypokoleniowy dystans, dając czas kolejnym pokoleniom na przystosowanie się do otoczenia. Co więcej, nawet gwałtowne zmiany środowiska nie muszą wpływać destrukcyjnie na gatunek ludzki, ponieważ potrafimy je zrównoważyć innowacjami technicznymi. Nie jest także oczywiste, że „świeżość młodości” jest lepsza z punktu widzenia przeżycia gatunku niż „nagromadzenie doświadczenia”. Być może jest tak, gdy gatunek walczy o przetrwanie wyłącznie środkami dostarczanymi przez przyrodę, bo młode osobniki są mocniejsze, szybsze, zdrowsze itp. Tam, gdzie chodzi o cywilizację, o operowanie instrumentami, o planowanie i opracowywanie strategii, stateczność i doświadczenie mogą być znacznie korzystniejsze z punktu widzenia przetrwania gatunku.

Argument odwołujący się do „mądrości natury” podważany jest więc z dwóch stron. Mimo różnych koncepcji co do źródła wyróżnionego statusu człowieka, oponenci Jonasa zgadzają się, po pierwsze, że człowiek jest podmiotem praw i godności domagającej się ochrony istnienia nie dlatego, że jest przedstawicielem gatunku biologicznego, ale dlatego, że jest osobą. Dlatego też nie jest oczywiste, że istnieje moralny obowiązek ochrony „interesu gatunku”. Po drugie, myśliciele ci zgadzają się, że ludzie tworzą nie tylko gatunek biologiczny, ale i społeczność i fakt ten odbiera argumentowi Jonasa odwołującemu się do negatywnych konsekwencji indywidualnej długowieczności większość mocy.

Czy jednak znika cała moc tego argumentu? Odwołujemy się do faktów, by pokazać, że społeczność może dać sobie radę z problemami, które zniszczyłyby ludzkość, gdyby była jedynie gatunkiem biologicznym. Możemy się również odwołać do faktów, by pokazać, że na dłuższą metę nie da się żyć wbrew naturze. Nasza wiara w nieograniczoną możliwość przyrody do adaptowania się do ludzkich pomysłów okazała się nieuzasadniona. Nasz optymizm, iż produkcja „środków przetrwania”, takich jak żywność i energia, dorówna zapotrzebowaniu, został mocno nadwerężony przez rozmaite „kryzysy”. Wreszcie nasze zaufanie do nauki i techniki jako środków opanowania świata zachwiało się, gdy okazało się, że opanowując jakiś element przyrody kreowaliśmy nowy „sztuczny” element naszego świata, nie zawsze dla nas korzystny. Może więc, pyta Ludwig, nauka nie powinna dążyć do opanowania natury, lecz powinna pozwolić nam zrozumieć naturę i nauczyć się żyć zgodnie z jej prawami? Może więc, idąc za myślą Ludwiga, zamiast rozwijać ageing research, aby zahamować naturalny proces starzenia się, powinniśmy poszukiwać wiedzy, która umożliwi dobre przeżycie lat naturalnie nam przeznaczonych?

Nie rozstrzygając powyższego pytania zauważmy, że obiekcje wobec argumentu Jonasa prowadzą nas w nowy obszar rozważań. Oponenci Jonasa bu-

dowali swe kontrargumenty na fakcie, że ludzie tworzą społeczność. Nawet jeśli nie ma moralnego obowiązku dbania o gatunek biologiczny, wydaje się, że istnieje taki obowiązek w stosunku do społeczności, choćby dlatego, że społeczność jest niezbędna do prawidłowego rozwoju człowieka, a jej struktura może promować lub hamować ten rozwój. Zapytajmy więc teraz: jak rezultaty ageing research mogą wpłynąć na społeczność?

ARGUMENT WSKAZUJĄCY NA SZKODLIWE KONSEKWENCJE

Fakt, że ludzkość to nie tylko gatunek biologiczny, ale i społeczność, pozwala rozsądnie założyć, że będziemy w stanie poradzić sobie z konsekwencjami radykalnego wydłużenia życia jednostek. Jako społeczność potrafimy świadomie przystosowywać nie tylko przyrodę, ale i strukturę społeczną do zmieniających się warunków. Niektórzy myśliciele uważają, że przemiany społeczne wywołane długowiecznością jednostek będą korzystne. G. B. Shaw w *Back to Mathuselah* zauważa ironicznie, że premier, choć uznany za dojrzałego, dzieli swój czas między golf i ławkę w parlamencie. Wydaje się więc sugerować, że długość naszego życia jest niewystarczająca, aby w tym samym czasie zyskać konieczną wiedzę i doświadczenie, poświęcić się działalności społecznej czy politycznej i jednocześnie cieszyć się życiem. Mając perspektywę radykalnie dłuższego życia, w dobrej kondycji fizycznej i intelektualnej, człowiek mógłby lepiej zaplanować swoją karierę i na każdym etapie bardziej poświęcić się wybranemu zajęciu. Można by również przesunąć granicę wiekową biernego prawa wyborczego. Społeczeństwo mogłoby więc zyskać mądrzejszych, bardziej doświadczonych i bardziej skoncentrowanych na swej pracy polityków, a ich mądrość i doświadczenie zostałyby wzmocnione roztropnością. Ich decyzje byłyby bowiem nie tak pochopne i zapewne rozsądniejsze, gdyż zdawaliby sobie sprawę, że długofalowe konsekwencje tych decyzji dotkną także ich samych. Co więcej, nawet te już istniejące problemy, takie jak zanieczyszczenie środowiska, ujawniłyby się ostrzej i zmusiłyby nas do radykalnych posunięć. R. Cutler, naukowiec zajmujący się procesem starzenia się, twierdzi, że społeczeństwo składające się z ludzi fizjologicznie młodych, choć żyjących setki lat, byłoby społeczeństwem mądrzejszym, a przecież desperacko potrzebujemy mądrości, aby uchronić od katastrofy nas samych i nasz świat; jeśli człowiek wie, że ma szanse żyć bardzo długo, lepiej dba o siebie i o swoje środowisko naturalne[12]. Cutler sugeruje nawet, że nie tylko rezultaty ageing research jako takie, ale już sama perspektywa ich uzyskania sprawi, że będziemy mądrzejsi w postępowaniu: nie będziemy chcieli zniszczyć środowiska naturalnego, wyeksploatować zasobów itp., jeśli spodziewamy się, że my sami, a nie abstrakcyjne

[12] Na jego wypowiedź powołuje się Darrach w: *The War on Aging*, s. 36.

„przyszłe pokolenia", będziemy mogli żyć w takim świecie. Inni uważają, że radykalna długowieczność będzie czynnikiem zbawiennym dla cywilizacji. Ludzie będą mieli czas, aby nauczyć się, co jest w życiu dobre i złe, ważne i nieistotne. Mielibyśmy wobec tego do czynienia z „ewolucją kulturalną" promującą prawdziwe wartości.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że struktura społeczna zbudowana w odpowiedzi na zmiany w indywidualnej długości życia tworzyłaby lepsze środowisko dla rozwoju człowieka. Wobec tego nie tylko możemy popierać ageing research, ale mamy moralny obowiązek to robić. Niestety, dalsza analiza konsekwencji społecznych tych badań nie potwierdza jednoznacznie takiego wniosku. Wielu myślicieli twierdzi, że aby wspomniane wyżej zmiany w strukturze społecznej przyniosły faktycznie korzyść, będziemy musieli zapłacić wysoką cenę. Po pierwsze, wbrew optymistycznym przewidywaniom, nie wiadomo, czy radykalne wydłużenie życia przyniesie korzyść temu pokoleniu, które pierwsze zażyje pigułkę długowieczności. Zmiana struktury wiekowej społeczeństwa będzie znacznie szybsza niż ewolucja struktury instytucjonalnej, co może doprowadzić do ogólnego chaosu[13]. Po drugie, będziemy musieli zapłacić cenę w postaci nowych regulacji prawnych w tych sferach życia, które dotąd uważane były za obszar wolnej decyzji człowieka. Aby zapobiec przeludnieniu, trzeba będzie wydawać prawa określające, kto i kiedy może mieć dzieci, oraz opracować środki egzekwowania tych praw. Nie jest to tylko hipoteza: gdy w latach siedemdziesiątych obietnica „eliksiru młodości" nabrała cech naukowej perspektywy, zaczęto opracowywać projekty „licencji na posiadanie dzieci" i kryteria przyznawania takich licencji[14]. Oczywiście, zauważa A. Rosenfeld, najprawdopodobniej rozwinąłby się „czarny rynek" licencji na posiadanie dzieci, eliminując uboższych z tego „przywileju". Grozić nam mogłaby także przymusowa sterylizacja czy aborcja, jak dotąd praktykowana tylko w krajach Trzeciego Świata. Środki antykoncepcyjne również nie rozwiążą sprawy, bo przecież nie każdy godzi się je używać, choćby z powodów religijnych. Można je co prawda dodawać do wody w wodociągach (antidotum miałoby być wydawane za specjalnym pozwoleniem; o takim „rozwiązaniu" wspomina Rosenfeld w swoich książkach), ale wymuszanie użycia tych środków byłoby pogwałceniem sumienia. Nie byłoby też sprawiedliwe stawianie ludzi przed wyborem: długowieczność i antykoncepcja lub życie o normalnej długości i „czyste sumienie". Takie decyzje wymagałyby od ludzi religijnych nie tyle przyzwoitości, co heroizmu. Wprowadzenie praw regulujących posiadanie dzieci stworzy jeszcze jeden problem dla małżeństw i może zagrozić samej instytucji rodziny. Co

---

[13] Por. S. J. O l s h a n s k y, B. A. C a r n e s, Ch. K. C a s s e l, *The Ageing of the Human Species*, „Scientific American", April 1993.

[14] Por. A. R o s e n f e l d, *Prolongevity*, New York 1976; t e n ż e, *Prolongevity II*, New York 1985.

więcej, otwiera się na nowo problem eugeniki: społeczeństwo, które może sobie pozwolić jedynie na niewiele dzieci, nie może ryzykować pojawienia się dziecka słabego, czy też fizycznie lub umysłowo ułomnego.

Problem ograniczania sfery wolności człowieka poprzez ustanowienie prawa do posiadania dzieci jest zresztą jeszcze bardziej skomplikowany. Załóżmy, że ktoś przyjmie „pigułkę długowieczności", a następnie okaże się, że spodziewa się dziecka – choćby dlatego, że zawiódł środek antykoncepcyjny. Co wtedy uczynić? Poddać ojca lub matkę po urodzeniu dziecka przymusowej eutanazji, aby zrobić miejsce dla dziecka? A może nakazać aborcję? Jeśli żadnego z tych „środków" nie moglibyśmy zaakceptować, to prawo stałoby się farsą, bo zabrakłoby możliwości jego egzekwowania. Co więcej, ci, którzy postąpiliby zgodnie z prawem, rezygnując już to z długowieczności, już to z dzieci, słusznie mogliby uważać się za oszukanych, skoro ci, którzy zignorowali prawo nie ponoszą żadnych konsekwencji. Im dalej analizuje się zmiany struktury społecznej możliwe lub konieczne w wyniku groźby przeludnienia, tym bardziej wizja staje się przerażająca, bo rozwiązania idą na przekór naszym nawet najbardziej podstawowym intuicjom moralnym. Można by oczywiście twierdzić, że problem przeludnienia nie pojawi się, ponieważ spontanicznie ludzie będą decydować się na posiadanie dzieci w wieku późniejszym. Dystans międzypokoleniowy będzie większy, a w tym samym czasie na Ziemi będzie żyło nie więcej ludzi niż teraz. Niestety, takich – lub przeciwnych – prognoz nie da się wystarczająco mocno uzasadnić, by można na nich oprzeć społeczne i polityczne decyzje.

Załóżmy nawet, że problem przeludnienia jest rozwiązany w tym sensie, że dla nikogo nie brakuje schronienia i żywności. Czyż nie będziemy wtedy budować coraz mądrzejszego i sprawiedliwszego społeczeństwa, korzystając z długiego życiowego doświadczenia tak polityków, jak i wyborców? Sprawa nie jest, niestety, oczywista, jeśli zauważymy, że „pigułka długowieczności" ma spowolnić proces starzenia się fizjologicznego, ale nie proces emocjonalnego i intelektualnego dojrzewania. W rezultacie na świecie będzie relatywnie więcej ludzi dojrzałych, gotowych do pracy i służby publicznej niż jest ich teraz, nawet przy tej samej ogólnej liczbie ludzi. Czy dla wszystkich, a przynajmniej dla większości, znajdzie się praca? Nie chodzi tu po prostu o fundusze na życie, ale o możliwość robienia czegoś sensownego, czegoś potrzebnego społeczeństwu. Chodzi więc ostatecznie o respektowanie godności człowieka zdolnego uczestniczyć w wypracowywaniu wspólnego dobra. „Wolnorynkowy" optymizm głoszący, że automatycznie przybędzie miejsc pracy, że wykreowane zostaną nowe potrzeby, zaspokajaniem których będzie można się zająć, nie znajduje oparcia w faktach, jako że już teraz zmagamy się z poważnym problemem bezrobocia. Wydaje się, że aby rozwiązać problem dojrzałych ludzi, dla których brakować będzie miejsca w społeczeństwie, należałoby zacząć używać wieku jako kryterium na rynku pracy. Oczywiście, teraz także

używamy wieku, ale jedynie jako wskaźnika bądź to niedojrzałości i braku doświadczenia, bądź deterioracji sił fizycznych i umysłowych. W sytuacji, gdy populacja składałaby się w przeważającej części z ludzi zdolnych do pracy, musiałby być brany pod uwagę sam wiek: albo wydłużalibyśmy sztucznie czas dzieciństwa i młodości, nie pozwalając pracować regularnie ludziom przed ukończeniem na przykład dwustu lat, lub narzucalibyśmy emeryturę ludziom wciąż jeszcze fizycznie i umysłowo młodym, aby umożliwić następnym pokoleniom uczestniczenie w życiu publicznym i zawodowym. Oba rozwiązania są mocno wątpliwe. Dla człowieka sytuacja, kiedy jest on psychicznie i intelektualnie dojrzały, a społecznie traktowany jak dziecko, wydaje się nie do zaakceptowania. Równie krzywdzące wydaje się odsyłanie na emeryturę ludzi, którzy mogliby pełnić swe funkcje przez następne sto lat. Trudno też byłoby się wtedy spodziewać, że społeczeństwo odniesie zasadniczą korzyść z nagromadzonego doświadczenia polityków czy społeczników, skoro ma się ich odsuwać od władzy, aby zrobić miejsce następnej generacji. W obu przypadkach można się poza tym spodziewać głębokiego konfliktu pokoleń. Co więcej, zmienić się może postrzeganie dzieci. Obecnie dziecko jest widziane jako „przyszłość", następca, przedłużenie historii i nadziei rodziny; przy radykalnym wydłużeniu życia, dziecko może zacząć być postrzegane jako potencjalny konkurent i zagrożenie dla pozycji zawodowej i społecznej rodziców. Nie jest też pewne, czy nagromadzone doświadczenie zastąpi „entuzjazm i świeżość młodości", jeśli świat wokół nas będzie się zmieniał z tą samą prędkością co teraz. Być może więc ostatecznie społeczeństwo nie skorzysta z tak radykalnej długowieczności swych członków, ponieważ zabraknie mu kreatywności. Problem jest zresztą poważniejszy, związany ze zmianami w psychice: można się spodziewać, że ludzie mając w perspektywie parę setek, a nie parę dziesiątków lat życia, będą niechętnie podejmowali jakiekolwiek ryzyko, które może skończyć się śmiercią. Cywilizacji zaś, której członkowie nie są gotowi na ryzyko i poświęcenie, grozi rozpad[15].

Jak widać z powyższych rozważań, nie jest wcale oczywiste, że konsekwencje wynalezienia „pigułki długowieczności" będą korzystne dla społeczeństwa w tym sensie, że struktura społeczna, którą wymusi radykalna długowieczność jednostek, będzie lepszą niszą dla rozwoju osoby, a nawet mamy powody podejrzewać, że może być gorszą. Czy wolno nam wobec tego prowadzić badania, których rezultaty mogą zapoczątkować procesy, w wyniku których społeczny i osobowy byt człowieka zostanie zagrożony? Sytuacja staje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdy przyjrzymy się już nie samej strukturze społecznej, ale pozycji i funkcjonowaniu człowieka w nowej rzeczywistości.

---

[15] Por. E. B e c k e r, *The Denial of Death,* New York 1973.

ARGUMENT WSKAZUJĄCY NA MOŻLIWĄ DEGENERACJĘ CZŁOWIEKA

P. Singer nie ma wątpliwości, że „pigułka długowieczności" przyniosłaby rozmaite korzyści obecnie żyjącym ludziom: mogliby oni przeżyć to wszystko, o czym marzą, a na co ich aktualne życie jest za krótkie[16]. Nie ma powodu rozwijać tego typu argumentów nawet D. Callahan, gorący przeciwnik technik przedłużających sztucznie życie biologiczne, uważa, że idea „długowiecznej młodości" jest zniewalająco atrakcyjna. Pewnie większość z nas całym sercem uchwyciłaby się możliwości przedłużenia życia choćby o sto lat. Jaka jest cena takiej radykalnej długowieczności?

B. Williams twierdzi, że zakres naszego życia biologicznego jest współmierny do naszej psychiki. Ograniczenie życia pozwala nam uniknąć „wiecznego znudzenia" płynącego z faktu, że przeżyliśmy już wszystko, cokolwiek można przeżyć[17]. Wiemy też dzięki nauce, że znudzenie wpływa na człowieka degenerująco psychicznie i fizycznie, tak że zapada on na różne choroby; w rezultacie nie starość, a choroba stałaby się przyczyną jego śmierci. Jonas dodaje, że w miarę upływu lat nasz entuzjazm prawdopodobnie osłabłby na tyle, że nie chciałoby się nam robić tych rzeczy, o których marzyliśmy. Darrach spodziewa się, że będziemy zmuszeni poddać się dalszej modyfikacji biologicznej, abyśmy mogli korzystać z długowieczności (np. rozszerzeniu pamięci). Nie znamy obecnie naszego psychicznego i kognitywnego uposażenia wystarczająco dobrze, aby zdecydować, czy taka modyfikacja jest możliwa. Jeśli jest, to pojawi się tu problem zachowania identyczności jednostki w czasie wszystkich tego rodzaju przemian.

Załóżmy jednak, że problem przystosowania naszej psychiki oraz zdolności intelektualnych i emocjonalnych został pozytywnie rozwiązany. Czyż wtedy „naukowa" długowieczność nie byłaby wspaniałą rzeczą? Być może, ale nie dla wszystkich. Przy okazji rozważania argumentu odwołującego się do sprawiedliwości wskazywałam, że byłoby gorzką ironią proponować „pigułkę długowieczności" komuś, kto nie ma wystarczających środków, żeby przeżyć dane mu przez naturę lata, albo komuś, kto z braku funduszy na opiekę medyczną nie może poddać się fizjoterapii, by wyleczyć skutki wypadku samochodowego. Większość z nas musi zatroszczyć się o środki do życia na emeryturze i dlatego odkłada część bieżących dochodów. Y. Ben-Porath twierdzi, że z ekonomicznego punktu widzenia istnieje optymalna długość życia danego człowieka[18].

---

[16] Por. P. S i n g e r, *Research into Aging: Should it be Guided by the Interests of Present Individuals, Future Individuals or the Species*, w: *Life Span Extension. Consequences and Open Questions*.

[17] Por. B. W i l l i a m s, *Problems of the Self*, New York 1973.

[18] Por. Y. B e n - P o r a h, *Economic Implication of Human Life Span Extension*, w: *Life Span Extension. Consequences and Open Questions*, s. 94n.

Okazuje się, że perspektywa wydłużonego życia zmusza człowieka do innego lokowania środków, tak by starczyło ich na dodatkowe lata. Jeśli owych „dodatkowych lat" jest dużo, standard życia obniży się radykalnie, bo większą część dochodu trzeba będzie odkładać. Zdaniem Ben-Poraha idea radykalnej długowieczności straci znaczną część swej atrakcyjności, gdy uświadomimy sobie tę konsekwencję. Oczywiście rozważania Ben-Poraha oparte są na aktualnej sytuacji, gdzie starość łączy się z niedołężnością, zmniejszeniem intelektualnych możliwości, niemożnością pracy zarobkowej itp. Niemniej także w przypadku proponowanego scenariusza spowolnienia procesu starzenia się jego argument można utrzymać. Przypomnijmy problem podziału pracy w społeczeństwie. Jeśli dla zachowania spokoju społecznego ludzie będą wysyłani na emeryturę w połowie życia, to przez pierwszą część życia musieliby zapracować na następną, a to mogłoby oznaczać konieczność skrzętnego oszczędzania kosztem bieżących potrzeb i marzeń. Nie jest więc pewne, że ludzi będzie wtedy stać finansowo na „przeżycie tego, co przeżyć można", i zrobienie tego, o czym się zawsze marzyło.

Problem nie wyczerpuje się w finansowej niemożności realizowania marzeń. Wcześniej już zauważyliśmy możliwą degenerację człowieka dojrzałego, traktowanego społecznie jako dziecko, lub człowieka sprawnego, a odsuniętego ze stanowiska ze względu na wiek i mającego przed sobą kilkaset lat przymusowej emerytury. Idzie tu nie tylko o pracę zawodową. Ludzie odchodzący na emeryturę wykazują często syndrom „odsunięcia od prawdziwego życia", ale gdy mają wnuki wymagające ich opieki, marzenia do zrealizowania, książki do przeczytania itd., znajdują swoje miejsce w nowej sytuacji życiowej. Jak zauważa we wspomnianej książce Callahan, ludzie starsi powinni odnaleźć na nowo rolę, przywileje i zadania swego wieku , zamiast stawać się marną imitacją ludzi młodych. W naszkicowanym scenariuszu ludzie na emeryturze nie będą musieli imitować ludzi młodych – oni będą młodzi z biologicznego punktu widzenia, zdolni do pracy zawodowej, a wykluczeni z tej pracy przez prawo. Cierpieć więc mogą nie z nudy, a z poczucia bezużyteczności. Trudno też ludziom radzić, by zamiast pracą zajęli się zabawą i rozrywką. Nie bardzo też wiadomo, jak wyglądałyby stosunki wewnątrz rodziny. Jeśli dziadkowie opiekowaliby się wnuczkiem przez dwadzieścia lat (czyli nawet dłużej niż dziś), to i tak zostałoby im wiele lat, kiedy nie musieliby się o nikogo troszczyć. Trudno natomiast spodziewać się zainteresowania pra-pra-pra-pra-prawnukami. Podobnie mogłyby zanikać więzy z przyjaciółmi. Wiele samobójstw jest obecnie wynikiem zachwianej równowagi psychicznej na skutek poczucia bezużyteczności i wyobcowania. Radykalne wydłużenie życia może to poczucie intensyfikować, dodając człowiekowi cierpienia. Oczywiście można by zaproponować równoległą pracę nad środkiem, który na nowo uruchamiałby naturalny proces starzenia się. Propozycja zażywania takiego antidotum otwiera cały szereg moralnych problemów, poczynając od kwestii dysponowania życiem i eutanazji.

Zresztą nawet gdyby udało się tak zreformować instytucje społeczne, aby każdy człowiek miał możliwość pracy do końca swych dni, problem poczucia niespełnienia nie zostałby rozwiązany. Z jednej strony proces awansowania zawodowego byłby wyraźnie spowolniony, tak że większość ludzi pracowałaby poniżej swych kompetencji i możliwości, co prowadzi do frustracji i konfliktów[19]. Z drugiej strony mogłoby się okazać, że w niektórych zawodach proces utraty kompetencji zostałby relatywnie przyspieszony. Na przykład lekarze i nauczyciele musieliby odchodzić z zawodu wcześniej nie z powodu utraty sił fizycznych czy intelektualnych, ale dlatego, że nie dawaliby sobie rady z opanowaniem lawinowo narastającej wiedzy, niezbędnej do właściwego pełnienia obowiązków[20].

Przekonanie o dobrych konsekwencjach „pigułki długowieczności" dla indywidualnego człowieka zaczyna się więc mocno chwiać, gdy rozważymy je dokładniej i w dłuższej perspektywie.

ARGUMENT UTYLITARNY ODWOŁUJĄCY SIĘ DO INTERESÓW PRZYSZŁYCH POKOLEŃ

W dyskusji nad moralną słusznością i roztropnością prowadzenia badań nad procesem starzenia się i poszukiwania „eliksiru młodości" należy wspomnieć argument P. Singera[21]. Autor ten twierdzi, że zastanawiając się nad tym, czy należy poszukiwać „pigułki długowieczności", należy wziąć pod uwagę interesy nie tylko aktualnie istniejących ludzi, ale i przyszłych pokoleń. Jeśli zdecydujemy się na tę pigułkę, zauważa Singer, a nie będziemy chcieli wymrzeć na skutek przeludnienia, to musimy zredukować liczbę ludzi. To spowoduje, że wiele jednostek, które przyszłyby na świat, nie zaistnieje i nie doda swych zdolności i potencjalności do kreatywnej siły ludzkości. Co więcej, obniży się ogólna jakość życia, bo coraz mniejsza część populacji będzie się cieszyć prawdziwą młodością, a ponieważ liczba ludzi będzie mniejsza, niż byłaby bez użycia „pigułki długowieczności", ogólna suma szczęścia i zadowolenia będzie mniejsza. Gdyby więc przyjąć utylitarystyczny rachunek przyjemności i przykrości, należałoby optować za zrezygnowaniem z ageing research. Sam autor zachowuje rezerwę wobec tych rozważań, ale warto wspomnieć ten

---

[19] Por. R. S. M o r i s o n, *Misgivings About Life-Extending Technologies*, w: *Limits of Scientific Inquiry*, red. G. Holton, R. Morison, „Daedalus" 107(1978) nr 2.

[20] Por. K. E. B o u l d i n g, *The Menace of Methuselah: Possible Consequences of Increased Life Expectancy*, „Journal of the Washington Academy of Scince", Oct. 1965.

[21] Por. P. S i n g e r, *Research into Aging: Should it Be Guided by the Interests of Present Individuals, Future Individuals or the Species*, w: *Life Span Extension. Consequences and Open Questions*.

argument dla dopełnienia całości obrazu. Podobną argumentację stosuje też R. S. Morison[22].

KILKA ZASADNICZYCH PROBLEMÓW

Podsumowanie naszych rozważań zacznijmy od wskazania na różnice między przedstawionymi wyżej argumentami przeciwko projektowi ageing research. Argumenty te miały wykazać, iż badania te są niepożądane z moralnego punktu widzenia, nawet jeśli są naukowo interesujące i dysponujemy środkami na ich prowadzenie. Argument ze sprawiedliwości przy rozdziale sił i środków na naukę oraz argument z obowiązku uwzględniania interesów przyszłych pokoleń odwołują się wprost do intuicji moralnych. Trzy pozostałe argumenty przywołują szkodliwe konsekwencje radykalnego wydłużenia życia: konsekwencje dla gatunku homo sapiens, dla społeczeństwa i dla indywidualnego człowieka. U podstaw tych argumentów leży intuicja, że świadome powodowanie zagrożeń istotnych wartości jest moralnie niedopuszczalne. Oczywiście można kwestionować pojawienie się tych konsekwencji, pokładając nadzieję w rozumie i racjonalności człowieka, w jego twórczej sile, tak jak to robi Rosenfeld. Sinsheimer zauważa jednak, że wiara w nieograniczone możliwości adaptacyjne przyrody i społeczeństwa do jakichkolwiek zmian przeprowadzonych przez człowieka jest nieuzasadniona. Warto wobec tego zastanowić się nad możliwymi konsekwencjami, zanim owe zmiany, zwłaszcza tak radykalne jak dwukrotne czy trzykrotne wydłużenie życia człowieka, rozpoczniemy. B. Glass, pozostając zwolennikiem absolutnej wolności nauki w sferze wyboru tematów badawczych, uważa jednak, że analizowanie możliwych konsekwencji badań i informowanie o nich społeczeństwa należy do ethosu nauki[23].

Zauważmy również, że owe szkodliwe konsekwencje pojawić się mogą nie w prostym łańcuchu przyczynowo-skutkowym, ale w wyniku „efektu kumulatywnego". Gdyby tylko kilka czy nawet kilkaset osób żyło po czterysta lat, nie wpłynęłoby to zasadniczo na strukturę społeczną, a dla czterystulatków znalazłaby się zapewne wyjątkowa pozycja i rola w społeczeństwie. Jeśli natomiast większość zażyje „pigułkę długowieczności", pojawi się konieczność świadomej restrukturyzacji społeczeństwa i jego instytucji z wszystkimi pozytywnymi i negatywnymi tego skutkami. Czy można wobec tego nie dopuścić do efektu kumulatywnego?

---

[22] Por. M o r i s o n, *Misgivings About Life-extending Technologies*, w: *Limits of Scientific Inquiry*.

[23] Por. B. G l a s s, *The Ethical Basis of Science*, w: *The Ethical Dimension of the Biological Sciences*, red. R. E. Bulger i in., Cambridge 1993.

Być może praktycznie udałoby się kontrolować „rynek długowieczności", ale czy byłoby to moralnie dopuszczalne? Odpowiedź na to pytanie zależy od rozstrzygnięcia szeregu innych kwestii szczegółowych, a przede wszystkim od stosunku do starzenia się i długowieczności. Wcześniej sygnalizowałam stanowisko Ludwiga, który kwestionował zasadność traktowania starzenia się jako choroby. H. T. Engelhardt zauważa, że starzenie się, mimo całej wieloznaczności terminu „choroba", posiada istotne cechy wspólne z chorobami. Jedną z cech choroby jest to, że chory ma prawo oczekiwać pomocy medycznej, a w społeczeństwie istnieją zawody i instytucje, których obowiązkiem jest tej pomocy udzielić. Jeśli potraktujemy starzenie się jako chorobę, to wynalezienie „pigułki długowieczności" spowoduje, iż stanie się ona lekiem, do którego „pacjent" ma prawo[24]. Brak „leczenia" starości będzie więc traktowany jako zaniedbanie obowiązków ze strony opieki medycznej, ubezpieczeń itp. Inny będzie wtedy status długowieczności: stanie się ona „prawem człowieka", tak jak zdrowie.

Rosenfeld uważa, że wyrzeczenie się odkrycia „eliksiru młodości" wymagałoby zmiany hierarchii wartości. Śmierć jest tragedią człowieka, twierdzi, więc jeśli głosowalibyśmy przeciwko „pigułce długowieczności", to negowalibyśmy prawo człowieka do życia; równie dobrze moglibyśmy nie rzucić liny tonącemu. Gdybyśmy argumentowali przeciwko takiej pigułce, biorąc pod uwagę jej szkodliwe konsekwencje społeczne, musielibyśmy uznać, że można poświęcić jednostkę dla dobra gatunku czy społeczeństwa. W tym momencie jednak znajdziemy się na równi pochyłej, po której możemy ześlizgnąć się aż do eugeniki. Gdybyśmy z kolei brali pod uwagę konsekwencje dla indywidualnego człowieka, to z konieczności musielibyśmy użyć argumentu z „jakości życia", uważając, że istnieje życie niewarte przeżycia (np. z powodu nudy). To także jest równia pochyła zmierzająca do eliminacji tych, którzy nie prowadzą życia odpowiedniej „jakości", a „właściwa jakość" najpewniej ustalana byłaby przez aktualnie dzierżących władzę[25]. Argumenty Rosenfelda nie są jednak konkluzywne choćby dlatego, że użycie „eliksiru młodości" w wyniku efektu kumulatywnego może prowadzić do zmian w strukturze społecznej, które żywo przypominają eugenikę i ustalanie „jakości życia" (przypomnijmy choćby propozycję „licencji na potomstwo").

Można, oczywiście, potraktować starzenie się jako niedoskonałość natury, a długowieczność jako towar oferowany tym, którzy ową niedoskonałość zechcą poprawić. W tym miejscu pojawiają się jednakże dwa problemy. Pierwszy sygnalizowany był w dyskusji nad argumentem ze sprawiedliwości. Większość

---

[24] Por. H. T. E n g e l h a r d t Jr., *Treating Ageing: Restructuring the Human Condition*, w: *Extending Human Life Span: Social Policy and Social Ethics*, red. B. L. Neugarten, R. J. Havighurst, Chicago 1977, Report for National Science Foundation.

[25] Por. R o s e n f e l d, *Prolongevity II*.

ludzi prawdopodobnie zapragnęłaby oferowanej długowieczności. Nie można jednak z tego wyprowadzić wniosku, że zaspokojenie tej potrzeby jest moralnie usprawiedliwione. Drugi problem streszcza się w pytaniu: czy można z moralnego punktu widzenia potraktować długowieczność jako towar? We wszystkie możliwe odpowiedzi na powyższe pytania uwikłane są poglądy w dwóch zasadniczych kwestiach: po pierwsze, czym jest życie człowieka i jakie są jego cele; po drugie, czy istnieje coś takiego jak „natura" i czy ma ona wymiar normatywny.

Jeśli życie to własność człowieka, który może nim swobodnie dysponować, wypełniając je realizowaniem swobodnie stanowionych celów, nie ma powodu, by nie traktować długowieczności jako towaru. Mielibyśmy wtedy moralny obowiązek respektowania życia jako czyjejś własności, ale nie istnieje przecież moralny obowiązek pomnażania cudzej własności. Aby pomnożyć swoją własność, człowiek może jednak kupić, otrzymać w podarunku czy odziedziczyć „pigułkę długowieczności" i dodać sobie w ten sposób paręset lat.

Można też widzieć życie jako coś, co posiada wartość instrumentalną w stosunku do wsobnego celu człowieka, którym jest samorealizacja. „Pigułka długowieczności" mogłaby być wtedy traktowana jako towar, który umożliwia osiągnięcie tego celu. Taki projekt zakłada, że możliwe jest nieskończone doskonalenie się na tej ziemi i że im dłuższe życie, tym pełniejsza samorealizacja. Trudno jest jednak argumentować na rzecz tego założenia. Znamy również przypadki życia krótkiego, ale intensywnego, wypełnionego twórczą energią i dobrem; i znamy również przypadki życia długiego, lecz „przespanego", zmarnowanego, skierowanego na zło. Doświadczenie wskazuje więc, że samorealizacja nie jest wprost zależna od długości życia. Co więcej, niektórzy myśliciele twierdzą, że mając więcej czasu, stracilibyśmy umiejętność cieszenia się życiem i zachętę do realizowania naszych marzeń. Ponadto trudno się spodziewać, że na przykład wielokrotny morderca przez sam fakt dłuższego życia nawróciłby się na dobrą drogę. Należałoby wtedy uznać samorealizację za proces quasi-automatyczny. Nie bez znaczenia jest także doświadczenie mówiące, że zdobywanie coraz większej ilości ziemskich dóbr nie zaspokaja człowieka. Nie bez powodu więc Jonas zachęca nas do krytycznego przemyślenia zasady, że „im życie dłuższe, tym lepsze", która wydaje się leżeć u podstaw poszukiwania „eliksiru młodości". Podnosi tę kwestię Verhoog w artykule o genetycznej modyfikacji zwierząt zamieszczonym w niniejszym tomie. On również twierdzi, że jeśli nie istnieje nic takiego jak natura lub jeśli możemy nią manipulować w dowolny sposób, to tracimy możliwość stwierdzenia, że przysparzamy komuś cierpienia, a więc nie możemy ocenić, że nasze postępowanie jest niemoralne.

Dla rozstrzygnięcia kwestii moralnej akceptowalności badań nad starzeniem się i produkcji „pigułki długowieczności" równie ważny jest pogląd na istnienie i status normatywny natury ludzkiej. Z powodu złożoności i obszerności problemu nie da się go w tym miejscu omówić. Można jedynie zasygna-

lizować niektóre jego aspekty. Po pierwsze, jeśli nie istnieje nic takiego jak natura mająca wymiar normatywny, to tracimy ważny probierz moralności naszych zachowań. Po drugie, należy odróżnić procesy naturalne od procesów patologicznych. Czym innym bowiem jest leczenie natury, która została zdeformowana, a czym innym „poprawianie natury" uznanej z jakichś powodów za niedoskonałą. Dla odróżnienia tych dwóch rzeczy potrzebne jest jednak określenie „stanu normalnego" i „zdrowia". Bez uznania normatywnego wymiaru natury tracimy rozeznanie, które kierunki jej „poprawiania" są moralnie dopuszczalne. Możemy zaakceptować operację plastyczną nosa. Czy równie chętnie zaakceptowalibyśmy poprawienie naszej inteligencji? Być może, choć sceptycy zauważają, że w wyniku takiego procesu można by utracić poczucie tożsamości. Czy zgodzilibyśmy się natomiast na takie poprawienie natury, które wyeliminowałoby z życia człowieka cierpienie będące wynikiem zdrady czy miłości? Rezygnując z pojęcia natury, musielibyśmy także zrezygnować z pojęcia patologii albo „oddelegować" kompetencje do rozstrzygania o tym, co jest naturalne, a co patologiczne do sądów i urzędów. Poniekąd obserwujemy ten proces: na przykład to, co do niedawna było nazywane zboczeniem, po interwencjach prawa nosi obecnie nazwę „odmiennych preferencji".

Nie rozstrzygając pytania o moralną słuszność rozwijania takich badań naukowych, jak ageing research, warto wyciągnąć parę wniosków z przedstawionych rozważań. Po pierwsze, kontrowersja wokół moralnej słuszności finansowania i realizowania tego projektu wskazuje, że polityka naukowa ma swój wsobny wymiar moralny, który nie redukuje się do wyboru projektów najbardziej obiecujących i uzasadnionych z czysto poznawczego punktu widzenia. Po drugie, odpowiedzialność za tę politykę spoczywa także na naukowcach, jeśli nie chcą oni zostać sprowadzeni do „umysłów do wynajęcia". Po trzecie, i najważniejsze, kontrowersja ta wskazuje, że należy przemyśleć na nowo cel nauki w perspektywie szerszej niż tylko poznanie. Załóżmy, że celem nauki jest zdobywanie wiedzy (rozwiązywanie problemów). Czy jest to cel w tym sensie autonomiczny, że może, lub nawet powinien, być realizowany bez względu na konsekwencje, czy też powinien zostać włączony w szerszy układ celów zmierzających do zbudowania „lepszego życia człowieka"? Jakkolwiek byśmy widzieli ideał „lepszego życia", odpowiedź twierdząca na to pytanie zmienia perspektywę oceny nauki. Pozytywistyczny ideał: „im więcej wiedzy na dowolny temat, tym lepiej" okazuje się wtedy co najmniej problematyczny. Nie oznacza to oczywiście, że istnieje jakaś „wiedza sama w sobie zakazana". Oznacza to jedynie, że podejmując jakieś tematy badawcze musimy mieć na uwadze więcej niż tylko prawdziwość rezultatów. Pytamy bowiem także i o to, czy nauka powinna nam dostarczać środków opanowania natury, czy raczej pomóc nam zrozumieć naturę i nauczyć się żyć zgodnie z nią. Po czwarte, okazało się, że w rozważaniach pojawiają się czysto filozoficzne kwestie, takie jak koncepcja życia człowieka i jego celu czy normatywny wymiar natury. Filozofia ujaw-

niła się w tym miejscu jako dziedzina wysoce praktyczna, skoro jej rozstrzygnięcia wpływają na nasze decyzje w zakresie polityki naukowej czy społecznej. Nauka potrzebuje więc filozofii, jeśli ma dobrze służyć człowiekowi.

Na przyjęcie wiedzy trzeba być przygotowanym, aby móc ją zasymilować bez skrzywienia własnej psychiki i umieć właściwie jej użyć[26]. Takie przygotowanie z pewnością obejmuje przygotowanie moralne. Gdy mówimy o nadużywaniu wiedzy, mamy na myśli wykorzystanie wiedzy do realizacji moralnie nieakceptowalnych celów lub jej użycie lekkomyślne, które mogłoby spowodować (lub spowodowało) katastrofę. Obie te cechy – obieranie moralnie złych celów i nieodpowiedzialność – są z pewnością kwalifikacjami natury moralnej. Innymi słowy, trzeba reprezentować pewien poziom intelektualny i moralny, aby mieć prawo do wiedzy. Jest to z pewnością słuszne w życiu jednostki. Być może i ludzkość jako całość musi być na określone fragmenty wiedzy przygotowana, także moralnie. Tak właśnie sądził Donner Denckla, gdy wstrzymał swoje obiecujące badania nad starzeniem się, uważając, że ludzkość nie jest przygotowana na poradzenie sobie z ich rezultatami. Oczywiście badań nie zaprzestano, ale zyskaliśmy trochę czasu, by raz jeszcze pomyśleć, czy warto poszukiwać „eliksiru młodości”.

---

[26] Por. A. L e k k a - K o w a l i k, *Science and Morality: Some Cases of Conflicting Norms*, w: *Culture and Values. Proceedings of the 18th International Wittgenstein Symposium*, red. K. S. Johannessen, T. Nordestam, [Kirchberg] 1995.

Deborah G. JOHNSON

CZY GLOBALNA INFRASTRUKTURA INFORMACYJNA MA CHARAKTER DEMOKRATYCZNY?*

Podczas gdy teoretycy demokracji mieli do czynienia z państwami i narodami o różnej skali geograficznej, my mamy do czynienia z możliwością pojawienia się związku między ludźmi, który jest oparty na czymś innym niż wspólne zamieszkiwanie jakiegoś terytorium. [...] Wspólna przestrzeń, którą zajmowali ludzie, była [...] elementem skłaniającym do tworzenia wspólnot politycznych. Jeżeli stajemy się coraz mniej zależni od fizycznej i geograficznej przestrzeni, to co będzie nas łączyć?

Twierdzi się często, że Globalna Infrastruktura Informacyjna (dalej: GII) jest urządzeniem demokratycznym: wytwarza elektroniczną demokrację, ułatwia lub wzmacnia tendencje demokratyczne. Celem niniejszego artykułu jest wyeksplikowanie sensu tych twierdzeń oraz zaproponowanie takich ujęć GII, które mogłyby być przydatne do oceny rzetelności i wagi tychże twierdzeń, co z kolei powinno rzucić światło na społeczne, a zwłaszcza aksjologiczne implikacje GII. Realizacja tego celu z konieczności wymaga rozważenia trzech fundamentalnych pytań: Czym jest GII? Co to jest demokracja? Co to znaczy, że jakieś urządzenie jest obarczone wartościami?

Mówienie, iż GII ma charakter demokratyczny, to stwierdzanie, że w urządzenie to wcielona jest pewna wartość – że ono w pewien sposób wciela, promuje czy też ułatwia demokrację. Demokracja jest wartością w tym sensie, że kiedy poszczególni ludzie wypowiadają twierdzenie o demokratycznym charakterze internetu czy GII, stwierdzają istnienie mocnego związku między tymi urządzeniami a pewnymi typami zachowań społecznych związanych z demokracją i uważanych za pożądane. Aby rozstrzygnąć, czy GII ma charakter demokratyczny, musimy więc najpierw ustalić, co mogłoby znaczyć twierdzenie, iż urządzenie wciela wartości. To właśnie zagadnienie podejmuję w pierwszej części niniejszego artykułu. Następnie zaś zajmę się problemem demokracji i GII.

Nie podejmuję się zdefiniowania, a nawet szczegółowego opisania GII. Jakakolwiek charakterystyka tego urządzenia jest trudna, po części z powodu jego ciągłej ewolucji. W szerokim sensie GII rozumiem jako produkt połącze-

---

* Artykuł ten ukazał się w „Computers and Society", Sept. 1990, s. 20-26. Tłumaczenie za zgodą posiadacza praw autorskich, któremu niniejszym Redakcja „Ethosu" wyraża podziękowanie.

nia technik komputerowo-informatycznych z urządzeniami telekomunikacyjnymi. Źródłem GII był internet, ale nazwa ta wydaje się obecnie nieodpowiednia ze względu na rozwój tego urządzenia (np. teraz zalicza się do niego World Wide Web), a także ze względu na fakt, iż warunki jego posiadania, utrzymywania i użytkowania zmieniły się radykalnie w stosunku do warunków określanych dla internetu. System GII jest obecnie używany do działań tak różnorodnych, iż nie sposób ich wszystkich określić.

Infrastruktury, w których rozgrywało się wiele elementów naszego życia, na przykład praca, zakupy, operacje finansowe czy rozrywka, dzięki GII są przekształcane i na nowo kreowane. To nowe medium ma cechy zasadniczo różne od fizycznego, geograficznego świata, w którym żyją nasze ciała, i to właśnie owe wyróżniające je cechy wywierają wpływ na społecznie akceptowane wartości. Na przykład sens takich pojęć, jak własność, prywatność czy odpowiedzialność musi zostać przemyślany na nowo z powodu stopnia anonimowości i reprodukcji możliwego do uzyskania za pomocą tego medium. Tak więc zasadnicze pytanie tego artykułu, czy GII jest urządzeniem demokratycznym, rzuca światło także na inne, choć powiązane z nim pytanie o to, czy demokracja, tak jak ją tradycyjnie rozumiano, może w ogóle być zrealizowana w świecie, który nie zależy od fizycznej i geograficznej przestrzeni.

TECHNIKA A WARTOŚCI

Mniej więcej jeszcze dwadzieścia lat temu literatura dotycząca nauki i techniki obfitowała w twierdzenia o ich zasadniczej neutralności wobec wartości. Wielu myślicieli wierzyło, że urządzenia techniczne nie wcielają żadnych wartości. Podkreślali oni, że jeśli problem wartości w ogóle się w tym kontekście pojawia, to dzieje się to w momencie użycia jakiegoś urządzenia. Być może najlepszym i najbardziej znanym przykładem ilustrującym owo twierdzenie jest broń: broń byłaby w tym sensie neutralnym narzędziem, które jako takie nie zabija – to ludzie zabijają. Także i komputery były uważane za narzędzia neutralne, a o ich odniesieniu do wartości możemy mówić dopiero wtedy, gdy są użyte do określonych celów.

Twierdzenie, iż narzędzia i urządzenia techniczne są neutralne wobec wartości, opierało się częściowo na związku techniki z nauką, a częściowo na kilku ideach dotyczących nauki, które z kolei kształtowały poglądy na technikę. Założenie dotyczące nauki głosiło, iż jest ona obiektywna i rozwija się w sposób naturalny czy też ewolucyjny. Postęp naszej wiedzy jest dyktowany przez rzeczywistość, a nie przez społeczeństwo, a nowe odkrycia następują po sobie w porządku naturalnym. Uznano, że to samo należy powiedzieć o technice, że także ona ma naturalny porządek rozwoju, który jest niezależny (choć być może w mniejszym stopniu) od sił społecznych.

Powyższe założenia zostały obecnie odrzucone (lub przynajmniej zasadniczo zmodyfikowane i ograniczone) przez większość myślicieli pracujących w dziedzinie studiów nad nauką, techniką i społeczeństwem (NTS). Wśród naukowców zajmujących się tą dziedziną szeroko akceptowane jest twierdzenie, że technika (tak jak i nauka) jest obarczona wartościami, a więc zarówno kierunek postępu nauki, jak i treść jej twierdzeń ulegają społecznym wpływom oraz że technika rozwijana jest w określonym kontekście społecznym, który wspomaga, spowalnia lub zasadniczo kształtuje ten rozwój. Nawet ci, którzy odrzucają to twierdzenie w stosunku do metody naukowej, uznają, że w aspekcie wyboru tematów badawczych i sposobów finansowania nauka jest kształtowana przez siły społeczne.

Dwie zasadnicze tezy stanowią obecnie podstawy studium nad nauką i techniką: technika kształtuje wzorce społeczne i sama jest modelowana przez kontekst społeczny. W. Bijker[1] zwięźle a trafnie opisuje rozwój tych dwóch tez w ramach NTS. Myślenie ostatnich pięćdziesięciu lat charakteryzuje on jako ruch wahadłowy pomiędzy tymi dwiema tezami, który z czasem miał coraz mniejsze wychylenie, aż zaczęto nimi operować łącznie. „Do lat czterdziestych nauki społeczne nie poświęcały wiele uwagi na analizę rozwoju artefaktów technicznych i społeczeństwa w jego szczegółach [...]. Wahadło rozpoczęło swój ruch, a wtedy historycy, niektórzy ekonomiści, a później filozofowie i socjologowie odkryli technikę. Wahadło wychyliło się jednakże za mocno i zaczęto patrzeć na technikę jako na autonomiczny czynnik, przed którym społeczeństwo musi pochylić głowę. Technika była najważniejsza. Wraz z powstaniem modeli rozwoju społecznego wahadło odchyliło się w kierunku przeciwnym do koncepcji technicznego determinizmu. Jednak i tym razem wahadło wychyliło się trochę za mocno. Temat wpływu niemal zniknął z widoku, a technikę uważano jedynie za konstrukt społeczny, który nie mógłby się pojawić w takiej formie, aby nie poddawał się on kontroli i przekształceniom, a zarazem kształtowałby społeczeństwo. Ostatnio wahadło rozpoczęło ruch w kierunku przeciwnym, aby zrekompensować ów brak równowagi. Technika odzyskała część swojej trwałości, jednocześnie nie tracąc całkowicie swego charakteru czegoś społecznie kształtowanego. Wychylenia stają się coraz mniejsze. Być może należałoby powiedzieć, że to wahadło nie porusza się już w płaszczyźnie, ale zakreśla foucaultiańskie koła”[2].

Dla celów niniejszej pracy należy zauważyć, że to, co społeczne, zawiera wartości (choć obie te dziedziny nie są ani synonimiczne, ani identyczne). Wartości są jednym z aspektów tego, co społeczne. Owe dwie podstawowe tezy

---

[1] Por. W. B i j k e r, *Sociohistorical Technology Studies*, w: *Handbook of Science*, red. S. Jasanoff, G. E. Markle, J. C. Petersen, T. Peach, Newbury Park 1995.

[2] Tamże, s. 254.

NTS w sformułowaniu Bijkera zawierają więc twierdzenia, iż: wartości kształtują technikę i technika kształtuje wartości.

Konsekwentnie powinniśmy się więc spodziewać, że również GII niesie z sobą wartości, a więc że je kształtuje, wzmacnia lub pomniejsza, wspomaga lub ogranicza. Powinniśmy się także spodziewać, że GII jest kształtowana przez wartości społeczne. Te twierdzenia są jednak ciągle zbyt abstrakcyjne, aby wskazać nam, jak i z jakiego punktu widzenia należy rozważać GII. Musimy bardziej konkretnie zrozumieć, co mogłoby znaczyć powiedzenie, że jakaś technika jest obarczona wartościami lub że wartości są wcielone w jakieś urządzenie.

W artykule skupię się głównie na tezie głoszącej, iż technika kształtuje wartości. Zapytam więc przede wszystkim o to, jakie wartości są wcielone w GII, a tylko dotknę sprawy wartości, które jej rozwój kształtowały.

WARTOŚCI WCIELONE W URZĄDZENIA TECHNICZNE

Co oznacza stwierdzenie, że pewne wartości są wcielone w jakieś urządzenie techniczne? L. Winner w swym słynnym artykule *Do Artefacts Have Politics?* („Czy artefakty prowadzą politykę?")[3] doprowadził tę kwestię do punktu kulminacyjnego. Odróżnia on dwa poglądy. Pierwszy z nich dotyczy tego, że wartości są wsobne dla danego urządzenia technicznego. Winner pisze: „Wedle tego poglądu przyjęcie danego systemu technicznego w sposób nieunikniony przynosi z sobą określone uwarunkowania relacji międzyludzkich mające wyraźnie polityczny charakter, na przykład centralizujące lub decentralizujące, egalitarne lub równościowe, represyjne lub sprzyjające wolności [...]. Pewne rodzaje urządzeń technicznych nie pozwalają na taki rodzaj elastyczności [...] wybór ich oznacza więc wybór na stałe pewnej formy życia politycznego"[4].

Dla porównania Winner wyróżnia drugi pogląd, wedle którego „dany rodzaj urządzeń technicznych jest współmierny z relacjami społecznymi i politycznymi w pewnym ustroju, a żadnej z nich zasadniczo nie wymaga"[5]. Winner rozwija swą myśl podając systemy energetyczne oparte na energii słonecznej jako przykład techniki, która – choć nic w niej z konieczności nie wymaga demokracji – jest jednak bardziej współmierna z demokratycznym i egalitarnym społeczeństwem niż, powiedzmy, elektrownie atomowe czy systemy oparte na wykorzystaniu ropy naftowej.

Winner wprowadza nas na słuszną drogę rozważań, choć musimy mieć jasność co do poczynionych przez niego rozróżnień. Pierwsze z nich to roz-

---

[3] L. W i n n e r, *Do Artefacts Have Politics?*, w: *The Whale and the Reactor*, Chicago 1986.

[4] Tamże, s. 29.

[5] Tamże, s. 32.

różnienie na cechy trwałe, które wymykają się naszej kontroli i modyfikacji, oraz cechy plastyczne, które poddają się zmianie i adaptacji. Są to cechy urządzenia technicznego jako takiego. Drugie rozróżnienie dotyczy stosunku pomiędzy cechami danego urządzenia technicznego i wymaganymi przez nie relacjami społecznymi. Niektóre techniki wymagają określonych typów relacji społecznych czy społecznej organizacji; inne są współmierne z ich modelami alternatywnymi. Winner zajmuje się szczególnie modelami władzy i autorytetu w tych relacjach.

Winner twierdzi, że: (1) urządzenia techniczne wcielają wartości w takim stopniu, w jakim posiadają cechy związane z układem społecznych relacji, w szczególności relacji władzy i autorytetu; (2) urządzenia te mogą wcielać wartości na jeden z dwóch sposobów, tj. (a) mając takie cechy trwałe, które wymagają szczególnych typów autorytetu i relacji społecznych, lub (b) mając cechy plastyczne, które są współmierne z rozmaitymi typami autorytetu i organizacji społecznej. W tym ostatnim przypadku układ relacji społecznych otaczających dane urządzenie techniczne jest prawdopodobnie zdeterminowany przez coś innego niż owo urządzenie (na przykład przez układ sił społecznych dominujący w czasie wprowadzania tego urządzenia).

Jeśli więc weźmiemy pod uwagę demokrację, dane urządzenie techniczne może posiadać: albo (a) cechy trwałe, które wymagają demokratycznego typu autorytetu; albo (b) cechy trwałe, które wymagają ademokratycznego (lub antydemokratycznego) typu autorytetu; albo wreszcie (3) cechy plastyczne, które są współmierne zarówno z demokratycznym, jak i antydemokratycznym typem autorytetu. Jeżeli stawiając pytania pod adresem GII użyjemy powyższych rozróżnień, wskażą one przede wszystkim na układ relacji społecznych, w którym umiejscowiona jest GII. Wielu spośród tych, którzy uznają, iż GII ma charakter demokratyczny, wydaje się mieć na myśli fakt, że GII ułatwia „bezpośrednią" komunikację między jednostkami. Nawet jeżeli przyznamy, przynajmniej w tym miejscu, iż taka komunikacja jest faktycznie „bezpośrednia", możemy wciąż jeszcze zapytać: czy ta cecha – umożliwianie bezpośredniej komunikacji – jest cechą trwałą czy plastyczną? Czy rzeczywiście komunikacja poprzez GII jest ze swej istoty bezpośrednia? Czy też GII jest współmierna zarówno z pośrednią, jak i bezpośrednią komunikacją między jednostkami? Można by argumentować, że GII jest „wsobnie" demokratyczna, ponieważ linie telekomunikacyjne (które z kolei są trwałą cechą GII) łączą każdą osobę z każdą inną na świecie. Oczywiście w rzeczywistości nie jest jeszcze tak, iż każdy z każdym jest połączony, gdyż miliony ludzi nie mają dostępu do linii telekomunikacyjnych, nie wspominając już o komputerach. Niemniej można by sformułować następujący argument: technika ta w zasadzie umożliwi tego typu połączenie, a więc „wciela" ona taki układ relacji społecznych, w którym każda osoba jest połączona z wszystkimi innymi. Argument ten wyjaśnia do pewnego stopnia sens twierdzenia, iż GII ma charakter demokratyczny. Taki wniosek

jest jednakże z paru powodów przedwczesny. Po pierwsze fakt iż nie każda osoba dysponuje linią telekomunikacyjną, jest w tym miejscu znaczący. Sugeruje on bowiem, że GII może być ademokratyczna w swej strukturze materialnej; to urządzenie jest współmierne zarówno z zasadą włączenia każdego, jak i wykluczaniem pewnych osób. Wygląda więc na to, że GII można pogodzić zarówno z takim systemem społecznym, w którym każda osoba jest połączona z każdą inną, jak i z takim systemem, w którym pewna podgrupa społeczna (elita) używa GII w celu załatwiania własnych interesów, zakazując jednocześnie innym dostępu i używania tego urządzenia. Takie ograniczenie dostępu może być osiągnięte albo poprzez określoną budowę twardego dysku, albo poprzez strukturę programów. Nawet jeśli kable faktycznie łączyłyby każdą osobę z każdą inną, GII umożliwia selektywne, a w konsekwencji wykluczające kogoś z układu społecznego, przesyłanie informacji (jak to jasno wskazują opłaty za usługi i informacje).

Charakterystyka GII jako systemu technicznego ułatwiającego „bezpośrednią" komunikację jest myląca. Naukowcy zajmujący się komunikacją określają wymianę zdań poprzez to urządzenie jako „computer-mediated communication", komunikację zapośredniczoną poprzez komputer (CMC), jawnie uznając, że ten rodzaj komunikacji przez owo nowe medium jest pośredni. Pojawia się więc kwestia zrozumienia, jak pośrednictwo komputera wpływa na społeczną komunikację. Nasz problem sprowadza się do pytania: czy mediacja komunikacji przez komputer wspomaga czy niszczy demokrację? Literatura na temat elektronicznej demokracji sugeruje, że sam fakt dostarczania forum do dyskusji nad kwestiami politycznymi sprawia, iż GII nabiera charakteru demokratycznego. Jednakże i tym razem wniosek taki wyciągany jest zbyt pochopnie. To, czy dyskusje przy użyciu GII są demokratyczne lub czy wzmacniają one procesy demokratyczne, zależy w dużym stopniu od tego, kto z kim rozmawia, o czym jest mowa i jakie reguły proceduralne są w użyciu.

W każdym jednak przypadku idea przypisująca GII demokratyczność ze względu na to, iż ów system techniczny łączy każdą osobę z każdą inną i pozwala każdemu na włączenie się w dyskusje polityczne, kładzie nacisk na użytkowników i skupia swą uwagę na tym, co zostaje dzięki temu urządzeniu ułatwione. Analiza Winnera wskazuje jednakże nie tyle na użytkowników jakiegoś urządzenia, ile na społeczny układ niezbędny do jego wyprodukowania i utrzymywania. Sugeruje więc ona pytanie o typy społecznych relacji koniecznych do operowania i utrzymywania systemu GII. Relacje te są oczywiście bardzo skomplikowane i ewoluują, zwłaszcza teraz, gdy GII podlega procesowi globalizacji. W Stanach Zjednoczonych posiadanie i zarządzanie GII zmienia się od społecznie finansowanego, zdecentralizowanego i kooperacyjnego – do prywatnego, komercyjnego i bardziej scentralizowanego. Chociaż każdy kompleksowy system, zwłaszcza operujący w skali globalnej, wymagaja kooperacji, naiwnością byłoby sądzić, iż utrzymanie i zarządzanie takim systemem nie wy-

maga struktury hierarchicznej i centralnej kontroli, a więc ademokratycznego układu relacji.

Winnerowska analiza jest istotna, jako że zwraca naszą uwagę zarówno na konieczność rozróżnienia cech trwałych i plastycznych danego systemu technicznego, jak i na potrzebę rozpatrzenia społecznych relacji, niezbędnych do jego utrzymania i zarządzania. Istnieją jednak inne możliwe interpretacje tezy, iż urządzenia (systemy) techniczne są obarczone wartościami i dlatego ważne jest, aby niektóre z tych interpretacji wyróżnić, zanim będziemy kontynuować nasze rozważania. Dyskusje nad aksjologicznym zaangażowaniem są bowiem często nieuporządkowane, choć bardzo sugestywne. Poniżej próbuję wydobyć niektóre z możliwych znaczeń tezy, iż technika jest obarczona wartościami.

ZNACZENIE MORALNE I METAFIZYCZNE

Według tego typu wyjaśnień wynalezienie i wyprodukowanie danego urządzenia technicznego jest przesycone wartościami, które „wcielają się" w to urządzenie w taki sposób, że nie mogą być od niego w żaden sposób oderwane. Wynalezienie i produkcja jakiegoś urządzenia może więc być „skażona" poprzez praktyki społeczne, instytucje i ludzi zaangażowanych w jego stworzenie, chociaż owe praktyki, instytucje i ludzie już dawno nie istnieją. Na przykład budowle wzniesione przez niewolników, wiedza zdobyta przez nazistowskich naukowców czy projekty militarne są „skażone" przez charakter działań, poprzez które zostały wytworzone.

Według tego poglądu pomiędzy danym urządzeniem a ludźmi, instytucjami i praktykami społecznymi, dzięki którym owo urządzenie wytworzono, istnieje niezmienna i nierozerwalna więź. Owa więź jest metafizyczna w tym sensie, że jej nośnikiem jest samo istnienie danej rzeczy, nawet jeżeli nie jest ona zakorzeniona w jakiejś własności fizycznej tej rzeczy. Więź ta jest natomiast moralna w tym sensie, że to właśnie pewna jakość moralna jest tym, co przenosi się na tę rzecz z procesu jej rozwoju. W proces powstawania jakiegoś urządzenia uwikłane są określone wartości moralne i te wartości są zachowane w samym tym urządzeniu, a co najważniejsze, ponieważ historia powstania danego urządzenia niesie ze sobą wartości moralne, ci, którzy używają tego urządzenia, włączają się w tę historię.

ZNACZENIE PROMOCYJNE

To wyjaśnienie jest zbliżone do poprzedniego w tym sensie, że ono również zakłada nierozerwalną więź między danym urządzeniem a procesem jego wy-

nalezienia i produkcji. Jednakże wedle tego poglądu ludzie, instytucje i praktyki związane z danym urządzeniem muszą aktualnie istnieć, a więź, aby być nierozerwalna, wymaga ciągłego podtrzymywania. Ci, którzy używają czy kupują dane urządzenie, faktycznie aprobują, utrzymują i promują wartości, które owo urządzenie wytworzyły. Urządzenie techniczne jest więc obarczone wartościami w tym sensie, że fakt używania go staje się ostoją dla wartości, które były zaangażowane w jego wytworzenie. Na przykład używając butelek plastikowych popieram rządy zależne od wydobycia ropy naftowej. Wartości są wcielone w urządzenie w tym sensie, że akt zakupu czy użycia implicite dostarcza bazy dla ludzi, instytucji i praktyk społecznych, które z kolei same ucieleśniają pewne wartości.

ZNACZENIE MATERIALNE

Wedle trzeciego typu wyjaśnień wartości wcielone w dane urządzenie nie są immanentną częścią instytucji i praktyk, które je wyprodukowały. Urządzenia techniczne można w pewnym sensie rozpatrywać niezależnie od ich źródeł. W myśl tego poglądu obiekt materialny jest nośnikiem wartości zarówno w swojej strukturze, jak i celach[6]. Może to być rezultatem jakiegoś działania, poprzez które wartości zostały w danym urządzeniu „umieszczone", ale nie musimy ani znać, ani rozważać tych działań, aby je odkryć, ponieważ wartości tkwią w samym jego materialnym bycie. Wartości są dla danego urządzenia wsobne i mogą zostać przez nas odczytane. Wydaje się, iż istnieją co najmniej dwie wersje tego poglądu.

a) Według pierwszej wersji obiekty materialne wcielają wartości w tym sensie, że niosą one wartości (idee) w swej strukturze, a my możemy owe wartości odczytać (zobaczyć, doświadczyć, pozostawać pod wpływem) w trakcie oglądania czy użytkowania danego obiektu. Na przykład plastikowa butelka może być skonstruowana w taki sposób, aby było wygodnie trzymać ją jedną ręką; może być tak mała, że można ją włożyć do kieszeni kurtki; może też mieć niewielki element, który umożliwi przyczepienie jej do paska. Patrząc na butelkę można więc stwierdzić, że jest ona przeznaczona do trzymania, wkładania do kieszeni czy używania w czasie ruchu: spacerowania lub biegania. Podobnie dzban z uchem i dzióbkiem zawiera w sobie ideę podnoszenia ręką oraz przechowywania i nalewania jakiegoś płynu. Strzelba niesie z sobą ideę bycia trzymaną w rękach, celowania i wysyłania pocisków z dużą szybkością. Być może nie zawiera ona idei zabijania jako takiego, ale zawiera ideę twardych, szybko

---

[6] S. G o r e n s t e i n, *Introduction: Material Culture*, „Knowledge and Society" 1996, t. 10, s. 1-18.

poruszających się pocisków, skierowanych na jakiś przedmiot czy w jakimś określonym kierunku. Według tego poglądu struktura każdego urządzenia technicznego niesie z sobą pewne idee odnośnie do relacji tego urządzenia do ciała ludzkiego czy do określonych zadań, i w tym sensie wciela ono wartości. Wartościami tymi są cele, funkcje i działania, których realizację dana rzecz ułatwia.

b) Wyjaśnienie Winnera zdaje się być nieco inną wersją wyjaśnienia materialnego. Jego zasadniczą ideą wydaje się myśl, iż konstrukcja urządzeń technicznych wymaga lub co najmniej musi być współmierna z pewnymi typami relacji społecznych, zwłaszcza z relacjami władzy i autorytetu. Używanie danego urządzenia wymaga (lub w połączeniu z innymi warunkami społecznymi prowadzi do) życia społecznego i zachowań społecznych określonego rodzaju. Nie chodzi tu jedynie o fakt, że struktura danego urządzenia technicznego zawiera jakąś ideę, że określone cele i działania są przez owo urządzenie ułatwione. Chodzi raczej o to, że dane urządzenie (w przypadku cech trwałych) może być używane tylko wtedy, gdy przyjmie się określone wzorce społeczne. Owe wzorce społeczne niosą z sobą pewne wartości, które pojawiają się (i są promowane) przez owo urządzenie.

Powyższych dwu wersji wyjaśnienia materialnego nie można zbyt ostro odróżnić, gdyż jedna wydaje się wtapiać w drugą. Wyjaśnienie Winnera jest materialne w tym sensie, że więź między urządzeniem technicznym a relacjami społecznymi zakotwiczona jest w materialnym bycie urządzenia i w jego strukturze. W przedstawionym przez niego opisie mostów na Long Island, które zostały zbudowane w taki sposób, aby nie mogły pod nimi przejechać autobusy komunikacji publicznej (gwarantując przez to, że ludzie z niższych, biedniejszych klas nie będą mogli się dostać na te plaże, na które chodzili bogaci), pewna wartość – różnica klas społecznych – tkwi w wysokości mostów. Fizyczna konstrukcja urządzenia obarczona jest więc wartościami w tym sensie, że ułatwia realizację pewnych celów, zadań i działań (wersja a), a z kolei niektóre z tych działań prowadzą do określonych relacji społecznych, w tym relacji związanych z władzą i autorytetem (wersja b).

ZNACZENIE EKSPRESYWNE

Wedle czwartego typu wyjaśnień urządzenia techniczne mają swój sens społeczny, a więc także i wartości. Wartości wcielone w dane urządzenie mogą być rozumiane poprzez zrozumienie jego kontekstu społecznego. Ów kontekst społeczny może odnosić się do używania danego urządzenia, ale również może mieć niewiele wspólnego z jego jawnymi celami czy zastosowaniami. W tym miejscu może być przydatna sformułowana przez R. E. Sclove'a idea multipotencjalności techniki: „Urządzenia i narzędzia ujawniają nadefektywność czy

«multipotencjalność» w swych celach, funkcjach i skutkach [...] Na przykład posługując się zwykłym młotkiem do wbijania gwoździ, człowiek poznaje przy okazji fakturę i własności strukturalne różnych materiałów, ćwiczy i rozwija swoje mięśnie, wzmacnia koordynację między okiem i ręką oraz powoduje hałas, a wszystko to używając tylko samego młotka. Gdy umiejętności posługiwania się młotkiem rosną, człowiek odczuwa, iż jego poczucie godności własnej zostaje potwierdzone i społecznie zaaprobowane. Na innym poziomie jego działanie przywołuje na wpół świadomą wiedzę dotyczącą starożytnych mitów o Wulkanie i Thorze; przypomina mu to także o kowalach i o legendzie amerykańskiego pogranicza. Myśli wtedy o młotku sędziego, o młotku jako symbolu sprawiedliwości i o piosence spopularyzowanej przez śpiewające piosenki ludowe trio Peter, Paul and Mary. Czy wobec tego gwóźdź wchodzący w deskę jest rzeczywiście najbardziej znaczącym elementem aktywności zwanej «wbijaniem gwoździ»? Młotki, jak wszystkie narzędzia, są multipotencjalne w swych znaczeniach, skutkach i funkcjach społecznych"[7].

Wedle tego wyjaśnienia sensu tezy, iż urządzenia wcielają wartości, możemy kupować i używać przedmiotów nie tylko dlatego, że spełniają one jakieś zasadnicze funkcje, ale także dlatego, że w naszej kulturze mają swe symboliczne znaczenie. Auta, które mogą rozwinąć szybkość 120 mil na godzinę, kupujemy nie ze względu na tę właśnie cechę, gdyż rzadko, jeśli w ogóle, mamy możliwość, nie wspominając już o potrzebie, poruszania się z taką prędkością. Kupujemy je raczej ze względu na znaczenie, jakie mają one w naszej kulturze – jako oznaka macho, sexy, sukcesu. Statystyka i dane wygenerowane przez komputer dodają wykładowi autorytetu i wrażenia aktualności, nawet jeśli nie ujawniają żadnej innej znaczącej informacji.

Ten typ wyjaśnień zbliżony jest do wcześniej omówionego wyjaśnienia materialnego, gdyż wedle obu tych poglądów wartości dadzą się odczytać z urządzenia. Jednakże wedle wyjaśnienia ekspresywnego wartości są zależne od kontekstu społecznego, a więc nie można zrozumieć wartości wcielonych w pewne urządzenie bez wcześniejszego zrozumienia jego społecznego kontekstu.

Powyższe cztery typy wyjaśnień nie wykluczają się wzajemnie i mogą być zastosowane do analizy jakiegoś urządzenia jednocześnie. Należy je natomiast oddzielać głównie dlatego, iż wskazują różne sposoby, w jakie urządzenie może wcielać wartości lub być obarczone wartościami, a więc proponują dość odmienne kierunki analizy.

---

[7] R. E. S c l o v e, *Democracy and Technology*, New York 1995, s. 20n.

WARTOŚCI WCIELONE W GLOBALNĄ INFRASTRUKTURĘ INFORMACYJNĄ

W jaki sposób powyższe wyjaśnienia pomogą nam zrozumieć wartości wcielone w GII? Czy któreś z tych wyjaśnień wskazuje na demokratyczny charakter GII?

ZNACZENIE MORALNE I METAFIZYCZNE

Wyjaśnienie moralne i metafizyczne nabiera zazwyczaj wagi wtedy, gdy coś godnego uwagi zdarzyło się w czasie budowy i rozwijania danego urządzenia. Może to być coś wspaniałego, jak to było w przypadku sproszkowanego napoju o nazwie „Tango", który został stworzony na użytek astronautów wysyłanych na Księżyc; może to być także coś straszliwego, jak to jest w przypadku Volkswagenowskiej „pluskwy", której pomysł powzięto w nazistowskich Niemczech. W obu przypadkach uważa się jednak, iż urządzenie niesie z sobą wartości obecne w owej godnej uwagi historii. W przypadku GII musimy więc rozważyć jej źródła, to jest instytucje, praktyki społeczne i ludzi zaangażowanych w jej rozwój, aby uchwycić moralne wartości, które niesie z sobą owo urządzenie.

Chociaż nie podejmę w tym miejscu pełnej analizy źródeł GII, warto zauważyć, że w historię GII uwikłane są wartości pozostające ze sobą w konflikcie. GII wyłoniła się z internetu, który ma swe źródła w militarnej strukturze USA. Wydawałoby się więc, że ci, którzy uważają działania militarne za niemoralne, powinni uznać GII za „skażoną" jej źródłami. Związek ten jest jednakże rzadko wspominany w społecznych komentarzach dotyczących GII, a już z pewnością nie w kontekście rozważań nad demokratycznym charakterem tego urządzenia.

Z drugiej strony uważa się, że GII ma swe bardziej współczesne źródła w nauce oraz w kulturze hackerów. Na początku istnienia komputerów hackerzy nie byli uważani za kryminalistów, ale za entuzjastów komputerów. Kultura hackerów opisywana jest jako kultura otwartości i dzielenia się wiedzą, jako specyficzne środowisko, w którym jednostki spędzały całe długie godziny pomagając sobie wzajemnie zrozumieć, jak operować komputerem i zmusić go do robienia różnych rzeczy, a także wspólnie ulepszając programy bez zwracania najmniejszej uwagi, kto jest ich właścicielem oraz komu i za co przypisana ma być jakaś zasługa. Bliższa analiza tego okresu w historii GII mogłaby ujawnić wartości związane z demokracją, takie jak otwartość, uczestnictwo, dzielenie się, więzi międzyosobowe, zdecentralizowane działanie[8].

---

[8] S. L e v y, *Hackers, Heroes of the Computer Revolution*, New York 1984.

W rozważaniach tych, którzy przypisują GII charakter demokratyczny, związki GII z kulturą hackerów mogą grać pewną rolę. Trudno jednakże uznać te związki za moralne czy metafizyczne. Innymi słowy, taki związek być może istnieje, ale nie stanowi on mocnego argumentu na rzecz demokratycznego charakteru GII.

ZNACZENIE PROMOCYJNE

Wedle tego wyjaśnienia powinniśmy skierować naszą uwagę nie na historię GII, ale na instytucje, praktyki i ludzi, którzy aktualnie produkują i utrzymują to urządzenie. Powinniśmy więc zapytać, jakie wartości można tam znaleźć i czy owe wartości są godne naszej aprobaty i naszego poparcia. Ponieważ interesuje nas demokracja, analiza powinna skoncentrować się na pytaniu: czy te instytucje i praktyki mają charakter demokratyczny? Jest to bardzo kompleksowe przedsięwzięcie, jako że GII stała się już systemem globalnym. Instytucje i ludzie związani z produkcją i utrzymaniem GII w różnych krajach pracują w różnych warunkach. Co więcej, system ten ciągle się rozwija. Na przykład w USA ulega właśnie radykalnym przemianom, gdyż spora część tego systemu, dotąd finansowanego ze środków publicznych i dostępnego ograniczonej liczbie użytkowników, staje się stopniowo systemem komercyjnym, należącym do prywatnych właścicieli i szeroko dostępnym na rynku.

Według tego wyjaśnienia sensu tezy, iż urządzenia techniczne wcielają wartości, punkt ciężkości leży w zrozumieniu, jakim wartościom udzielamy naszego poparcia, gdy kupujemy i używamy tych urządzeń. Kwestia udzielania poparcia instytucjom demokratycznym lub niedemokratycznym poprzez używanie GII nie została podniesiona w dyskusjach dotyczących GII i jej wpływu na społeczeństwo. Jednakże – jak to stanie się jasne w dalszym toku rozważań – bliższe przyjrzenie się instytucjom, praktykom społecznym i ludziom, którzy produkują i utrzymują GII, mogłoby prawdopodobnie ujawnić zupełnie niedemokratyczne własności tego urządzenia.

ZNACZENIE MATERIALNE

Materialne wyjaśnienie sensu tezy, iż w urządzenia techniczne wcielone są pewne wartości, wskazuje na wartości obecne w projekcie i w strukturze materialnej GII. Ten typ analizy został naszkicowany już wcześniej, kiedy w owym urządzeniu, w które rzekomo została wcielona demokracja, wyróżniono jako cechy trwałe fakt istnienia sieci kabli łączących każdą osobę z każdą inną oraz zdecentralizowany sposób rozprowadzania informacji. Obie te cechy są centralne dla wszystkich twierdzeń o demokratycznym charakterze GII. W ostrym

kontraście do niej stałby taki scentralizowany system, w którym każda informacja musiałaby przechodzić przez pewien punkt centralny kierujący ją dalej do miejsca przeznaczenia. Nasza wcześniejsza dyskusja ujawniła jednak, iż wnioski były przedwczesne. GII może istnieć zarówno wtedy, gdy kable łączą wszystkich z wszystkimi, a rozprowadzanie informacji jest zdecentralizowane, jak i wtedy, gdy dostęp do tego urządzenia jest ograniczony, a rozprowadzanie informacji scentralizowane. Nawet jeżeli przesuniemy punkt ciężkości argumentu na problem autonomii jednostki i stwierdzimy, że GII pozwala jednostce kontrolować zarówno to, do kogo została podłączona, jak i to, do jakich informacji ma dostęp, należy ciągle pamiętać, że są to plastyczne cechy tego urządzenia. Urządzenie to może istnieć także i w takiej sytuacji, gdy w sposób niewidoczny kształtuje się rzekomo autonomiczną kontrolę, jaką sprawuje jednostka nad połączeniami i informacjami. GII można pogodzić z centralną kontrolą, cenzurą i nadzorem. Jako przykład takiego niewidocznego nadzoru sprawowanego nad indywidualną i rzekomo autonomiczną kontrolą połączeń i informacji wyobraźmy sobie programy przeszukujące, które ujawniają informacje w pewnym porządku zależnym od tego, ile zapłacono twórcom tego programu.

ZNACZENIE EKSPRESYWNE

Czwarte i ostatnie znaczenie sensu, w jakim wartości mogą być wcielone w pewne urządzenie, wskazuje jako właściwy kierunek analiz kulturowe znaczenie GII. Kontekst społeczny, w którym rozwija się GII, jest złożony i zmienny. Zastosowanie Sclovoskiego pojęcia multipotencjalności pozwoliłoby nam zapewne odkryć zbiór rozmaitych wartości uwikłanych w kulturowe znaczenie GII. Być może najbardziej znaczącym sensem jest to, iż GII „jest przyszłością". GII symbolizuje kierunek, w jakim rozwija się świat. Symbolizuje przyszłość, w której jednostki pracują, robią interesy i bawią się na skalę globalną. Wizja tego systemu (a przynajmniej wizja zawarta w reklamie i w opracowaniach) to wizja ekspresowego pociągu unoszącego nas ku przyszłości, i ci, którzy teraz do niego nie wsiądą, na zawsze pozostaną w tyle.

DEMOKRACJA JAKO PUNKT WYJŚCIA: WŁADZA I ZAŚCIANKOWOŚĆ

Powyższa analiza sugeruje kilka obiecujących kierunków badań nad wartościami wcielonymi w GII, badań, które mogłyby ułatwić nam zrozumienie demokratycznych i niedemokratycznych aspektów tego urządzenia. Wstępna analiza wskazuje, iż urządzenie to posiada oba rodzaje dyspozycji.

Innym podejściem do omawianej kwestii byłaby dekonstrukcja pojęcia „demokracja" w celu wydobycia jego składników i sensów, a następnie użycie tych wyników jako podstawy do dalszych rozważań. Termin „demokracja" jest używany na wiele różnych sposobów i na określenie różnorodnych cech społeczeństw demokratycznych. A. Arblaster dostrzega tę różnorodność i w definicjach demokracji usiłuje wytropić zasadnicze jądro wspólne różnym znaczeniom tego terminu. Pisze on: „U początków wszystkich definicji demokracji, nawet tych skomplikowanych i subtelnych, stoi jednakże idea władzy ludu, sytuacji, w której władza, a być może także i autorytet, należy do ludzi. Władza lub autorytet uważane są za sprawę polityczną i wobec tego rozumiane są często poprzez ideę suwerenności ludu – to lud jest ostatecznym autorytetem politycznym"[9]. Suwerenność ludu jest zasadniczą myślą tkwiącą u podstaw wielu idei związanych z demokracją, a wśród nich takich idei, jak wybory i rząd reprezentatywny, uczestnictwo (w rządzie i w innych instytucjach), składanie władzy raczej w ręce wielu niż w ręce niewielkiej grupy, wspólne roztrząsanie pewnych spraw, kultywowanie aktywności, równość, wolność jednostki, prawa człowieka. Spora część tych idei pojawiła się w przeprowadzonej powyżej dyskusji nad demokratycznym charakterem GII. Jednakże to podejście, które zaczyna od znaczenia terminu „demokracja", mogłoby prowadzić do nowej i owocnej analizy. Dwa elementy w szczególności wskazują na antydemokratyczne dyspozycje GII: idea demokracji jako władzy spoczywającej w rękach wielu oraz idea demokracji, do istoty której należy wspólne rozważanie spraw.

WŁADZA DLA WIELU

Z ideą suwerenności ludu łączy się ściśle idea rządu i społeczeństwa, w którym jednostki posiadają znaczący stopień władzy. Innymi słowy, w demokracji (w przeciwieństwie do dyktatury, rządów arystokracji czy oligarchii) jednostki mają liczący się głos w ustanawianiu reguł, praw, metod i strategii politycznych, według których przyszło im żyć. Ta właśnie idea wydaje się przejawiać w twierdzeniach, iż GII ma charakter demokratyczny. Rozumowanie wygląda prawdopodobnie w następujący sposób: demokracja to władza spoczywająca w rękach wielu; informacja to władza; GII oddaje informacje w ręce wielu, a więc ma charakter demokratyczny.

Zasadniczym, ale na ogół nie analizowanym elementem tego zbioru twierdzeń jest teza, iż „informacja to władza". To sformułowanie jest nieustannie używane zarówno w dyskusjach publicznych nad GII, jak i w reklamie. Co jednak mogłoby znaczyć takie twierdzenie? Wedle pierwszej nasuwającej się

---

[9] A. A r b l a s t e r, *Democracy*, Minneapolis 1987, s. 8.

interpretacji teza, iż „informacja to władza", znaczy tyle, że informacja dociera do poszczególnych osób i dzięki temu, osoby te (ci, którzy informację otrzymali) uzyskują władzę. Na przykład jeśli dowiem się, że mój senator przyjął łapówkę, mam możliwość głosowania w bardziej inteligentny sposób; albo jeśli znajduję użyteczną informację dotyczącą rzadkiej choroby, na którą zapadłam, dzięki temu mam możliwość lepiej zrozumieć tę chorobę i potraktować mój przypadek w sposób indywidualny.

Wedle innego znaczenia teza, iż „informacja to władza", stwierdza, że ponieważ informacja jest wysłana przez określone jednostki, właśnie te jednostki posiadają władzę i możliwości. Na przykład ci, którzy piszą dla „New York Timesa", lub ci, którzy pracują w reklamie, posiadają władzę, dzięki której mogą kształtować, modelować i wpływać na tych, którzy informacje otrzymują, a nawet w pewnym sensie ich kontrolować.

Ci, którzy sądzą, że GII ma charakter demokratyczny, wydają się mieć na myśli tylko pierwsze znaczenie tezy „informacja to władza". Oddanie informacji w ręce jednostek widziane jest jako przejaw demokracji, ponieważ informacja wyposaża jednostkę we władzę i możliwości. Rzeczywiście można wskazać wiele przykładów takiego typu „wyposażania we władzę" będącego rezultatem użycia GII. GII daje niewyobrażalne możliwości dostępu do informacji. Jednakże i drugi sens tezy, iż „informacja to władza", ujawnia się w ramach GII, choć przyznaje się to o wiele rzadziej. Na podstawie pierwszego ze znaczeń czyni się założenie, że im więcej informacji, tym lepiej. Ma to jednak swój efekt uboczny: jednostki (podobnie jak firmy i rząd) nie potrzebują po prostu informacji; one potrzebują informacji dokładnej, istotnej dla sprawy i takiej, na której można polegać. Istnienie GII stworzyło taką sytuację, w której ilość dostępnych informacji przekracza możliwości pojmowania ich przez jednostki, a to z kolei stwarza konieczność „filtrowania" informacji i ustalania ich wiarygodności. Jak dotąd jednak niewiele uwagi poświęcono zagadnieniu, jak to się powinno robić lub jak się to faktycznie będzie robić w ramach GII. Ustalenie autentyczności informacji jest zadaniem specjalnych urządzeń, ale to nie załatwia sprawy uczciwości danej informacji. Osoby wysyłające informacje i filtrujące je będą miały niewyobrażalną władzę (taką, jaką mają obecnie stacje telewizyjne), władzę wpływania, kształtowania, a ostatecznie kontrolowania odbiorców – i to na skalę globalną.

Analiza ta nie neguje, że GII może i będzie wyposażać jednostki we władzę i w możliwości – przynajmniej niektóre; jej zadaniem jest natomiast zwrócenie uwagi na tendencje przeciwstawne. Systemy, dzięki którym informacja w GII będzie filtrowana, ciągle jeszcze się rozwijają i nie jest wcale oczywiste, jakie tendencje będą dominujące, jakie będą faworyzowane i dlaczego. Ważne jest jednak, aby zdawać sobie sprawę z potencjalnej możliwości odwrócenia tendencji demokratycznych. Ci, którzy będą dla nas przygotowywać i filtrować informacje, będą mieli nad nami ogromną władzę. Oczywiście informacje, któ-

re teraz otrzymujemy, są także przefiltrowane, a więc nie jest to jakieś nowe zagrożenie. Jednakże GII stwarza możliwości większej koncentracji tej władzy.

WSPÓLNE ROZTRZĄSANIE SPRAW

Ważną cechą demokracji, mocno związaną z ideą suwerenności ludu, jest zasada wspólnego roztrząsania pewnych spraw. Według tej idei demokracja nie sprowadza się po prostu do jednostki, która oddaje swój głos w wyborach wyrażając przez to jakieś życzenia (tak jak to się robi na rynku). Suwerenność ludu zakłada, że ludzie zbierają się w grupach i podgrupach, aby przedyskutować i rozważyć te kwestie, przed którymi wspólnie stają. W czasie takiej wspólnej debaty jednostki wykładają swoje pomysły i słuchają wypowiedzi innych, a wszystkie pomysły są poddawane krytyce. Taki proces gwarantuje pewien stopień refleksji. Lepsze pomysły wyłaniają się z walki idei i kształtują się w procesie dyskusji; jednostki uczą się i rozwijają; ich zdolność do aktywności jest stymulowana; a wreszcie rozwijają się więzy między ludźmi, którzy wspólnie stają przed trudnymi kwestiami.

Ci, którzy twierdzą, że GII ma charakter demokratyczny, mieli zapewne na myśli fakt, iż GII ułatwia takie wspólne roztrząsanie spraw poprzez dostarczenie nowego rodzaju forum „on-line", forum które jest o tyle wygodne, iż nie trzeba wychodzić z domu. Jednak i w tym przypadku ujawnia się tendencja przeciwstawna, którą można by nazwać, z braku lepszego terminu, tendencją do zaściankowości. Jednostki wybierają grupy dyskusyjne, w których chcą uczestniczyć, serwisy informacyjne, które będą czytać, ludzi, do których będą wysyłać wiadomości i od których wiadomości chcą otrzymywać, i tak dalej. Istnieje możliwość (jeśli nie wysokie prawdopodobieństwo), że jednostki będą wybierać do „rozmowy" ludzi o podobnym typie umysłowości i zbliżonych poglądach, a odbierać tylko te wiadomości, które potwierdzają już ukształtowane opinie i przesądy; że będą poszukiwać informacji tylko na te tematy, którymi już się zajmują. Jest to oczywiście rodzaj wolności i trudno z tym polemizować. Jednakże istnieje możliwość, że poszczególne jednostki będą jeszcze bardziej odizolowane od ludzi prezentujących odmienny punkt widzenia, niż są izolowane obecnie. Dlaczego mielibyśmy zadawać się z tymi, z którymi się nie zgadzamy? Dlaczego zadawać się z „odmiennymi" i trudnymi sąsiadami, kiedy można ich po prostu unikać? Dlaczego wystawiać się na niebezpieczeństwo napotkania odmiennych punktów widzenia, które mogłyby wykazać, iż coś jest nie w porządku z naszymi obecnymi poglądami? W przeszłości przestrzeń goeograficzna, którą dzieliliśmy, stwarzała konieczność owego wspólnego roztrząsania spraw i zmuszała ludzi o odmiennych poglądach do znalezienia wspólnego sposobu na życie. Ta konieczność staje się coraz słabsza, gdy infrastruktura wielu naszych aktywności staje się globalna.

GII ma jedną dość oczywistą właściwość: jest to system globalny, który choć nie zmusza nikogo do interakcji na skalę globalną, taką globalną interakcję i komunikację ułatwia. Im więcej czasu jednostki spędzają na komunikowaniu się z innymi ludźmi poprzez sieć, tym mniej czasu poświęcają na komunikowanie się poza tym urządzeniem. Mówiąc dosadniej, im więcej jednostki współdziałają z tymi, którzy są geograficznie odlegli, tym mniej czasu spędzają z tymi, którzy są im geograficznie bliżsi. Zazwyczaj postrzega się ten fakt jako coś pozytywnego, ponieważ dzięki temu jednostki stykają się z różnorodnością – ludźmi z innych krajów. Owa różnorodność jest w rzeczywistości ograniczona do tych, którzy mogą sobie pozwolić na własny komputer, którzy znają język angielski itd. Oznacza to jednak, iż jednostki wcale nie muszą mieć do czynienia z tymi, którzy mieszkają w domu obok lub zajmują sąsiednie biuro.

Ta tendencja do zaściankowości jest dodatkowo wzmacniana przez strategie marketingowe oparte na analizie danych o operacjach wykonywanych w ramach GII. Indywidualne gusta, pasje, nawyki, potrzeby i pragnienia mogą być wywnioskowane z typu działań, jakie dana jednostka prowadzi na GII. Włożono już bardzo dużo wysiłku, aby dostarczyć konsumentom tego, czego sobie życzą, i to zanim jeszcze sami konsumenci o tym pomyślą. Osoby stają się coraz bardziej takie, jakie były od samego początku.

Istnienie GII podnosi na nowo starą, ale interesującą kwestię roli, jaką pełni przestrzeń geograficzna w demokracji. W nowym ujęciu tej kwestii pytamy o to, czy demokracja może być oparta na czymś innym niż dzielona geograficzna przestrzeń życiowa. Rzeczywiście, globalny zasięg GII w połączeniu z jej możliwościami jako systemu informacyjnego prowadzi do pytania: czy granice państwowe i tożsamość narodowa przetrwają? Granice państwowe i narodowe są osłabiane, gdy obywatele używają systemu komunikacji globalnej, ponieważ informacja kształtuje w pewien sposób postawy, przekonania i posłuszeństwo autorytetom. Wygląda więc na to, że granice między narodami będą stawały się coraz słabsze, gdy jednostki będą spędzały coraz więcej czasu na porozumiewaniu się z tymi, którzy są geograficznie odlegli. Z czasem mogłoby dojść do tego, że jednostki utożsamiałyby się bardziej za swoją grupą wymieniającą informacje za pomocą GII niż ze swoim narodem czy państwem.

Podczas gdy teoretycy demokracji mieli do czynienia z państwami i narodami o różnej skali geograficznej, my mamy do czynienia z możliwością pojawienia się związku między ludźmi, który jest oparty na czymś innym niż wspólne zamieszkiwanie jakiegoś terytorium. Czy demokracja może przetrwać w takich warunkach? Wspólna przestrzeń, którą zajmowali ludzie, była – historycznie rzecz biorąc – elementem skłaniającym do tworzenia wspólnot politycznych. Jeżeli stajemy się coraz mniej zależni od fizycznej i geograficznej przestrzeni, to co będzie nas łączyć?

Tłum. z jęz. angielskiego *Agnieszka Lekka-Kowalik*

Henk VERHOOG

MORALNOŚĆ A „NATURALNOŚĆ" ZWIERZĄT TRANSGENICZNYCH

Aby stwierdzić, czy zwierzę cierpi [...] odwołujemy się do jego specyficznych potrzeb, które są gatunkowo zdeterminowane. Jeśli zezwolimy na nieograniczoną manipulację tymi potrzebami, możemy stracić jedyny probierz, dzięki któremu możemy stwierdzić, czy zwierzę rzeczywiście cierpi czy nie.

GENETYCZNA MODYFIKACJA ZWIERZĄT

O genetycznej modyfikacji mówimy wtedy, gdy jeden czy też więcej genów (są to molekuły DNA pełniące pewne funkcje w obrębie komórki lub organizmu) lub kombinacji molekuł DNA (tzw. konstrukcji genowych) zostaje wprowadzonych do organizmu zwierzęcia. Jedną z częściej używanych metod jest wstrzyknięcie molekuły DNA za pomocą bardzo cienkiej igły do zapłodnionej komórki jajowej. O zwierzętach transgenicznych mówimy wtedy, gdy owe molekuły DNA (geny) pochodzą od innego gatunku. Metoda ta może być używana do rozmaitych celów: na przykład by uzyskać wzrost produkcji w hodowli, zwiększyć odporność organizmu zwierząt na różne choroby lub zmienić zwierzęta w taki sposób, aby ich organizm produkował mleko zawierające medycznie użyteczne substancje. Jeśli raz skonstruuje się zwierzęta odpowiednio genetycznie zmodyfikowane, mogą być one następnie reprodukowane dzięki zastosowaniu technik klonowania.

Współcześnie do badań biomedycznych nad funkcjonowaniem ludzkich genów, a szczególnie nad ich rolą w chorobach ludzkich, używa się przede wszystkim myszy. Manipuluje się genetycznie zwierzętami, aby można je użyć jako modele badawcze. Dla tych celów geny mogą być także „wybijane", aby można było stwierdzić, co wtedy się dzieje, lub zastępowane przez inne geny, gdy te nie funkcjonują prawidłowo.

Techniki genetycznej modyfikacji stwarzają ogromne możliwości, zwłaszcza gdy połączy się je z innymi technikami reprodukcji, takimi jak na przykład zapłodnienie in vitro, zamrażanie i transport embrionów, transplantacja embrionów. Konkurencja rynkowa i ciekawość naukowców popychają te techniki ciągle naprzód. Nie jest zaskoczeniem, iż wielu ludzi jest zaniepokojonych takim kierunkiem rozwoju. Na początku dyskusji nad rekombinacją DNA w latach siedemdziesiątych podkreślano przede wszystkim kwestie bezpieczeństwa (i to bezpieczeństwa gatunku ludzkiego). W dyskusji nad genetyczną modyfi-

kacją roślin uwaga skupiona jest przede wszystkim na rozmyślnym wprowadzeniu zmodyfikowanych genetycznie roślin do środowiska naturalnego i na związanym z tym faktem ryzyku ekologicznym. Natomiast genetyczna modyfikacja zwierząt i ludzi budzi niepokój o charakterze moralnym.

ASPEKTY ETYCZNE

W toczącej się w Holandii publicznej dyskusji na temat genetycznej modyfikacji zwierząt główną rolę odgrywa pojęcie „wsobnej wartości zwierząt". Wedle wielu autorów zajmujących się etyką zachowań w stosunku do zwierząt (animal ethics) wartość wsobną można przypisać tylko specjalnej klasie zwierząt czujących, zdolnych do odczuwania bólu i cierpienia. Pogląd ten będę nazywał zoocentrycznym[1]. W ramach poglądu zoocentrycznego przeprowadza się porównanie między bytem zwierzęcym a ludzkim, wobec którego już od dawna używa się pojęcia wartości wsobnej. Twierdzi się, że pewne doświadczenia ludzkie (takie jak doświadczenie wolności czy przyjemności) posiadają wartość wsobną, gdy źródłem tej wartości nie jest żadna inna wyższa wartość. Etycy przyjmujący paradygmat zoocentryczny utrzymują, że zwierzęta (kręgowe) czujące mają z ludźmi pewną cechę wspólną, a mianowicie zdolność do odczuwania przyjemności i bólu w bardziej lub mniej świadomy sposób, a więc i one posiadają wartość wsobną. Pogląd zoocentryczny jest już dobrze opracowany, a nawet zatwierdzony instytucjonalnie, w tym sensie, że wiele krajów oparło prawa dotyczące ochrony zwierząt właśnie na tym paradygmacie. Na przykład prawo regulujące eksperymenty na zwierzętach kładzie główny nacisk na zapobieganie cierpieniu zwierząt.

Zwolennicy poglądu zoocentrycznego w podobny sposób rozstrzygają kwestię genetycznej modyfikacji zwierząt. Według Bernarda Rollina inżynieria genetyczna jest narzędziem moralnie neutralnym[2]. Kwestie moralne pojawiają się dopiero wtedy, gdy w rezultacie genetycznej modyfikacji zwierzęta zaczynają cierpieć. Konsekwencją paradygmatu zoocentrycznego jest jednakże to, że Rollin nie widzi żadnych moralnych problemów z przystosowywaniem zwierząt do intensywnej hodowli poprzez genetyczną modyfikację, na przykład poprzez zmianę instynktownych potrzeb zwierząt hodowlanych i redukcję stresu. Jak długo zwierzę posiada pewne potrzeby, których nie może zaspokoić, tak długo

---

[1] Por. H. V e r h o o g, *The Concept of Intrinsic Value and Transgenic Animals*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics" 1992, nr 5(2) s. 147-160.

[2] Por. B. E. R o l l i n, *The Frankenstein Thing: the Moral Impact of Genetic Engineering of Agricultural Animals on Society and Future Science*, w: *Genetic Engineering of Animals. An Agricultural Perspective*, red. J. W. Evans, A. Hollaender, New York 1986, s. 285-297; B. E. R o l l i n, *The Frankenstein Syndrome. Ethical and Social Issues in the Genetic Engineering of Animals*, Cambridge 1995.

odczuwa cierpienie; jeśli zlikwidujemy te potrzeby środkami inżynierii genetycznej, cierpienie zniknie.

Wiele osób odczuwa intuicyjną niechęć wobec zaakceptowania takiej konsekwencji. Sądzi raczej, że to system hodowlany powinien być przystosowany do potrzeb i charakterystycznej „natury" zwierzęcia, a nie na odwrót. Wbrew Rollinowi argumentowałem w innej pracy, że aby stwierdzić, czy zwierzę cierpi albo czy jego „dobre samopoczucie" jest zagrożone, na ogół odwołujemy się do jego specyficznych potrzeb, które są gatunkowo zdeterminowane[3]. Jeśli zezwolimy na nieograniczoną manipulację tymi potrzebami, możemy stracić jedyny probierz, dzięki któremu możemy stwierdzić, czy zwierzę rzeczywiście cierpi czy nie.

Jednym ze sposobów oddania sprawiedliwości owej intuicyjnej niechęci wobec zaakceptowania wspomnianej konsekwencji jest przemyślenie na nowo pojęcia wartości wsobnej. W pierwotnym swym znaczeniu teza o wartości wsobnej zwierząt głosi, iż zwierzę ma wartość niezależną od jakiejkolwiek wartości instrumentalnej, którą może ono posiadać dla człowieka. Respektowanie zwierząt dla nich samych wymaga wyjścia poza relację użyteczności oraz wskazania na ich integralność i relatywną niezależność („autonomię") specyficznej dla każdego gatunku natury. Według Rollina istotna jest nie sama natura zwierzęcia, ale aktualnie przeżywane doświadczenie związane z zaspokojeniem lub brakiem zaspokojenia potrzeb wynikających z posiadania takiej lub innej natury. Utrzymuję jednak, wbrew Rollinowi, że to natura jako taka, gatunkowo zdeterminowany byt zwierzęcia (jego „istota"), jest moralnie doniosła. W celu zbudowania argumentów na rzecz tej tezy należy najpierw określić rolę, jaką w etyce postępowania wobec zwierząt odgrywa filozofia natury.

MORALNA DONIOSŁOŚĆ „NATURALNOŚCI"

We współczesnym klimacie intelektualnym już sama idea, iż „naturalność" czegoś posiada jakieś moralne znaczenie, wymaga wyjaśnienia. Stwierdzenie, iż „naturalność" p o s i a d a moralną doniosłość, sugeruje wyprowadzenie norm i wartości z natury, a to wielu myślicieli postrzega jako przykład tak zwanego błędu naturalistycznego. Twierdzą oni, że „powinien" (to, co powinniśmy uczynić) nie może być wyprowadzone z „jest" (z twierdzeń faktualnych o rzeczywistości czy o naturze).

Chciałbym w tym miejscu przedyskutować kwestię błędu naturalistycznego w kontekście metaetycznego pytania o to, w jaki sposób możemy stwierdzić, że

---

[3] Por. H. V e r h o o g, *Ethics and Genetic Engineering of Animals*, w: *Morality, Worldview and Law*, red. A. W. Musschenga i in., Assen 1992, s. 267-278.

jakieś ludzkie działanie jest moralnie dobre i jak możemy owo działanie usprawiedliwić. W etyce filozoficznej odwołanie się do ludzkiego czy boskiego autorytetu nie może być zaakceptowane jako argument. Twierdzi się, że człowiek – jako podmiot działania – powinien formułować autonomiczne i wolne sądy o tym, co należy uczynić, a racje, dla których taki, a nie inny sąd został wydany, powinny mieć charakter intersubiektywny. Odwołanie się do uczuć osobistych czy intuicji w tym miejscu nie wystarczy.

Sąd moralny jest wolny, jeśli nie jest narzucony podmiotowi drogą przymusu fizycznego lub psychicznego. Uzasadnienie czyjegoś działania poprzez odwołanie się do natury czy praw przyrodniczych („to jest dobre, ponieważ pozostaje w zgodzie z prawami przyrody lub jest naturalne") jest problematyczne, gdyż takie uzasadnienie pomija wolność człowieka. Z perspektywy osoby trzeciej nasze zachowanie może pozostawać pod wpływem wielu „zewnętrznych" czynników (genetycznych, fizjologicznych, społecznych). Z perspektywy osoby pierwszej doświadczenie wolności jest podstawowe. Dlatego właśnie spodziewamy się, że ludzie (ale nie zwierzęta) potrafią uzasadnić swoje sądy moralne i ludziom przypisujemy odpowiedzialność za ich wybory. Bez uznania wolności wszelkie przypisywanie ludziom odpowiedzialności za ich zachowanie byłoby bezsensowne. Twierdzenie, iż ludzie zachowują się w pewien sposób, ponieważ jest to zakodowane w ich genach czy wpisane w mózg albo taka jest ich „natura", można interpretować na dwa sposoby. Z perspektywy osoby trzeciej można to uznać za szczególne wyjaśnienie ludzkiego zachowania. Jeśli spojrzymy na to z perspektywy osoby pierwszej, twierdzenie to staje się moralnym uzasadnieniem działania („musiałem to zrobić; nie miałem wyboru, ponieważ to tkwi w moich genach"). Wtedy jednakże rzeczywiście mamy do czynienia z przypadkiem błędu naturalistycznego i w tym kontekście mówimy o biologicznym czy genetycznym determinizmie. Metaetyczny argument za twierdzeniem o niemożności wyprowadzenia „powinien" z „jest", czy też wartości z faktu, nie stawia na pierwszym miejscu problemu logicznego, ale przede wszystkim skupia się na różnicy między perspektywą osoby pierwszej, odwołując się do naszego bezpośredniego doświadczenia, i perspektywą osoby trzeciej, kiedy to zachowanie ludzkie jest opisywane i wyjaśniane z zewnątrz. Filozoficzno-antropologiczna teoria musi zawierać idee wolności i moralności jako podstawowe charakterystyki gatunku ludzkiego, jako zasadnicze rysy bycia człowiekiem. Ma to swoje konsekwencje dla etyki normatywnej. Sąd o tym, co powinniśmy zrobić (w opozycji do tego, co jest), odnosi się do tego, czego jeszcze nie ma, do nie zrealizowanej potencjalności, do celu, który mógłby zostać zrealizowany, gdybyśmy tego zapragnęli.

Przypisanie wartości wsobnej sprowadza się do sądu człowieka stwierdzającego, które z otaczających go bytów należy włączyć w obszar moralnej troski. W paradygmacie antropocentrycznym ożywione istoty nieosobowe nie są włączone w obszar moralności, a więc nie jest im przyznana wartość wsobna i mają

one wyłącznie wartość instrumentalną. W paradygmacie zoocentrycznym w obszar moralności włączone są tylko te byty naturalne, które mają świadome doświadczenia (zwierzę czujące). W paradygmacie biocentrycznym wszystkie żyjące istoty mają dla człowieka zarówno wartość instrumentalną, jak i wsobną.

Jeśli twierdzenie, że przypisywanie wartości wsobnej zwierzętom czy innym organizmom jest sądem normatywnym, jest słuszne, to posiadanie wartości wsobnej jest zależne i nieoddzielalne od aktów wartościowań moralnych. Charakterystyczna natura zwierzęcia zaczyna być moralnie doniosła dopiero po stwierdzeniu, że zwierzęta są jakoś wsobnie dobre. Gdy zabieramy zwierzęta z ich środowiska naturalnego, do którego są przystosowane, i gdy wprowadzamy je do środowiska człowieka, to właśnie wiedza dotycząca „natury" musi prowadzić nas do ustalenia, czego zwierzęta potrzebują dla swego „szczęścia" czy „dobrego samopoczucia". Na bazie tej właśnie wiedzy można ustanowić pewne standardy czy normy traktowania zwierząt.

DUALIZM KARTEZJAŃSKI A „NATURALNOŚĆ"

Dla naszych rozważań na temat relacji między faktami i wartościami istotny jest dualizm Kartezjański związany ze współczesną nauką. Wiele nieporozumień charakterystycznych dla dyskusji nad moralnością i naturą ma źródło w Kartezjańskim dualizmie definiującym człowieka jako podmiot (res cogitans), a naturę jako przedmiot (res extensa). Z epistemologicznego punktu widzenia można powiedzieć, że zdobywanie wiedzy z konieczności zakłada istnienie różnicy między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym. W myśl tej dystynkcji przedmiotem poznawanym może być coś, czego doświadczamy jako bytującego na zewnątrz nas (stół, inna osoba, kwiat itp.). Równie dobrze przedmiotem naszego poznania może być wewnętrzne doświadczenie podmiotu poznającego. To epistemologiczne rozróżnienie, oparte na naszym bezpośrednim doświadczeniu (perspektywa osoby pierwszej), nic nie mówi o naturze przedmiotu poznawanego. Problemy z Kartezjańskim dualizmem nie pojawiają się tak długo, jak długo jest on interpretowany w taki właśnie epistemologiczny sposób. Zaczynają się one natomiast pojawiać, jeśli zinterpretuje się go ontologicznie, jako rozróżnienie osobnych i nie połączonych ze sobą światów res cogitans i res extensa.

Taka ontologiczna dystynkcja tkwi jednakże w samych podstawach współczesnej nauki. Natura jest implicite definiowana jako res extensa, a zadaniem nauki jest odkrycie jej „obiektywnych" praw, które uważa się za całkowicie niezależne od naszego „subiektywnego" (osobowego) doświadczenia świata. To właśnie w tym miejscu dziedzina wartości i dziedzina faktów stają się dwiema kompletnie odrębnymi sferami. Człowiek jako podmiot stoi na zewnątrz natury. Racjonalność, samoświadomość i wolność uważa się za charakterystykę

człowieka jako podmiotu, res cogitans. Przypisywanie tych cech naturze rozumianej jako res extensa uważa się za antropomorfizację.

Także wartościowania moralne są widziane jako coś typowo charakterystycznego dla człowieka-podmiotu, a więc jako coś „subiektywnego". Wartości uważa się więc za produkt ludzkiego umysłu; nie odnajduje się ich w naturze rozumianej jako res extensa. Wierzy się ciągle, że zasadniczym zadaniem nauk przyrodniczych jest odkrywanie pierwotnych, obiektywnych jakości czy własności natury. Nauki te mają nam powiedzieć, co jest „realne", niezależne od świata doświadczanego przez ludzki podmiot poznający.

W takich dualistycznych ramach, ontologicznie zinterpretowanych, wyprowadzenie wartości z faktów, „powinien" z „jest" staje się logicznie niemożliwe. Należy przy tym zauważyć, że „fakty" nie odnoszą się do natury doświadczanej bezpośrednio przez człowieka jako część jego przestrzeni życiowej, ale do natury zubożonej, rozumianej jako res extensa i pozbawionej jakichkolwiek jakości subiektywnych. Do tej właśnie cechy nauki odnosi się L. R. Kass, kiedy we wstępie swej książki twierdzi, że „nasze nauki o naturze są, w sposób zamierzony, najbardziej nienaturalne"[4]. Przepaść między naukowo badaną naturą i życiem przeżywanym naturalnie uważa on za wynik świadomej opcji współczesnej nauki na rzecz „obiektywności". W swej książce *The Phenomenon of Life* H. Jonas twierdzi: „Teza – niemal aksjomat we współczesnym klimacie intelektualnym – że coś takiego jak «powinien» może wypłynąć tylko od człowieka i jest obce wszystkiemu wobec niego zewnętrznemu, jest czymś więcej niż tylko twierdzeniem opisowym: jest to element poglądu metafizycznego, dla którego nigdy nie przedstawiono pełnego uzasadnienia"[5].

Jeżeli Kartezjański dualizm jest wynikiem „świadomego wyboru", nie tyle rezultatem zrozumienia świata, ile założeniem, które definiuje pewien określony sposób patrzenia na świat, to pojawia się pytanie: czy moglibyśmy dokonać innego wyboru? Jonas poszukiwał możliwości ponownego zjednoczenia tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne. Wierzył, że takie zjednoczenie może być dokonane od strony tego, co obiektywne, poprzez rewizję idei „natury", także w celu zapobieżenia temu, by etyka stała się ofiarą subiektywizmu czy innych form relatywizmu. W wyniku rewizji idei natury, poprzez widzenie raczej ciągłości niż dualizmu między umysłem i naturą, etykę można by uważać za część filozofii natury opartej na „obiektywnym przypisaniu rzeczom ich natury". Pozostając w tradycji A.N. Whiteheada, H. Jonas, podobnie jak wielu innych „filozofów organicyzmu"[6], odrzuca interpretację świata jako czysto ma-

---

[4] L. R. K a s s, *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, New York 1985.

[5] H. J o n a s, *The Phenomenon of Life*, New York 1966, s. 283.

[6] Można tu wskazać na prace wielu europejskich filozofujących naukowców, takich jak J. W. von Goethe, A. Portmann, F. J. J. Buytendijk, C. F. von Weizsäcker, H. Plessner i inni. Niektóre z tych prac są omówione przez M. Grene w: *Approaches to a Philosophical Biology*, New York 1968.

terialnego mechanizmu, rządzonego przyczynami sprawczymi i pozbawionego jakiejkolwiek subiektywności, umysłu czy duchowości. W filozofii natury Jonasa subiektywność człowieka staje się częścią natury, a nie jest obca naturze, jak to ma miejsce w przypadku interpretacji natury jako res extensa.

To, co pojawia się w świadomości człowieka, na przykład myśli o naturze, może być teraz widziane jako coś mniej obcego naturze, niż zakładał to Kartezjański dualizm. Teza epistemologiczna, że nasze myśli o naturze powstają w ludzkiej świadomości i zależą od naszej aktywności, nie może oczywiście być odrzucona. Odrzucona natomiast zostaje teza, że także treść tych myśli z konieczności pochodzi wyłącznie od człowieka, a nie zależy od tego, co dzieje się w naturze. Podobną tezę można uznać za prawdziwą w stosunku do wartości, szczególnie wartości wsobnej zwierząt. Jeśli patrzy się na zwierzęta jako na kartezjański przedmiot w kontekście antropocentrycznym, niemożliwe staje się odkrycie ich wartości wsobnej. Trzeba widzieć zwierzę w sposób bardziej fenomenologiczny, jako byt posiadający subiektywność, byt, z którym możemy się komunikować (można to nazwać perspektywą osoby drugiej). Jak to się czasem mówi w etyce ekologicznej: uczestnicząc w naturze w głęboko ekologiczny sposób, byty naturalne mogą stać się dla nas partnerami i możemy dowiedzieć się zwierząt o ich wartościach wsobnych. Ucząc się i słuchając tego, co one mają nam do powiedzenia, nabieramy dla nich respektu.

ROLA FILOZOFICZNYCH TEORII NATURY

W powyższych rozważaniach doszliśmy do wniosku, że w paradygmacie biocentrycznym charakterystyczna „natura" zwierząt jest kategorią moralnie doniosłą. Uzmysłowiliśmy sobie także, że akceptowana filozofia natury wpływa na poglądy dotyczące relacji między faktami a wartościami. Rola odgrywana przez filozoficzne teorie natury ujawnia się jeszcze w inny sposób. Niektórzy biolodzy mogliby twierdzić, że mówienie o charakterystycznej czy esencjalnej naturze jakiegoś organizmu przywołuje już przebrzmiały, typologiczny sposób patrzenia na gatunki zwierząt. Jeśli więc nie jest możliwe zdefiniowanie tego, co miałoby być „dobre" dla poszczególnego zwierzęcia, czyż i pojęcie wartości wsobnej nie staje się wtedy niemożliwe do przyjęcia?

Dla ilustracji chciałbym przywołać artykuł A. Maurona[7], w którym autor krytykuje pogląd sformułowany przez J. Rifkina, iż „przekraczanie barier międzygatunkowych i wprowadzanie cech genetycznych jednego gatunku wprost do komórek linii zarodkowej innego gatunku jest fundamentalnym naruszeniem zasady integralności gatunku i pogwałca prawo każdego gatunku do ist-

[7] A. M a u r o n, *Ethics and the Ordinary Molecular Biologist*, w: *Scientists and Their Responsibility*, red. W. R. Shea, B. Sitter, Canton 1989, s. 249-265.

nienia jako osobny i możliwy do identyfikacji byt". Mauron wskazuje, że mówienie o gatunkach jako osobnych i identyfikowalnych bytach to „język esencjalistyczny", który jest nie do pogodzenia z antyesencjalistyczną postawą filozoficzną, immanentną dla dużej części współczesnej biologii rozwiniętej po Darwinowskiej rewolucji. W tego typu poglądach kładziony jest nacisk na konkurencję między indywidualnymi organizmami w ramach populacji.

Dla większości biologów, twierdzi Mauron, nowe techniczne możliwości mieszania materiału genetycznego pochodzącego z różnych źródeł są naturalnym rozszerzeniem sposobu, w jaki są oni nauczeni patrzeć na osobniki, genomy i gatunki. Po przyjęciu antyesencjalistycznego poglądu na naturę rozwój inżynierii genetycznej można widzieć jako jego „logiczne następstwo". Założenie, iż faktycznie i s t n i e j ą bariery międzygatunkowe, których nie wolno nam pogwałcić, Mauron uważa za myślenie życzeniowe; jako ludzie możemy chcieć u s t a n o w i ć takie bariery z powodów moralnych, na przykład między człowiekiem i innymi zwierzętami, ale nie możemy ich „odczytać" z istniejącej natury. Aby to zrobić, należałoby użyć arbitralnego pojęcia «naturalności». Mauron dochodzi więc do następującego wniosku: „Wszystko to wskazuje na pewną formę błędu naturalistycznego, który często gmatwa dyskusje zarówno nad inżynierią genetyczną, jak i nad wieloma innymi kwestiami dotyczącymi wpływu nauki na społeczeństwo. Nie sądzę, aby «naturalność» działania miała jakikolwiek wpływ na jego moralny status. Oczywiście wiele rzeczy robionych pod hasłem «respektowania natury» jest cennych i wartych wykonania. Dlaczego nie przyznać, że są one takie z powodów koncentrujących się wokół człowieka (poprawianie bezpieczeństwa i jakości życia)?"[8].

Uważam, że rozumowanie Maurona oparte jest na całym szeregu wątpliwych założeń. Aby mówić o „integralności gatunku" albo mieć respekt dla gatunku czy gatunkowo określonej istoty, niekoniecznie trzeba wierzyć w nieciągłość czy stałość gatunków – co Mauron uważa za charakterystyczny rys esencjalizmu. Ewolucjonista S. J. Gould, który z pewnością nie może być nazwany esencjalistą, mówi o integralności gatunków zwierząt z powodu ich długiej ewolucyjnej historii[9]. Fakt, że charakterystyka gatunku może się zmienić w czasie, nie jest punktem moralnie doniosłym; także indywidualne organizmy, takie jak człowiek, zmieniają się w czasie, ale to nie narusza ich integralności. Istotną kwestią jest tu fakt, że konstytutywna charakterystyka gatunku nie jest przypadkowa, wybrana przez człowieka, w celu podzielenia na jakieś kategorie zbioru mniej lub bardziej podobnych zwierząt; jest ona rezultatem długiego procesu ewolucji, który doprowadził do powstania mniej lub bardziej harmonijnej całości blisko związanej z określonym środowiskiem. Przy takim pojęciu gatunku ingerowanie w genom za pomocą współczesnych technik genetycznej

---

[8] Tamże, s. 255.

[9] Por. S. J. G o u l d, *An Urchin in the Storm*, London 1990.

modyfikacji i poprzez to kreowanie transgenicznych zwierząt może być uznane za pogwałcenie integralności gatunku. Istnienie barier genetycznych (brak wymiany materiału genetycznego) pomiędzy większością gatunków jest faktem empirycznym, który niewiele ma wspólnego z ideą zmiany gatunków w czasie. W tym miejscu pojawia się pytanie: czy istnienie owych empirycznych barier ma jakiekolwiek moralne znaczenie dla postępowania człowieka wobec tych zwierząt? Mauron twierdzi, że możemy chcieć ustanowić wspomniane bariery z powodów moralnych (gwarantując im nienaruszalność), ale nie możemy „odczytać" istnienia moralnie doniosłych barier w naturze.

Przytoczony powyżej cytat jasno pokazuje, że Mauron wyznaje antropocentryczny pogląd na naturę. W ramach tego poglądu z konieczności przyjęte jest za prawdziwe twierdzenie, że coś może być uznane za wartościowe przez człowieka tylko z powodów odwołujących się do człowieka. Jednakże z tego, iż wszystkie wartościowania są aktywnością człowieka, nie wynika bynajmniej, że t r e ś ć wartościowań zależy wyłącznie od jakichś specyficznych potrzeb i korzyści, które my, jako ludzie, upatrujemy w wyniku tych wartościowań. W ramach poglądu zoocentrycznego i biocentrycznego jest możliwe, że ludzie cenią coś ze względu na nie samo.

Sprawą interesującą w artykule Maurona jest fakt przyznania przez autora, iż współczesna (neodarwinowska) biologia zajmuje immanentnie antyesencjalistyczne stanowisko. Esencjalistyczne stanowisko nie jest jednak zupełnie obce współczesnej biologii. Jednym z przykładów jest B. C. Goodwin, ogólnie uznawany za reprezentanta podejścia strukturalistycznego w biologii. Strukturalizm został określony przez D. Resnika jako odrodzenie „racjonalnej morfologii", pewnego rodzaju myślenia typologizującego, które dominowało w biologii przed Darwinem[10]. Sam Goodwin opisał konflikt między strukturalizmem i neodarwinizmem jako konflikt między myśleniem typologizującym, które dostrzega rzeczywistość tkwiącą poza naturą, rodzajami, typami i myśleniem w kategoriach populacji, wedle którego typ, rodzaj jest ludzkim abstraktem, a jedyną rzeczywistością jest różnorodność indywiduów[11]. Ze względu na swą strukturalistyczną filozofię Goodwin jest bardzo krytyczny wobec wielu aspektów inżynierii genetycznej roślin i zwierząt. W pracy *Species as Natural Kinds that Express Distinctive Natures*[12] raz jeszcze kontrastuje swoje podejście z neodarwinizmem, wedle którego gatunki pojawiły się w wyniku historycznych, nieprzewidywalnych okoliczności, poprzez przypadkową wariację genów i se-

---

[10] Por. D. R e s n i k, *The Rebirth of Rational Morphology: Process Structuralim's Philosophy of Biology*, „Acta Biotheoretica" 1994, nr 42, s. 1-14.

[11] Por. G. W e b s t e r, B. C. G o o d w i n, *The Origin of Species: a Structuralist Approach*, „Journal of Social and Biological Structures" 1982, nr 5, s. 15-47.

[12] B. C. G o o d w i n, *Species as Natural Kinds that Express Distinctive Natures: the Case for a Moratorium on Deliberate Release*, w: *Coping with Deliberate Release. The Limits of Risk Assessment*, red. A. van Dommelen, Tilburg 1996, s. 73-78.

lekcję wariantów najbardziej przystosowanych. W strukturalistycznym podejściu Goodwina gatunki mają status, którego nie mają w darwinizmie, jako rodzaje naturalne wyposażone w charakterystyczne natury. Pogląd ten – twierdzi Goodwin – wymaga takiego odniesienia się do organizmów, które uznawałoby ich jakości wsobne, tak że stałyby się one wartościowe ze względu raczej na ich bytowość niż po prostu na ich użyteczność.

W książce *Haw the Leopard Changed its Spots* Goodwin pisze: „organizm czy dzieło sztuki reprezentuje naturę i jakość, która ma sens i wartość wsobną, nie mając celu innego jak samoekspresja"[13]. Opowiada się za potrzebą nauki dotyczącej jakości jako komplementarnej wobec tradycyjnej nauki przyrodniczej odnoszącej się do ilości.

Dla Goodwina skorelowanie jego strukturalistycznej, realistycznej filozofii biologii z ideą wsobnej wartości nie wydaje się przedstawiać żadnego problemu. Możemy więc wyciągnąć wniosek, że biocentryczna teoria normatywna wydaje się bardziej możliwa do zaakceptowania dla biologa będącego zwolennikiem holistycznej filozofii natury, podczas gdy Mauron używa filozofii nominalistycznej, aby uzasadnić antropocentryczną teorię normatywną.

„NIENATURALNOŚĆ" WSPÓŁCZESNEJ NAUKI

Powróćmy do stwierdzenia Kassa, że współczesna nauka o naturze jest z rozmysłem zupełnie nienaturalna. Kass opowiada się za bardziej „naturalną" nauką, podczas gdy L. Wolpert utrzymuje, że myślenie „naturalne" – mając na myśli codzienne myślenie potoczne – nigdy nie dostarczy zrozumienia natury rzeczy[14]. Uprawianie nauki wymaga, według niego, wyeliminowania doświadczenia osobistego i dla ilustracji przywołuje on biologię molekularną. Według Wolperta nie ma miejsca na bardziej naturalną naukę postulowaną przez Kassa czy na naukę o jakościach postulowaną przez Goodwina; albo to, co jest, jest nauką, albo nic innego.

W opozycji do Wolperta uważam, że w biologii – rozumianej jako pewna całość – są dyscypliny naukowe bliższe naszemu codziennemu doświadczeniu i dyscypliny bardziej od niego odległe. Gdy wchodzimy do współczesnego laboratorium naukowego, nie znajdujemy tam „natury", którą spotykamy w naszym doświadczeniu potocznym.

Biolodzy i historycy biologii są doskonale świadomi napięcia, które istnieje od co najmniej wieku dziewiętnastego między naturalistami i eksperymentalis-

---

[13] B. C. G o o d w i n, *How the Leopard Changed its Spots. The Evolution of Complexity*, New York 1994, rozdz. 7.

[14] L. W o l p e r t, *The Unnatural Nature of Science*, London 1993. (Wydanie polskie: L. W o l p e r t, *Nienaturalna natura nauki. Dlaczego nauka jest pozbawiona zdrowego rozsądku?*, Gdańsk 1996 – przyp. tłum.).

tami[15]. Wygląda to tak, jakby w wigilię nadchodzącego „wieku biotechnologii" owo napięcie intensyfikowało się. Wydaje się, że powstaje coraz większa przepaść między badaniem natury, tak jak jest ona nam bezpośrednio dana w świecie życia codziennego, i badaniem „natury wtórnej", wykreowanej w laboratorium. Organizmy transgeniczne muszą być najpierw „zrobione", zanim mogą być zbadane.

Wydaje się, że aby zrozumieć etyczne kwestie pojawiające się w dyskusjach nad inżynierią genetyczną zwierząt, musimy zwrócić baczniejszą uwagę na proces transformacji, który ma miejsce wtedy, gdy dana nam natura staje się przedmiotem nauk eksperymentalnych. Kwestia ta nie cieszy się zainteresowaniem w filozofii nauki. Dopiero ostatnio socjologowie nauki i kilku filozofów nauki zwróciło uwagę na rolę eksperymentu w kreowaniu „natury wtórnej", która często jest daleka od „natury pierwszej" naszego bezpośredniego doświadczenia.

Chciałbym zilustrować ten kierunek rozwoju jednym przykładem. M. E. Lynch[16] pokazuje, jak w biologii eksperymentalnej „zwierzę naturalne", znane nam z naszego codziennego doświadczenia, ulega transformacji w „zwierzę analityczne", będące przedmiotem nauk przyrodniczych. Lynch opisuje, w jaki sposób procedury laboratoryjne zapewniają wyeliminowanie charakterystycznych własności przysługujących zwierzęciu naturalnemu; rezultat jest artefaktem. W laboratorium są kreowane i utrzymywane zjawiska, które nigdy nie pojawiłyby się w naturze.

Czyż powodem tego, że biolodzy molekularni, tacy jak Mauron, nie mogą zaakceptować moralnej doniosłości pojęcia naturalności, nie może być to, iż nie mają oni do czynienia z naturą daną bezpośrednio, a ich praca stała się zupełnie „nienaturalna"? Jeżeli redukcjonistyczna, eksperymentalna biologia molekularna konstruuje w laboratorium „natury wtórne", to „fakty obiektywne" biologii molekularnej mogą być widziane jako ostateczny rezultat procesu przekształcania natury w warunkach laboratoryjnych. W naukach eksperymentalnych „obiektywność" coraz bardziej traci to znaczenie, które ma dla naturalistów (opisujących i wyjaśniających naturę, tak jak jest ona bezpośrednio dana w naszym codziennym doświadczeniu); obiektywność jest definiowana jako powtarzalność wyników, a w biologii może to być osiągnięte tylko

---

[15] T. Dobzansky mówi o różnicy między Kartezjańskimi i Darwinowskimi aspektami biologii. Czasami jest ona wyrażana jako różnica między nauką ograniczoną, która zajmuje się systemami zamkniętymi (zazwyczaj w laboratoriach) i nieograniczoną, która zajmuje się systemami otwartymi. D. B. Mertz i D. McCauley w „Synthese" 1980, nr 43(1), analizują różnicę między ekologią laboratoryjną i ekologią terenową. Ekologowie pracujący w terenie mówią o „nierealności badań laboratoryjnych".

[16] Por. M. E. L y n c h, *Sacrifice and the Transformation of the Animal Body Into a Scientific Object*, „Social Studies of Science" 1988, nr 18, s. 265-289.

w laboratorium. Powtarzalność jest warunkiem koniecznym zastosowania tej wiedzy w technice. Taki pogląd na naukę idzie w kierunku przeciwnym poglądom pozytywistycznie zorientowanych naukowców, takich jak Wolpert, którzy wierzą, że nauka abstrahująca od naszego bezpośredniego doświadczenia natury opisuje naturę taką, jaką ona „rzeczywiście" jest (jakości pierwotne), opisuje fakty obiektywne całkowicie pozbawione wszelkiej subiektywności. Według filozofów i socjologów nauki o bardziej relatywizujących poglądach fakty laboratoryjne należy uznać za produkty (konstrukty) myślenia ludzkiego i eksperymentowania. W naukach eksperymentalnych fakty nie są po prostu dane, są one zawsze rezultatem specyficznej interpretacji tego, co jest postrzegane.

Według takiej niepozytywistycznej analizy istnieją dobre racje, aby wierzyć, że eksperymentalnie przetworzona przez biologów molekularnych „natura wtórna" nie jest wolna od wartości. Być może nauka nie opisuje natury „obiektywnie" („prawda" danego przedmiotu), ale przetwarza ów przedmiot na bazie jakiegoś dobrze określonego wzorca. Eksperymentalny projekt w biotechnologii jest oparty na specyficznej antropocentrycznej postawie wobec natury: ingerowanie w naturę dla uzyskania nad nią kontroli. Moglibyśmy nawet powiedzieć, że nominalistyczna koncepcja natury, głoszona przez niektórych bardziej radykalnych zwolenników relatywizmu, dostarcza doskonałego usprawiedliwienia dla genetycznej inżynierii natury. Jeżeli natura jest niczym więcej niż tylko ludzkim konstruktem, to w naturze nie ma nic, co zabraniałoby nam ponownego jej konstruowania, żadnej wartości wsobnej wstrzymującej nas od ingerowania w integralność już to indywidualnych organizmów, już to gatunku, do którego one należą. Ostatecznie więc, z jakich powodów mamy rezygnować z patentowania organizmów transgenicznych, jeśli organizmy te są widziane jako ludzki wynalazek, jako artefakty, które nie istniały przed ingerencją inżyniera genetycznego?

A. von Gleich[17] przedstawia dobrą charakterystykę klasycznego ideału „nauk ścisłych" w opozycji do nauk „miękkich". Nauki „ścisłe" są redukcjonistyczne i eksperymentalne, są charakteryzowane przez różne rodzaje abstrakcji, kwantyfikacji itp., mają na celu ingerowanie w naturę i jej kontrolowanie. Zupełnie inny jest ideał nauk „miękkich", które pozostają znacznie bliżej bezpośrednio doświadczanego przez człowieka świata życia codziennego. W naukach tych mechanicystyczna koncepcja natury jest zastąpiona przez koncepcję natury jako organizmu, metodologiczny redukcjonizm zaś przez podejście holistyczne, a eksperymentowanie jest widziane jako dialog z naturą, a nie podporządkowywanie natury. Dla Gleicha termin „miękkie" nie ma negatywnej konotacji, jaką zazwyczaj ma on dla naukowców przyrodników.

---

[17] Por. A. von G l e i c h, *Der wissenschaftliche Umgang mit der Natur*, Frankfurt 1989.

WNIOSKI

W redukcjonistycznych naukach eksperymentalnych nauka jest postrzegana jako nieustanne przetwarzanie natury danej nam w świecie życia codziennego w naturę „wtórną", o charakterze bardziej lub mniej artefaktowym. W procesie tym tracimy z oczu jakościowe aspekty natury, tak oczywiste w świecie życia codziennego. Im bardziej nauka jest przesiąknięta wartościami instrumentalnymi, tym trudniej jest dojrzeć wsobną wartość natury. Między procesem obiektywizacji natury, wymaganym przez ontologiczną interpretację Kartezjańskiego dualizmu, a ideą, że zwierzęta (czy natura) posiadają wartość wsobną istnieje zasadniczy rozdźwięk. Sfera faktów i sfera wiedzy zostały od siebie oddzielone.

Termin „wsobny" jest blisko związany z takimi terminami, jak „istota", „istotny", „charakterystyczna natura czegoś". Antyesencjalizm współczesnej (molekularnej) biologii może być niezbędny dla uzyskania większej kontroli nad życiem, jednakże w miarę wzrostu alienacji z natury i katastrof środowiskowych takie podejście musi być równoważone przez podejście bardziej holistyczne. Moralnej doniosłości „naturalności" można doświadczyć łatwiej poprzez bezpośredni zmysłowy kontakt z naturą. Dzięki bardziej fenomenologicznej metodzie nauk „miękkich" von Gleicha czy nauk o jakościach Goodwina możemy to doświadczenie pogłębić. Wiedza „jakościowa", będąca rezultatem zastosowania tej metody, jest niezwykle potrzebna tak dla oceny współczesnej biotechnologii, jak i zrównoważenia nadmiernych roszczeń biologów molekularnych.

Tłum. z jęz. angielskiego *Agnieszka Lekka-Kowalik*

Burke TOWNSEND

RASA A ILORAZ INTELIGENCJI
Kryteria rzetelności badań naukowych

Kwestia rasy i ilorazu inteligencji jest tak źle zdefiniowana, a metody jej badania tak ograniczone, że trudno oczekiwać jasnej i prostej koncepcji „prawdziwej odpowiedzi".

BADANIA NAD ILORAZEM INTELIGENCJI (IQ)

Dyskusje toczące się w Stanach Zjednoczonych nad rasą i ilorazem inteligencji (IQ) mają raczej ponurą historię. Pojawiając się na zbiegu kilku kłopotliwych kwestii miały tendencję do mieszania mętnej ideologii z polityką i z rozważaniami prowadzonymi w obszarze nowo powstałych dyscyplin walczących o uznanie ich za naukowo pełnoprawne podejście do rozumienia ludzkiej natury. Ta mieszanka z pewnością zawierała elementy rasizmu i pseudonauki; całość dyskusji jest sprawą skomplikowaną, ponieważ ani motywy, ani właściwe standardy naukowej oczywistości nie zostały nigdy jasno sformułowane.

Testowanie ilorazu inteligencji rozpoczęło się w pierwszej ćwierci naszego wieku w USA. We wczesnych próbach wykorzystywano jedynie możliwe dziś do zakwestionowania procedury badawcze i formułowano wnioski – w sposób oczywisty nie uzasadnione – co do intelektualnej niższości czarnych Amerykanów oraz emigrantów ze wschodniej i południowej Europy (Polacy zostali sklasyfikowani raczej nisko!). Wtedy jednakże testowanie IQ było ciągle jeszcze w powijakach i nie wszystkie wnioskowania wyprowadzano kierując się w pierwszym rzędzie racjami ideologicznymi. Rzeczywiście, wielu myślicieli odrzuciło później, jako pozbawione podstaw, swe własne wnioski dotyczące wrodzonych różnic kognitywnych pomiędzy rasami. Wyniki badań, na podstawie których owe wczesne wnioski na temat rasy i IQ były wyciągane, okazały się nie do zaakceptowania. W ich genezie miała jednak swój udział wiara w określone tezy i fascynacja czymś, co wydawało się być nowym, potężnym narzędziem i techniką naukowego badania ludzkiej natury. Podczas gdy prace nad IQ posuwały się stale naprzód, samo zainteresowanie tematem związków między rasą, IQ i genetyką osłabło. Nauki społeczne w latach trzydziestych i czterdziestych naszego stulecia w dużym stopniu były zorientowane na model wyjaśniania środowiskowego i kulturowego. Rasizm oczywiście nie zniknął jako ogólna cecha amerykańskiej kultury, ale w drugiej ćwierci naszego wieku

wyraźne próby użycia genetycznie ugruntowanego pojęcia rasy dla zrozumienia różnic w ludzkich zachowaniach nie były już znaczącym elementem w pracach naukowców zajmujących się naukami społecznymi.

Z wielu powodów w trzeciej ćwierci naszego wieku myśliciele zajmujący się naukami społecznymi zaczęli jednakże przywiązywać na nowo wagę do roli biologii w zrozumieniu ludzkich zachowań. Dziś, gdy zbliżamy się do końca wieku, otwarte zainteresowanie biologią w pracach z zakresu nauk społecznych jest na porządku dziennym. Nic więc dziwnego, że zainteresowanie wykorzystaniem możliwych związków między IQ i biologicznie ugruntowanym pojęciem rasy pojawiło się na nowo.

Biorąc pod uwagę historię konfliktu rasowego w USA oraz otwarte zobowiązanie państwa do przezwyciężenia podziałów rasowych, towarzyszące ruchowi na rzecz praw obywatelskich w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, dyskusja nad możliwymi genetycznymi przyczynami, dla których ludność murzyńska uzyskiwała gorsze wyniki w testach IQ, jest kwestią raczej drażliwą społecznie. Szansa na rozsądną dyskusję społeczną zmniejszyła się jeszcze bardziej wskutek bezpardonowej kampanii na rzecz eugeniki, prowadzonej przez laureata Nagrody Nobla Williama Shockleya w roku 1965. Shockley, który uzyskał nagrodę z fizyki i nie miał solidnego przygotowania w zakresie nauk mających znaczenie dla jego poglądów z dziedziny genetyki, otwarcie wzywał do uznania intelektualnej niższości ludzi czarnych i do wprowadzenia programu mającego na celu powstrzymanie genetycznej deterioryzacji gatunku ludzkiego, którą widział w niekontrolowalnym rozmnażaniu się niższych warstw. Niewłaściwe wykorzystanie autorytetu, którym Shockley niewątpliwie był w fizyce, oraz relatywna niedojrzałość stosowanych argumentów sprawiły, że każdy, kto wcześniej nie był przekonany o słuszności jego poglądów, mógł je łatwo odrzucić. Jednakże społeczna uwaga, którą przyciągnął, sprawiła, że środowisko społeczne, w którym miała mieć miejsce dyskusja nad związkiem między rasą i intelektualnymi osiągnięciami, i tak już wrażliwe, stało się jeszcze bardziej przeczulone.

Kiedy więc psycholog Arthur Jensen opublikował w 1969 roku naukowy artykuł, w którym rozwijał swoje poglądy na genetyczną podstawę różnic w inteligencji między rasami i klasami społecznymi, rozpętała się burza protestów społecznych i negatywnych reakcji ze strony wielu akademickich kolegów Jensena[1]. Zarzuty posypały się ze wszystkich stron, przy czym krytycy Jensena często oskarżali go o rasizm i postawę pseudonaukową. Z kolei Jensen i jego zwolennicy twierdzili, że argumenty odwołujące się do obecnych w sferze polityki wartości są używane do tłumienia rzetelnych badań naukowych. Nega-

[1] A. J e n s e n, *How Much Can We Boost IQ and Scholary Achievement?*, „Harvard Educational Review" 1969, nr 39, s. 1-123. Przegląd stanowisk w sprawie tej kontrowersji zamieszczony jest w: H. T u c k e r, *The Science and Politics of Racial Research*, Urbana 1994, rozdz. 5.

tywna reakcja na prace Jensena nie ograniczyła się do dyskusji przy użyciu racjonalnych argumentów: Jensen stał się obiektem ostrych ataków ad hominem, a nawet był napastowany podczas wystąpień publicznych. Społeczne zainteresowanie Jensenem i naukową podstawą uznania rasowych różnic w inteligencji w końcu zniknęło, a Jensen i inni kontynuowali badania nad kwestiami mającymi zasadnicze znaczenie dla tego problemu w klimacie, ogólnie rzecz biorąc, spokojnym. Spór społeczny o rasę i IQ wybuchł na nowo w roku 1994 wraz z publikacją książki *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life* (Krzywa dzwonowa: inteligencja i struktura klasowa w życiu Ameryki)[2].

„THE BELL CURVE"

The Bell Curve jest pracą osobliwą. Chociaż liczy osiemset stron i przepełniona jest odsyłaczami do specjalistycznej literatury badawczej i własnych propozycji analizy danych, książka ta jest otwarcie kierowana do laików. Jej autorzy, psycholog Richard Herrnstein i politolog Charles Murray, charakteryzują ją jako pracę „o różnicach w możliwościach intelektualnych występujących między ludźmi i grupami i o tym, co owe różnice oznaczają dla przyszłości Ameryki". Herrnstein i Murray twierdzą, że ich celem jest przekazanie społeczeństwu wniosków płynących z wiedzy o inteligencji i układach społecznych, która przez lata nagromadziła się wśród specjalistów. Wiedza ta w swej większej części była niedostępna ludziom spoza tej wyspecjalizowanej grupy ze względu na jej społecznie drażliwy charakter wykluczający otwartą dyskusję. Według Herrnsteina i Murraya rezultatem tego stanu rzeczy w USA były poważne braki w dyskusji nad polityką społeczną, w dyskusji odbywającej się, jak to potem określił Murray, w „krainie nigdy-nigdy", a opartej na założeniach niewspółmiernych z naukowo ustalonymi, choć publicznie nie uznanymi, faktami[3]. Portretując siebie samych jako odważnych głosicieli informacji w równym stopniu niezbędnych jak niepożądanych, Herrnstein i Murray chcą w książce *The Bell Curve* poinformować amerykańskie grupy polityczne o twardych faktach mówiących o znaczeniu inteligencji dla działań społecznych, a przez to wprowadzić trochę realizmu w dyskusję dotyczącą polityki społecznej.

Herrnstein i Murray chcieli oczywiście nie tylko omówić rezultaty badań w sposób sumaryczny, ale także dostarczyć kontekstu ich wyjaśniania i uzasadniania, tak by prace specjalistów mogły być zrozumiałe i przekonujące dla

---

[2] R. J. H e r r n s t e i n, Ch. M u r r a y, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York 1994.

[3] Ch. M u r r a y, *„The Bell Curve" and Its Critics*, „Commentary", May 1995, s. 30.

szerszego kręgu odbiorców. Równie jasne jest i to, że chcieli, aby ich przedsięwzięcie było postrzegane jako sprawiedliwa i wyważona próba edukacji społeczeństwa w sprawach istotnych, nie zaś jako próba pozyskania zwolenników dla swych tez. W konsekwencji książka stała się niezwykłą kombinacją rozmaitych elementów: od cierpliwego wyjaśniania najbardziej elementarnych pojęć z zakresu statystyki, do przedstawiania w detalach wyników i kompleksowych argumentów. Według autorów do publikacji tej można podejść na trzech poziomach: pozwala ona na szybkie oszacowanie centralnych zagadnień poprzez przeczytanie streszczeń wprowadzających, które poprzedzają jej główne rozdziały; bardziej gruntowne zapoznanie się z problemem na podstawie głównego tekstu, częściowo technicznego, choć uzupełnionego o tło uzasadniające; wreszcie całkowite przeanalizowanie kwestii, wymagające oprócz zapoznania się z głównym tekstem również „przebrnięcia" przez odnośniki i specjalistyczne dyskusje włączone w przypisy i dodatki. Jest to więc zaproszenie do uczenia się na takim poziomie, na jakim ktoś jest zainteresowany tym, co eksperci wiedzą o istocie inteligencji i jej znaczeniu dla kwestii społecznych.

The Bell Curve nie spełnia jednak nadziei. Książka operuje bowiem mistrzowską strategią retoryczną, aby narzucić płaszcz obiektywnej nauki na wysoce wątpliwe osobiste opinie autorów. Chociaż nie ma ona znaczenia jako poważny wkład w naukę czy w społeczną edukację, warto się nią jednak zainteresować jako przykładem zręcznego wykorzystania narzędzi retoryki dla osiągnięcia maksymalnego wpływu na kształt dyskusji nad kierunkami rozwoju społeczno-politycznego. Będąc mieszaniną scjentyzmu, stronniczych interpretacji i nierozważnego entuzjazmu dla propozycji określonych praktyk społecznych, książka żywo przypomina wcześniejsze próby powiązania przynależności do rasy z osiągnięciami intelektualnymi. Autorzy są świadomi problemów, które napotkały owe wcześniejsze próby i wobec tego podejmują wysiłek przekonania współczesnego i prawdopodobnie bardziej wyrafinowanego czytelnika, że ich praca jest innego rodzaju. Jednak w swej zasadniczej treści rezultat ten nie okazuje się być lepszy – co najwyżej jest zręczniej wyrażony.

W dalszym ciągu artykułu przeanalizuję niektóre problemy z *The Bell Curve*, nie wyrażając jednakże swojej opinii co do motywów, jakie kierowały autorami w przygotowaniu tej pracy. We wczesnej i bardziej upolitycznionej fazie dyskusji nad książką wysuwano pod ich adresem oskarżenia o rasizm. Nie widzę jednak żadnego sensu w formułowaniu takiego zarzutu w związku z pozornie naukową debatą na temat różnic rasowych. Wydaje mi się, że wystarczy natomiast pokazać powody, dla których można sprawiedliwie uznać Herrnsteina i Murraya za winnych nierzetelności w sposobie wyrażania i argumentowania. Racje przemawiające za surową oceną ich pracy nie wymagają, by rozstrzygać, czy kierowali się oni świadomie rasistowskimi motywami lub ideologię polityczną, czy też padli ofiarami samooszustwa. Jako ktoś, kto zastanawia

się nad istotą uczciwie uprawianej nauki i kto próbuje uczyć studentów sztuki rzetelnego rozumowania, widzę w *The Bell Curve* bogate źródło przykładów nierzetelności.

HERRNSTEIN I MURRAY O ILORAZIE INTELIGENCJI

W zgodzie z przekonaniem autorów o istnieniu nie znanej szerszej publiczności wiedzy na temat inteligencji, *The Bell Curve* rozpoczyna się przeglądem tez rzekomo uznanych przez naukę za uprawomocnione. Wstępny rozdział daje możliwość przeanalizowania postawy, którą znajdujemy w całej książce. Kończy się on listą sześciu wniosków na temat inteligencji – czy też, jak wolą to nazywać autorzy, zdolności kognitywnych – które zostały uprawomocnione i są „poza wszelką znaczącą dyskusją techniczną", ale które idą na przekór „zastanej mądrości mediów". Przyznając, że zgoda nie wymagająca dyskusji specjalistycznych nie oznacza braku kontrowersji, Herrnstein i Murray rozwijają dalej sens swych twierdzeń: „Gdy mówimy, że wszystkie [sześć wniosków – przyp. tłum.] leżą «poza wszelką dyskusją techniczną» mamy ostatecznie na myśli to, że jeśli zgromadzi się najpoważniejszych i prezentujących najrozmaitsze punkty widzenia ekspertów w zakresie testowania zdolności kognitywnych, aby spierali się o te punkty z dala od kamer telewizyjnych i reporterów, szybko stanie się oczywiste, że w sprawie tych punktów konsens już istnieje, a w niektórych przypadkach zbliża się do jednomyślności. I chociaż może wywiązać się dyskusja nad niektórymi z nich, jedna strona reprezentująca te właśnie punkty będzie miała przewagę świadectw na swe poparcie, a reprezentujący inny pogląd będą zmuszeni do opierania się na izolowanych badaniach, wykazujących anomalne rezultaty"[4]. Sytuacja wydaje się być więc wysoce dramatyczna. Fakty na temat inteligencji prezentowane przez solidny konsens naukowców są na forum publicznym traktowane jako fałsz.

Czy jest tak rzeczywiście? Istnieje studium dotyczące opinii ekspertów na temat inteligencji i jej mierzenia za pomocą testów IQ opublikowane w 1988 roku, częściowo w odpowiedzi na wcześniejsze społeczne kontrowersje w tej sprawie[5]. Wyniki badań przeprowadzonych przez psychologa Marka Snydermana i politologa Stanleya Rothmana są cytowane we wprowadzeniu do *The Bell Curve*, choć później nie są przywoływane jako argument na rzecz tezy o istnieniu naukowego konsensu w sprawie wspomnianych sześciu wniosków. Snyderman i Rothman przebadali 1020 naukowców, których specjalizacja – wedle Herrnsteina i Murraya – „daje podstawy sądzić, iż posiadają wiedzę na

---

[4] H e r r n s t e i n, M u r r a y, dz. cyt., s. 23.

[5] Por. M. S n y d e r m a n, S. R o t h m a n, *The IQ Controversy, the Media and Public Policy*, New Brunswick 1988.

temat IQ"[6]. Wyniki tych badań powinny więc mieć kluczowe znaczenie dla twierdzenia Herrnsteina i Murraya o istnieniu naukowego konsensu. Co więcej, powinniśmy spodziewać się, że w badaniu tym stopień konsensu będzie raczej zawyżony, ponieważ celowo skoncentrowano je na specjalistach związanych z tradycją psychometryczną, tradycją testowania zdolności umysłowych i wykształcenia, w której testy IQ odgrywały zasadniczą rolę[7]. Jeżeli konsens ma odzwierciedlać poglądy wszystkich naukowców zainteresowanych badaniem inteligencji, to przebadana próbka nie jest oczywiście reprezentatywna. Jak przyznają Herrnstein i Murray, istnieją inne tradycje badań naukowych nad inteligencją, sceptyczne wobec podejścia psychometrycznego. Jeżeli więc rzeczywiście istnieje konsens odnośnie do testów IQ, powinien on znaleźć odzwierciedlenie przede wszystkim w grupie przebadanej przez Snydermana i Rothmana. Spróbujmy więc przeanalizować w świetle ich badań każdy z sześciu punktów, które Herrnstein i Murray uznają za będące poza zasadniczą dyskusją.

Dwa pierwsze wnioski, blisko z sobą związane, stwierdzają, że: „istnieje taki ogólny czynnik, jak możliwości poznawcze, którym się poszczególni ludzie różnią" oraz że „wszystkie standardowe testy zdolności czy osiągnięć naukowych mierzą ten czynnik w pewnym stopniu, natomiast test IQ, specjalnie w tym celu przygotowany, mierzy go najdokładniej". Na wstępie należy sobie uświadomić, że ów „ogólny czynnik" nie jest następnym mało precyzyjnym synonimem tego, co mogłoby oznaczać nieskomplikowane, potoczne pojęcie inteligencji. W takim przypadku pierwszy z wniosków sprowadzałby się do obserwacji, że niektórzy ludzie są zdolniejsi od innych. Idea „czynnika ogólnego" pochodzi od jednego z pionierów analizy statystycznej testów mentalnych, Charlesa Spearmana, i odnosi się do przypuszczalnie wrodzonej zdolności reprezentowanej przez jeden czynnik mierzalny, która odpowiada za większość wyników osiąganych przez daną osobę w testach kognitywnych. Twierdzenie Herrnsteina i Murraya o istnieniu konsensu co do obu wniosków jest więc założeniem, że istnieje zgoda co do istnienia „czynnika ogólnego" w teorii inteligencji.

Z dyskusji przeprowadzonej przez Snydermana i Rothmana jeszcze przed zaprezentowaniem wyników dotyczących stawianego badanym naukowcom pytania, bezpośrednio związanego z omawianą kwestią, wyraźnie widać, że powyższe założenie jest wątpliwe. Snyderman i Rothman twierdzą: „Interpretacja analiz statystycznych wyników jest jedną z najgoręcej dyskutowanych kwestii w literaturze dotyczącej inteligencji. W centrum tej debaty stoi kontrowersja co do istnienia i statusu ogólnej zdolności intelektualnej. Psychometrycy nie zgadzają się w kwestii, czy wyniki osiągane w testach na zdolności i inteli-

---

[6] H e r r n s t e i n, M u r r a y, dz. cyt., s. 295.

[7] Por. S n y d e r m a n, R o t h m a n, dz. cyt., s. 46, 53.

gencję odzwierciedlają przede wszystkim pojedynczą zdolność czy też większą ilość niezależnych zdolności kognitywnych"[8].

Chociaż jest to własna ocena Snydermana i Rothmana, a nie raport o wynikach badań, oczywiste jest, że obaj autorzy nie uważają, że rola ogólnego czynnika inteligencji jest kwestią bezdyskusyjną. Wyniki badań pokazały, że 58% badanych zgadza się, że testy IQ „dadzą się lepiej opisać w terminach podstawowego, ogólnego czynnika inteligencji oraz uzupełniającej grupy czynników zdolności specjalnych" niż „całkowicie w terminach osobnych umiejętności"[9]. Jeżeli rozumiemy konsens jako opinię większości, to rzeczywiście mamy tutaj do czynienia z konsensem, przynajmniej w grupie przebadanej. Jeżeli jednak mamy przyjąć znaczenie terminu „konsens" bardziej w duchu Herrnsteina i Murraya, to zgodność poniżej 60% w kwestii reprezentującej fundamentalne rozbieżności teoretyczne z trudem można uznać za wzorzec zgody, którą da się zasadnie opisać jako „techniczną bezdyskusyjność". Co więcej, sposób w jaki Snyderman i Rothman sformułowali pytanie, nie gwarantuje, że wybór większości jest równoznaczny z istnieniem zgody co do istnienia ogólnego czynnika inteligencji w sensie proponowanym przez teoretyków.

Drugi z wniosków przedstawionych przez Herrnsteina i Murraya zawiera twierdzenie mocniejsze niż tylko przeświadczenie o istnieniu ogólnego czynnika inteligencji. Głosi ono, że testy IQ ściśle mierzą ten czynnik. Nie będę analizował dokładnie tego twierdzenia, głównie z tego powodu, że jego sens zależy od wcześniejszego założenia o istnieniu czynnika ogólnego. Jednakże te same rozważania, które prowadzą do odrzucenia teorii czynnika ogólnego jako najlepszej interpretacji wyników osiąganych w testach IQ, w naturalny sposób prowadziłyby do zakwestionowania tezy, iż testy IQ mierzą ściśle ów czynnik, nawet gdyby ktoś uznał istnienie tego czynnika na podstawie innej niż same testy. Podstawa zgody na drugi wniosek, nawet po wzięciu w nawias pytania o istnienie owego czynnika ogólnego, nie wydaje się być bardziej stabilna niż podstawa zgody na wniosek pierwszy.

Trzeci wniosek sformułowany przez Herrnsteina i Murraya głosi, iż „wynik IQ odpowiada w pierwszym rzędzie temu, co ludzie mają na myśli, gdy w języku potocznym używają słowa «inteligentny» lub «zdolny»". Raz jeszcze należy tu zauważyć, że naukowcy, którzy byliby sceptyczni co do takiego stwierdzenia, nie zostali włączeni w badania Snydermana i Rothmana. Jednakże nawet pośród psychometryków, autorzy ci nie odkryli zależności, które dostarczyłyby argumentów na rzecz twierdzenia Herrnsteina i Murraya. Badacze poprosili ekspertów, aby ci podali listę czynników, które ich zdaniem, powinny być wychwycone przez jakikolwiek miernik inteligencji, i wskazali, które z tych czyn-

---

[8] Tamże, s. 67.

[9] Tamże, s. 71.

ników nie są adekwatnie określone przez wyniki IQ[10]. Spośród trzynastu elementów inteligencji 70% odpowiadających uznało, że IQ nie mierzy adekwatnie trzech; 58% i 64% respondentów dodało jeszcze dwa następne. Spośród trzynastu elementów inteligencji pięć najważniejszych zostało więc uznane przez większość ekspertów za nieadekwatnie mierzone przez testy IQ. W szczególności 20% i 27% ekspertów uznało, iż testy IQ nie mierzą adekwatnie tak ważnych dla ilorazu inteligencji elementów, jak rozumowanie abstrakcyjne i rozwiązywanie problemów. Natomiast 42% respondentów uważa, że umiejętność nabywania wiedzy, element tradycyjnie związany z inteligencją, nie jest adekwatnie mierzony przez te testy. Te dane z pewnością nie świadczą o istnieniu, nawet wśród badaczy związanych z testowaniem inteligencji, bezdyskusyjnej zgody na tezę, że testy IQ adekwatnie mierzą inteligencję. Co prawda wniosek Herrnsteina i Murraya głosi, iż wyniki IQ „odpowiadają w pierwszym rzędzie" temu, co ludzie rozumieją przez „inteligencję", ale jeśli nie zwiodą nas słowa, rzeczywisty jego sens jest taki, że eksperci zgadzają się, że testy IQ mierzą inteligencję. Raport z poglądów ekspertów nie może jednak być uznany za argument na rzecz takiego wniosku.

Czwarty wniosek Herrnsteina i Murraya głosi, że „IQ jest stabilny, choć nie do końca, przez większą część życia jednostki". Można to twierdzenie zaakceptować, ale jest ono zasadniczo nieistotne. Chociaż Herrnstein i Murray w książce *The Bell Curve* twierdzą, że iloraz inteligencji nie może zostać w znaczącym stopniu zmieniony przez pracę prowadzoną w ramach programów socjalnych, to twierdzenie to samo w sobie nie zmusza nikogo do zaakceptowania takiego poglądu. Zawiera ono bowiem nieprecyzyjne warunki stabilności i wydaje się, że co najwyżej zmusza kogoś do uznania, że w powtarzanych testach dorośli (przed starczą demencją) uzyskają stosunkowo stabilne wyniki.

Piąty wniosek głosi, iż „dobrze przeprowadzone testy IQ nie są w widocznym stopniu stronnicze w stosunku do grup społecznych, ekonomicznych, etnicznych czy rasowych". Zauważmy najpierw, że termin „stronniczość-uprzedzenie" ma w psychometrii znaczenie techniczne, które nie odpowiada bezpośrednio użyciu tego pojęcia w języku potocznym. Na przykład test IQ niestronniczy w technicznym sensie przewidywałby stopnie uczniów bez względu na ich przynależność rasową. Test „niestronniczy" w tym sensie w żaden sposób nie pokazałby, że różnice w średniej osiągnięć mają coś wspólnego ze skutkami uprzedzeń istniejących w społeczeństwie. „Niestronnicza" natura korelacji między IQ i stopniami nie zostałaby zakłócona, jeśli wyniki IQ i stopnie są w identyczny sposób obniżone przez stronnicze traktowanie uczniów obu ras. Chociaż problem ten nie jest zauważony ani też adekwatnie przedyskutowany przez Herrnsteina i Murraya, istniejąca wśród ekspertów zgoda, że testy IQ nie są stronnicze w sensie technicznym, w żadnym razie nie oznacza tego, do czego

[10] Patrz tabele w: S n y d e r m a n, R o t h m a n, dz. cyt., s. 56, 59.

uznania skłaniałby się zwykły czytelnik szóstego wniosku. Brak przedyskutowania tego problemu stanowi zresztą osobny problem sposobu prezentowania materiału w książce *The Bell Curve*, którego nie będę tutaj poruszał.

Czy jednak eksperci zgadzają się, że testy IQ są wolne od uprzedzeń? Spójrzmy raz jeszcze, jaki rodzaj jednomyślności opisują Snyderman i Rothman. Badanie zawierało pytanie o możliwe rasowe, etniczne i klasowe uprzedzenia obecne w testach, a związane z pewną liczbą czynników. Respondenci oceniali stopień stronniczości testów na skali od 1 (nieznaczący) do 4 (ogromny). Średnie odpowiedzi na wszystkie takie pytania lokowały się od 1.9 do 2.9, a więc od 2 (pewien efekt stronniczości) do 3 (średni efekt). Pytania odzwierciedlały mieszaninę pojęć „testu stronniczego", niektórych czysto technicznych, niektórych bliższych pojęciu intuicyjnemu. Omawiając te wyniki, autorzy stwierdzili: „Ogólnie, biorąc pod uwagę kilka definicji «stronniczości testu», respondenci-eksperci uważają, że najpowszechniej używane testy na inteligencję są jakoś uprzedzone wobec ludzi czarnych i członków niższych klas socjoekonomicznych"[11].

Raport nie stwierdza więc, że eksperci zgadzają się co do tego, że testy są wolne od znaczących uprzedzeń. Raz jeszcze Herrnstein i Murray źle zinterpretowali dane. Trzeba też ponownie podkreślić, że przebadana grupa nie reprezentowała tych naukowców, którzy – jak na przykład antropolodzy zainteresowani badaniami międzykulturowymi – w odpowiedzi na wniosek Herrnsteina i Murraya zadeklarowali: „testy na osiągnięcia intelektualne nie mogą uniknąć kulturowej stronniczości w swej treści, materiale i używanym stylu testowania"[12].

Przebadanie ekspertów spoza tradycji psychometrycznej z pewnością pokazałoby, iż testy są uznawane za stronnicze w jeszcze większym stopniu, niż to pokazali Snyderman i Rothman.

Ostatni wniosek Herrnsteina i Murraya głosi, iż „zdolności intelektualne są w znacznym stopniu dziedziczne, prawdopodobnie nie mniej niż w czterdziestu procentach i nie więcej niż w osiemdziesięciu". Warto zauważyć, że pojęcie dziedziczności jest niezwykle skomplikowane i użycie go w tak prostym stwierdzeniu, jakim jest szósty wniosek, może prowadzić do błędnych interpretacji, jeśli czytelnik nie posiada wystarczającej wiedzy. Pominę jednakże ten punkt i zajmę się w dalszym ciągu analizowaniem podstaw twierdzenia o istnieniu naukowego konsensu.

Snyderman i Rothman poprosili ekspertów w dziedzinie psychometrii o oszacowanie dziedziczenia zdolności intelektualnych dla populacji ludzi rasy białej i czarnej. Ponad 50% odpowiadających na to pytanie w odniesieniu do

---

[11] Tamże, s. 117-118.

[12] M. N u n l e y, *The Bell Curve: Too Smooth to Be True*, „American Behavioral Scientist" 1995, nr 39, s. 75.

ludzi rasy białej powiedziało, iż nie ma wystarczających danych, aby w rzetelny sposób oszacować stopień dziedziczenia tych zdolności; ponad 74% uważało, że nie ma wystarczających danych, aby oszacować stopień dziedziczenia inteligencji w populacji ludzi rasy czarnej[13]. Dyskutując te odpowiedzi Snyderman i Rothman słusznie zauważyli, iż przekonanie, że nie posiadamy wystarczającej podstawy do rzetelnego oszacowania stopnia dziedziczenia inteligencji, nie jest tożsame z przekonaniem, że inteligencja nie jest do pewnego stopnia dziedziczona. Faktycznie, wszyscy zgadzają się, że byłoby dziwne, gdyby nie była. Jednakże Herrnstein i Murray raz jeszcze błędnie przedstawiają sytuację. Podkreślanie przez nich istnienia zgody co do dziedziczenia IQ nie odzwierciedla faktu, iż większość badanych ekspertów wolała wstrzymać się od sądu w tej sprawie. Co więcej, gdyby Snyderman i Rothman przebadali opinie genetyków jakościowych, sceptycyzm co do oceny stopnia dziedziczenia IQ byłby zapewne jeszcze większy[14]. Herrnstein i Murray przerysowali obraz sytuacji, tak by zgadzał się z ich koncepcją. Ów obraz nie jest nigdzie tak jasny, jak go przedstawiono.

Podsumowując należy stwierdzić, że wstępna charakterystyka ustalonego stanu wiedzy na temat inteligencji, przedstawiona przez Herrnsteina i Murraya, jest w oczywisty sposób stronnicza. Dane najbardziej zasadnicze dla twierdzenia o istnieniu konsensu naukowego, pochodzące ze studium Snydermana i Rothmana, ewidentnie im znanego, są albo ignorowane, albo błędnie prezentowane. Można by oczywiście argumentować, że wielu zgodziłoby się na przedstawione wnioski i że żaden z tych wniosków nie zostałby wprost uznany za fałszywy na mocy konsensu ekspertów psychometrii. Jednomyślność w pewnym stopniu jest jednak czym innym niż zgoda wszystkich wykwalifikowanych naukowców leżąca „poza wszelką techniczną dyskusją". Nie byłoby problemu, gdyby Herrnstein i Murray argumentowali za poglądem, iż sześć wymienionych wniosków ma znaczny stopień potwierdzenia oraz że według ich oceny są to najbardziej racjonalne wnioski, jakie można wyciągnąć z istniejącej wiedzy. Takie twierdzenie byłoby dyskusyjne, ale nie nieodpowiedzialne. Trudno jednak inaczej ocenić wstępną prezentację wiedzy dokonaną przez Herrnsteina

---

[13] Por. S y n d e r m a n, R o t h m a n, dz. cyt., s. 95.

[14] Zob. krytykę użycia pojęcia dziedziczności przez testujących IQ w: O. K e m p s h o r n e, *Logical, Epistemological and Statistical Aspects of the Nature-Nurture Data Interpretation*, „Biometrics" 1978, nr 34, s. 19; oraz P. M e d a w a r, *Unnatural Science*, „New York Review of Books", Feb. 3 1977, s. 14. Innym problemem jest fakt, że tak Snyderman i Rothman, jak i Herrnstein i Murray ignorują używaną przez genetyków dystynkcję między wąską i szeroką miarą dziedziczności. Przewidując rezultaty pozostające pod wpływem wyposażenia genetycznego człowieka, Herrnstein i Murray używają tej ostatniej, podczas gdy to wąska miara jest używana zasadnie. Zob.: M. D a n i e l s i in., *Of Genes and IQ*, w: *Intelligence, Genes and Success: Scientists Respond to the Bell Curve*, red. B. Devlin i in., New York 1997, s. 51-54.

i Murraya jak tylko jako błędną interpretację współczesnej nauki w stylu tak bezwstydnym, że domagającym się potępienia.

Powyższa analiza pozwala na stwierdzenie, że książka *The Bell Curve* nie może zostać zaakceptowana, ponieważ jej autorzy nie przestrzegali minimalnych standardów rzetelnej naukowości. Rzekomo wyważona prezentacja wniosków na temat IQ, opisanych jako wypośrodkowane i dobrze ustalone w ramach dostępnej wiedzy, okazuje się dyskusyjnym poglądem jednej szczególnej szkoły. Obrońca Herrnsteina i Murraya z pewnością powołałby się na fakt, że autorzy omawiają konkurencyjne szkoły myślenia na temat inteligencji i przyznają, że owe sześć wniosków zostało wyprowadzonych na podstawie tego, co nazywają „tradycją klasyczną". Jest to prawda, ale sposób ich prezentacji w *The Bell Curve* jest przykładem innej, niemożliwej do zaakceptowania taktyki. W całej książce podane są alternatywne poglądy, ale zawsze w taki sposób, że choć pozory obiektywności i sprawiedliwej oceny są zachowane, ich duch jest pogwałcony. Przyznaje się, że wspomnianych sześć wniosków zostało rozwiniętych głównie w ramach tradycji klasycznej, są one jednak tak przedstawiane, jakby były akceptowane przez wszystkich. Herrnstein i Murray stwierdzają, że choć „jest miejsce na różnice w teoretycznych i praktycznych konkluzjach, które mogą z nich wyciągnąć ludzie uznający inne wartości", jednakże „wnioski te same w sobie leżą w samym środku naukowej drogi"[15]. Przesłanie tego twierdzenia jest jasne: owe wnioski są całkowicie akceptowalne dla wszystkich, różny może być tylko kierunek, w jakim zostaną wykorzystane przez ludzi „wyznających inne wartości" (przy czym użyty język sugeruje, że owe „różne wartości" mogą nie mieć charakteru czysto naukowego). Jak o tym świadczy przegląd danych z badań Snydermana i Rothmana, przesłanie to nie oddaje sprawiedliwości sytuacji, nawet jeżeli ci, którzy rzekomo mieliby się zgadzać, nie reprezentują konkurencyjnych szkół myślenia o inteligencji. Jako twierdzenie o istnieniu ogólnej akceptacji, przesłanie to jest więc wysoce mylące. Włączanie go w kontekst, który wydaje się być sprawiedliwym przedstawieniem innych punktów widzenia, staje się niczym innym jak strategią retoryczną stosowaną w celu zmylenia czytelnika.

HERRNSTEIN I MURRAY O RASIE

Przedstawione przez Herrnsteina i Murraya naukowe rozumienie inteligencji jest zniekształcone, ale ciągle jeszcze nie pojawiła się żadna wzmianka o różnicach między rasami. Co więc czyni *The Bell Curve* znaczącą pozycją dla tego problemu? Przygotowawszy grunt przez scharakteryzowanie ilorazu inteligencji jako adekwatnej miary inteligencji i czynnika w dużej mierze dziedziczone-

[15] H e r r n s t e i n, M u r r a y, dz. cyt., s. 23.

go, Herrnstein i Murray mogą teraz przeanalizować powody i znaczenie rozkładu różnic w IQ między białymi i czarnymi społecznościami w USA. Taką analizę zawierają dwa spośród dwudziestu dwóch rozdziałów książki. W szczególności Murray (Herrnstein zmarł krótko przed publikacją książki) narzekał, iż krytycy nadmiernie podkreślali rolę rasy i genetyki, nie dostrzegli zaś głównych punktów dotyczących związku między rasą, genetyką i IQ[16]. Autorzy książki podkreślają, że ich wniosek jest tylko umiarkowanym twierdzeniem, że różnice w IQ między rasami są najprawdopodobniej rezultatem mieszanki czynników genetycznych i środowiskowych, a dokładne ustalenie proporcji tych czynników nie miałoby znaczenia. Podsumowując, Herrnstein i Murray stwierdzają: „jeżeli jutro wiedzielibyśmy ponad wszelką wątpliwość, że kognitywne różnice między rasami są w 100% pochodzenia genetycznego, nic znaczącego by się nie zmieniło. Ta wiedza nie dałaby żadnych powodów do innego traktowania jednostek, niż gdyby różnice etniczne były w 100% pochodzenia środowiskowego"[17].

Wyrażony powyżej pogląd Herrnsteina i Murraya jest albo całkowicie nieuczciwy, albo jest on mieszaniną nieuczciwości i zadziwiającej naiwności. Oczywiście z powodów moralnych każdy powinien traktować innych ludzi godziwie. Trudno jednak uwierzyć, że ustalenie niekorzystnego wyposażenia genetycznego jakiejś rasy, zakładając za Herrnsteinem i Murrayem, że owo wyposażenie jest zasadniczym czynnikiem odpowiedzialnym za społeczny i finansowy sukces, nie miałoby żadnego znaczenia, zwłaszcza w świetle smutnej i nie w pełni przezwyciężonej historii rasizmu w Ameryce. Rozdziały książki *The Bell Curve* poprzedzające analizę rasy i IQ są specjalnie poświęcone pokazaniu, że IQ jest najbardziej zasadniczym determinantem sukcesu nie tylko w takich sprawach, jak zdobycie zawodu czy wysokość dochodów, ale również w unikaniu zachowań kryminalnych, w budowaniu szczęśliwego życia rodzinnego, w rozwijaniu życia obywatelskiego i uczestniczeniu w działalności politycznej. Dalej Herrnstein i Murray „równoważą" twierdzenia na temat przypuszczalnych przyczyn różnic rasowych w IQ, jasno sugerujące, iż genetyka odgrywa tu zasadniczą rolę, twierdzeniem, że – używając ich własnych słów – „nic znaczącego się nie zmienia". Autorzy twierdzą: „Założenie o genetycznej równości ras ma praktyczne konsekwencje, które wymagają, abyśmy przyjrzeli się bezpośrednio temu założeniu"[18]. Wynik owego „przyglądania się" zamieszczają w końcowej części rozdziału pt. „Nierówności etniczne a IQ" twierdząc: „Podobnie dowody tutaj pokazane powinny stać się dla każdego, kto pisze i mówi o nierównościach etnicznych, powodem unikania kwiecistej retoryki o ciemię-

---

[16] Por. R. H e r r n s t e i n, Ch. M u r r a y, *Race, Genes and I.Q. – An Apologia*, „The New Republic", Oct. 31, 1994, s. 27-37; oraz M u r r a y, *„The Bell Curve" and Its Critics*, „Commentary", May 1995, s. 23-30 i Aug. 1995, s. 20-25.

[17] H e r r n s t e i n, M u r r a y, *The Bell Curve*, s. 314.

[18] Tamże, s. 297.

żeniu etnicznym. Rasowe i etniczne różnice w tym kraju będą widoczne w nowym świetle, gdy do całości obrazu dołączy się zdolności intelektualne. Świadomość tych zależności jest pierwszym, zasadniczym krokiem do zbudowania sprawiedliwej Ameryki"[19].

Centralną ideą jest oczywiście twierdzenie, że nie powinno się przypisywać relatywnego braku sukcesów życiowych wśród ludności czarnej przyczynom środowiskowym, związanym z historią prześladowań rasowych, ponieważ zasadniczą rolę miałby w tej kwestii odgrywać relatywny brak inteligencji. Ponieważ inteligencja jest najpotężniejszym determinantem większości tego, co ludzie cenią w społeczeństwie, a rasy są nierówne pod tym względem, prawdziwie słuszne traktowanie jednostek musi więc prowadzić do nierówności w średnim społecznym statusie osiąganym przez ludzi czarnych i białych. Herrnstein i Murray nie mogą uniknąć takiej interpretacji, powołując się na fakt, że rozdział dotyczy jedynie konsekwencji różnic w inteligencji między rasami, a nie ich źródeł genetycznych. Jeżeli bowiem różnice nie są genetyczne, to kontrast między rolą przypisaną prześladowaniom rasowym i różnicom w IQ nie da się utrzymać. Pogląd ten sprowadzałby się wtedy do twierdzenia, że środowiskowe przyczyny różnic w IQ, przypisywane prześladowaniom rasowym, nie mają znaczenia dla sprawiedliwego „nagradzania" ludzi na podstawie IQ. Twierdzenie Herrnsteina i Murraya jest całkowicie zgodne z tradycyjną rasistowską retoryką, osłabione tylko próbą uniknięcia wniosku, że każdy człowiek czarny jest gorszy.

Jeżeli jednak twierdzenie Herrnsteina i Murraya nie jest oparte wyłącznie na rasistowskich założeniach, ale na „twardych faktach" ustalonych w badaniach naukowych, nie można go odrzucić tylko dlatego, że jest niepożądane. Taka jest tradycyjna linia rozumowania tych, którzy chcą zatrudnić naukę do usprawiedliwiania nierówności rasowych. Ponieważ moim celem jest przedstawienie nieuczciwości interpretacji obecnej w *The Bell Curve*, nie zajmę się tutaj w sposób systematyczny analizą badań naukowych i teorii zaangażowanych w wyrażone w tej książce poglądy. Prace analizujące modele i argumenty użyte przez Herrnsteina i Murraya zaczęły się już ukazywać[20]. W dalszym ciągu rozważań skupię się natomiast na pokazaniu, jak bardzo prezentacja ich poglądów jest nieodpowiedzialna.

Analiza statystyczna, na której Herrnstein i Murray oparli swe twierdzenia o znaczącej zależności osiąganego statusu społecznego od IQ, jest uproszczona, bezkrytyczna i zależna od szeregu nie uzasadnionych założeń o charakterze przyczynowo-skutkowym tkwiących u podstaw tej zależności. To jednak czyni

---

[19] Tamże, s. 340.

[20] Zob. *Intelligence, Genes and Success: Scientists Respond to the Bell Curve*, red. B. Devlin i in., New York 1997; C. S. F i s c h e r i in., *Inequality by Design: Cracking The Bell Curve Myth*, Princeton 1996.

te twierdzenia wysoce dyskusyjnymi, lecz nie nieodpowiedzialnymi. Znalezienie trwałej podstawy do zrozumienia człowieka i tworzonych przez niego struktur społecznych jest zadaniem trudnym i, niestety, zbyt wiele nauk społecznych używa narzędzi statystycznych, których wartość jest niepewna, a ich wyniki interpretowane są na bazie nie udowodnionych założeń[21]. Sądzę, że trzeba uznać zaufanie, które Herrnstein i Murray pokładają w takich narzędziach jako „ściśle naukowych", za formę nieodpowiedzialności. Aby jednak osądzić sprawiedliwie, należałoby powołać się na ocenę angażującą więcej badaczy niż tylko autorzy *The Bell Curve*.

Jedyny wniosek, co do przyczyn różnic rasowych w IQ, który Herrnstein i Murray wyciągają jawnie, to stwierdzenie, że jest „wysoce prawdopodobne", iż zarówno geny, jak i środowisko odgrywają tu pewną rolę. O proporcjach w tej mieszance mówią: „jesteśmy agnostykami w tej kwestii; na tyle, na ile mogliśmy ustalić, żadne dane nie pozwalają na oszacowanie"[22]. Pogląd ten wydaje się słuszny – autorzy nie mają przekonania co do dokładnego oszacowania stopnia wpływu czynników genetycznych i środowiskowych, podważają jedynie ekstremalny pogląd, że geny nie odgrywają żadnej roli. W rzeczywistości, mimo iż tak próbują sprawę przedstawić[23], wobec braku danych twierdzenie, że geny nie odgrywają ż a d n e j roli, jest możliwe do obrony, na równi z twierdzeniem, że geny odgrywają j a k ą ś rolę. Głównym zamiarem Herrnsteina i Murraya jest jednakże zasugerowanie czytelnikowi, iż rola, którą odgrywają geny, jest istotna. W osobliwy sposób, nadużywając logiki stosowanej, autorzy starają się pokazać, że czynniki środowiskowe nie mogą wyjaśnić wielu aspektów różnic rasowych w IQ[24]. Analizując wyniki badań nad bliźniakami, Herrnstein i Murray stwierdzają: „jakikolwiek byłby środowiskowy wpływ [na różnice w IQ między czarnymi a białymi – przyp. tłum.], nie może on być bardzo duży". Kontynuując rozważania dodają, że dyskusja przesunęła się z kwestii, czy środowisko wyjaśnia wszystkie różnice, na pytanie o to, „czy wyjaśnia ono więcej niż nieistotną część tych różnic"[25]. Chociaż Herrnstein i Murray mogą pozostać „rozsądnymi agnostykami" co do konkretnych wielkości, w oczywisty sposób sugerują, iż udział czynnika genetycznego jest absolutnie zasadniczny.

Ponieważ nie istnieją badania podobne do badań Snydermana i Rothmana, które dostarczyłyby poręcznego standardu oceny zniekształceń w prezentowaniu źródeł różnic rasowych w IQ, należałoby przeanalizować całe tło, aby prze-

---

[21] Zob. C. G l y m o u r, *Social Statistics and Genuine Inquiry: Reflections on „The Bell Curve"*, w: *Intelligence, Genes and Success*, s. 257-280, przyp. 22.

[22] *The Bell Curve*, s. 311.

[23] Tamże, s. 304. W sprawie dyskusji nad zaprezentowaną przez Herrnsteina i Murraya sprytną, ale logicznie niepoprawną strategią w tym punkcie patrz: M. N u n l e y, dz. cyt., s. 76n.

[24] H e r r n s t e i n, M u r r a y, The Bell Curve., s. 299; por. też: D. A. P o o l e, *The Two Bell Curves*, „American Behavioral Scientist" 1995, nr 39, s. 41.

[25] Tamże, s. 310.

konująco uzasadnić zarzut braku odpowiedzialności naukowej. Jest jednakże jeden punkt, w którym łatwo pokazać to zniekształcenie. Użyję jako substytutu dla całościowej analizy odnośnego tła. Ów punkt dotyczy hipotezy Spearmana, że jeżeli różnice w IQ między białymi i czarnymi reprezentują rzeczywiste różnice w zdolnościach intelektualnych, to im bardziej pozytywny wynik w jakimś punkcie testu IQ zależy od g (przypuszczalnego ogólnego czynnika inteligencji), tym większe będą różnice pomiędzy średnim wynikiem uzyskiwanym w tym punkcie przez ludność czarną i białą. W przypisach do dyskusji nad hipotezą Spearmana Herrnstein i Murray poświęcają ponad stronę na przegląd najnowszej literatury na temat ważności tej hipotezy, dając czytelnikowi wrażenie, że sama hipoteza wytrzymała krytykę. Jednak po przejrzeniu podanej bibliografii, sytuacja przedstawia się inaczej.

Wykazanie, iż hipoteza jest empirycznie pusta, iż jest to matematyczny model użyty do analizy testów IQ, byłoby bardzo groźne dla tezy Herrnsteina i Murraya mówiącej o tym, że hipoteza Spearmana jest empirycznie dobrze uzasadnioną zależnością, która „jest głównym kontrargumentem dla czysto środowiskowego wyjaśniania różnic [między ludnością czarną i białą w wynikach testów IQ – przyp. tłum.]”[26]. Herrnstein i Murray z zadowoleniem jednakże stwierdzają, że zastrzeżenie „empirycznej pustości” zostało „ostatecznie obalone”[27], powołując się na dyskusję zawartą w numerze „Multivariate Behavioral Research” poświęconym tej kwestii. Wydawca tego tomu przygotował wprowadzenie streszczające tę kontrowersję i w ostatnim zdaniu napisał: „Chociaż żadna z odpowiedzi nie rozwiązuje do końca tej kwestii, każda z intuicji powinna prowokować do dalszej dyskusji w literaturze”[28]. Przedstawienie rezultatów tej wymiany poglądów przez Herrnsteina i Murraya jest niespójne z charakterystyką przedstawioną przez naukowca, który tę dyskusję organizował. Co więcej, bliższa analiza materii dyskusji pokazuje, że zastrzeżenia do hipotezy Spearmana opierały się na wątpliwości, czy prawdopodobne jest spełnienie warunków założonych przy wyprowadzaniu zależności matematycznych. Taka natura zastrzeżeń z trudem pozwala opisać je jako „ostatecznie obalające”. Dodatkowo nawet autorzy najbardziej ostrożnych odpowiedzi stwierdzali, że korelacji typu Spearmanowskiego można się spodziewać a priori przy założeniu zwykłych warunków. Chociaż autorzy ci twierdzą, że ich analiza „nie uzasadnia wniosku, że korelacja Spearmana jest tautologią”, to jednak w dalszej części mówią, że analiza ta „rzuca cień wątpliwości na użyteczność korelacji Spearmana dla wyrażenia międzygrupowych różnic i g”[29]. Cokolwiek było-

---

[26] Tamże, s. 304.

[27] Tamże, s. 727, przypis 100.

[28] S. A. M u l a i k, *Guttman's „Last Paper": A Commentary and Discussion. Editor's Introduction*, „Multivariate Behavioral Research” 1992, nr 27, s. 174.

[29] E. E. R o s k a m, J. E l l i s, *Reaction to Other Commentaries*, „Multivariante Behavioral Research” 1992, nr 27, s. 251.

by prawdą o znaczeniu hipotezy Spearmana, Herrnstein i Murray są winni zasadniczych przekłamań w przedstawianiu dyskusji i argumentów. Oczywiście wolno im formułować własny sąd i twierdzić, że zastrzeżenia do korelacji typu Spearmanowskiego są niezasadne. Jednakże ogłoszenie jako „ostatecznie obalonych" zastrzeżeń, które sami bezpośrednio zainteresowani uznają za kwestię dyskusyjną, należy uznać za poważne pogwałcenie standardów obiektywności i adekwatności.

NIEODPOWIEDZIALNE UPRAWIANIE NAUKI

Opisane dotąd zniekształcanie wyników jest wystarczająco poważne, że nawet gdyby było izolowanym przypadkiem, musiałoby zostać uznane za zastrzeżenie wobec pretensji Herrnsteina i Murraya do bycia rzetelnymi naukowcami. Zniekształcone prezentacje nie są jednak izolowanym przypadkiem: w książce *The Bell Curve* są powszechne i robione według pewnego wzorca. Gdy wyniki badań zgadzają się z predylekcjami autorów, traktowane są jako ostateczne i autorytatywne. Jeżeli wyniki są krytykowane, Herrnstein i Murray na ogół ukazują to, ale krytyczne sądy odrzucają. Herrnstein i Murray każdorazowo twierdzą, że wszystkie kontrargumenty wobec tez, na których się opierają, nie dostarczają żadnych racji pozwalających na kwestionowanie ich poglądów, ale i regularnie zaniedbują wskazanie uzasadniającej podstawy do takiego wniosku. Wszelkie obiekcje są zdawkowo oddalane, jeśli odnoszą się do badań wspierających ich tezy; jeśli zaś odnoszą się do badań kwestionujących ich poglądy, traktowane są jako źródło zasadnicznych wątpliwości. Na przykład analizując fakt, iż różnice rasowe w IQ są niepodatne na ulepszanie środowisk czarnej populacji, Herrnstein i Murray z zadowoleniem przywołują badania, które wskazują, że programy interwencyjne, takie jak sponsorowany przez rząd „Head Start", mające na celu zmianę środowiska dziecka we wczesnych latach z nadzieją podwyższenia wyników jego osiągnięć intelektualnych, dają tylko krótkotrwałe efekty. W przypadku gdy program, który zakładał bardziej kompleksową i długotrwałą interwencję niż „Head Start", ma wyraźny i trwały wpływ na te wyniki, Herrnstein i Murray zgłaszają wątpliwości. Te badania, twierdzą, napotykają „zasadniczą przeszkodę" tkwiącą w tym, że różnice spowodowane interwencją ujawniają się bardzo wcześnie, co m o g ł o b y wskazywać, że grupy porównywane w rzeczywistości różniły się już przed interwencją[30]. Nie pokazują jednak, dlaczego proste „mogłyby się różnić" ma być uznane są „zasadniczą przeszkodę" dla „aktualnie się różnią". Nie poświęcono uwagi racjom, dla których należałoby uznać ów potencjalny kontrargument za

[30] Por. H e r r n s t e i n, M u r r a y, *The Bell Curve*, s. 407.

bezzasadny – nawet racjom tego samego rodzaju, do których odwołują się sami Herrnstein i Murray w innych kontekstach.

Wbrew twierdzeniu autorów książka *The Bell Curve* nie może więc zostać zaakceptowana jako rzetelna prezentacja ustalonego, wyważonego faktu naukowego. Większość jej zadeklarowanych „dobrze ustalonych faktów" jest w rzeczywistości wnioskami, za którymi opowiada się tylko część podzielonej społeczności naukowców, wnioskami kontestowanymi i poddawanymi dyskusji. Prawdą jest, że przeprowadzono w niej analizy statystyczne z użyciem standardowych narzędzi, jednakże narzędzia te nie ustalą nic, jeśli nie są adekwatnie stosowane i interpretowane. Tymczasem sposób ich użycia i interpretacja Herrnsteina i Murraya może być poważnie zakwestionowana. Gdyby autorzy chcieli przedstawić swoim kolegom specjalistom tezy dotyczące syntetycznej interpretacji roli IQ, opartej na najlepszych dostępnych danych, można by się spierać o ich wnioski czy metody, ale nie byłoby powodu oskarżać ich o bezwstydne nadużycie pozycji naukowej. Książka *The Bell Curve* jest jednakże adresowana do szerszej publiczności, do laików i jest prezentowana jako ostrożne, sprawiedliwe i wyważone przedstawienie standardowej wiedzy naukowej. Praca, świadomie prezentowana jako rozważna i umiarkowana, pełna naukowych sideł i technicznych analiz, a w rzeczywistości pełna zniekształceń interpretacji i naiwnej pretensji do naukowego rygoru, choć adresowana do laików, musi być oceniona jako rodzaj oszustwa naukowego. Bez względu na to, czy Herrnstein i Murray wychodzili z rasistowskich lub ideologicznych przekonań czy też nie, książka *The Bell Curve* jest oczywistym pogwałceniem standardów rzetelnej nauki i wiedzy. Musi zostać dołączona do smutnej listy prac, które nadużyły autorytetu akademickiego w służbie interesów polityki społecznej. Można się zresztą spodziewać, że w Stanach Zjednoczonych kwestie dotyczące rasy i IQ będą dalej produkować więcej akademickiej głupoty niż prawdziwej nauki.

OSZUSTWO

Oskarżyłem Herrnsteina i Murraya o „pewien rodzaj oszustwa naukowego". Chociaż uważam, że podstawa do takiego oskarżenia została dostarczona powyżej, warto dalej przeanalizować, co kryje się pod kwalifikacją „pewien rodzaj". Zasadnicza potrzeba kwalifikacji wynika z faktu, że oszustwo nie jest po prostu błędem czy fałszywym przedstawieniem, ale jest błędem lub fałszywym przedstawieniem dokonanym celowo. Jest zasadniczo nie do pomyślenia, aby naukowiec pracujący w dziedzinie biomedycyny, który namalował na eksperymentalnych myszach wzór i twierdził, że ów wzór demonstruje zjawisko podlegające badaniu naukowemu, nie zaangażował się w celowe oszukiwanie. Jednakże gdy prezentuje się w sposób wybiórczy dostępne dane lub niesolidnie

opisuje czyjeś poglądy, wniosek o istnieniu intencji wprowadzenia w błąd nie zawsze jest uzasadniony. Taka zniekształcona prezentacja może być oczywiście celowa, ale może też być rezultatem niekompetencji, braku właściwej troski lub efektem uprzedzeń wynikających z odmiennych poglądów. Podobnie jeżeli ktoś używa niepoprawnych lub nieadekwatnych metod w celu uzyskania danych, może podejmować świadomą próbę manipulacji wynikami, a może być po prostu niekompetentny lub z jakichś innych, czasem racjonalnych, powodów może być nieświadom braków stosowanych narzędzi. Niekompetencja jest oczywiście nie do zaakceptowania u kogoś, kto chce być naukowcem, ale nie jest ona oszustwem – z wyjątkiem być może sytuacji, gdy ktoś jest świadom własnej niekompetencji, a oszustwo dotyczy właśnie kompetencji. Nie mając bezpośredniego dostępu do intencji innych trzeba brać pod uwagę konstelację różnorodnych warunków pojawienia się błędu naukowego. W niektóre z takich błędów z pewnością zaangażowane jest oszustwo, w niektóre zaś nie, a wiele przypadków nie pozwala na jasną moralną ocenę.

Moje sądy o książce *The Bell Curve* są mocne i pod wieloma względami solidnie uzasadnione, ale jeśli chodzi o oszustwo wymagają jednakże dodatkowej kwalifikacji. Twierdzę, że w *The Bell Curve* błędy i fałszywe prezentacje są tego rodzaju, iż nie można ich usprawiedliwić, jeśli przywoła się podstawowe standardy rzetelności i uczciwości w nauce. Są one tego rodzaju, że prowadziłyby (lub przynajmniej powinny prowadzić) do odrzucenia tej publikacji, gdyby podlegała ona recenzowaniu przez odpowiednich specjalistów. Nie mogę na podstawie dostępnych danych ustalić, czy owe błędy i zniekształcenia są wynikiem niekompetencji, niedostatecznie rozpoznanych uprzedzeń płynących z uprzednich poglądów tak silnych, że zaślepiły rzetelną pracę, czy też są one czynnikiem dobrowolnej manipulacji danymi i metodami, którą sprawiedliwie można nazwać oszustwem.

Jeżeli nie można jednoznacznie stwierdzić, że *The Bell Curve* jest produktem złej woli, to czy można ją oceniać jako „rodzaj oszustwa"? Być może jakiś semantyczny purysta utrzymywałby, że nie powinna być tak oceniana, ale uważam, że braki publikacji są tak poważne, że zbliżają się do jawnego oszustwa. Gdyby ktoś zaczął praktykę lekarską nie dbając o zapewnienie sobie właściwych kompetencji, a używanym metodom poprawności, to nawet jeżeli miałby ogólnie dobre intencje, uznalibyśmy go za moralnie odpowiedzialnego za błędy. Podobnie ocenilibyśmy inżyniera czy eksperta naukowego nie przygotowanego czy nie chcącego użyć swych umiejętności w sposób adekwatny do zadania. Mój zarzut brzmi: Herrnstein i Murray nie spełnili obiektywnych standardów odpowiedzialnego argumentowania i prezentacji w tak oczywisty sposób, że usprawiedliwia to surowy osąd, nawet jeśli nie byli oni świadomie i dobrowolnie zaangażowani w zniekształcanie przekazu.

BADANIE NAUKOWE A WARTOŚCI

Formułowanie tego typu osądu dostarcza interesujących pytań, które wykraczają poza niedostatki *The Bell Curve*. Jakiekolwiek dobrowolne pogwałcenie ustalonych standardów naukowych w celu uzasadnienia jakiegoś punktu, który nie może – albo uważa się, że nie może – być uzasadniony dopuszczalnymi środkami, z pewnością jest godne potępienia. Czy jednakże tam, gdzie intencjonalne zniekształcanie nie ma miejsca, ktoś może mieć pretensje do ustanowienia takiego standardu „dopuszczalnych środków", który byłby wystarczająco mocny, aby uzasadnić negatywną ocenę moralną za jego pogwałcenie? Podjąłem się uzasadnienia pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, choć tylko w ograniczony i obwarowany restrykcjami sposób. Nie sądzę, aby pożyteczne w tym miejscu było nakreślenie jakiejś ogólnej teorii rzetelnych środków nauki i kryteriów wskazujących, kiedy dopuszczalny błąd staje się błędem godnym potępienia, a wreszcie błędem godnym moralnego potępienia. Mniej chodzi mi o uzasadnienie oceny na temat „rodzaju oszustwa", a bardziej o wskazanie nieakceptowalnych cech przekazu i argumentacji w *The Bell Curve*. Chociaż zasady ogólne odgrywają rolę, cenne jądro moralnej dyskusji oceniającej, jak zresztą i wielu innych dyskusji, wedle mego osądu pochodzi z rozważań nad konkretnymi przypadkami.

Uważam jednak za pożyteczne zwrócenie uwagi na szerszą moralną i społeczną odpowiedzialność nauki. Rozważanie takich rodzajów odpowiedzialności jest doniosłe zwłaszcza wtedy, gdy nauka zajmuje się pytaniami o istotnym znaczeniu społecznym, jak na przykład w *The Bell Curve*. Dwie szerokie kwestie są tutaj szczególnie interesujące. Pierwsza dotyczy ograniczeń i niepewności naszej najlepszej nawet wiedzy w jakimś obszarze badań; druga natomiast interakcji wartości „wewnętrznych" dla dyscypliny naukowej z wartościami „zewnętrznymi" pochodzącymi z szerszego kontekstu społecznego.

A. UZNANIE OGRANICZEŃ

W naszym postfundamentalistycznym wieku idea istnienia sensownych standardów oceny wartości i rzetelności pracy naukowej, standardów, które wykraczają poza aktualne inklinacje lokalnej wspólnoty, może się wydawać niemal ekscentryczna. Jednak podobnie jak brak absolutnych fundamentów poznania nie daje podstaw do zasadnego wątpienia w ogromny zbiór zarówno szczegółowych, jak i ogólnych twierdzeń, tak brak fundamentalistycznej metodologii nie powinien powodować sceptycyzmu odnośnie do naszych możliwości i potrzeby oceny jakości i rzetelności twierdzeń mających pretensję do bycia wiedzą. Oczywiście nie możemy założyć boskiego punktu widzenia i nasze oceny muszą zawsze być właściwie umiarkowane. Uważam jednak, że rzetelna

nauka ponosi oczywistą odpowiedzialność za ciągły proces oceny tego, o czym sądzimy, że jest wiedzą, na tle szerszego kontekstu dostępnych wiadomości. W dobie wzrastającej specjalizacji i izolacji zainteresowań badawczych z jednej strony, z drugiej zaś wzrastającego sceptycyzmu co do zasadności czegokolwiek, co wykracza poza kompetencje i specjalistyczne zainteresowania, zbyt łatwo jest zadowolić się tym, co uważane jest za rzetelne w jakiejś lokalnej wspólnocie, lub też całkiem zrezygnować z jakiejkolwiek odpowiedzialności za wspólne standardy. Każda z tych postaw jest nie do przyjęcia.

Dla rozważań nad *The Bell Curve* w tym aspekcie ważny jest fakt, że Herrnstein i Murray powołują się na autorytet „standardowych metod" badań w naukach społecznych przy okazji analizy danych NSLY, która ma kluczowe znaczenie dla ich twierdzeń o znaczeniu IQ dla osobistego życiowego sukcesu[31]. Autorom należałoby postawić wiele trudnych pytań nawet z punktu widzenia tradycji badawczej, w ramach której pracują. Herrnstein i Murray nieustannie podkreślają, że ich poglądy należą do głównego nurtu badań, zapewniając przez to czytelnika o wartości ich pracy. Twierdzenie, że w swoich analizach posługują się oni metodami i argumentacją szeroko używaną i akceptowaną w naukach społecznych, ma rzeczywiście jeszcze uzasadnienie. Powszechne użycie jakichś metod czy narzędzi badawczych nie stanowi jednakże gwarancji ich rzetelności i niezawodności. W wielu dziedzinach można rozwinąć specyficzne metody i dostarczyć gwarancji ich poprawności w konkretnych przypadkach dla konkretnych celów: taką metodą dla określenia składu chemicznego substancji jest chromatografia gazowa. W innych dziedzinach nawet metody, które wydają się być najlepsze z dostępnych, nie mają gwarancji poprawności i niezawodności i są niejednokrotnie kwestionowane. Tak właśnie jest z metodami analizy statystycznej stosowanymi do danych nieeksperymentalnych w naukach społecznych w celu określenia przyczynowych czy strukturalnych zależności[32]. Takie metody są dość powszechnie stosowane po prostu ze względu na brak lepszych narzędzi. Niektórzy spośród badaczy są uczuleni na słabości metod i usilnie starają się je ograniczać, jak i dostarczyć możliwie najlepszej oceny stosowanych metod. Inni wydają się jednakże skłaniać ku używaniu dostępnych narzę-

[31] NSLY to *National Longitudinal Survey of Youth*, opisany w *The Bell Curve* na stronach 118-120. To badanie dostarczyło danych, na których Herrnstein i Murray oparli znaczną część swoich argumentów na rzecz doniosłości IQ. Zasadniczą techniką użytą przez nich dla uzasadnienia wniosków była analiza liniowej regresji logistycznej.

[32] Twierdzenie Herrnsteina i Murraya, że analiza regresywna „mówi nam, w jakim stopniu każda z przyczyn rzeczywiście wpływa na rezultat, biorąc pod uwagę wszystkie inne hipotetyczne przyczyny" (s. 122), po prostu zakłada, że ta analiza odsłania strukturę przyczynowo-skutkową, co jest założeniem bezzasadnym. Dyskusje dotyczące poważnych problemów związanych z użyciem analizy regresywnej do odkrywania zależności kauzalnych są liczne. Bardzo pożyteczne wprowadzenie w problematykę i literaturę można znaleźć w: *Causality in Crisis? Statistical Methods and the Search for Causal Knowledge in the Social Sciences*, red. V. R. McKim, S. P. Turner, Notre Dame 1997.

dzi badawczych, i to bez rozpatrywania ich zasadniczych ograniczeń albo z założeniem ich wiarygodności opartym na powszechnym użyciu lub własnościach formalnych. W tym ostatnim przypadku jednakże popełniany jest błąd „błędnego koła" w uzasadnianiu poprawności i wiarygodności metod. Herrnstein i Murray wydają się należeć do tej właśnie grupy badaczy.

Chociaż niewątpliwie konieczność nieustannej oceny własnej pracy pod względem granic jej sensowności jest frustrująca, ocena taka jest z pewnością wymagana dla tego rodzaju analiz, jakie są prowadzone w *The Bell Curve.* Zarówno dawna, jak i najnowsza, szeroko dostępna literatura jasno wskazuje na zasadnicze ograniczenia wnioskowań o zależnościach strukturalnych na podstawie analiz statystycznych danych nieeksperymentalnych. Odpowiedzialna nauka, zwłaszcza taka, jaką prezentuje *The Bell Curve*, w celu uzasadnienia propozycji pewnych działań społecznych, wymaga rozpatrzenia i przyznania ograniczeń i niepewności odnośnie do określonych metod. Znaczna część nieodpowiedzialnej prezentacji wiedzy przez Herrnsteina i Murraya polega właśnie na tym, że nie tylko nie zdobyli się oni na wskazanie istotnych ograniczeń stosowanych narzędzi badawczych, ale wręcz przeciwnie: uznali moc i zasadność swych metod nie mając ku temu podstaw.

B. WARTOŚCI ZEWNĘTRZNE

Drugi obszerny temat zapowiedziany powyżej: interakcja „wewnętrznych" wartości danej dyscypliny naukowej i „zewnętrznych" wartości szerszego kontekstu społecznego, zmusza do postawienia jeszcze trudniejszych pytań. W ostatnich latach kwestionuje się zasadność rozróżnienia na wartości wewnętrzne i zewnętrzne. Z pewnością brakuje wystarczająco ogólnego i dobrze zdefiniowanego rozróżnienia, nawet jeśli da się go praktycznie dokonać dla jakichś szczególnych celów. Nie ma też nieprzekraczalnej bariery izolującej wartości wewnętrzne od wszelkich wpływów zewnętrznych. Takie rozróżnienie jest szczególnie trudne i niepewne w większości dyscyplin nauk społecznych. Jest tak po pierwsze dlatego, że w naukach społecznych nie ma oczywistej (relatywnie) struktury teoretycznej, która nadaje sens terminowi „wsobne" w takich dyscyplinach, jak fizyka; po drugie zaś dlatego, że natura przedmiotu tych nauk jest tak blisko związana z wartościami zewnętrznymi. Utrzymuje się nawet, i są ku temu dobre racje, że sama natura wiedzy o ludziach i ich działaniach, której poszukujemy, z konieczności wyznacza rolę wartościom zewnętrznym w strukturze, którą można uznać za wewnętrzną strukturę danej dyscypliny.

Tego typu kwestie są ogromnie trudne i nie mogę się zająć nimi w sposób adekwatny. Rozważę pokrótce tylko dwa pytania, które wydają się być szczególnie ważne dla przypadku *The Bell Curve.* Pierwsze dotyczy tego, czy w ogóle należy podejmować w nauce tak mocno drażliwe problemy, jak relacja między

przynależnością do jakiejś rasy a ilorazem inteligencji. Drugie zaś pytanie to: czy można zasadnie włączyć fundamentalne przekonania moralne jako czynniki epistemicznie doniosłe w naukach społecznych?

a) Wybór tematów badawczych

Herrnstein i Murray zarzucają społeczeństwu USA, że przez większą część swej historii odpowiada na pierwsze pytanie negatywnie, nie zgadzając się przyjrzeć tym cechom ludzkiej natury i społeczeństwa, które nie harmonizują z ustaloną hierarchią wartości. W rezultacie, twierdzą, polityka społeczna pozostaje w poważnym konflikcie z rzeczywistością. Herrnstein i Murray oczywiście broniliby prawa naukowca do badania wszelkich aspektów bytu i sytuacji człowieka i społeczeństwa, a także i nie odsuwaliby jakichkolwiek pytań tylko dlatego, że wynik mógłby być niepokojący. Zajmując taką postawę, obaj autorzy reprezentują długą i wspaniałą tradycję nieskrępowanego poszukiwania prawdy, które stanowi centralne uzasadnienie nauki. Uważam, że nie możemy sobie pozwolić na porzucenie tej tradycji i musimy wraz z Herrnsteinem i Murrayem uznać prawo naukowców do zajmowania się kwestiami, które uważają oni za interesujące i kwalifikujące się jako temat badania. Jakakolwiek inna propozycja niesie z sobą przerażającą perspektywę, iż stanie się nam potrzebna „policja myśli".

Co prawda sama nauka prowadzi nadzór: każda uczciwa wspólnota naukowa ma normy pracy zawodowej, prowadzi ekspercką ocenę prac przeznaczonych do publikacji i wniosków o dofinansowanie badań. Zgadzam się z Herrnsteinem i Murrayem, że możliwy konflikt między ich odkryciami a ustalonymi przekonaniami i wartościami nie stanowi dobrego argumentu na rzecz profesjonalnego odrzucenia ich pracy. Muszę jednak podkreślić, że większość nauk społecznych nie dysponuje wiarygodnymi i profesjonalnymi środkami niezbędnymi czy to do jasnego zdefiniowania pytań i problemów, które prawdopodobnie prowadziłyby do znaczących wyników, czy też do urobienia adekwatnych narzędzi i metod do uzyskania takich wyników. W tych warunkach odpowiedź na pytanie o to, jakie badania powinny być prowadzone, jest raczej niejasna i nawet w części nie tak konkretnie określona przez „wewnętrzne" kryteria, jak to się dzieje w przypadku, powiedzmy, fizyki cząstek elementarnych.

Przy braku teoretycznie jasnych i wsobnych dla nauki racji, dla których należałoby zajmować się taką kwestią, jak zależności pomiędzy rasą i ilorazem inteligencji, i przy braku adekwatnych metod gwarantujących osiągnięcie znaczących wyników, zasadność postulatu, aby zrezygnować z podejmowania tego tematu z powodu potencjalnie niszczących lub destabilizujących efektów, jest łatwiejsza do obrony niż w innych przypadkach. Inną sprawą jest odmowa prowadzenia badań, jeśli można się racjonalnie spodziewać ich rzetelnego wy-

niku; zupełnie inną sprawą jest odmowa prowadzenia badań, gdy możemy się rozsądnie spodziewać jedynie tego, że wzbijemy duszący, denerwujący pył. Oczywiście sądy na temat rozsądnych oczekiwań są niedoskonałe i nie zamierzam zachęcać do zakazywania pracy tym, których sąd jest różny od mojej oceny czy od oceny większości kolegów. Historia o dzielnym dysydencie jest ważnym motywem przewodnim nauki. Z drugiej strony wielu dzielnych dysydentów okazuje się po prostu być w błędzie. Od każdego, kto prosi o błogosławieństwo i o poparcie dla swych wysiłków badawczych, należy się spodziewać racjonalnej bazy uzasadniającej przekonanie, iż wysiłki te obiecują coś więcej niż tylko negatywną reakcję ze strony kolegów specjalistów czy społeczeństwa. W przypadku badań nad zależnością między rasą i IQ ciągle jeszcze czekamy na sformułownie takiej bazy. W tej sytuacji argumenty za niepodejmowaniem takich badań, odwołujące się do wartości „zewnętrznych", wydają się być warte rozważenia i zasadne, nawet jeśli nie absolutnie decydujące. Łatwo jest wziąć na siebie rolę dziecka, które krzyczy, że król jest nagi. Takie autodesygnowanie nie ma jednakże znaczenia dla ustalenia rzetelności twierdzeń.

b) Wartości zewnętrzne jako uzasadnienie epistemiczne

W problemie zasadności przypisywania wartościom zewnętrznym roli epistemicznej mieści się wiele kwestii centralnych dla współczesnej myśli. Już samo sformułowanie problemu zakłada przyjęcie pewnych przekonań, które dziś wielu myślicieli kontestuje. W postfundamentalistycznej, postpozytywistycznej epoce uznaje się powszechnie, że nie istnieje żadne twierdzenie, żadna teoria, która byłaby konsekwencją „czystego faktu" i „czystego rozumu" operującego niezależnie od ograniczeń płynących z ludzkiej kondycji. Jeżeli jednak żadne twierdzenie nie jest całkowicie wolne od wcześniejszych przekonań i od uprzednio zaakceptowanych wartości, pojawia się pytanie: od jakich przekonań i wartości powinniśmy zaczynać nasze poznanie? Czy rzeczywiście zawsze wolno jednostce zaczynać od przekonań i wartości, które aktualnie preferuje? Czy zamiast po prostu porzucić badania nad rasą i IQ na tej podstawie, że badania te niewiele obiecują z epistemicznego punktu wiedzenia, a są potencjalnie groźne dla dobrze ustalonych wartości, jak to sugerowałem powyżej, ktoś mógłby zasadnie zacząć projekt badawczy od uprzedniego założenia, że nie ma związku między przynależnością do jakiejś rasy a inteligencją?

Chociaż mogę tutaj tylko przedstawić, a nie obronić, moją odpowiedź, sądzę, że jest absurdem utrzymywanie tezy, że można zasadnie zaczynać badanie naukowe równie dobrze od tego lub innego zbioru uprzednich przekonań. Wydaje mi się, że chęć utrzymania tej tezy wypływa z tego samego dychotomicznego stylu myślenia typu albo/albo, który akceptowała klasyczna tradycja fundamentalistyczna. Jeżeli nie jest nam dany absolutny i niepodważalny fun-

dament badań naukowych, to prawdą jest, że musimy znaleźć i uzasadnić punkt, od którego będziemy te badania rozpoczynać. Z tego jednakże nie wynika, że wszystkie punkty są równie dobre i możliwe do uzasadnienia.

Być może nikt nie podpisałby się pod moją ideą w tak mocnym sformułowaniu, jak podano wyżej. Jednakże uważam argumenty na rzecz zasadnego włączenia w działania poznawcze tego, co klasycznie było uznane za wartości epistemicznie zewnętrzne, za mocniejsze, niż zakłada to przedstawione rozumowanie. Uznaje się na ogół, że pokazanie, iż jakieś konkretne przedsięwzięcia poznawcze nie były „poprowadzone" przez fakty i wewnętrzną logikę, wystarczająco uzasadnia wniosek, że czynniki zewnętrzne musiały odegrać znaczącą rolę w osiągniętych rezultatach. Uważa się wtedy, że włączenie innych czynników zewnętrznych w sytuację identyczną z poznawczego punktu widzenia doprowadziłoby do uzyskania znacząco różnych rezultatów. Nie wątpię, że taki wniosek jest usprawiedliwiony w pewnych szczególnych przypadkach. Nie wydaje się jednak, by podano adekwatne argumenty za tym wnioskiem w odniesieniu do wszelkich przedsięwzięć poznawczych. Jak głosi powiedzenie: diabeł tkwi w szczegółach, a szczegóły interakcji między rozmaitymi czynnikami zaangażowanymi w wyciąganie wniosków osiągniętych poprzez działania poznawcze różnią się niezmiernie. Wielkość tradycji nauk fizykalnych opiera się, jak się wydaje, na starannej walce o zminimalizowanie roli jednych czynników i maksymalizację innych. Postawa zakładająca, że takie ustalenia są nieważne lub mogą być zmienione w dowolny sposób, gdyż nie są danymi bezpośrednimi i nie gwarantują osiągnięcia prawdy, wydaje się być całkowicie nieuzasadniona.

Nauki społeczne stawiają nas jednakże w innej sytuacji niż nauki przyrodnicze. Te ostatnie wchodzą z przewidywanymi faktami i planowymi eksperymentami w pewien rodzaj sprzężenia zwrotnego i to odgrywa ogromną rolę w kontrolowaniu fizyki czy chemii. Takie sprzężenie zwrotne nie jest w sposób oczywisty stosowne dla wszystkich kwestii, którymi się zajmowaliśmy. Niemniej wiele twierdzeń z nauk społecznych dotyczy przyczynowych czy strukturalnych zależności, a tego rodzaju twierdzeń nie interpretuje się pod wpływem innych przekonań czy wartości bardziej swobodnie niż twierdzeń chemii. Zbudowanie solidnego fundamentu dla większości takich twierdzeń w naukach społecznych nie jest łatwe, a kontestowanie i niepewność są regułą. Niepewność nie może być jednak rozwiązywana przez odwołanie się do rozważań na temat wartości zewnętrznych. Kwestia rasy i ilorazu inteligencji jest tak źle zdefiniowana, a metody jej badania tak ograniczone, że trudno oczekiwać jasnej i prostej koncepcji „prawdziwej odpowiedzi". Trudno jednak uznać, że jest to wskazówka, aby poszukiwać odpowiedzi odwołując się do innego zbioru wartości. Dostępne dane nie dostarczają nam wystarczającej podstawy, aby uważać, że istnieje (lub powinniśmy się spodziewać jej istnienia) jakaś znacząca zależność między rasą i inteligencją, przy założeniu sensownego znaczenia tych terminów, i to usprawiedliwia naszą decyzję popierania tych wartości i kierun-

ków polityki społecznej, które nie wprowadzają różnic między rasami. To poparcie nie jest oczywiście gwarantem, że żadne dane nie mogą pozostawać w konflikcie z przekonaniami, które na dzień dzisiejszy uznajemy za uzasadnione. Ponieważ jest to kwestia raczej gorąca i nie ma innych powodów, by się nią zajmować poza odpowiedzią tym, którzy – jak Herrnstein i Murray – nie mogą jej pozostawić w spokoju, potraktowałem ją tak, jak gdyby była ona żywotną sprawą. Nie mogę jednakże zaakceptować idei, że ta kwestia jest właściwie ujaśniona i załatwiona przez uprzednie zaangażowanie się w preferowane rozwiązanie.

Tłum. z jęz. angielskiego *Agnieszka Lekka-Kowalik*

PAPIEŻ – ZAGADKA

Rozmowa z Księdzem Profesorem Tadeuszem Styczniem Kierownikiem Katedry Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*

– Dla większości Polaków dzień wyboru księdza kardynała Karola Wojtyły na papieża był dniem szczególnym. Gdzie zastała Księdza Profesora ta niezwykła wiadomość?

– Byłem w Lublinie. O godzinie 19.15 zadzwonił telefon. W słuchawce usłyszałem dobrze znany mi głos. Dziekan Wydziału Filozofii KUL, ks. prof. Stanisław Kamiński, już nieżyjący, wypowiedział tylko te trzy słowa: „Karol Wojtyła papieżem". I zamilkł. Po chwili odłożyliśmy obaj słuchawki bez słowa. Oczyma wyobraźni zobaczyłem udręczoną twarz papieża Pawła VI. Przypomniałem sobie zaraz, jak kardynał Wojtyła, podczas rekolekcji wielkopostnych w Watykanie, starał się jakby przekonać papieża Pawła VI, że trzeba próbować dopędzić utraconą przez ludzi szansę pocieszenia cierpiącego Boga-Człowieka w Ogrójcu. Wiemy, że Chrystus w Ogrodzie Oliwnym aż trzy razy zwracał się do wybranej spośród dwunastu apostołów trójki z prośbą o wsparcie w cierpieniu, o czuwanie wraz z Nim, o modlitwę. Wśród tej trójki był Piotr, przyszły papież. Jeden jedyny raz Bóg prosił ludzi o to wsparcie. Nie otrzymał go. Wybrani spali. Kardynał z Krakowa zdawał się nawoływać, aby papież Paweł VI spróbował niemożliwego: „powtórki z historii". Zapamiętałem to sobie, czytając wydanie książkowe z tych rekolekcji. Nosi ona tytuł *Znak, któremu sprzeciwiać się będą* (1976 r.). Gdy 16 października 1978 roku usłyszałem w słuchawce telefonu te trzy słowa: „Karol Wojtyła papieżem", pomyślałem, że Bóg wysłuchał prośby kardynała z Krakowa. Tyle że Duch Święty wymienił w międzyczasie papieża Pawła VI na papieża Jana Pawła II. Nic nie powiedziałem do księdza Kamińskiego, ale pomyślałem sobie wówczas, że Bóg mówi do Kardynała Wojtyły: „Bądź Ty tym papieżem, spróbuj dopędzić utraconą wówczas przez ludzi z Getsemani szansę pocieszenia Boga. Wysłuchałem twojej prośby,

---

* Rozmowa przeprowadzona dla „Dziennika Polskiego" (Magazyn specjalny, październik 1998).

apelu do Papieża". Przyznam się, że równocześnie poczułem lęk. Płakałem. Nie wstydzę się tych łez. Uczucie lęku opuściło mnie dopiero w sobotę, 21 października, przed inauguracją pontyfikatu, gdy w Watykanie zobaczyłem mego Mistrza przy kolacji uśmiechniętego, pełnego pogody. Podczas wieczerzy cały czas żartował. Gdy pojawiła się jego twarz na ekranie telewizora, uczynił gest dezaproboty w stronę ekranu: „Cóż to za papież?", „Kto to widział wybrać takiego papieża?", „Za młody". Zrobił na mnie wrażenie jakby motyla, który opuszcza uwięzienie w poczwarkę i swobodnie wznosi się w przestrzeń. Dzień później na placu św. Piotra wołał: „Nie lękajcie się...". Ktoś obok mnie, przyglądając się Ojcu Świętemu trzymającemu krzyż, powiedział: „On wie, co trzyma". A ktoś inny zinterpretował: „Wie, Kto go trzyma". Myślę, że obaj mają rację, jego unosi ten, Kogo dźwiga...

– *Podejrzewam, że niewielu ludzi tak dobrze zna Ojca Świętego jak Ksiądz Profesor. Spędzacie ze sobą wiele dni, wiele godzin. A mimo to dziennikarzom bardzo trudno jest namówić Księdza na rozmowę o Papieżu. Dlaczego?*

– A kto mówi o bliskich sobie osobach publicznie? Ksiądz, którego głęboko cenię, który przez długi czas współpracował z Ojcem Świętym w Krakowie, aż do wyboru na papieża, mówił do nachodzących go dziennikarzy: „Panowie, bardzo długo go znam, i wciąż go nie znam. On wciąż jest tajemnicą dla mnie". Pamiętam, że na początku pontyfikatu ukazała się książka, której autor dał tytuł *Papa–enigma* – „Papież-zagadka". Myślę, że to określenie jest godne uwagi. Tytuł ten jest przecież rezygnacją z odpowiedzi. Rezygnuje się, gdy czuje się tajemnicę. Dla mnie jest on też tajemnicą.

– *Nawet dla Księdza Profesora?*

– Tak. Jest mi niezwykle bliski, a równocześnie jest tajemnicą tylko Bogu znaną. Zresztą przecież każdy z nas dla samego siebie jest tajemnicą. Nie przyzna Pani? Spędzamy z Ojcem Świętym wiele godzin, ale często jest tak, że przez cały niemal czas milczymy. Tak bywało zresztą zawsze w czasie zimowych wypraw narciarskich. Ojciec Święty lubi ciszę, skupienie. Bardzo dużo się modli. Medytuje. Chyba rad jest, że ktoś jest blisko i że będąc blisko na pewno nie zakłóci mu rozmowy z... tym, Kto go przenika do końca, Kto zna jego tajemnicę. Kto jest blisko, jest mu bliski... przez to, że pozwala mu być sam na sam z Tym, z Kim rozmawia. Podczas spacerów potrafi się zapatrzeć gdzieś w góry i wtedy jest jakby nieobecny. Zawsze ma ze sobą różaniec. Nawet wtedy, gdy wędrowaliśmy po dwadzieścia kilometrów. Różaniec w ręce to dyskretny sygnał, żeby mu nie przeszkadzać. Natomiast w czasie posiłków staje się bardzo rozmowny. Cóż, mogę powiedzieć tylko tyle, że obcowanie z Nim jest dla mnie darem, którego nigdy nie mogę pojąć. Dlaczego został dany mnie? Wystarczy być na Mszy świętej i zobaczyć, jak ludzie są urzeczeni niezwykłością tego wydarzenia. Tak bardzo mi zawsze żal tych wszystkich, którzy pragną,

a nie mogą uczestniczyć we Mszy Ojca Świętego. Ale co robić? Za dużo jest chętnych. Na szczęście są pielgrzymki...

– *Ludzie z bliskiego otoczenia Papieża mówią, że Ojciec Święty pomimo wieku nadal jest bardzo sprawny intelektualnie, ma niezwykle bystry umysł i doskonałą pamięć. Natomiast niepokoją się jego kondycją fizyczną...*

– W Austrii określono to pięknym słowem „körperliche Gebrechlichkeit", czyli „kruchość ciała". On, wskutek tej kruchości, stał się dla nich tam jeszcze bardziej transparentny na to, czym był zawsze. To się jednak dawniej tak nie ujawniało, jak właśnie teraz. Mocą kontrastu. I z ust tego kruchego człowieka słyszą nagle twarde, ale jakże celne i błyskotliwe upomnienie zatroskanego ojca: „Katolik musi być pełnokrwisty, tylko wtedy jest sobą. Nie można być katolikiem na pół etatu (auf Halbzeit, ein Halbkatholik)". I przyjmują je. Są poruszeni jego ojcowskim i niezłomnym: „Miłość ma prawo stawiać wymagania". I ja powiedziałbym, że on, w tej swojej słabości, jest najbardziej sobą. Przez tę kruchość jakby pełniej odsłania swoją tajemnicę. Tu trzeba nam przypomnieć to, co zauważyły – jakby po połowie – te dwie osoby wpatrzone w niego, gdy trzyma krzyż: „On wie, co trzyma", i to drugie, niezwykłe: „On wie, Kto go trzyma". Jest to genialne. To przecież znaczy: „On wie, że dźwiga Tego, Kto jego dźwiga"! A więc nie ma nigdy powodu do lęku. Może tu dotykamy jego tajemnicy. Tajemnicy Piotra. Czy nie tajemnicy Chrystusa w Piotrze? Zresztą. To, co najcenniejsze, najbardziej wartościowe, ujawnia się przez kontrast. T. Różewicz pięknie pisze, że słonecznik najlepiej poznaje się zimą. Wystarczy go tylko – oczyma wyobraźni – wstawić do głębokiego śniegu. Tam, w Dolomitach, podczas tegorocznych wakacji, słyszałem, jak kobiety zwracały się do Ojca Świętego: „Pietro, Pietro..." Dotąd tego określenia nie słyszałem, mimo że bywam tam z Ojcem Świętym. A może kobiety łatwiej od mężczyzn rozszyfrowują zagadki... Ojciec Święty mówi o geniuszu kobiety. Kobieta czyta w głąb. Nie zatrzymuje się na powierzchni. Pani Redaktor chyba to lepiej zresztą wie niż jej rozmówca. Niech mnie więc nie pyta... Niech sama mi powie! „Zdradzi" tajemnicę Papieża. Może Piotra, który po dwu tysiącach lat próbuje dopędzić Chrystusa w Jego utrudzeniu na drogach do człowieka w każdym zakątku świata? Wszak mówią już dziś o nim: Proboszcz świata...

– *Z papieżem Janem Pawłem II spędza Ksiądz Profesor nie tylko każde wakacje, ale jak mi wiadomo, również każde święta...*

– Boże Narodzenie, wyjąwszy chyba stan wojenny, gdy miałem już bilet do Rzymu, ale musiałem zrezygnować z podróży, ponieważ nie wypuszczono mnie z kraju. Owszem, bywam także w Wielkanoc. Ojciec Święty zaskakuje wiernością w przyjaźniach...

– Słyszałam taką opinię, że Ojciec Święty i Ksiądz Profesor to dwie pokrewne dusze. Co was łączy? Zapewne umiłowanie sztuk pięknych. Ksiądz Profesor, jak wiem, jest melomanem i sam muzykuje...

– Co łączy? Etyka! Z wszystkim, co słowo to zawiera. Pokrewne dusze z racji umiłowania sztuk pięknych? Być może, ale dla Ojca Świętego najważniejsze jest pióro, przez długi czas było to pióro poety, choć poetą to on jest zawsze. Poetą dramaturgiem. Czuje dramat sytuacji... Każda Msza sprawowana in Persona Christi. Aktor na scenie Eucharystii dziejów, Alter Christus. Przecież to dramaturg, to aktor. Czują to ludzie, że to bosko-ludzki teatr; płaczą ze wzruszenia; czują, że Bóg jest tuż. A on przecież już jako chłopiec wystąpił w *Antygonie*, a jego partnerką była pani profesor Halina Kwiatkowska. Narzeczony Antygony i syn Kreona. W samym sercu tragedii. Zawsze myślę o tym, patrząc, gdy niesie krzyż z Koloseum w stronę Awentynu w Wielki Piątek. Bóg wyznaczył mu niezwykłą rolę na scenie dziejów. Proszę zwrócić uwagę, że Ojciec Święty jest rozmiłowany w postaci brata Alberta. A brat Albert rzuca pędzel, i to w trakcie tworzenia wizerunku Chrystusa: *Ecce homo*. I wraca do... malowania, innego malowania: wydobywa zarysy twarzy Chrystusa w człowieku, który w niego pluje. To jest malarz. On wie, Kogo malować, i jak Go malować; w każdym bez wyjątku człowieku doszukuje się – choćby zniekształconych rysów – twarzy Chrystusa, zwłaszcza wśród ludzi bezdomnych, tych, którzy znajdują schronienie w tworzonych przez niego ogrzewalniach. Ja myślę, że fascynacja postacią brata Alberta w jakiejś mierze wpłynęła na to, że mój Mistrz rozstał się ze sceną, z poezją. Wybrał rolę aktora Eucharystii dziejów. W dramacie *Brat naszego Boga* jest bodaj takie zdanie: „Bo on maluje inaczej". Jakkolwiek Kardynał Wojtyła pisał wiersze jeszcze w czasie Soboru, nawet na Auli św. Piotra, wpatrując się w swego brata w biskupstwie z Czarnego Lądu, to ostatnie strofy w języku poezji wyszły spod pióra Karola Wojtyły bodaj w czasie konklawe.

Co do mnie, to ja kocham muzykę, lubię słuchać zwłaszcza Bacha, Chopina, ale też Czajkowskiego, Rachmaninowa. Moim ulubionym dyrygentem jest Pani Agnieszka Duczmal i Tadeusz Strugała, zwłaszcza prowadzący koncert E-mol Chopina ze Stanisławem Buninem w finale Konkursu Chopinowskiego. Ojciec Święty nie ma czasu na słuchanie muzyki, ale Bóg oferuje mu przeżycia niezwykłe z świata dźwięków, na przykład ta Msza Mozarta w Bazylice św. Piotra z Karajanem i z niezrównaną Kathleen Battle – to ptaszę śpiewające. Lubi za to sam śpiewać, zwłaszcza kolędy, w których przeżywa głębię zdumienia prostego ludu nad tajemnicą, że Bóg stał się Człowiekiem, że Boga mamy wśród nas w postaci bezbronnego Dziecka. I ta więź z Mszą, z Pasterką: „I my czekamy na Ciebie Pana, wierząc, żeś jest pod osłoną Chleba i Wina. Dlatego padniemy na twarz przed Tobą!". Jak blisko tu od: Dlaczego Bóg Człowiekiem? – do: Dlaczego Bóg Chlebem? Ojciec Święty przeżywa głębię teologii zawartej w tych na pozór prostych utworach. Do tego dochodzą te rytmy staropolskie: mazura,

poloneza, krakowiaka. Woli jednak czytać, a ponieważ ma bardzo mało wolnego czasu, spędza go raczej na lekturze. Natomiast lubi też, żeby i jemu pośpiewać. W Watykanie jest wśród Czcigodnych Sióstr Siostra o rzadko spotykanym imieniu – Fernanda. Nie taję, że Ojciec Święty rad słucha wierchowych piosenek góralskich w naszym – ich i moim – wykonaniu. Niekiedy się nawet o nie upomina... Podczas świąt Bożego Narodzenia kolędujemy dużo, wspólnie z Siostrami. Jan Paweł II ma dobry głos i lubi śpiewać zespołowo. Wraca sercem do spotkań z młodymi, którzy... nigdy się nie starzeją duchem. To oni tu często śpiewają. Na poczekaniu też Ojciec Święty układa sytuacyjnie dobrane zwrotki, gdy się już wszystkie wyczerpie w kantyczkach, do kolędy *Oj Malućki, Malućki...*

– *Biografowie Jana Pawła II podkreślają, iż Papież ma doskonałą intuicję co do ludzi, zawsze doskonale wie, do kogo mówi, a przemawiając, zachowuje się jak doświadczony aktor...*

– On jest aktorem, nie grając. Jest sobą. Żyje z głębi doświadczenia człowieka w człowieku, którym jest. Chyba że ktoś powie, iż gra siebie. To jego zachowanie jest spontaniczne, samorzutne. Jakby znikał sam w tym, do kogo mówi lub o kim mówi... Drugi staje się wszystkim. On jest dla... jakby dla daru. Bardzo trudno opisać ten fenomen Papieża słowami. Posłużę się Ewangelią. Otóż jest tam przypowieść o synu marnotrawnym, albo raczej o ojcu miłosiernym. Otóż słuchając tej Ewangelii ma się przed oczami ojca i obu synów tak doskonale przedstawionych. Uroczy ojciec, i ci mniej uroczy synowie na tle tego ojca. Co za arcydzieło. Ten obraz. Tylko nikt nie widzi tego, kto opowiada tę przypowieść. A przecież to jest Chrystus. Cóż to za Artysta! Malarz niezrównany. Ale jak się sam schował. Wcale Go nie widać. On chce być całkowicie transparentny na... Ojca. I jest. Ojca chce pokazać, by ujawnić im, kim są, skoro są tak cenni w Jego oczach. Gdy Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy opowiadał z żarem o Ojcu, to wywołał tym tak wielkie pragnienie u ucznia Filipa, że ten zawołał: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy". Chrystus podejmuje to pytanie i daje tę niezwykłą odpowiedź, coś z... radosnego wyrzutu, że widząc nie widzi lub że nie widząc, widzi. Odpowiada: „Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie widzisz? Przecież, kto widzi Mnie, ten widzi i Ojca. Jeśli we Mnie, nie widzisz Ojca, to znaczy że Mnie jeszcze nie widzisz. Czy nie widzisz, że Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu?" Jak dobrze – dobrze dla nas – że ten Filip tak się wtedy „wyrwał" – „jak Filip z konopi". Inaczej nie mielibyśmy wcale tej wśród pięknych najpiękniej wymalowanej dla nas prostaczków sceny. Odtąd przecież każdy sobie mówi: Kimże ja jestem, skoro jestem dzieckiem takiego Ojca! Filip, w Wieczerniku, po spożyciu Chleba, musi dodać: Z Bogiem mam do czynienia, mając z samym sobą do czynienia!

Ja się boję powiedzieć to głośno, ale sądzę, że jeśli szukać jakiegoś klucza do zrozumienia tego fenomenu, to kluczem jest to, iż Jan Paweł II jest czło-

wiekiem przenikniętym Bogiem! Trzeba widzieć jak on odprawia Mszę świętą. Dawniej, gdy uklęknął, to jakby sercem dotykał ziemi. Teraz, gdy podnosi hostię, widać, że wkłada w to wiele wysiłku; drżą mu ręce, gdy wyciąga je w górę pokazując Boga Ukrytego w Chlebie. Ale utrzymuje hostię tak długo, jak tylko może. I potem ten sposób, w jaki wypowiada: Oto tajemnica wiary. Czujemy: Bóg jest tuż! Wśród nas! Wystarczyłoby być w tłumie pod Krokwią w czasie Podniesienia. Ta cisza. I ten szloch. Dlaczego?

– O Janie Pawle II mówi się, iż cechuje go niekonwencjonalny sposób zachowania...

– Jest niekonwencjonalny, każdego chętnie słucha; w czasie rozmowy raczej wsłuchuje się, niż sam mówi. Kto z dotąd żyjących spotkał tylu ludzi, tylu ludziom uścisnął dłoń? Rozmowa z Ali Agccią w więzieniu jest jakby symbolem tej postawy. On na każdego czeka, jakby go od dawna znał. Weźmy pod uwagę choćby zwyczaj ucałowania ziemi podczas wielu pielgrzymek. To nie jest pusty gest. Żadna konwencja. U kogo to zobaczył, poza Jednym, który rzucił się ludziom do stóp? Ten niekonwencjonalny gest oznacza i wyraża wewnętrzną potrzebę Ojca Świętego, jest złożeniem hołdu, gestem najbardziej wymownym z możliwych wyrażającym najgłębszą cześć dla ludzi, którzy na tej ziemi zostawili swoje ślady. Św. Augustyn najkrócej wyraził powód tej czci dla każdej osoby, gdy pod wpływem kazań św. Ambrożego na temat „Ojcze nasz" zawołał słynnej nocy mediolańskiej: „Nie ma mnie bez Ciebie we mnie, stwarzając mnie, musisz być we mnie, stwarzając mnie, wyznajesz mi stwórczą miłość. Kocham Cię, dlategoś jest". Stwórczy sprawca dzieła musi się sam cały wrazić aktem swej miłości w tego, kogo obdarza darem istnienia. Stąd z Bogiem mam do czynienia mając z sobą do czynienia, z Bogiem mam do czynienia, mając z tobą i z każdym drugim do czynienia. Stwórca nie może nie być osobiście tam, gdzie z motywu stwórczej miłości powołuje do bytu swe dzieło: człowieka. A Stwórca, Ojciec, jeszcze Odwiecznego Syna daje ludziom w darze i siebie wraz z Nim daje w darze. W ten sam sposób, co Augustyn, również Papież patrzy na każdego człowieka. Dla niego każdy jest nosicielem Kogoś niezwykłego w sobie, jest nosicielem nie tylko swego Stwórcy, ale również swego Odkupiciela, który dyskretnie, acz realnie, jest w nim – przy całej niewyobrażalnej bliskości ukryty. Aby nie zadać gwałtu niczyjej wolności, pozostaje w nim ukryty. Czeka na odkrycie. I na... przyjęcie. Nie rezygnuje z jednego: aby każdy sam wybrał swe wybranie, że On go wybrał. Tylko dlatego jest. Istnieje. Czy wybierze? Jest wolny... Bóg czeka, ukryty w darze, do którego On sam nie jest w stanie już nic więcej dodać.

– W prasie włoskiej można było niedawno przeczytać, że Jan Paweł II wyraził życzenie, aby po śmierci pochowano go w Krakowie, na Wawelu. Czy Ksiądz Profesor uważa, iż byłoby to możliwe?

– Nie tylko w prasie włoskiej roi się od tego typu doniesień. Ojciec Święty, zapytany kiedyś przez dziennikarza w samolocie, jakie jest Jego samopoczucie dziś, odpowiedział: „Nie wiem, bo nie zdążyłem jeszcze przeczytać porannej prasy”. Na pewno nie dotyczyło to... „Dziennika Polskiego”. Mówiąc poważnie, myślę, że gdyby nawet te wiadomości do Ojca Świętego dotarły, to nic by go nie obeszły, bo to jest ktoś, kto z pewnością nie interesuje się tym, co ludzie zechcą zrobić z jego ciałem po śmierci. Nie po to żyje, żeby się czymś takim interesować. On wierzy w ciał zmartwychwstanie. To jedyne, czym się zajmuje w związku z ciałem po śmierci. Poświęca tej sprawie wspaniałe strony w dziele *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, w części zatytułowanej „Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania”. Kto wstaje z martwych, tego nie interesuje to, gdzie zmartwychwstaje. Interesuje go wyłącznie to, do czego zmartwychwstaje.

Rozmawiała *Grażyna Storzak-Cholewa*

Stanisława GRABSKA

POLSKA – MOJA OJCZYZNA

Ojczyzna jest mi dana jako dziedzictwo i zadana do służenia jej oraz wszystkim współobywatelom zarówno w tym, co tyczy starania o dobro wspólne i o dobro każdego człowieka, jak i w ewangelizacji prowadzonej środkami miłości i głoszenia Prawdy, bo tylko miłość związana nierozłącznie z prawdą i prawda związana z miłością tworzą i budują dobro, do którego jesteśmy powołani.

Trudno stworzyć jedną definicję pojęcia „ojczyzna". W każdym kraju tworzyło się ono w jego historii nieco inaczej. Na przykład w Niemczech, wskutek istnienia przez długi czas znacznej liczby odrębnych księstw, wielkiego znaczenia nabrała mała ojczyzna, w której tyle znaczy przywiązanie do ludzi, do okolicy, widoków, miejsc znanych z dzieciństwa.

W Polsce, z licznymi w naszej historii zmianami granic, dużego znaczenia nabrała wielka ojczyzna, a w niej więcej znaczy naród, jego historia oraz kultura niż miejsce urodzenia i wychowania.

Niemcy, którzy po wojnie musieli opuścić miejsca rodzinne, do dziś czują się wypędzonymi z ojczyzny, chociaż mieszkają wśród rodaków. Gdy my musieliśmy opuścić Lwów i inne tereny wschodnie, to opuszczaliśmy swoje miasta i wioski, ale jechaliśmy do ojczyzny, wyjeżdżaliśmy z domów, które stawały się już obcym krajem: Ukrainą, Litwą i przede wszystkim Związkiem Radzieckim, z rosyjską mową i pismem. Gdy ze Lwowa, który przecież kochałam, przyjechałam z rodzicami do Warszawy, z ulgą słuchałam na ulicy polskiej mowy i oglądałam polskie napisy. Tęskniłam za znajomymi widokami, za znajomymi ludźmi; było mi i źle i obco w tej Warszawie – tak innej, również psychicznie i obyczajowo, od Lwowa – ale jednak czułam się w ojczyźnie, a w miasto Warszawa powoli zapuszczałam korzenie. Dla mnie ojczyzna to najpierw polski naród z jego historią, dobrą i złą, za którą czuję się odpowiedzialna jako za moje dziedzictwo, z jego kulturą, historią duchową, cnotami i wadami, a potem ten kraj, w którym mój naród żyje i rozwija się, z jego przyrodą i architekturą, z zabytkami i nowymi budowlami, z rolnictwem i przemysłem – z całym bogatym życiem, za które czuję się współodpowiedzialna. To także mniejszości narodowe, które z nami ten kraj współtworzą i są także „z ojczyzny mojej" – i czuję się odpowiedzialna za to, by czuli się u nas i z nami dobrze, by moja ojczyzna – Polska nie była dla nich złą macochą, lecz domem przyjaznym, za który mogliby się poczuć współodpowiedzialni, nawet jeśli ich wielka ojczyzna – ich państwo – leży poza naszymi granicami.

MOJA OJCZYZNA TO JEJ HISTORIA

Najpierw Polska Piastów – z jej bohaterami i świętymi, z wysiłkiem scalania Polski dzielnicowej w jeden organizm, z tworzeniem się praw, z tradycją Uniwersytetu, który zwie się Jagiellońskim, ale istniał już za Kazimierza Wielkiego. Polska Piastów przygotowała okres Jagielloński i jego wielkość, którą zbudowali nie sami królowie, lecz „panowie krakowscy" zawierający unię z Litwą – najpierw personalną. A nie tylko panowie krakowscy, ale całe rycerstwo, a także mieszczanie i chłopi tworzyli ten kraj – począwszy od jego scalenia aż do rozkwitu. Polska Jagiellonów to dalszy ciąg tego rozkwitu. To Paweł Włodkowic z jego wkładem w kulturę prawną i etyczną Europy, obroną praw narodów do własnego kraju i rządu, a także obroną zasad nawracania słowem, a nie mieczem.

Polska Jagiellonów to Polska praworządna, to demokracja, wprawdzie szlachecka, ale jeszcze szanująca prawa miast i choć bardzo ograniczone, prawa ludności wiejskiej. Historia Polski zmieniła jednak oblicze wraz z unią i ustanowieniem Rzeczypospolitej dwu, a właściwie trzech narodów, choć w unii dwu tylko państw: Polski i Litwy. Daliśmy się zepchnąć na wschód przez ekspansję niemiecką i straciliśmy wiele na zachodzie, staliśmy się też krajem stanowym, w którym ważne było być szlachcicem, bo w ramach szlachty istniała równość narodów. Była to idea szlachetna, ale miała też dwa fatalne następstwa. Jednym było zaniedbanie ludności wiejskiej i ludności miast, drugim zaś to, że panowie ruscy i litewscy nie rozumieli tej polskiej piastowsko-jagiellońskiej demokracji. Jest rzeczą charakterystyczną, że żaden sejm nie został zerwany przez posła z dzielnic rdzennie polskich, w których istniało wyczucie sensu dochodzenia do wspólnych decyzji. Bywały natomiast sejmy zrywane przez posłów z ziem wschodnich, posłów przedstawiających interes tamtejszych wielmożów. Na dodatek uwikłaliśmy się w liczne wojny, co rujnowało miasta i cały kraj. Odchorowaliśmy tę unię ciężko – deprawacją kultury politycznej i prawnej kraju, upadkiem nauk i sztuk, upadkiem miast. Ozdrowienie, którego wyrazem była Konstytucja 3 maja, przyszło za późno: straciliśmy niepodległość, i to za zgodą sejmu na rozbiory. Przyszedł czas pokuty w okresie podziału między obce mocarstwa. Konstytucja 3 maja stała się ideą przewodnią tak dla powtarzanej wciąż walki zbrojnej „za naszą wolność i waszą", jak i dla budzącej się i rozwijającej pracy wśród ludu – pracy od podstaw. Wyrastała ona z rachunku sumienia z niesprawiedliwości społecznej i tych wad Polski saskiej, które doprowadziły do upadku. Ten rachunek sumienia to także moja ojczyzna – to dziedzictwo świadomości. Niesie ją przez wieki nasza kultura i literatura, szczególnie od romantyzmu po pozytywizm, z Żeromskim, Prusem, Konopnicką, Rodziewiczówną...

W tym czasie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej wyrastało też pokolenie świadomych swej narodowości Litwinów, Ukraińców, a także – choć bardziej

nieśmiało – Białorusinów. Wyrastały nacjonalizmy, którym obca była tradycja unii – odrzucały ją jako szkodliwą dla słabszych narodów i kultur. Następowało zamknięcie serc i narastanie wrogości między uciśnionymi przez wielkie potęgi narodami. Zaowocowało to walkami narodowościowymi; gdy zaś możliwe stało się odzyskanie niepodległości – walkami o granice na terenach ludności mieszanej. Walka o Wilno z Litwinami, o Lwów z Ukraińcami; wrogość przez całe dwudziestolecie; wreszcie, w czasie II wojny światowej, mordy na ludności polskiej na wschodnich kresach Polski. Dla mnie to nie jest historia, bo jako łączniczka i po trosze kurierka jeździłam po Małopolsce Wschodniej i zajmowałam się między innymi zbieraniem raportów o tym, które wsie i w jaki sposób zostały wymordowane.

NOWY RACHUNEK SUMIENIA

I znowu potrzebny stał się rachunek sumienia z tego zacieśnienia poczucia narodowego. Zostaliśmy zmuszeni przez Związek Radziecki do opuszczenia tych terenów. Dzisiaj odzyskały je dla siebie państwa narodowe: Litwa, Ukraina, Białoruś. Uczymy się przebaczać to, co te narody nam zawiniły, i prosić o przebaczenie tego, co my im zawiniliśmy. Uczymy się patrzeć z sympatią na rozwój ich kultur narodowych, ich państw, ich demokracji i odkrywamy pobratymstwo wynikające z dziejów – ze wspólnej historii i również ze wspólnych cierpień w okresie utraty niepodległości. Dzisiaj nie marzymy o jednym państwie, ale o dobrosąsiedzkich stosunkach i wzajemnym uznawaniu praw mniejszości narodowych po obu stronach granic, które z konieczności przebiegają przez obszary długo zamieszkiwane przez ludność mieszaną – polską, ukraińską, litewską, białoruską.

Dla mojej dzisiejszej Polski pragnę kontynuacji z tradycji Piastów wyczucia demokracji i praworządności oraz dobrego wykształcenia, równającego do poziomu najwyżej rozwiniętych krajów. Z tradycji Jagiellonów pragnę powrotu do szerokiego, otwartego stosunku do mniejszości narodowych, które też są „z ojczyzny mojej" i wnoszą w nią wkład własnych kultur. Pragnę podejmowania tej tradycji patriotycznej, która służy krajowi i przeciwdziała wszelkiej prywacie, takiego rozumienia polityki, które widzi ją jako służbę publiczną, a nie władanie. Pragnę połączenia Piastowskiego otwarcia na wiedzę i kulturę zachodu Europy i własnego w nią wkładu, takiego jak wkład Pawła Włodkowica, wkładu etyki chrześcijańskiej w politykę i gospodarkę europejską. Mam ambicję, aby mój naród nie był konsumentem, lecz współkonstruktorem europejskiego domu i wnosił znaczący wkład w jego życie duchowe, kulturowe, ekonomiczne i polityczne. Tym różni się miłość ojczyzny od szowinizmu narodowego, że ten ostatni pragnie jak najwięcej dóbr zagarnąć dla „swoich", a jest wrogo nastawiony do wszelkich obcych – nie swoich, podczas gdy miłość

ojczyzny i swojego narodu to ambicja, by był on dobry, szlachetny, mądry i twórczy, to duch służby dla wspólnego dobra. Taka miłość ojczyzny jest otwarta na miłość ojczyzn szerszych – najpierw swego kontynentu, a w rezultacie całego ludzkiego świata. Takiej miłości uczy chrześcijaństwo. Tak też rozumiał mój ojciec chrześcijaństwo realizowane w polityce. Gdy wojska polskie wkraczały na Zaolzie, wbijając nóż w plecy Czechosłowacji zajmowanej właśnie przez Hitlera, ojciec mój, prof. Stanisław Grabski, powiedział do mnie: Etyka jest jedna w życiu prywatnym i publicznym, a zło mści się zawsze. Jeżeli za to świństwo, które teraz robimy Czechosłowacji, zapłacimy tylko utratą ziem wschodnich, a nie niepodległością, będziemy mogli Panu Bogu dziękować.

Zapłaciliśmy jednym i drugim i możemy Panu Bogu dziękować, że tylko na około pół wieku, licząc z okresem wojny, straciliśmy niepodległość. Miłość własnej ojczyzny winna być miłością wszystkich ojczyzn i troską o „naszą wolność i waszą". Inaczej staje się zbiorowym egoizmem.

PISMO ŚWIĘTE O OJCZYŹNIE

Trzeba wreszcie przyjrzeć się, jak Pismo święte traktuje ojczyznę i stosunek do niej. Bóg prowadził naród izraelski od życia koczowniczego do osiedlenia się w Palestynie. Uczynił z tego koczowniczego ludu swój naród, wybrany ku temu, by niósł w świat wiarę w Jedynego, Żywego Boga, by był narodem kapłańskim, oddającym Bogu cześć i żyjącym wedle Bożych przykazań. W historii Izraela wiara i polityka splatały się w jedno. Wyzwolenie z niewoli Egiptu było zarazem polityczne, społeczne i religijne. Królowie Izraela mieli zadania polityczne i religijne. Prawo Izraela strzegło praw ludzkich i praw religijnych, prawa oddawania czci Bogu i zachowywania z Nim przymierza. Ojczyzną Izraela była Palestyna, a szczególnie Jerozolima i świątynia. Dlatego też Izraelici zniewoleni przez Rzym oczekiwali Mesjasza politycznego, który środkami wojskowymi wprowadzi królestwo Jahwe i jako wielki król i wódz stworzy wielkie religijne państwo Izrael, które przyniesie pokój i Bożą łaskę okolicznym ludom. Tymczasem Jezus nie chciał być Mesjaszem politycznym. On stał się Mesjaszem odnowy religijnej – Mesjaszem głoszącym Bożą prawdę i nawrócenie serc oraz Boże wybaczenie i miłość. Jezus był Żydem i żydowskim Mesjaszem. On sam mówił, że jest posłany do owiec, które zaginęły z domu izraelskiego. Ale nawracał też Samarytan i cuda działał u pogan. A uczniów swoich posłał, by nawracali wszystkie narody i ten Rzym, który niewolił Jezusową ojczyznę i naród. Żydzi, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa, poszli na cały świat i stworzyli wielonarodowy Kościół, łączący w jedno Żydów i pogan. Ojczyzna ziemska stała się dla nich tylko obrazem ojczyzny niebieskiej – Bożego królestwa, ojczyzną ludzkości pojednanej z Bogiem i między sobą. Trzeba pamiętać, że

Kościół stworzyły tysiące Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa i stali się misjonarzami w krajach pogańskich.

Miłowali oni Jerozolimę i swój naród, ale ponad tę miłość stawiali zadanie misyjne wobec wszystkich ludzi i wszystkich narodów.

OJCZYZNA KOŚCIÓŁ I OJCZYZNA POLSKA

W pojednanym ludzie Żydów i pogan odnaleźli oni nową ojczyznę – poszerzony lud Boży i świątynię wiary w Jezusa Chrystusa. Kościół chrześcijański to nowy lud kapłański wierzących w Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Syna Bożego, dążący ku nowej Jerozolimie, już nie ziemskiej, a niebieskiej, do której ten lud zmierza wpatrzony w nadzieję zmartwychwstania.

Ten Kościół – ojczyzna duchowa – wydał męczenników i nowych misjonarzy. W wiekach średnich, po upadku Rzymu jako państwa, Rzym apostołów stał się stolicą duchową, a nowi misjonarze poszli do nowych ludów, które napłynęły do Europy. Ludy te niosły własne wyczucie narodu i ojczyzny. Chrześcijańska Europa wzięła wzory nie tylko z Ewangelii, ale i z państwa rzymskiego z jego prawem, oraz ze Starego Testamentu, i tworzyła jedność zwaną chrześcijaństwem, jedność, w której ponownie znalazło się miejsce dla łączenia polityki i religii w cesarstwie i ponownie powstało pytanie o ojczyznę ziemską oraz rozpoczęto walki o różne ojczyzny i ich zachowanie. Dzisiaj, gdy chcemy spojrzeć ewangelicznie na ojczyznę, trzeba nam bardzo precyzyjnie odróżniać między tą ojczyzną duchową, którą jest dla nas wierzących Kościół – lud Chrystusowy, zmierzający do swej ojczyzny wiecznej w Bogu, a ojczyzną ziemską, która nie traci swej wartości – nie rozpływa się w nicości, ale stanowi bardzo konkretny teren dobrej służby i wnosi swój wkład w historię świata. Albo w tej historii buduje Boże dobro – świat życia i miłości, albo wpisuje się w historię grzechu – egoizmu i nienawiści. Ojczyzna ziemska jest nam zadana. Mamy w niej być misjonarzami Mesjasza, który nie chciał być przywódcą politycznym. I my jako Kościół – społeczność wiary – nie możemy tworzyć państwa wyznaniowego, lecz mamy być głosicielami Prawdy i dobra, przebaczenia i miłości, tak przez świadectwo życia i świeckiej pracy, jak i przez wyznawanie wiary. Jesteśmy bowiem obywatelami dwu ojczyzn: ojczyzny ziemskiej, w której mamy troszczyć się o dobro wspólne i o dobre stosunki między narodami, oraz ojczyzny, którą jest wspólnota wiary ludu Bożego wędrującego do Jeruzalem niebieskiego, będącego tu na ziemi ludem kapłańskim i proroczym, ludem – znakiem jedności między ludźmi a Bogiem i między narodami w Bogu.

W takim rozumieniu ojczyzna jest mi dana jako dziedzictwo i zadana do służenia jej oraz wszystkim współobywatelom zarówno w tym, co tyczy starania o dobro wspólne i o dobro każdego człowieka, jak i w ewangelizacji prowadzo-

nej środkami miłości i głoszenia Prawdy, bo tylko miłość związana nierozłącznie z prawdą i prawda związana z miłością tworzą i budują dobro, do którego jesteśmy powołani.

DZISIAJ MOJEJ OJCZYZNY – POLSKI

Dzień dzisiejszy Polski nie jest łatwy. Wciąż jeszcze wędrujemy, jak naród żydowski po wyjściu z niewoli wędrował przez pustynię. Pełno w nas nieufności, żalów, wrogości, lęku przed zagrożeniami prawdziwymi lub urojonymi. Musimy odbudowywać tkankę społeczną – stowarzyszeń i samorządów. Musimy uczyć się współdziałania i demokratycznego rządzenia sobą. Musimy uczyć się porozumiewania wobec różnic interesów w imię dobra wspólnego i porozumiewania z inaczej myślącymi poprzez dialog szczery i pełen szacunku, walcząc na argumenty rzeczowe o coś, a nie przeciw komuś. Musimy się też uczyć ewangelizowania samą siłą Prawdy i Dobra i samą siłą świadectwa miłości i życia zgodnego z wyznawaną Prawdą, a nie jakimkolwiek przymusem, ani nawet samym moralizowaniem i potępianiem, a szczególnie potępianiem ludzi. Takiej niewłaściwej metody ewangelizacyjnej wciąż u nas nazbyt wiele – i w środkach masowego przekazu, i nawet bywa, że w kazaniach i w homiliach. Musimy się uczyć zaufania do Stwórcy, który w serce każdego człowieka włożył tęsknotę do dobra i miłości, którą można obudzić świadcząc miłość i dając zaufanie. Musimy się też uczyć zaufania do bliźnich, do ich dobrej woli, także wtedy gdy się mylą lub działają źle.

Trzeba się nam wreszcie uczyć pracy dla pokoju i pojednania między narodami, pojednania z naszymi sąsiadami i z takimi narodami rozproszonymi po świecie jak Żydzi; musimy się uczyć umiejętności współżycia i wspomagania takich wędrowców jak Cyganie. Do wspólnego domu – Europy możemy wnieść nasze umiłowanie wolności każdego narodu i naszą tradycję chrześcijańską: tę Pawła Włodkowica i Królowej Jadwigi, lecz nie tę saską płytką i zewnętrzną ani tę szowinistyczną z końca dwudziestolecia. Oby Duch Święty powiał nad naszą ziemią i pozwolił nam być narodem nie tylko katolickim, ale głęboko ewangelicznym i otwartym na uczenie się od bliźnich, w tym również od chrześcijan zachodu Europy, z którymi chcemy tworzyć wspólne jutro wielu ojczyzn ziemskich i wspólne jutro ekumenicznych Kościołów chrześcijańskich, a wreszcie wspólne jutro różnych, lecz wspierających dobro i pokój religii oraz światopoglądów świeckich – jak nam tego daje przykład Jan Paweł II.

Artur SZUTTA

O ETYCE BADAŃ NAUKOWYCH

Nie ma takiej dziedziny ludzkiej działalności, w której uczciwość nie byłaby pożądana, a moralna ocena czynów człowieka bez znaczenia. Stąd wiele książek etycznych poświęconych jest nie tylko etyce ogólnej, wychowaniu czy polityce, ale także biznesowi, dziennikarstwu i najprzeróżniejszym zawodom wykonywanym przez człowieka. Nauka nie jest w tej materii wyjątkiem. Różnego rodzaju instytucje rządowe i pozarządowe, także firmy zainteresowane wykorzystaniem odkryć nauki, łożą ogromne sumy pieniędzy na badania naukowe, często mające wielkie znaczenie dla naszego zdrowia i jakości życia. Wiąże się z tym wiele problemów moralnych dotyczących nie tylko godziwego wykorzystania zdobyczy nauki, ale także uczciwości naukowców względem finansujących ich instytucji, ludzi (w tym podatników), a także względem siebie nawzajem. O nieporozumienia na tle moralnym i wynikające z nich szkody łatwo również tam, gdzie ludzie są nie tyle nieuczciwi, co słabo zorientowani w kwestiach moralnych związanych z daną dziedziną życia ludzkiego. Nie dlatego, że są ludźmi mało wrażliwymi moralnie albo niezbyt rozgarniętymi intelektualnie, ale po prostu dlatego, że taka jest natura danej dziedziny, w której wiele problemów etycznych jest nowych, skomplikowanych, nie dających się często łatwo interpretować w świetle tradycyjnych pojęć.

Potrzebę odpowiedniego przygotowania etycznego naukowców dostrzegły federalne władze Stanów Zjednoczonych, wprowadzając na początku lat dziewięćdziesiątych wymóg nauczania etyki na uniwersytetach, również na takich wydziałach, jak nauki przyrodnicze i inżynieryjne. Fakt ten stał się impulsem do powołania w Dartmouth College (USA) przy Institute for Study of Applied Professional Ethics (ISAPE) zespołu dwustu naukowców. W wyniku dyskusji w ramach tegoż zespołu wyłoniły się dwa projekty dotyczące etyki badań naukowych: Fund for the Improvement of Postsecondary Education (FIPSE) oraz National Science Foundation (NFS). Zmierzały one do opracowania programu nauczania etyki badań naukowych, który byłby wprowadzony na wydziałach nauk przyrodniczych i inżynieryjnych wyższych uczelni amerykańskich. Owocem tych prac jest podręcznik *Research Ethics* napisany pod redakcją Deni Elliott i Judy E. Stern, współkierowników obu projek-

tów[1]. Podręcznik ten jest zbiorem artykułów, które powstały w wyniku dyskusji prowadzonych w ramach wyżej wymienionych projektów. Artykuły te pogrupowane zostały w dziewięć rozdziałów tematycznych obejmujących zarówno zagadnienia ogólne, dotyczące sensu nauczania etyki na wydziałach przyrodniczych i technicznych, sposobu nauczania tego przedmiotu, jak też wiele zagadnień szczegółowych związanych z etycznym aspektem prowadzenia badań naukowych. Tytuły rozdziałów pokrywają się z tytułami otwierających je artykułów. Część rozdziałów (pierwszy, drugi, czwarty i szósty) składa się tylko z jednego artykułu.

Pierwsze dwa rozdziały dotyczą problemu samego nauczania etyki badań naukowych, jej potrzeby i możliwości. Judith P. Swazey i Stefanie J. Bird, autorki artykułu *Teaching and Learning Research Ethics*, uważają, iż nauczanie etyki badań jest potrzebne, aby uwrażliwić studentów i naukowców na zagadnienia etyczne, rozwijać w nich zdolność dostrzegania pewnych implikacji etycznych w różnych sytuacjach, w jakich przyjdzie im się znaleźć. Wyższa świadomość etyczna miałaby umożliwić, nawet wobec różnic poglądów i pewnych niejednoznaczności sytuacji, lokalizowanie i usuwanie przyczyn różnego rodzaju nieporozumień i konfliktów.

Spośród wielu sposobów nauczania na szczególną uwagę, zdaniem autorek artykułu, zasługują interaktywne seminaria, na których dyskutuje się rozmaite zagadnienia etyczne. Za szczególnie pomocną metodę uważają analizowanie kazusów (case studies). Metoda ta polega na tym, że w trakcie zajęć studentom przedstawia się – za pomocą tekstu, słuchowiska lub filmu – pewną sytuację konfliktową. Analizując ją studenci mają zidentyfikować problem etyczny, odwołać się do odpowiednich zasad, które mają zastosowanie w analizowanej sytuacji, a następnie znaleźć stosowne praktyczne rozwiązanie problemu. Do użycia tej metody dostosowany jest również cały omawiany podręcznik. Większość zamieszczonych w nim artykułów ma dołączone na końcu przykłady sytuacji do analizy wraz z listami pytań do dyskusji.

Analiza jakiegokolwiek kazusu i prowadzenie opartej na nim dyskusji możliwe jest w przypadku uznawania tych samych wartości etycznych. Autorzy omawianej książki przyjmują za fakt istnienie różnic w poglądach etycznych, dlatego też skłonni są szukać wspólnej płaszczyzny do prowadzenia szczegółowych dyskusji na bazie wcześniej określonego konsensu w kwestii wartości moralnych. Bernard Gret, autor artykułu *Morality and Scientific Research*, uważa, że istnieje wiele poglądów etycznych, które na podstawie zdroworozsądkowej moralności są uznawane powszechnie, bez względu na różnice kulturowe. Jak pisze, pomimo relatywizmu i odmiennych stanowisk etycznych istnieje zgoda, że zabijanie, zadawanie bólu, pozbawianie wolności i oszukiwanie bez adekwatnego uzasadnienia jest niemoralne, bezstronność zaś i pewnego rodzaju racjonalność, polegająca na uzasadnionym unikaniu cierpień, a nie unikaniu korzyści, ma dodatnie walory moralne. Ważne jest to, zauważa autor artykułu, aby naukowcy byli świadomi, że wspomniana powyżej zasada racjonalności polega na unikaniu cierpienia, nie zaś na

[1] *Research Ethics: A Reader*, red. D. Elliott, J. E. Stern, Hanover-London 1997, University Press of New England.

poszukiwaniu prawdy za wszelką cenę. Wspólne wszystkim zasady moralne, zdaniem Greta, również nie są absolutne i dopuszczają wyjątki. Złamanie zasad moralnych musi być jednak racjonalnie uzasadnione i publicznie dozwolone.

Po wstępnych rozdziałach, w których poruszone zostały głównie zagadnienia natury metaprzedmiotowej, następują rozważania dotyczące konkretnych problemów etycznych, które napotykają naukowcy. Dotyczą one różnego rodzaju uchybień, związanych głównie ze świadomym fałszowaniem danych doświadczeń. Autorzy artykułów zastanawiają się nad przyczynami takiego postępowania, a także nad ewentualnymi sposobami radzenia sobie z nimi.

Według Allana U. Muncka przyczyną naciągania, a nawet fałszowania danych, są często emocje, nadmierne oczekiwania, strach przed porażką, czasem także pragnienie sławy, fortuny czyli czysto ludzkie słabości. Efraim Racker proponuje stworzenie odpowiedniego systemu nadzoru (np. specjalnych komitetów czy wymogów dotyczących procedury prowadzenia badań), tak aby uniknąć niejednoznaczności, oszustwa, czy nawet nieumyślnej pomyłki. Problem oszustwa nie jest jednak wewnętrzną sprawą uniwersytetów czy innych instytucji prowadzących badania. Na badania naukowe łożone są bowiem duże sumy również rządowych pieniędzy. Stąd, zdaniem Rackera, sprawa oszustw w nauce jest również sprawą sądów, dlatego też powinny zostać wprowadzone odpowiednie przepisy prawne, które mogłyby zniechęcić ewentualnych oszustów.

Następna grupa zagadnień poruszanych w omawianym podręczniku (rozdział czwarty) dotyczy relacji między naukowcami i studentami w laboratoriach i w jednostkach badawczych. Zdarza się, że mający ze sobą współpracować naukowcy traktują siebie nawzajem jako potencjalnych konkurentów. Taka postawa jest często przyczyną braku wzajemnego zaufania i szkodliwych działań, jak na przykład zatajenie ważnych informacji. Innym zagrożeniem prowadzącym do zachwiania odpowiedniej relacji między członkami w grupie badawczej jest możliwość wykorzystywania stanowisk do nadmiernej eksploatacji niższych stopniem naukowców lub studentów, w tym również nieuczciwego przywłaszczania sobie praw autorskich czy przypisywania zasług. Vivien Weil i Robert Arzbaecher, autorzy artykułu *Relations in Laboratories and Research Communities*, zwracają uwagę na doniosłość relacji między opiekunem (mentorem) a studentem. Opiekun niekoniecznie musi być tym, który kieruje badaniami grupy, powinien jednak posiadać określone cechy charakteru, takie jak doświadczenie i umiejętność przekazywania studentom nie tylko wiedzy, ale i szacunku do pewnych „spraw natury technicznej, wartości zawodowych, etycznych standardów...". Innym koniecznym posunięciem jest dokładne określenie podstawowych zasad, które mają obowiązywać w grupach badawczych, dotyczących zakresu obowiązków, sposobu współpracy i wzajemnego komunikowania się, a także kryteriów określania praw autorskich.

Problem własności intelektualnej i prawa do wyników badań naukowych rozważany jest bardziej szczegółowo w rozdziale piątym. Zdaniem Stephanie J. Bird oraz Davida E. Housmana, autorów artykułu *Conducting, Reporting and Funding Research*, naukowiec przez

swój wkład pracy, zaangażowanie wiedzy i zdolności ma prawo do uznania owoców swojej pracy za pewnego rodzaju własność. Jednakże, jak zauważają autorzy artykułu, owoce te nie są wynikiem jedynie pracy naukowca, ale także całego systemu społecznego, w którym mógł on swoje badania prowadzić. Chodzi tutaj głównie o udział tych, którzy udostępnili naukowcowi środki do realizacji badań. Oni również mają pewien udział w jego pracy i w związku z tym mają prawa względem odkryć naukowca. Dlatego też od naukowca oczekuje się, że odkrytych prawd nie zachowa tylko dla siebie, ale że będzie uczciwie i rzetelnie informował o celu, sposobie i wynikach prowadzonych przez siebie badań.

John C. Blair w artykule *Science, Statistics, and Deception* zwraca uwagę, że szkodliwe są nie tylko praktyki świadomego fałszowania danych, świadomego wprowadzania w błąd współpracowników czy finansujące instytucje. Szkodliwe są również praktyki tak zwanego niezupełnego fałszowania wyników – bądź w jakimś uzasadnionym celu, bądź w konsekwencji roztargnienia czy jakiegoś drobnego niedociągnięcia. Chociaż wśród naukowców praktyki te czasami wydają się być ogólnie przyjmowane jako „część kultury nauki", Blair uważa, że do pewnego stopnia są one nieetyczne i często mają dla nauki niepożądane skutki. Stąd zdaniem Blaira, a także pozostałych autorów artykułów zawartych w omawianym rozdziale, procedury prowadzenia raportów z badań i publikowania ich wyników powinny być bardziej rygorystyczne, powinny kłaść większy nacisk na odpowiedzialność za słowo i za łożone na badania pieniądze.

Następne zagadnienie rozważane w omawianej książce to problem konfliktu interesów i zobowiązań. Według Patrycji Werhane i Jeffreya Doeringa, autorów artykułu *Conflicts of Interest and Conflicts of Commitments*, naukowcy, jak wszyscy ludzie, uwikłani są w różnego rodzaju sieci interesów i zobowiązań natury intelektualnej, osobistej czy finansowej. W związku z tym w ich życiu, również zawodowym, często mają miejsce sytuacje, w których owe interesy i zobowiązania zachodzą na siebie tak, że pogodzenie ich ze sobą jest trudne bądź nawet niemożliwe. Wywiązanie się z jednego zobowiązania czy zrealizowanie jakiegoś zamierzonego celu wymaga wówczas całkowitej bądź częściowej rezygnacji z wywiązania się z innych zobowiązań, realizacji innych celów. Istnienie takich konfliktów ma również swoje implikacje etyczne. Nie jest bowiem obojętne czy, na przykład, naukowiec prowadzący badania nad jakimś ważnym lekiem jest również pracownikiem firmy zainteresowanej sprzedażą tego leku. Stąd, zdaniem autorów artykułu, istotna jest umiejętność identyfikowania takich konfliktów w celu radzenia sobie z nimi w sposób racjonalny i efektywny.

Rozdział siódmy poświęcony jest problemowi odpowiedzialności instytucji związanych z badaniami naukowymi. Rozważania zawarte w tym rozdziale dotyczą głównie sposobów postępowania instytucji naukowych i publicznych wobec przypadków oszustw i uchybień naukowców. E. Berger i B. Gret, autorzy artykułu *Institutional Responsibility*, zwracają uwagę na konieczność jasnego określenia odpowiedzialności naukowców, instytucji naukowych oraz instytucji rządowych. Wiąże się z tym problem

jednoznacznego zdefiniowania samego pojęcia uchybienia w nauce, tak aby nie stawiać w jednym rzędzie naukowców świadomie dopuszczających się uchybień z naukowcami, którzy popełnili błąd w sposób niezawiniony. Niejasne standardy mogłyby doprowadzić do niezdrowej atmosfery, w której strach przed możliwością popełnienia błędu paraliżowałby poczynania naukowców.

Dwa ostatnie rozdziały książki (ósmy i dziewiąty) dotyczą problemu prowadzenia eksperymentów na zwierzętach i ludziach. Jest to zagadnienie niezwykle aktualne nie tylko wśród samych naukowców. W przypadku badań na zwierzętach bardzo aktywne są grupy tak zwanych obrońców praw zwierząt protestujących przeciwko używaniu zwierząt do eksperymentów. Nie są to jedynie grupy sentymentalistów, ludzi, którzy nie umieją racjonalnie uzasadnić swego stanowiska, ale często są to znani filozofowie (np. Peter Singer), prezentujący przemyślaną argumentację przeciwko eksperymentowaniu na zwierzętach. Autorzy artykułów zawartych w tym rozdziale (Deni Elliott, Merilyn Brown oraz Richard P. Vance) starają się przedstawić argumenty obrońców praw zwierząt, a także uzasadnić konieczność i doniosłość prowadzenia badań wymagających prowadzenia eksperymentów na zwierzętach. Przyznają jednak, że na naukowcach spoczywa obowiązek zmniejszania w miarę możliwości cierpienia zwierząt, a nawet rezygnacji z eksperymentów, jeżeli istnieje inna możliwość prowadzenia badań.

W rozdziale poświęconym eksperymentowaniu na ludziach autorzy artykułów zastanawiają się nad określeniem kryteriów, które muszą zostać spełnione, aby eksperymenty takie mogły być uznane za dopuszczalne etycznie. Wskazują między innymi, iż eksperymenty takie nie mogą być prowadzone bez świadomej zgody samych badanych; ryzyko, na jakie badani są narażeni, musi być możliwie najmniejsze, a godność ludzka musi być uszanowana.

Niewątpliwie walorem omawianego tu podręcznika jest to, że jest to jedna z nielicznych publikacji dostępnych na rynku wydawniczym w skali światowej dotycząca tematyki etyki badań naukowych. Wydanie *Research Ethics* jest trafną odpowiedzią na palące świat nauki potrzeby. Godna uwagi jest także prezentowana w książce sama metoda nauczania. Jej interaktywny charakter pozwala na większe zaangażowanie studentów w zapoznawanie się z prezentowanymi w niej zagadnieniami, a także umożliwia wyrobienie w nich większej samodzielności w rozwiązywaniu kwestii etycznych. Można zatem powiedzieć, że cel, który postawili sobie autorzy książki, został w pewnej mierze osiągnięty – jest ona doskonałym materiałem pomocniczym dla prowadzących kursy etyczne nie tylko na wydziałach przyrodniczych czy technicznych, ale także na innych kierunkach uniwersyteckich.

Niemniej jednak podręcznik ten nie jest wystarczający do prowadzenia ewentualnych kursów etyki. Każda etyka zawodowa musi odwoływać się do jakiejś bardziej ogólnej teorii, znajdować w niej swoje uzasadnienie. Takiej ogólnej podstawy teoretycznej dostarczyć miał artykuł B. Greta *Morality and Scientific Research*. Autor odrzucił jednak potrzebę uciekania się do jakichkolwiek teorii etycznych, uważając, iż w większości dyskusji moralnych dotyczących badań naukowych nie ma potrzeby wyrafinowanej filozoficznej teo-

rii moralnej. To, co wystarczy, to istniejący konsens w wielu istotnych dla nauki kwestiach, takich jak oszustwo, zabijanie, nieuzasadnione powodowanie cierpienia itd. Jak pisze Gret, wszystkie tego rodzaju postępki są niemoralne, o ile nie mają odpowiedniego racjonalnego uzasadnienia.

Problem, którego Gret wydaje się nie zauważać odrzucając konieczność filozoficznej teorii moralnej, dotyczy rozumienia terminu „racjonalność". Jest to termin bardzo niejednoznaczny, dla każdego mogący oznaczać co innego. Twierdzenie, że racjonalność uzasadnienia wyjątków od norm moralnych zależna jest także od publicznego przyzwolenia, również nie wydaje się rozwiązywać problemu. Przyzwolenie publiczne, jakkolwiek bardzo ważne, nie może być jedynym kryterium rozstrzygania o wartości moralnej ludzkich czynów. Wola większości, czy to zwykłych ludzi, czy naukowców, nie zawsze kieruje się przesłankami natury merytorycznej. Ludzie ulegają często emocjom, uprzedzeniom, różnego rodzaju słabościom. To merytoryczne argumenty, a nie sama wola większości, sprawiają, że decyzja tejże większości jest racjonalna. Merytoryczna argumentacja etyczna wymaga zaś odwołania się do jakiejś teorii filozoficznej.

Podsumowując można powiedzieć, że sukces podręcznika w dużej mierze zależy od tego, na jakiej bazie teoretycznej podejmowane w nim problemy będą analizowane. Uwaga ta jednak nie umniejsza jego wartości dydaktycznych jako jednego z ważnych podręczników etyki badań naukowych. Takie też było zamierzenie jego twórców.

Przemysław GUT

ETYCZNY WYMIAR NAUKI I TECHNIKI

W krótkim czasie nauka dowiodła, że „stanowi – jak pisał B. Russell – niewiarygodnie potężną siłę rewolucjonizującą". Nie sposób zaprzeczyć, że nauka wraz z techniką jest dzisiaj istotnym fragmentem środowiska człowieka, że w niespotykanym tempie modyfikuje zarówno świat naszych przekonań, jak też zewnętrzny obraz świata. Za sprawą nauki inaczej widzimy rzeczy, przyzwyczajamy się do innego obrazu świata, znajdujemy się w nowych stosunkach międzyludzkich i w hierarchiach społecznych, generujemy nowe potrzeby – i ogólnie mówiąc – nowe możliwości. Jednak te imponujące dokonania nauki i techniki, witane początkowo w kulturze zachodniej z nieograniczonym zaufaniem i niezachwianym optymizmem, ostatnio zaczynają ujawniać wiele niepożądanych konsekwencji. Coraz częściej stwierdza się, że sposób zachowania i myślenia ukształtowany wyłącznie przez reguły systemu techno-naukowego nie tylko wprowadza chaos aksjologiczny w życie człowieka, lecz także powoduje rozliczne sytuacje konfliktowe (np. dotyczące dystrybucji środków finansowych) i rodzi wiele obaw społecznych (np. związanych z inżynierią genetyczną czy z klonowaniem).

Opanowanie negatywnych skutków i zahamowanie niepożądanych kierunków rozwoju nauki i techniki nie jest możliwe z pomocą samej nauki. Nauka bowiem a) nie monitoruje samej siebie; b) niepożądane efekty innowacji technicznej mogą pozostać długo nie rozpoznane i tym samym wymykają się kontroli; c) wiele negatywnych skutków nauki i techniki, chociaż znanych i przewidywanych, wymyka się kontroli ze względu na ich rozległość, w wielu przypadkach ich eliminacja wymagałaby gwałtownej zmiany naszych przyzwyczajeń. Co więcej, nauka i technika dają nam wprawdzie wiedzę, jak organizować i zabezpieczać sobie życie, ale nie tłumaczą, co należy wybierać jako cel i wartość. Stąd uważa się, że wymagana jest rzetelna refleksja etyczna nad nauką i techniką, dzięki której można byłoby wyeliminować negatywne efekty rozwoju nauki i skierować jej badania na pożądane cele i wartości. Książka Evandro Agazziego podejmuje właśnie ów pro-

blem przebadania relacji między nauką i etyką[1].

W „Przedmowie" autor podkreśla, że nauka i technika z pewnością są dobre, ale niebezwarunkowo. Nie sposób zaprzeczyć, że po pierwsze – ostatnie lata ujawniły negatywne aspekty ich rozwoju; po drugie – optowanie za bezgraniczną autonomią nauki i techniki, którą cechowała całkowita niezależność działania i kryteriów oceny, odrzucenie zewnętrznej kurateli czy też ograniczeń, pociągnęło za sobą wiele nieakceptowalnych skutków. To wszystko jednakże nie usprawiedliwia nawoływań do zaniechania uprawiania nauki i techniki – i to nie tylko dlatego, że jest to niemożliwe, lecz przede wszystkim dlatego, że rozwój ich nie jest procesem automatycznym. Dokonuje się on przez podmioty ludzkie, stąd jest podatny na celowe ukierunkowanie i sterowanie. Odrzucając pogląd, według którego nauka i technika są tylko i wyłącznie czymś pozytywnym, a za negatywne skutki ich użycia czy zastosowania odpowiadają inne, zewnętrzne przyczyny, jak również pogląd, w myśl którego nauka i technika są złe z natury, stajemy – uważa Agazzi – przed zasadniczym problemem dzisiejszych czasów: problemem zgrania ze sobą naturalnego wzrostu nauki i techniki, pozytywnych stron ich autonomii i wolności z eliminacją ich negatywnych skutków (a nawet wspierania różnorodnych wartości humanistycznych). Rozważania zamieszczone w książce Agazziego mają na celu wyodrębnienie składników tego głównego problemu oraz podanie – przynajmniej w zarysie – jakiegoś zadowalającego rozwiązania tej kwestii.

Książka składa się z dwóch części: pierwsza zatytułowana jest „Świat nauki i techniki", druga – „Spotkanie wymiaru etycznego". Na część pierwszą składa się sześć rozdziałów, w których omawiane są odpowiednio: pojęcie nauki, relacje między nauką a społeczeństwem, problem neutralności nauki, rozróżnienie między nauką, technikami i techniką, zagadnienie ideologii w związku z nauką i techniką i na koniec pojęcie systemu techno-naukowego. Część druga obejmuje osiem rozdziałów, które traktują o następujących problemach: normy i wartości w działaniu ludzkim, funkcje i role wartości w naukach humanistycznych, nauka i racjonalność, rozróżnienie między racjonalnością teoretyczną a praktyczną, miejsce sądu moralnego w nauce i w technice, problem ryzyka i odpowiedzialności nauki w ujęciu systemowym, problem wymiaru etycznego, prezentacja różnych teorii etycznych i wreszcie kwestia etyki nauki i techniki.

Termin „nauka" jest przez Agazziego rozumiany szeroko, liberalnie i analogicznie. Do zakresu nauki zalicza on nie tylko nauki przyrodnicze, lecz także nauki humanistyczne. Uważa, że współcześnie cecha „naukowości" nie jest już przypisywana jakiejś dziedzinie przedmiotowej ze względu na zawarte w niej treści, lecz ze względu na metodę, czyli sposób, w jaki te treści są systematyzowane i analizowane. Metodę tę z kolei determinują dwa podstawowe warunki: a) ścisłość: w każdej dziedzinie

---

[1] E. Agazzi, *Das Gute, das Böse und die Wissenschaft. Die ethische Dimension der wissenschaftlich – technologischen Unternehmung*, Berlin 1995, ss. 342. Wydanie w języku polskim: *Dobro, zło i nauka. Etyczny wymiar działalności naukowo-technicznej*, tłum. E. Kałuszyńska, przedmowa W. Gasparski, Warszawa 1997, ss. XIV + 288. Przekładu na język polski dokonano na podstawie maszynopisu autorskiego *Right, Wrong and Science*.

naukowej wszystkie twierdzenia muszą być uzasadniane i powiązane logicznie; b) obiektywność, czyli intersubiektywność, która obejmuje niezależność od podmiotu i publiczną dostępność. W kwestii poznawczego statusu teorii naukowej autor broni realizmu, antyrelatywizmu, zasadności pojęcia prawdy, dystynkcji między nauką i pseudonauką, niewspółmierności między nauką i ideologią, neutralności i tożsamości nauki. Uważa jednakże za pożyteczne włączenie świadomości historycznej i socjologicznej w sposób pojmowania ewolucji i struktury nauki. Istotne jest jednak to, że – zdaniem Agazziego – sprowadzenie wiedzy naukowej wyłącznie do wytworu społecznego czyni niezasadnym i całkowicie zbytecznym jakiekolwiek mówienie o etyce i odpowiedzialności w nauce.

Naukę i technikę Agazzi pojmuje teleologicznie. Specyficzną i pierwotną funkcją nauki jest zdobywanie wiedzy, funkcją zaś techniki – realizacja pewnych procedur czy wytwarzanie pewnych produktów. Celem nauki jest poznanie, które ze swej istoty polega na poszukiwaniu prawdy, celem techniki z kolei jest umiejętność skutecznego działania, które w istocie oznacza czynienie czegoś użytecznego.

Między nauką a techniką zachodzi wzajemny związek, aczkolwiek nie upoważnia to – jak zauważa Agazzi – do ich identyfikowania. Nauka i technika należą do dwóch różnych kategorii, odpowiednio: poznawania i działania. Nauka dostarcza technice strukturalnego ufundowania, dzięki któremu technika może skonstruować swe reguły i procedury rozwiązywania praktycznych problemów. Technika natomiast dostarcza nauce odpowiedniej aparatury i przyrządów, które umożliwiają rozwiązywanie problemów poznawczych. Stąd – zdaniem Agazziego – można mówić, że nauka i technika współczesna stanowią swego rodzaju system. Określając etyczny wymiar tego systemu stwierdzić należy, że nauka ze względu na swój paradygmatyczny cel, jakim jest dążenie do poznania prawdy, nie może być oceniana na podstawie kryteriów moralnych. Jednakże z drugiej strony + stanowiąc podstawowy filar współczesnej produkcji oraz korzystając istotnie ze wsparcia techniki – nie może być moralnie indyferentna. Z uwagi zatem na wzajemne uwarunkowania, jakie istnieją między nauką i techniką, należy przyjąć, że zarówno technika, jak też nauka implikują wiele moralnych pytań.

Zdaniem autora próba podporządkowania nauki i techniki moralnemu osądowi związana jest – przynajmniej częściowo – z ich odideologizowaniem. Ideologizacja nauki i techniki jest możliwą realnością. Ma to miejsce wtedy, gdy nauka (podobnie jak technika) brana jako całość odrzuca świadomość własnych ograniczeń, czyli przestaje dopuszczać istnienie innych obszarów tematycznych, jak też istnienie nie zbadanych obszarów poza swoimi dotychczasowymi osiągnięciami. Przejście od nauki do scjentyzmu i od techniki do technistycznej ideologii polega głównie na zakwestionowaniu ich fragmentaryczności, weryfikacji i kontroli, czyli na uznaniu za słuszne przeświadczenia, że generalne problemy mogą być konceptualizowane i rozwiązywane jedynie w ramach nauki.

Tymczasem współczesna nauka i technika, zdaniem autora, nie są jedynym „umeblowaniem" świata, nie mogą być traktowane jako systemy zamknię-

te. Wystarczy zwrócić uwagę na fundamentalny fakt, iż człowiek nie może działać w życiu bez celu. Ani świat techniki, ani świat nauki nie posiadają takich odniesień. Już sam ten fakt wskazuje, że błędne jest absolutyzowanie systemu techno-naukowego. Człowiek nie może uniknąć pytania o to, co należy zrobić. Dostrzegał to już Kant, który zdawał sobie sprawę, że wskazane przez niego granice świata nauki (świat fenomenalny) posiadają nie tylko wartość negatywną, lecz również wartość pozytywną, że dopuszczają inne światy oraz inne pojęcia świata. Dla Kanta ograniczoność naukowego pojęcia świata polega na tym, że nie może ono wskazać człowiekowi, względem czego mógłby orientować własne życie. Zapoznanie tego, że nauka i technika nie są systemami zupełnymi, jest równoznaczne z popadnięciem w kulturę scjentyzmu, która spycha wszystko, co wykracza poza zmysły, w fideizm. Konsekwencją tego stanowiska jest: a) przekreślenie możliwości nadania precyzyjnego sensu terminom etycznym; b) zepchnięcie sfery moralności w obszar przekonań wewnętrznych, czyli subiektywnych osądów i opinii, które nie mogą być obiektywnie ufundowane; c) redukcja fenomenu moralności do zjawisk, które dają się wyjaśnić za pomocą środków proponowanych przez nauki empiryczne, takie jak: psychoanaliza, nauki społeczne; d) ucieczka człowieka od odpowiedzialności (zachowanie traktuje się jako produkt procesów, za które podmiot nie jest odpowiedzialny); e) stopniowa utrata przez człowieka zdolności rozpoznania moralnej słuszności własnych czynów; f) pogląd, że propozycje moralne, które nie są zgodne z techniką i nauką, nie są obowiązujące.

Odwrócenie tego stanu rzeczy jest możliwe, według Aggaziego, jeśli rozpozna się, że a) system techno-naukowy jest wprawdzie systemem, ale nie jest systemem globalnym (zamkniętym); b) roszczenia nauki, iż dostarczy ona fundamentalnych pewników i określi cele ludzkiej egzystencji, są bezzasadne. Stąd też próba oceny i kierowania tym systemem może się powieść tylko wtedy, gdy brane są pod uwagę inne systemy, a przy tym odrzuca się przekonanie, że ma się do czynienia z instrumentem. Jako systemy, nauka i technika posiadają właściwą sobie autonomię i tożsamość. Próbują wpływać na inne systemy, ale nie mogą uniknąć także wpływu otoczenia. Z tej perspektywy jasne jest, że system techno-naukowy ma tendencję do ewoluowania w pewnym kierunku. Chociaż ewolucja ta nie jest nieuchronna, to jednak zapanowanie nad nią wymaga ogromnego wysiłku. Powodzenie tego zadania wymaga zatem odnowienia silnych więzi zewnętrznych.

Zdaniem autora logicznym kluczem do analizy etycznego wymiaru nauki i techniki jest po pierwsze: rozpoznanie, że nauka i technika są zarówno wiedza, jak i działaniem; po drugie: przyjęcie teoriosystemowego punktu widzenia, czyli ujęcia proponowanego przez ogólną teorię systemów. Dopiero ta perspektywa, zdeterminowana przez oba powyższe fakty, pozwala – uważa Agazzi – usytuować sąd moralny w nauce i w technice, sformułować naczelne normy moralne, do których odwoływać się ma postawa i ocena etyczna w nauce i w technice, określić, co stanowi o zasadności tych norm, rozwiązać problem sposobu zapewnienia ich stosowania i wreszcie zharmonizować – organicznie

i koherentnie – wolność i odpowiedzialność w nauce i w technice.

Sąd moralny jest sądem praktycznym w tym sensie, że odnosi się jedynie do działań, nie zaś do treści nauki i wiedzy technicznej. Poddanie nauki (jako wiedzy) osądowi ze względu na wartości różne od poprawności teoretycznej narażałoby jej poznawczą wiarygodność. Nauka i technika, odpowiednio jako „system wiedzy" i „system skutecznych procedur", wymykają się sądom wartościującym, a szczególnie sądom moralnym. Natomiast jako działania człowieka muszą podlegać takim ocenom i regulacjom. Ocena moralna może (i musi) ciążyć nad tym aspektem nauki i techniki.

Według Agazziego każde ludzkie działanie jest ukierunkowane przez stojące za nimi wartości i jest sterowane przez normy i reguły. Odrzuca on naturalistyczną tezę, według której człowiek jest częścią przyrody i jego działania można zdefiniować w terminach czysto fizycznych ruchów. Natura działań człowieka zdeterminowana jest przez dwie zasadniczo odmienne składowe: empiryczną, określoną przez prawa przyrody, i duchową, określoną przez cele i wartości wykraczające poza sferę materialną. Stąd człowiek nie tylko nie jest częścią przyrody, lecz istotnie ją przekracza. To przekraczanie polega na tym, że człowiek ma świadomość obiektywnych celów i wartości, które tworzą idealny model mówiący o tym, „jak być powinno", służący jako zasada kierująca działaniami. W procesie tym odnajdujemy – zdaniem autora – jedną z najbardziej typowych cech ludzkich: intencjonalność, zdolność do wyobrażenia sobie idealnego stanu rzeczy nie istniejącego materialnie. Dzięki tej zdolności intencjonalnego ujmowania idealnych bytów pewne z nich stają się modelami idealnymi naszej aktywności i mogą ją ukierunkowywać, to znaczy stają się wartościami. Dlatego działania tego rodzaju nazywamy intencjonalnymi. Za Kantem autor przyjmuje podział działań ludzkich na: a) operacje, których celem jest wytworzenie konkretnego przedmiotu; b) dokonania, których celem nie jest wytworzenie jakiegoś konkretnego obiektu, lecz dla których ideał perfekcyjności dotyczy sposobu wykonania; c) czyste czyny oceniane jako dobre lub złe ze względu na idealny model, który dotyczy samego działania. Z tym rozróżnieniem spokrewniony jest następnie podział norm na normy konstytutywne i nakazujące. Normy konstytutywne rządzą sposobem istnienia danej rzeczy; obejmują one z jednej strony prawa naturalne, które dyktuje przyroda, z drugiej zaś strony reguły, które dotyczą dziedziny ludzkich operacji i dokonań. Reguły są to normy ustalone przez człowieka dla osiągnięcia pewnych konkretnych, zamierzonych celów. Mają one hipotetyczny charakter. Natomiast normy nakazujące obejmują dziedzinę czystych czynów. Nie mają one charakteru hipotetycznego, lecz charakter imperatywu kategorycznego w sensie Kanta.

Podsumowując: prawa naturalne mogą wyjaśniać zachowania naturalne, jednak zachowania typowo ludzkie mogą uzyskać wyjaśnienie jedynie przez odwołanie się do reguł i norm. Obecność reguł i norm może być wyjaśniona tylko przez odwołanie się do zamierzonych celów (w przypadku reguł) i do wartości (w przypadku norm).

Zdaniem autora należy przyjąć cztery różne aspekty (czynniki), ze względu

na które można dokonywać oceny moralnej działania: a) cele, b) środki, c) okoliczności, d) konsekwencje. Każdy z tych składników ma własne znaczenie moralne.

Samo rozpoznanie, że nauka jest zarówno systemem wiedzy, jak i działaniem ludzkim, nie jest jeszcze wystarczające do określenia wzajemnej relacji między nauką, techniką a moralnością. Agazzi sądzi, że zbadanie tego problemu w świetle ogólnej teorii systemów może okazać się jednym z najbardziej obiecujących zadań. Pozwala ono bowiem odeprzeć przeświadczenie o antagonizmie między nauką a otoczeniem. Autor książki odrzuca pogląd, że nauka jest redukowalna do systemu wiedzy ścisłej, że jedynym dopuszczalnym celem nauki jest pogłębianie i uściślanie wiedzy, że system wiedzy modyfikowany jest wyłącznie przez ewolucję faktów poznawczych, takich jak: odkrycie nowych zjawisk, formowanie nowych hipotez, falsyfikowanie uznawanych wcześniej teorii. Agazzi nie zgadza się także z poglądem pomijającym nieomal całkowicie wewnętrzną strukturę nauki; widzącym w niej rezultat różnych uwarunkowań społecznych, psychicznych i politycznych, co ma sprawiać, że jakakolwiek pretensja nauki do niezależności wydaje się całkowicie nieuzasadniona. Oba stanowiska są błędne – zauważa Agazzi – ponieważ antagonistycznie determinują relację między nauką i otoczeniem. Tymczasem poprawne ujęcie polega na dążeniu do zharmonizowania poznawczej funkcji nauki i techniki z ich społecznym kontekstem. Ponadto oba stanowiska fałszywie zakładają, że tylko jeden aspekt wystarczy do zgłębienia całościowej struktury i ewolucji nauki. Pierwsze z nich błądzi, ponieważ postrzega naukę jako izolowany system, drugie zaś błądzi dlatego, że nie dostrzega, iż nauka jest systemem, całością określoną przez swój specyficzny, nadrzędny cel. Zdaniem Agazziego w miejsce tych błędnych wyjaśnień należy przyjąć koncepcję, według której nauka jest, po pierwsze, systemem działań; po drugie, jest osadzona w różnorakim otoczeniu (fizycznym, biologicznym, społecznym, psychologicznym, politycznym, religijnym, ideologicznym i moralnym); po trzecie, jest systemem otwartym; po czwarte, jest systemem adaptacyjnym (nie poddaje się biernie wpływom otoczenia, lecz może odpowiednio reagować na zagrożenia i adaptować się do warunków wewnętrznych); po piąte, jest systemem dynamicznym. Ponadto relacji między systemem naukowym a jego otoczeniem nie należy interpretować jako równowagi (homeostazy). Reakcja systemu naukowego, podobnie jak w przypadku innych systemów ludzkich, polega na próbie zmiany otoczenia, to zaś ma mało wspólnego z poszukiwaniem równowagi. System naukowy jest zdolny do twórczego, innowacyjnego oddziaływania na otoczenie, które może nie tylko zachowywać zastany stan systemu, lecz również przebudowywać go całkowicie, przystosowując otoczenie do swego nowego sposobu istnienia i funkcjonowania. Stąd system naukowy zdolny jest do działania intencjonalnego: może zmieniać siebie i otoczenie „w sposób zamierzony".

Agazzi opowiada się w prezentowanej książce za: a) kognitywizmem – etyka jest formą wiedzy, nie zaś jedynie zbiorem skłonności mniej lub bardziej motywowanych subiektywnie czy warunkowanych społecznie; b) normatywnym charakterem etyki – zadaniem ety-

ki nie jest uzasadnienie obowiązującej moralności, lecz pomoc w rozpoznaniu moralności właściwej (wypełniając to zadanie etyka nieuchronnie staje się normatywna); c) złożoną postawą etyczną – moralna ocena nauki i techniki, jak wyżej stwierdziliśmy, musi uwzględniać cele, środki, okoliczności i konsekwencje; stosować zarówno argumentację teleologiczną, inspirowaną rozważaniami aksjologicznymi i rozważaniami o wartościach, jak i deontologiczną odwołującą się do takich zasad, jak godność człowieka i odpowiedzialność.

Jeśli etyka ma spełnić zadanie, które przed nią stawiamy (wskazywać postępowanie zgodne z powinnością), należy rozpoznać jej funkcje w systemie nadrzędnym, adekwatnie ująć jej sprzężenie zwrotne z innymi podsystemami i spowodować, aby sam system etyczny funkcjonował lepiej. Etyka, podobnie jak nauka, jest systemem otwartym, dynamicznym i w pewnym zakresie rewidowalnym. Dlatego moralność musi brać pod uwagę to, co wnosi nauka w rozumienie różnorakich aspektów życia i funkcjonowania człowieka, ponieważ tylko w ten sposób można stworzyć naukę, „która będzie w stanie sprostać wymaganiom sumienia". Z drugiej strony jednak pamiętać należy, że warunkiem właściwego funkcjonowania systemu etycznego jest akcentowanie istnienia i ważności specyficznie moralnych wartości, które ujmujemy w doświadczeniu aksjologicznym. Jako przykład mogą służyć sprawiedliwość, dobro, lojalność, życzliwość, szacunek, godność osobista i odpowiedzialność.

Z punktu widzenia ujęcia teoriosystemowego normy moralne powinny wyrażać konieczność zharmonizowania różnorodnych wartości, czyli dążyć do wzajemnej odpowiedzialności: odpowiedzialności społeczności naukowej wobec innych wartości obecnych w społeczeństwie i odpowiedzialności instytucji pozanaukowych wobec uprawnień nauki. Inaczej mówiąc, zadaniem moralności jest optymalizacja wszystkich wartości wchodzących w grę w danej sytuacji. Agazzi uważa, że nie ma to nic wspólnego z kryterium sądu moralnego proponowanym w etyce utylitarystycznej, gdzie chodzi o uzyskanie maksimum dobra i minimum zła dla jak największej liczby osób. Optymalizacja natomiast ma zagwarantować, że żadna wartość zbytnio nie ucierpi, że maksymalizacja jednej będzie ograniczona tym, by nie uszczuplić innych wartości. Optymalizacja jest najbardziej ogólnym z możliwych kryteriów moralnych. Przejawia się w tym dbałość teoriosystemowa, aby żadna wartość nie spadła poniżej swojego zakresu krytycznego. To pozwala na ominięcie trudności związanych z etyką utylitarystyczną. Ponadto zastąpienie utylitarystycznego pojęcia dobra aksjologicznym pojęciem wartości przynosi takie korzyści, że a) możemy mówić bezpośrednio o wartościach, z którymi związane są powinności; b) możemy wskazać szereg wartości, do których dążenie jest uprawnione, choć niekoniecznie wiążące.

Zdaniem Agazziego podstawą etyki jest antropologia filozoficzna. Natura człowieka jest ostatecznym usprawiedliwieniem moralnego działania i zobowiązania. Wartości są cechami konstytutywnymi bytu ludzkiego, stąd też wynika ich racjonalność i moc nakazowa. W ten sposób zostaje zachowane tradycyjne pojęcie moralności odwołujące się do natury ludzkiej. Od strony technicznej punktem wyjścia ugruntowania

pierwszych zasad jest – według Agazziego – doświadczenie aksjologiczne, które następnie zostaje poddane procedurze obiektywnej i ścisłej dyskusji, w której chodzi o rozważenie wszystkich argumentów za i przeciw tezie wyjściowej. Zdaniem autora omawianej książki postępowanie to naśladuje z jednej strony dialektyczną metodę Arystotelesa i Platona uzyskiwania pierwotnych zasad, z drugiej strony jest bliskie Popperowskiej metodzie „stawiania i obalania hipotez".

Książka Agazziego jest bez wątpienia ciekawą próbą całościowego przedstawienia wzajemnych relacji, między nauką, techniką i moralnością (etyką). Przeznaczona zarówno dla naukowców, inżynierów, lekarzy, jak i profesjonalnych filozofów, dostarcza wiele cennego materiału do dalszych przemyśleń i dyskusji. Zawiera wiele informacji o kierunkach, szkołach, tendencjach występujących we współczesnych rozważaniach nad nauką, techniką, etyką i ich wzajemnymi relacjami.

Wątpliwości rodzi jednolitość koncepcji etyki nauki i techniki zaproponowanej przez Agazziego. Stwierdza on niejednokrotnie, że ocena etyczna ma wyrażać szeroką gamę różnych etyk. Nie wydaje się jednak, by postulowany przez autora pluralizm podejść miał automatycznie zagwarantować jednolitość i koherentność takiej etyki.

Autor słusznie podkreśla za Kantem, że dziedzinę działania człowieka określić można jako tę, w której obecna jest wartość i zdeterminowana nią powinność (notabene bardzo dużo rozróżnień w recenzowanej książce zostało zaczerpniętych od autora *Krytyk*). Nie zauważa jednak dostatecznie, że kluczowe znaczenie dla wyznaczenia roli wartości w wyjaśnieniu ludzkiego działania ma odpowiedź na pytania: Jaki jest status bytowy i poznawczy wartości? Czy wartości są czymś zastanym czy skonstruowanym? Wyjaśnienia udzielane przez autora na te tematy są zbyt skąpe.

W analizie działania ludzkiego Agazzi najwyraźniej próbuje połączyć ze sobą model teleologiczny Arystotelesa i model aprioryczny Kanta. Wydaje się jednak, że niedostatecznie uwzględnia specyfikę tych modeli i ich zasadnicze różnice. W efekcie nie wskazuje jakiejś zadowalającej koncepcji wykorzystania obu modeli w analizie ludzkiego działania. Otóż według modelu teleologicznego istotne dla zrozumienia działania jest założenie o istnieniu ostatecznego celu wspólnego dla wszystkich ludzi oraz o tak zwanej kompetencji praktycznej (trwałej dyspozycji), którą nabywa się w praktyce przy udziale rozumnego myślenia. W modelu apriorycznym natomiast najistotniejszym założeniem nie jest ani istnienie ostatecznego celu, ani kompetencja praktyczna, lecz autonomia (wolność) podmiotu działania. „Jeśli [...] przyjmiemy – pisał I. Kant – z góry wolność woli, to stąd przez sam rozbiór jej pojęcia wynika moralność oraz jej zasada"[2]. Dopiero przy tym założeniu możemy wyodrębnić działania specyficznie ludzkie od innych zdarzeń zachodzących w świecie i poddać je racjonalnemu opracowaniu. Autonomia jest również kluczowym założeniem pozwalającym uchwycić znaczenie intencjonalności ludzkiego działania. Za W. Vossenkuhlem stwierdzić można, że postępowanie danej osoby X jest intencjonalne, „(i) jeżeli daje się ono przypisać X jako podmiotowi tego postępowania,

[2] I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1981, s. 87.

(ii) jeżeli X ma powody tego postępowania, (iii) jeżeli powody osoby X jako powody jej postępowania przyjmuje ona do świadomości jako własne powody, (iv) jeżeli te powody są wystarczające do realizacji postępowania X"[3]. Spełnienie wszystkich czterech czynników pozwala uznać postępowanie danej osoby za intencjonalne. Cechą wspólną obu modeli działania jest przekonanie o tym, że powody działań nie są zwykłymi przyczynami przyrodniczymi (antyredukcjonizm) oraz przekonanie o silnym związku teorii działania z etyką.

Zaproponowane przez Agazziego teoriosystemowe ujęcie nauki i etyki – i w tym kontekście sformułowanie naczelnej zasady moralnej, do której ma się odwoływać postawa i ocena etyczna w nauce i w technice – jest ciekawą i oryginalną propozycją. Autor definiuje tę zasadę przez odwołanie się do pojęcia optymalizacji. Jednakże poważną trudnością tej propozycji jest założenie, że zanim podejmiemy działanie lub ocenę zgodną z zasadą optymalizacji, wiemy już dokładnie, jakie konsekwencje, sprzężenia zwrotne itp. spowoduje nasze działanie oraz w jakim zakresie efekty tegoż działania są dobre czy złe dla samej nauki, a także dla jej otoczenia. Jest to założenie mało realistyczne.

Konceptualizację treści zawartych w książce utrudnia po pierwsze to, że została ona zbudowana z wielu uprzednio napisanych artykułów, co powoduje, że rozważanie głównego problemu tej pracy jest przerywane tematami pobocznymi, mniej istotnymi dla jego rozwiązania; po drugie zaś fragmentaryczność ujęcia wielu zagadnień; po trzecie, wielość rozróżnień i dystynkcji, dla których autor wprowadza niekiedy sztuczne instrumentarium pojęciowe.

[3] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995, s. 258.

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

KOMPUTERY: NOWE WYZWANIE DLA FILOZOFÓW

Książka *Computer Ethics*, będąca rozszerzonym i poprawionym wydaniem pracy z 1985 roku[1], zdobyła sobie w USA status najpopularniejszego podręcznika do nauczania etyki technik komputerowych. Autorka książki Deborah G. Johnson wskazuje racje, dla których należy rozwijać tę dziedzinę: 1. komputery otwierają nieznane dotąd możliwości działania, które powinny być oceniane z moralnego punktu widzenia; 2. w dziedzinie technik komputerowych istnieje „próżnia normatywna", brakuje wzorców moralnie słusznych decyzji oraz kryteriów ich oceny; 3. proste przeniesienie znanych z innych dziedzin wzorców i norm na pozornie analogiczne działania w sferze technik komputerowych nie jest możliwe. Komputery kreują bowiem bałagan pojęciowy, a nawet nowe byty, których naturę dopiero rozpoznajemy, a która ma decydujący wpływ na rozwiązania kwestii moralnych. Dobrym przykładem są programy komputerowe: czy jest to usługa czy produkt? czy jest to „idea" chroniona prawem autorskim, czy też seria „kroków intelektualnych", które w zasadzie każdy może wykonać i wobec tego nie mogą być niczyją własnością? Bez rozstrzygnięcia statusu programu komputerowego nie rozstrzygniemy kwestii moralnych z nim związanych. Techniki komputerowe są rozwijane i wykorzystywane w określonym kontekście społecznym, który należy przeanalizować z punktu widzenia etyki. Zadaniem etyki technik komputerowych, twierdzi autorka, jest wypełnienie owej „próżni normatywnej", urobienie i uzasadnienie norm, które miałyby rządzić działaniami związanymi z wykorzystaniem komputerów. Aby tego dokonać, należy zidentyfikować paradygmatyczne sytuacje wyborów moralnych, ustalić metafizyczny status nowych bytów kreowanych przez techniki komputerowe, wreszcie ujawnić i poddać krytycznej analizie wartości, priorytety i ideały tworzące społeczny kontekst rozwijania i używania komputerów.

Czy kwestie etyczne związane z komputerami są nowe i wyjątkowe? Z jednej strony można pokazać, że analogiczne kwestie pojawiały się w społeczeństwie europejskim od zawsze. Z drugiej strony można wskazać na radykalnie nowe aspekty rozwoju technik komputerowych: kreowanie nowych rodza-

[1] D. G. J o h n s o n, *Computer Ethics*, Upper Saddle River, New York 1994, wyd. II, ss. 181, indeks, Prentice Hall.

jów bytów, zmianę skali działań, wsobną zawodność, ich potęgę i wszechobecność. We wstępie do książki D.G. Johnson formułuje (nową w stosunku do pierwszego wydania) tezę, że kwestie etyczne związane z wykorzystaniem komputerów są nowym gatunkiem odwiecznych i wciąż powracających kwestii moralnych. Użycie komputerów, twierdzi autorka, nadało tym kwestiom nowy wymiar, czy to z powodu zmiany skali, w jakiej się działa, czy też samego charakteru technik komputerowych. Zarówno teoretyczna refleksja, jak i nauczanie etyki technik komputerowych, wciąż niedostateczne w stosunku do potrzeb, są społecznie doniosłym wyzwaniem, które autorka ma zamiar w pewnej mierze podjąć.

Książka z założenia ma być podręcznikiem uczącym refleksji nad kwestiami moralnymi związanymi z komputerami. Siedem z ośmiu rozdziałów zbudowanych jest podobnie: autorka zaczyna od opisania kilku hipotetycznych sytuacji, w których ujawnia się analizowany w danym rozdziale problem, potem wyjaśnia główne pojęcia i tezy, a następnie przeprowadza analizę problemów, formułując określone postulaty praktyczne (czasem są to szczegółowe normy moralne, częściej zaś projekty określonych mechanizmów prawnych); w ostatnim punkcie streszcza główne myśli rozdziału i wskazuje dalsze kierunki rozważań oraz możliwe zastosowania odkrytych norm. Każdy z rozdziałów zamyka lista pytań, tematów prac pisemnych oraz bibliografia.

Rozdział pierwszy jest wprowadzeniem w problematykę etyki technik komputerowych i ma wyjaśnić, czym jest ta etyka i jakie są jej zadania. Rozdział drugi przedstawia kilka zasadniczych pojęć etycznych (np. twierdzenia opisowe i normatywne, wartość wsobna i instrumentalna) oraz – w uproszczeniu – cztery filozoficzne koncepcje etyczne: relatywizm, utylitaryzm, teorie deontyczne i teorie odwołujące się do praw człowieka. Autorka wskazuje też na potrzebę odróżnienia makro- i mikroproblemów. Te pierwsze są kwestiami, które stanowią problem dla państwa czy instytucji. Rozwiązaniem tych problemów są zazwyczaj normy prawa pozytywnego, wytyczne dla kierunków polityki społecznej, kodeksy zawodowe. Mikroproblemy dotyczą słuszności decyzji poszczególnych osób, a ich rozwiązaniem są sądy normatywne typu: „ja w tej sytuacji powinienem to albo to". Rozdział trzeci wyjaśnia, czym jest zawód, jakie relacje zachodzą wewnątrz danego zawodu i w jakie relacje z innymi ludźmi i grupami w społeczeństwie wchodzą przedstawiciele zawodu (profesjonaliści). Na tym tle autorka pokazuje, czym jest etyka zawodowa i w jakim sensie techniki komputerowe kreują profesjonalistów. Zauważa przy tym, że kwestie moralne analizowane w ramach etyki zawodowej nie są jedynie sprawą indywidualnego sądu moralnego. Na ogół mamy do czynienia także z makroproblemami, których rozwiązanie wymaga opracowania praw pozytywnych lub norm zawodowych. Pięć kolejnych rozdziałów poświęconych jest następującym kwestiom: 1. prawu własności programów komputerowych; 2. zagrożeniom dla prywatności; 3. użyciu komputerów do celów przestępczych i etyce „hackerów"; 4. odpowiedzialności moralnej i prawnej oraz 5. społecznym skutkom rozpowszechnienia się komputerów. Książka uzupełniona jest czterema dokumentami przyjętymi przez roz-

maite organizacje jako kodeks etyki zawodowej profesjonalistów komputerowych oraz indeksem nazwisk i pojęć.

Główną metodą analiz jest rozumowanie przez analogię: autorka proponuje, abyśmy poszukiwali znanych sytuacji, dla których posiadamy jasne normy postępowania, a w których pojawiają się działania pod jakimś względem podobne do działań związanych z komputerami. Jeśli nie znajdziemy moralnie znaczących różnic między obydwoma typami sytuacji, to bez popadania w sprzeczność nie możemy oceniać jednych działań jako moralnie dobre, a drugich jako złe. Autorka jest świadoma ograniczeń i niebezpieczeństw rozumowania przez analogię, ale uważa je za metodę pożyteczną, głównie dydaktycznie. Zasadniczą analogią przywoływaną często przez autorkę jest analogia „wielkiej bezludnej wyspy", którą chcemy zagospodarować. Aby nie dopuścić do zniszczenia nowej ziemi, powinniśmy sformułować reguły, którymi będą rządzić się osadnicy. Technika komputerowa jest takim „nowym lądem", o ogromnych możliwościach służenia człowiekowi, ale to ostatecznie normy i konwencje, które urobimy, zadecydują, czy ten potencjał zostanie wykorzystany. Stąd zadanie etyki technik komputerowych polega na wypełnieniu „próżni normatywnej".

Autorka zauważa, że zadanie to nie sprowadza się do zaproponowania nowych norm prawa pozytywnego. W wielu przypadkach właściwą odpowiedzią na problem jest sformułowanie normy prawnej, w innych zaś – normy moralnie słusznych działań jednostki. Refleksja etyczna jest potrzebna w obu wypadkach. Prawo bowiem nie jest ani początkiem, ani końcem wypełniania „próżni normatywnej", analiza etyczna poprzedza bowiem prawo, dając mu podstawę, a zarazem następuje po prawie, wskazując kierunki jego dalszego kształtowania.

Dlaczego jednak nie wystarczą nam ogólne normy etyczne, które człowiek może stosować bez względu na to, jaką rolę społeczną pełni? Dlaczego potrzebna jest specjalna etyka dla komputerowców jako profesjonalistów? D. G. Johnson podaje trzy racje przemawiające na rzecz potrzeby rozwijania etyk zawodowych: 1. pełniąc rolę zawodową człowiek nabywa specjalnych praw, ale również odpowiedzialności; w niektórych przypadkach działanie, które ktoś podejmuje jako profesjonalista, zezwala na zachowanie, które byłoby moralnie nie do zaakceptowania u kogoś innego, na przykład adwokat ma prawo zachować dla siebie informację ujawnioną przez oskarżonego, nawet jeśli informacja ta wpłynęłaby na wynik procesu; 2. profesjonaliści działają w kontekście społecznym, którego częścią są rozmaite osobliwe relacje, na przykład z firmą, z klientem, z współpracownikami czy z innymi systemami w społeczeństwie; 3. profesjonaliści posiadają wiedzę i umiejętności, co daje im szczególny rodzaj władzy i możliwość wpływania na resztę świata. Dostarczają społeczeństwu nowych produktów i usług, przez co ponoszą szczególną odpowiedzialność za skutki swoich działań. Analiza, której zadaniem jest urobienie moralnie słusznych norm rządzących działaniem profesjonalisty komputerowca, powinna ową wyjątkowość pełnienia roli zawodowej uwzględniać.

D. G. Johnson zaczyna analizę szczegółowych kwestii od problemu prawa własności programów komputerowych. Komputery są, podobnie jak in-

ne urządzenia elektroniczne, maszynami, wyposażonymi w program determinujący zakres ich możliwości. Program komputerowy jest jednak bardzo specyficznym bytem. Żadna z kategorii użytych w stosowanych w USA mechanizmach prawnych regulujących prawo do ochrony własności nie ma wobec niego zastosowania. Z drugiej strony istnieje wyraźna intuicja podpowiadająca, że ochrona prawa własności programów jest wymogiem sprawiedliwości. Autorka proponuje więc, aby przyjrzeć się filozoficznej bazie pojęcia „prawo własności". Jedna z teorii głosi, iż człowiekowi przysługuje naturalne prawo do posiadania rzeczy, które wyprodukował. Druga teoria podkreśla, że skutki nierespektowania takiego prawa mogą być katastrofalne dla rozwoju technik komputerowych. Zdaniem autorki tylko ta ostatnia teoria – rodzaj konsekwencjalizmu – stanowi dobrą bazę do urabiania odpowiednich norm prawa pozytywnego, które chroniłyby prawo własności w odniesieniu do programów komputerowych. Respektowanie tych norm, intuicyjnie sprawiedliwych, staje się z kolei wymogiem moralnym.

Komputery umożliwiają gromadzenie, opracowanie i wymianę informacji o indywidualnych ludziach na niespotykaną dotąd skalę. Rodzi to problem rozmaitych zagrożeń sfery prywatnej, które autorka książki analizuje w kolejnym rozdziale. Twierdzi, że prywatność jest wartością domagającą się ochrony i respektowania; jest niezbędną podstawą relacji międzyludzkich, autonomii osoby i demokracji. Społeczne relacje zależą od informacji i różnicują się w zależności od rodzaju informacji, które jedna strona godzi się udzielić drugiej stronie. Bez istnienia tak rozumianej sfery prywatnej znika różnorodność relacji społecznych, ponieważ jednostka traci kontrolę nad przepływem informacji na swój temat. Choć istnieją potencjalne środki ochrony tej sfery, koszt ich użycia jest zbyt duży, by można je uznać za skuteczne. Pojawia się także inny problem. Jednostka chce chronić swoją sferę prywatną. Prywatne i publiczne organizacje są zainteresowane zdobywaniem, przechowywaniem i wymianą informacji, ponieważ ułatwia to ich funkcjonowanie. Do rozwiązania tych problemów, w tym napięcia między potrzebami osób prywatnych i organizacji, potrzebny jest z jednej strony wysoki poziom moralny profesjonalistów, a z drugiej opracowanie stosownych aktów prawnych i przepisów instytucjonalnych, których niedosyt jest aż nadto widoczny w praktyce.

Naturalnym skutkiem postulatu ochrony informacji jest debata nad kierunkami rozwoju cyberprzestrzeni, której poświęcony jest następny rozdział. Debatę tę wyznaczają dwa zasadnicze tematy: nieuprawniony dostęp do informacji, przekazywanie informacji niszczących dla komputera (wirusy) oraz wolność słowa. Czym stanie się cyberprzestrzeń, zależy to od norm działania, które uznamy za prawnie i moralnie słuszne. Jeśli wszystkie działania w cyberprzestrzeni będą sprywatyzowane i skomercjalizowane, będziemy mieli do czynienia z innym „lądem" niż ten, który powstałby, gdyby cyberprzestrzeń uznać za część infrastruktury społecznej. Autorka omawia szereg działań, które – jej zdaniem – powinny zostać uznane za przestępstwa i ścigane prawem. Cyberprzestrzeń może jednak zostać zrujnowana przez nadmiar interwencji i prywatyzacji. Potrzebna jest edukacja społecz-

na, która uczyłaby odpowiedzialnego działania w cyberprzestrzeni.

Ponieważ komputery są potężnymi środkami działania, ich skutki są także potężne. Pojawia się więc pytanie: kto, za co i w jakim sensie jest odpowiedzialny? Pytanie to rozpatrywane jest w następnym rozdziale. Mimo iż autorka dyskutuje różne sensy terminu „odpowiedzialność", w swych analizach skupia się na odpowiedzialności wobec prawa, zauważając tak jak i poprzednio niedostatek legislacyjny w tym zakresie.

Najciekawsze analizy zawiera ostatni, ósmy rozdział poświęcony społecznym implikacjom wykorzystywania komputerów. Wydaje się, że jesteśmy skazani na komputeryzację. Społeczne skutki tego procesu stają się wyzwaniem dla etyki w kilku aspektach: 1. komputeryzacja zmienia sposób życia i stosunki społeczne, a kierunek tych zmian podlegać powinien ocenie moralnej; 2. pojawia się „efekt kumulatywny" używania komputerów we wszystkich dziedzinach naszej działalności; 3. skutki komputeryzacji wpływają na sposób realizacji wartości; 4. użycie komputerów wytwarza „nowe terytoria", które muszą być zagospodarowane przez normy prawa pozytywnego, a reguły muszą być takie, aby respektowały wymogi moralne i służyły pomyślności ludzi.

D. G. Johnson nie jest absolutną entuzjastką komputerów. Na dwóch przykładach dotyczących wpływu komputerów na autonomię jednostki (dyskusja nad centralizacją lub decentralizacją podejmowania społecznych decyzji) oraz na dostępność do różnych dóbr (np. do edukacji) – pokazuje, że użycie komputerów może zagrozić realizacji tych wartości. Autorka wyróżnia cztery pytania dotyczące społecznych implikacji komputeryzacji: 1. czy struktura społeczna zmienia się fundamentalnie w wyniku użycia technik komputerowych? 2. czy wykorzystanie technik komputerowych zmienia czy tylko powiela istniejące układy społeczne (np. strukturę władzy)? 3. czy faktycznie komputery były przyczyną obserwowanych zmian? 4. czy wykorzystanie komputerów jest neutralne wobec wartości, czy też zaangażowanie aksjologiczne? Autorka zdecydowanie opowiada się za tezą, iż komputery niosą z sobą pewne wartości, i to niezależnie od tego, czy wartości te są postrzegane jako wsobne dla technik komputerowych, czy też jako „włożone" przez ich twórców. Choć komputery są jedynie narzędziem zmian, nie są one neutralne wobec ich kierunku. Nie jest więc tak, że dzięki komputerom możliwa jest każda zmiana, ponieważ uwikłane aksjologicznie komputery „preferują" określone kierunki działania.

Johnson docenia pozytywne możliwości, jakie niesie z sobą użycie komputerów. Nie uważa jednak, że wszystkie te możliwości zostaną zrealizowane. W ostatecznym rachunku, to kulturowe, polityczne i ekonomiczne czynniki zadecydują o kierunku rozwoju technik komputerowych. Prawdą jest, że komputery i odpowiednie programy mogą zasadniczo poprawić standard życia ludzi upośledzonych i byłoby to zgodne z naszym moralnym poczuciem sprawiedliwości. Jednakże, jak zauważa autorka, ludzie upośledzeni na ogół nie są bogaci. Gdybyśmy więc chcieli polegać na mechanizmach rynkowych, programy takie mogłyby nie powstać, ponieważ nie byłoby na nie popytu. Innymi słowy, z faktu, że komputery mogą być wykorzystywane do wielu dobrych rzeczy, nie wynika, że zostaną tak wyko-

rzystane. Komputery mają więcej możliwości niż faktycznie realizowane, a to, które z tych możliwości zostaną zrealizowane, zależy od całego społecznego kontekstu. Okazuje się więc, że rozwój technik komputerowych ujawnił słabości naszych struktur społecznych i stał się wezwaniem do budowania lepszego społeczeństwa.

Książka D. G. Johnson jest niewątpliwie warta przeczytania, choćby dlatego że niektóre z poruszonych w niej problemów w Polsce dopiero się ujawnią w miarę rozwoju komputeryzacji. Można by więc wykorzystać w ich rozwiązywaniu doświadczenia Stanów Zjednoczonych. Lektura pozostawia jednak wielki niedosyt teoretyczno-filozoficzny. Autorka stawia swoim analizom wyraźnie praktyczne cele: chodzi o wypełnienie „próżni normatywnej". Brak jednak jednoznacznego oddzielenia sfery prawa pozytywnego od sfery moralnej. Autorka jest świadoma przeplatania się w jej pracy kwestii moralnych i prawnych i dlatego zaznacza wyraźnie priorytet moralności. Nie daje jednak przekonującego uzasadnienia, dlaczego pewne normy moralne powinny stać się częścią prawa pozytywnego. Zauważa zarówno potrzebę urabiania norm prawnych, jak i niebezpieczeństwo sparaliżowania całej dziedziny techniki komputerowej przez nadmiar legislacji. Nie pokazuje jednak, jak wyznaczyć granicę.

Dyskutując o mechanizmach prawnych rządzących dziedziną komputerów i o ich niedoskonałości siłą rzeczy autorka ogranicza swe analizy do systemu prawnego Stanów Zjednoczonych. Nie jest to zasadniczy brak: książka z założenia ma być podręcznikiem dla amerykańskich studentów i profesjonalistów. Niemniej postulowane rozwiązania prawne omawianych problemów tracą wymiar uniwersalny. Oczywiście analizy są cenne, ponieważ można się zapoznać z systemem prawnym Stanów Zjednoczonych, a to z kolei może pomóc w urobieniu podobnych mechanizmów prawnych czy pozwoli uczulić na niedostatki legislacyjne gdziekolwiek indziej. Jednakże w tytule książki jest słowo „etyka", a etyka nie może posiadać granic państwowych.

Skupienie się na mechanizmach prawnych przynosi pewien zysk: system prawny dostarcza rozważaniom w miarę niekontrowersyjnych i stabilnych ram. Rozważania dotyczące norm moralnych także potrzebują takich ram. Mogłaby ich dostarczyć filozoficzna etyka ogólna wraz z metafizycznymi, antropologicznymi i metodologicznymi założeniami. Autorka jest tego świadoma i poświęca jeden rozdział różnym teoriom etycznym. Można by jej jednak postawić zarzut zasadniczej niekompletności prezentacji tych stanowisk (brak np. omówienia personalizmu). Nie to jest jednak głównym problemem: chociaż teorie etyczne są omówione, są następnie wykorzystywane do uzasadniania tez i postulatów moralnych tylko w nieznacznym stopniu. Co więcej, autorka nie opowiada się za jedną teorią. Jeśli przywołuje ogólną teorię etyczną, to tę, która według niej lepiej współgra z określoną intuicją moralną. Innymi słowy, rozważaniom brakuje jednolitych ram teoretycznych. Rozwiązując jeden problem w ramach teorii praw człowieka, a następny w ramach konsekwencjalizmu (relatywizm zasadniczo odrzuca), autorka pozostawia wrażenie, że każda teoria jest dobra, byleby służyła praktyce i miała wystarczającą siłę perswazyjną, aby

skłonić ludzi do działania według zaproponowanych norm. Trudno jest zgłosić jakieś zasadnicze obiekcje moralne wobec tych norm: wydają się być słuszne moralnie i rozsądne. Jeśli „etyka komputerowa" ma być „etyką" – a więc teorią norm, a nie tylko polityką – zasadniczym wymogiem teoretycznym jest uzasadnienie.

Brak spójnych ram teoretycznych rozważań ma konsekwencje dla uzasadniania postulowanych norm. W sformułowanych w książce normach moralnych i rozwiązaniach prawnych zawarty jest, oczywiście, pewien obraz człowieka i społeczeństwa, ale przy braku spójnych ram teoretycznych jest on niepełny i słabo (tylko intuicyjnie) uzasadniony. Słabość tego uzasadnienia przenosi się na uzasadnienie postulowanych norm. Cierpi na tym etyka technik komputerowych, i jako teoria, i jako praktyka, bo postulowane normy tracą siłę przekonującą.

Brak wyraźnego oddzielenia porządku moralnego od prawnego i spójnych ram teoretycznych nie jest wyłącznym brakiem książki Deborah G. Johnson. Większości prac z dziedziny etyki technik komputerowych czy pokrewnej jej etyki badań naukowych można postawić ten sam zarzut. Być może jest to wynikiem z jednej strony tego, iż dziedziny te rozwijały się głównie w tradycji analitycznej, która niechętna jest metafizyce, a preferuje studium przypadków (case studies). Z drugiej zaś strony owe braki są być może rezultatem klimatu intelektualnego naszych czasów. Przekonanie o nieistnieniu fundamentów naszego poznania, o zasadniczej zawodności uzasadnień, połączone z awersją do wszelkiego autorytetu sprawiają, że autorzy unikają rozważań ogólniejszych. Podkreślają oni społeczną konieczność rozwiązania różnych problemów i uważają, że wystarcza do tego konsens na średnim poziomie teoretycznym. Jeśli postulujemy ochronę sfery prywatnej, to nie ma znaczenia, czy uzasadnienie naszego postulatu odwołuje się do godności człowieka czy do użyteczności społecznej. Konsens ten wystarcza bowiem do zbudowania odpowiednich praktyk społecznych. Taka postawa jest jednakże krótkowzroczna. Nawet jeśli w uprawianiu tego typu „etyk" chodziłoby nam wyłącznie o urabianie właściwych mechanizmów społecznych, a nie o wskazanie źródła i racji normatywnego wymiaru działań określonego rodzaju, zaproponowane mechanizmy muszą być spójne, jeśli mają być skuteczne. Być może teraz, gdy dopiero zaczynamy „zagospodarowywać bezludną wyspę", fundamentalne różnice w filozofii człowieka nie ujawniają się. Istnieją jednakże racje, by spodziewać się, że taka sytuacja nie potrwa długo. Przy opracowywaniu coraz szczegółowszych mechanizmów prawno-społecznych możemy nie dojść do porozumienia, który z mechanizmów jest słuszny z moralnego punktu widzenia (a ten punkt widzenia jest dominującym kryterium) właśnie ze względu na różnice w koncepcji człowieka. Braki teoretyczne mogą więc zagrozić realizacji praktycznych zadań etyki technik komputerowych, która ma wypełnić „próżnię normatywną".

Książka D. G. Johnson jest cennym wkładem w rozwój tej nowej i społecznie doniosłej dziedziny, jaką jest etyka technik komputerowych. Praktycy, którzy dzielą z autorką przekonanie o konieczności edukacji społeczeństwa, a zwłaszcza profesjonalistów, znajdą w niej rodzaj konspektu do nauczania tej etyki.

Teoretycy znajdą przegląd zasadniczych problemów, szereg interesujących intuicji filozoficznych oraz rzetelne analizy szczegółowych kwestii. Właśnie ze względu na wysoki poziom analiz tym ostrzej ujawniają się braki etyki technik komputerowych jako dziedziny filozoficznej.

Autorka niewątpliwie ma rację, że musimy wypracować zarówno mechanizmy prawne, jak i wzorce moralnie słusznych działań, jeśli rozwój technik komputerowych ma służyć człowiekowi i całemu społeczeństwu. Książka spełnia wyrażone we wstępie nadzieje autorki: jest niewątpliwie odpowiedzią na społeczne wyzwanie. Może ona być dobrym punktem wyjścia do dalszej refleksji, pośrednio wskazując, od czego należałoby zacząć budowanie lepszej etyki technik komputerowych. Książka ta staje się więc wyzwaniem dla filozofów. Pozostaje mieć nadzieję, że znajdą się filozofowie, także w Polsce, którzy to wyzwanie podejmą.

„ETHOS" 1998 nr 4 (44) – 19

Kazimierz KRAJEWSKI

SZCZĘŚCIE I MORALNOŚĆ

W książce *Szczęście a życzliwość*[1] Robert Spaemann pragnie przezwyciężyć opozycję między eudajmonizmem (stanowiskiem widzącym w dążeniu do szczęścia podstawowe kryterium wartości moralnej) a uniwersalistyczną etyką powinności. Przezwyciężenia tego dokonuje stosując kategorię życzliwości, stanowiącą podstawową – w ujęciu Autora – postać stosunku człowieka do świata, do siebie, do drugiego i do Boga. Życzliwość staje się fundamentem zarówno spełnionego życia, jak i ujęcia moralnej powinności.

W swojej książce Spaemann łączy analizy systematyczne z głębokimi wglądami historycznymi. W świetle własnych kategorii filozoficzno-etycznych krytycznie analizuje epikureizm i stoicyzm, nawiązując do myśli Platona i Arystotelesa. Gruntownie krytykuje także współczesne propozycje etyczne: konsekwencjalizm, etykę dyskursu i etykę funkcjonalistyczną powstałą na kanwie teorii systemów. W toku analiz Autor dotyka niektórych zagadnień szczegółowych z dziedziny bioetyki i etyki ekologicznej (początek życia, manipulacje genetyczne, stosunek do przyrody ożywionej i nieożywionej).

W niniejszej recenzji chciałbym się skupić na podstawowym wątku koncepcji Spaemanna, mianowicie na relacji między eudajmonią a życzliwością. Przez eudajmonię, podstawowe pojęcie etyki greckiej, Spaemann rozumie cel integrujący w całość wszystkie cele konkretnego człowieka. Cel ten jest dany jako konstytuujące nasz byt – „dla-czego". Tego celu, którym jest spełnienie życia (bo tak tłumaczy Autor grecką „eudajmonię"), nie można nie chcieć, ponieważ jest on wpisany w samą strukturę świadomego działania. Dlatego eudajmonizm filozofii klasycznej Spaemann uważa przede wszystkim za tezę logiczną, nie zaś treściową. „«Eudajmonizm» nie wyraża żadnego treściowego dla-czego ludzkiego życia, lecz stanowi określoną formę refleksji, z której wypływa takie dla-czego" (s. 19). Stąd krytyka eudajmonizmu może być krytyką jedynie tej formy refleksji. Życie ludzkie może się spełnić wyłącznie jako życie świadome, czyli na sposób refleksyjny. Pojęcie „spełnienie życia" jest sposobem myślenia o życiu jako całości. Jest to pojęcie nadrzędne, które integruje mnogość aktów chcenia w postać chcia-

[1] R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1997, ss. 261, RW KUL.

nej całości. Stąd treściowe akty konkretnych chceń nie są zwykłymi środkami, bo spełnienie życia nie jest celem szczegółowym. Za pomocą takiej wykładni eudajmonizmu Spaemann chce uchronić pojęcie eudajmonii przed jego redukcją do jakiejś formy treściowej. Pisze on: „pojęcie «spełnienie życia» ma charakter ściśle formalny. Wyraża się w nim określony sposób pozytywnego myślenia o życiu jako całości, uznawania całości życia za «słuszną». Z tego też powodu nie sugeruje ono instrumentalnego rozumienia etyki. Spełnienie życia nie jest bowiem szczegółowym celem, w stosunku do którego wszelkim pozostałym treściom aktów chcenia zostałaby przydzielona rola zwykłych środków" (s. 26n.).

Tak rozumiany eudajmonizm czyni Spaemann punktem wyjścia etyki. Etyka, która abstrahowałaby od pojęcia eudajmonii, straciłaby – zdaniem Spaemanna – kontakt z życiem, narażając się tym samym na zarzut ideologizacji. Etyka konstytuująca się niezależnie od eudajmonii nie byłaby zdolna obronić swej autonomii, a także zniszczyłaby moralny wymiar ludzkiego życia. Moralnego wymiaru życia nie da się bowiem zrekonstruować funkcjonalnie na podstawie takiego pojęcia życia, które tego wymiaru nie uwzględnia. Rekonstrukcja taka wykluczyłaby istotną dla moralności bezwarunkowość.

Na jakiej podstawie mówimy o ostatecznym i przekraczającym wszelkie konkretne cele ukierunkowaniu naszego chcenia? Na podstawie poczucia – mówi Spaemann – że po osiągnięciu czegoś stwierdzamy, iż to, co osiągnęliśmy, nie było właściwie tym, czego pragnęliśmy. Zachodzi tu zatem fakt relatywizacji celów naszego działania do wykraczającego poza te cele dla-czego. Ten horyzont obejmujący wszelkie nasze konkretne cele to właśnie eudajmonia. Bez tego horyzontu nasze cele nie byłyby współmierne, to znaczy nie byłoby możliwe ich porządkowanie i porównywanie. Spełnienie życia nie może być celem działania również dlatego, że nie pełni ono selektywnej funkcji celu. Nie jest ono bowiem jednym z następstw działania, w stosunku do którego wszystkie inne są skutkami ubocznymi lub kosztami czynu.

Relacja między spełnieniem życia a poszczególnymi celami nie jest – jak mówiliśmy – relacją środka do celu. Nie możemy rozstrzygnąć, czym jest spełnione życie niezależnie od treści, które owo życie konstytuuje. Spaemann pisze: „W relacji: cel – środki, cel zdefiniowany jest niezależnie od środków i jako taki określa ich odpowiedni dobór. Natomiast tego, czym jest spełnione życie, nie możemy wiedzieć niezależnie od treści, które o nim stanowią. Treści te nie stają się «środkami» przez przyporządkowanie ich do owej całości, gdyż takie przyporządkowanie czyniłoby je zasadniczo wymiennymi. Poszczególne treści nie mają się do dobrego życia tak jak pociągnięcia pędzla przez malarza do obrazu, lecz raczej jak części obrazu do obrazu jako całości. W tej relacji nie tylko całość determinuje części, lecz zależność jest tu obustronna" (s. 37). Zatem relacja między poszczególnymi działaniami a spełnionym życiem jest relacją części do całości. Działania – środki, które prowadzą do osiągnięcia celów, same są częściami spełnionego bądź nie spełnionego życia. Spełnienie życia jest – jakby powiedział Arystoteles – całością życiowej praxis.

Odnoszenie działań do spełnienia życia jako całości oznacza pozostawienie ich takimi, jakimi są. „Nie chodzi już o to, podkreśla Spaemann, by k o n i e c z n i e osiągnąć cel konstytuujący dany czyn, lecz o s ł u s z n o ś ć czynu" [podkr. – K. K., s. 41]. Działający podmiot jest świadomy siebie jako podmiotu czynu („jego działanie odbywa się zawsze w medium wiedzy o sobie jako o działającym" – s. 41n.), dlatego dążąc do swego celu winien do niego dążyć poprzez słuszny czyn, odpowiadający jego podmiotowości.

Powstaje teraz pytanie o treściową determinację eudajmonii. Spaemann udziela nań odpowiedzi na gruncie analiz historycznych. Pierwszą odpowiedzią był epikurejski hedonizm, dla którego przyjemność jest tym, co określa wszelkie dążenia istot żyjących. Jest dla-czego owych dążeń. Etyka hedonistyczna podważa zarówno intencjonalność świadomego życia człowieka, jak i jego autotranscendencję. Jedność życia, zakładana w pojęciu spełnienia, nie jest – wbrew hedonizmowi – sekwencją subiektywnych stanów przyjemności. Hedonizm, oparty wyłącznie na perspektywie wewnętrznej, ostatecznie doprowadza – zdaniem Spaemanna – do utraty kontaktu z rzeczywistością.

Drugą odpowiedzią był stoicyzm. Naczelną kategorię etyczną widział on w zasadzie samozachowania. Dobre jest to, co służy samozachowaniu. Spełnienie życia utożsamił z zachowaniem życia. Stoicyzm redukował wszelkie treści do stanów organizmu. Obiektywizował w ten sposób subiektywizm hedonizmu.

Zarówno hedonizm, jak i stoicyzm dokonują naturalistycznej redukcji człowieka. Oba stanowiska zacierają różnicę między dobrym życiem a samym życiem. Dla Spaemanna dążenie do przyjemności i dążenie do zachowania życia nie są prostymi danymi naturalistycznymi, lecz „aspektami refleksji, będącymi podstawą rozumienia życia jako całości, które może się spełnić bądź nie spełnić" (s. 71). Przyjemność i samozachowanie są pojęciami refleksyjnymi, rezultatami „intentio obliqua, która zajmuje miejsce intentio recta naszego codziennego życia" (s. 72). Formalizują one – jak powie Autor – kategorię spełnionego życia.

Idea spełnionego życia jest ze swej istoty ideą transcendentną, co w warunkach faktycznego życia, przede wszystkim jego przygodności, prowadzi do jej antynomii. Antynomialny charakter idei szczęścia polega na jej nieograniczonej antycypacji. Idea eudajmonii transcenduje wszelkie doświadczenia, to znaczy nie da się jej adekwatnie zrealizować w warunkach empirycznych. Jest ona obecna negatywnie, w ten sposób, że relatywizuje wszelkie fragmentaryczne zadowolenie. Antynomia szczęścia polega na sprzeczności dwóch perspektyw je konstytuujących: perspektywy zewnętrznej i perspektywy wewnętrznej. Ta pierwsza, ujmując życie jako całość, wyklucza przeżywanie szczęścia. Perspektywa zaś wewnętrzna (przeżywaniowa) nie prowadzi do ujęcia życia jako całości. Szczęście zatem – konkluduje Spaemann – nie może być „formą naszej skończonej egzystencji" (s. 93). Pisze on: „«ludzka eudajmonia», relatywne spełnienie życia, polega na równowadze zależnej od czynników zewnętrznych i wewnętrznych, na integracji wielości naszych dążeń, działań i cierpień w chwiejną jedność. Integracja ta dokonuje się nieustannie, jest wciąż otwarta na przyszłe dookreślenia, także na ostateczną porażkę. Z pojęcia takiej

jedności nie da się wydedukować ani treści, które czynią życie dobrym, ani imperatywów, którym podporządkowujemy się w dążeniu do naszych celów. To podporządkowanie może bowiem ponownie być częścią spełnionego bądź nie spełnionego życia. [...] Oceny moralnej nie można wyprowadzić z oceny antropologicznej, ponieważ właściwa ocenie moralnej bezwarunkowość jest niewspółmierna z warunkowością i plastycznością «ludzkiej eudajmonii»" (s. 93n.). Szczęście zatem to niestabilna równowaga wielu czynników, tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych.

Chrześcijaństwo, które rozpoczyna dyskusję z antyczną koncepcją życia, odsłania – zdaniem Spaemanna – fikcyjność filozoficznego szczęścia. Konkluzją tej dyskusji jest ostateczne rozejście się dróg moralności i eudajmonii. W chrześcijaństwie motywem moralnego działania staje się m i ł o ś ć. Miłość jest zarazem tym, czego spełnienie jest szczęściem. Ale czyn nie dlatego jest moralnie dobry, że jest szczęściodajny, lecz jest czynem uszczęśliwiającym, ponieważ jest postacią miłości. Sama zaś miłość jest wyrazem ludzkiej autotranscendencji.

Autotranscendencja polega na opuszczeniu własnej centryczności, w której zamyka nas popęd, i skierowaniu się w stronę rzeczywistości. Człowiek, przekraczając własną popędową immanencję, jest zdolny do uchwycenia bytu samoistnego w akcie afirmacji, czyli uznania. Ten akt afirmacji bytu wsobnego nazywa Spaemann ż y c z l i w o ś c i ą istoty rozumnej. Życzliwość zakłada z jednej strony teleologiczną naturę istoty żyjącej (istocie tej w życiu „chodzi o coś"), z drugiej zaś zdolność doświadczenia tej istoty w jej własnym bycie. To odkrycie siebie w swym własnym bycie nazywa Autor „przebudzeniem się do rzeczywistości". Osoba, odkrywając dla-czego poszczególnych celów swoich działań, budzi się do bycia właściwego. W akcie przebudzenia objawia się nam zarówno rzeczywistość własna, jak i rzeczywistość drugiego. Doświadczenie bytu jako warunku przebudzenia oznacza dla Spaemanna, że nie ma etyki bez metafizyki.

Etyka i metafizyka konstytuują się w akcie życzliwości, czyli afirmacji bytu wsobnego. Tylko byt w sobie może być przedmiotem życzliwości i tylko przed nią byt ten się odsłania. Paradygmatem bytu wsobnego jest dla Spaemanna, tak jak dla Arystotelesa, istota żyjąca, a paradygmatem tej ostatniej – jest człowiek. Życzliwość – amor benevolentiae – jest afirmacją takiego bytu. Oto co pisze Autor: „Człowiek jest miejscem objawiania się bytu. Bezwarunkowy szacunek dla człowieka jest równoznaczny z afirmacją rzeczywistości. [...] Byt jest tym, co objawia się jedynie życzliwości. To objawianie się poprzedza wszelką powinność. Jest tym, co dane, i jako takie leży u podstaw wszelkiego zadania. Życzliwość jest darem dla samego człowieka życzliwego. Jest e u d a j m o n i ą, spełnieniem życia..." (s. 139).

A zatem poprzez życzliwość człowiek osiąga eudajmonię. Tylko człowiek przebudzony do rzeczywistości jest zdolny do spełnienia życia, ponieważ jest wtedy zdolny – dzięki refleksji – do ujęcia dla-czego swego działania. Gdy dążymy do zaspokojenia popędów bez zapośredniczenia refleksji, to znaczy, że jeszcze nie odkryliśmy siebie. Siebie i innych odkrywamy zawsze w horyzoncie bytu. Życzliwość – jak już powiedzieliśmy – ma moc odsłaniania rze-

czywistości. Oznacza to, że ma ona charakter kognitywny.

Najczystszym paradygmatem życzliwości jest dla Autora przyjaźń. Dopiero poza nią rozciąga się pole etyki normatywnej, czyli pole powinności usprawiedliwienia działania. Dlatego Spaemann sądzi, że działanie moralne nie jest życzliwością, lecz jej wyrazem. Z zasady życzliwości nie wynika, co należy czynić. Choć z drugiej strony bezwarunkowy charakter życzliwości nazywa Spaemann doświadczeniem moralnym (s. 204). Pole życzliwości to wszak pole tego, co samo w sobie d o m a g a się respektu.

Życzliwość kategorializuje się i hierarchizuje poprzez ordo amoris. Etyka dla Spaemanna to nauka o warunkach spełnionego życia i praktycznych konsekwencjach życzliwości, czyli ordo amoris.

Analizy w książce *Szczęście a życzliwość* prowadzone są w duchu filozofii podmiotowej, wzbogaconej elementami filozofii klasycznej (Platona, ale przede wszystkim Arystotelesa). Sposobem stawiania problemów i stosowaną aparaturą Spaemann nawiązuje do Kanta i Heideggera, a także do Schelera i filozofujących biologów. Pytania i wątpliwości, jakie wywołuje recenzowana pozycja, są związane z metodą transcendentalną, którą posługuje się Spaemann w swoich analizach. Czy metoda transcendentalna, która charakteryzuje się apriorycznością ujęcia, gwarantuje realizm w rozumieniu bytu, stanowiącego wszak osnowę życzliwości? Podstawowe pojęcia Spaemannowskiej analizy są – jak się wydaje – wynikiem transcendentalnej refleksji (takie jest pojęcie eudajmonii, a także pojęcia przyjemności i samozachowania). Nie są one wydobyte z doświadczenia, ale refleksyjnie i apriorycznie skonstruowane. To prawda, że Spaemann przywołuje doświadczenie, także moralne, ale zdaje się zacierać różnicę między opisem fenomenologicznym a jego interpretacją.

Poznanie bytu jest – zdaniem Spaemanna – konstytutywne dla osoby. Poprzez poznanie bytu samoistnego pojawia się wymiar moralny. Byt, podobnie jak dla Heideggera, „objawia się" w człowieku (Dasein). Czy to „objawienie się bytu" nie dokonuje się poprzez prawdę? Spaemann zdaje się pomijać medium prawdy w relacji człowieka do świata. Wydaje się, że to nie tyle sam byt, co prawda o nim, jest konstytutywna dla odsłonięcia wymiaru moralnego. To wszak przez prawdę człowiek odkrywa swoją transcendencję. Ma ona charakter realistyczny, a nie refleksyjno-apriory czny. Gdyby Spaemann był bardziej fenomenologiem, a mniej hermeneutą bytu dostrzegłby zapewne normatywną moc prawdy i jej niezbywalną rolę w konstytucji życzliwości.

W analizie zbyt słabo – jak się wydaje – związano życzliwość, jako roszczenie rzeczywistości do bycia uznaną, z autokonstytucją osoby jako podmiotu (bytu wsobnego) odpowiedzialnego za prawdę o bycie. Bez eksplikacji tej autokonstytucji (autotranscendencji) trudno uchwycić istotę Spaemannowskiego „przebudzenia". Autor nie wyróżnił – mimo refleksyjnego nastawienia swoich analiz – refleksji in actu exercito, kluczowej kategorii owego przebudzenia Dasein.

Uwagi i pytania wyrażone w tej recenzji w niczym nie umniejszają faktu, że *Szczęście a życzliwość* jest książką znakomitą. Spaemann po mistrzowsku łączy różne wątki filozoficzno-etyczne,

swobodnie poruszając się po drogach myśli etycznej od starożytności po współczesność. Jego krytyka konsekwencjalizmu, etyki dyskursu i etyki funkcjonalistycznej zdumiewa głębokością myśli i sprawnością filozoficznego warsztatu. Recenzowane dzieło jest ze wszech miar godne polecenia.

Ks. Sławomir NOWOSAD

Z OKSFORDU DLA WSZYSTKICH

„I kogóż my tu dzisiaj mamy w Oksfordzie?" – niedawno zauważył z przekąsem I. Berlin. Zapewne dzisiejszy Oksford to nie ten sam Oksford, co dawniej. I to z różnych racji, głównie chyba zewnętrznych, związanych z powstaniem i rozwojem wielu znakomitych uniwersytetów i ośrodków naukowych tak w samej Anglii, jak i na całym świecie. Uniwersytet oksfordzki, czyli Oxford University (odrębny od drugiego uniwersytetu znajdującego się w Oksfordzie – Brook University in Oxford), pozostaje jednak powszechnie cenionym centrum uniwersyteckim nie tylko na Wyspach Brytyjskich i nie tylko w Europie, będąc swoistą legendą. Jego prawie czterdzieści college'ów, które same w sobie są swego rodzaju małymi uniwersytetami, a także ogromna biblioteka uniwersytecka Bodleian ze swoimi sześcioma milionami książek – to przedmiot marzeń wielu studentów i naukowców z różnych krajów świata. Dyplom Oxford University nadal otwiera drzwi szkół, urzędów, firm czy banków, dając możliwość kariery, ale też świadczy o rzetelnym przygotowaniu absolwenta do twórczej pracy i do aktywnej działalności w nowoczesnym społeczeństwie.

Szczególne znaczenie w uniwersytecie oksfordzkim ma Oxford University Press (OUP), czyli uniwersytecka oficyna wydawnicza, która cieszy się wyjątkową renomą. Pozycje wydawane ze znakiem OUP są zawsze godne uwagi. Jedną z ważniejszych publikacji tego wydawnictwa w 1997 roku, a także jedną z najobszerniejszych, jest *The Oxford Dictionary of the Christian Church*[1]. Jest to pozycja o charakterze encyklopedycznym, przygotowana od strony merytorycznej bardzo starannie i kompetentnie. Pierwsze jej wydanie ukazało się w 1957 roku, drugie w 1974, z dodrukiem w roku 1983. Obecna edycja jest gruntownie poszerzona, a wiele haseł zostało uaktualnionych.

Frank Leslie Cross (zm. 1968 r.), który był głównym i przez długi czas niemal jedynym redaktorem, można powiedzieć „mózgiem" tej encyklopedii, należy do grona legend oksfordzkich obecnego stulecia. Był duchownym anglikańskim, który pierwotnie studiował chemię na uniwersytetach w Londynie i w Oksfordzie. Uzyskawszy dyplom

[1] *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F. L. Cross, E. A. Livingstone, Oxford 1997, wyd. 3, ss. XXXVII+1786, Oxford University Press.

z nauk przyrodniczych, szybko porzucił chemię dla teologii, której zgłębianiu oddał się w Balliol College, już w samym Oksfordzie. Początkowo sympatyzował z modernizmem anglikańskim. Wkrótce jednak przylgnął do anglokatolicyzmu, a więc do katolickiej tradycji anglikańskiej. Wyrazem tego były posady, które sukcesywnie zajmował w Ripon Hall i Pusey House, znanych centrach anglokatolickich w Oksfordzie. Pusey House to niewielki, ale znaczący w Oksfordzie ośrodek tradycji anglokatolickiej, założony dla upamiętnienia księdza i profesora Edwarda B. Puseya (zm. 1882 r.), obok J. H. Newmana i J. Keble, jednego z twórców i przywódców ruchu oksfordzkiego. W Pusey House Cross otrzymał w 1934 roku stanowisko kustosza biblioteki, z czym łączył się znaczny prestiż. Warto zauważyć, że po II wojnie światowej, zwłaszcza do połowy lat pięćdziesiątych, Oksford był pod silnym wpływem swego biskupa K. E. Kirka (zm. 1954 r.), znakomitego i niewątpliwie najważniejszego moralisty anglikańskiego w dwudziestym wieku. Kirk z całą swoją tradycją teologiczną, w tym anglikańską teologią moralną, której poświęcił swój wysiłek naukowy, przynależał do katolickiego nurtu Kościoła anglikańskiego.

Swoją pierwszą książkę *Religion and the Realm of Science* Cross wydał w 1930 roku. Początkowo zainteresowania teologiczne kierował ku kwestiom filozoficznym i historycznym. Przygotowując swoją pracę doktorską na temat filozofii Husserla przebywał rok w Niemczech. Ostatecznie jednak poświęcił się całkowicie patrystyce. Na tym polu stał się postacią znaną także poza granicami swojej ojczyzny. W roku 1944 został kierownikiem katedry teologii jako Lady Margaret Professor of Divinity w Christ Church oraz kanonikiem katedry oksfordzkiej. Tegoż roku zlecono mu wygłoszenie wykładu inaugurującego rok akademicki w University of Oxford. Wszystko to świadczy o wysokim uznaniu dla Crossa, tak ze strony Uniwersytetu, jak i ze strony Kościoła anglikańskiego. Christ Church College cieszy się w Oxford University wyjątkową renomą, jest także jednym z największych i najbogatszych jego college'ów. Jego patronem jest zawsze głowa Królestwa, obecnie królowa Elżbieta II. Szczególnego blasku dodaje Christ Church anglikańska katedra Oksfordu, która znajduje się na jego terenie. Kanonikami Christ Church Cathedral mianowani są jedynie wyjątkowo uznani profesorowie, zresztą niekoniecznie duchowni[2]. W 1950 roku Cross został uhonorowany przez Oxford University tytułem Divinitatis Doctor (DD), przyznawanym przez uniwersytet tylko wyjątkowym znawcom nauk teologicznych. Otrzymał on również szereg doktoratów honorowych na wielu uniwersytetach.

Chociaż Leslie Cross był człowiekiem wyjątkowo nieśmiałym i cichym, szybko stał się postacią znaną i cenioną, także za swoją wielkoduszność względem studentów i młodszych naukowców, którym często bezinteresownie udzielał miejsca w swoim domu. Jako naukowiec i znawca poglądów Ojców Kościoła nie stworzył żadnych wielkich dzieł. Całą swoją gorliwość natomiast skoncentrował na organizacji serii międzynarodowych konferencji naukowych o tematyce patrystycznej i biblijnej,

[2] W 1997 r. jednym z kanoników Christ Church został świecki profesor historii Kościoła, który – co szczególnie interesujące – jest katolikiem.

a także na wielkich projektach wydawniczych.

Pierwszą konferencję patrystyczną Cross zorganizował w roku 1951, a następne odbywały się co cztery lata z rosnącą co roku liczbą uczestników. Obok samej organizacji tych wielkich sympozjów (International Conferences on Patristic Studies) wielokrotnie udawał się w podróże, także na kontynent, w celu zawierania nowych i podtrzymywania starych kontaktów naukowych z patrologami z innych uniwersytetów. Konferencje patrystyczne odbywały się w Oksfordzie i gromadziły naukowców z różnych kontynentów reprezentujących wszystkie odłamy chrześcijaństwa. Podkreśla się dzisiaj, że obok wielkich zasług dla samych studiów patrystycznych miały one także znaczenie ekumeniczne. Spotkania i kontakty naukowe przyczyniały się do budzenia i umacniania świadomości ekumenicznej wśród podzielonych chrześcijan. Ostatnią konferencję za życia Crossa w 1967 roku otworzył kard. Pellegrino. Po śmierci Crossa głównym organizatorem tych konferencji w latach 1971-1995 była jego sekretarka i bliska współpracowniczka E. A. Livingstone.

Konferencje biblijne, które odbywały się z kolei w przerwach między zjazdami patrystycznymi, miały inny charakter. Ich adresatami byli księża duszpasterze. Cross pragnął, aby to, co znawcy Pisma świętego wypracowywali podczas swoich żmudnych studiów, stawało się w pełni dostępne również dla księży jako bezpośrednio pełniących posługę głoszenia Słowa Bożego wśród wiernych. Zresztą sam udzielał się duszpastersko w okolicznych parafiach bądź w różnych klasztorach sióstr zakonnych, szczególnie w okresie wakacji. Cross bowiem był człowiekiem o głębokiej i szczerej osobistej duchowości.

Z racji patrystycznych zainteresowań Crossa w 1941 roku powierzono mu opiekę redaktorską nad kolejnymi tomami *Patristic Greek Lexicon*, którego początki sięgały roku 1906. Ze względu jednak na jego wręcz mrówczą pracę i odrzucanie wszelkiego pośpiechu, gdy po kilku latach nie widać było nowych tomów, nowym redaktorem mianowany został G. Lampe. W latach sześćdziesiątych *Lexicon* ukazał się w pięciu częściach. Zdecydowanie skuteczniej Cross pracował nad zrealizowaniem pomysłu wydania swego rodzaju encyklopedii kościelnej. Oddał się temu bez reszty czuwając nad całą pracą edytorską. Jego wielki wysiłek doprowadził w końcu do ukazania się *The Oxford Dictionary of the Christian Church* w roku 1958. Ten słownik-encyklopedia stał się wielkim sukcesem wydawniczym. Wkrótce po jego wydaniu Cross zaczął przygotowywać kolejne edycje, poszerzone i uaktualnione. Po jego śmierci całe dzieło kontynuowała E. A. Livingstone. W najnowszej edycji z roku 1997 jest ona wymieniona jako współredaktor pracy.

Słownik z 1997 roku jest trzecim wydaniem dzieła, którego pierwszy pomysł pojawił się w Oxford University Press w roku 1939. Obecne wydanie jest w bardzo wielu miejscach poszerzone i uaktualnione, szczególnie w przypadku haseł dotyczących zagadnień ciągle badanych czy obecnie rozwijających się (jak np. nauczanie Jana Pawła II, teologia wyzwolenia czy teologia feministyczna). Jak zaznacza Livingstone, wielkie znaczenie dla chrześcijańskiej teologii miało nauczanie Vaticanum II, co z kolei trzeba było uwzględnić przy opracowywaniu haseł do nowego wydania. Słow-

nik otwiera przedmowa autorstwa E. A. Livingstone oraz przedmowa do wydania pierwszego F. L. Crossa. Bardzo długa lista współpracowników i autorów haseł zajmuje aż dziesięć kolejnych stron. Całość uzupełnia wykaz skrótów, czasopism i innych edycji ciągłych wykorzystanych w dziele. Część wstępną kończy kilkustronicowa notatka o F. L. Crossie.

Nad przygotowywaniem poszczególnych haseł pracowało prawie pięciuset autorów z wielu krajów świata. Zachowano jednak zasadę anonimowości haseł, każdemu zaś hasłu towarzyszy wykaz ważniejszej literatury, uaktualnionej w najnowszym wydaniu. Zrozumiałe, że większość autorów haseł to naukowcy z różnych uniwersytetów brytyjskich. Są jednak wśród nich również przedstawiciele takich uniwersytetów, jak: Princeton, University of California i Catholic University of America (USA), University of Melbourne (Australia), Victoria University of Wellington (Nowa Zelandia), Keio University of Yokohama (Japonia), The Seminary of Harare (Zimbabwe) oraz wielu uniwersytetów europejskich, jak np. Heidelberg, Paryż, Leuven, Oslo, Amsterdam, Florencja, Genewa czy Dublin. Autorzy haseł reprezentują niemal wszystkie odłamy chrześcijaństwa, a więc obok anglikanów występują tam katolicy, prawosławni, luteranie, kalwiniści, metodyści, prezbiterianie i inni. Interesujące jest to, że niemal połowa haseł została opracowana przez samego Crossa i przez zespół jego najbliższych współpracowników. Również wykaz podstawowej literatury dla każdego hasła, skomponowany przez Crossa, świadczy o jego wielkiej erudycji.

Zamysłem Crossa było podać jak najwięcej informacji na temat chrześcijaństwa i Kościoła w możliwie skondensowanej formie. Adresatami mieli być nie tylko ci, którzy zawodowo zajmują się teologią, a nawet nie tylko chrześcijanie. Dlatego też poszczególne hasła są stosunkowo niedługie, chociaż nabrzmiałe treściowo. Każde hasło uzupełnione zostało ważniejszą bibliografią, także pozycjami w różnych językach. O staranności opracowania świadczy również podawanie terminów czy pojęć w oryginalnych językach, na przykład greckim czy hebrajskim. Oczywiście nie ma tu pełnego wykładu omawianych zagadnień, ale zawsze jest to dobry i pomocny przyczynek do dalszych poszukiwań. Stosunkowo dużo haseł dotyczy osób i wydarzeń ważnych w historii chrześcijaństwa. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na cały zestaw artykułów zarysowujących dzieje chrystianizacji poszczególnych krajów, w tym także Polski (s. 1304-1305). Należy też zauważyć estetyczną – zresztą jak zawsze w publikacjach OUP – obwolutę, która przedstawia fragment okna witrażowego z kaplicy Matki Bożej z katedry w Ely z połowy XIV wieku.

Z pewnością pragnienie Crossa, aby *The Oxford Dictionary of the Christian Church* znalazł się w każdej bibliotece parafialnej, zachowało swoją aktualność. Dobrze by było, aby również nasze biblioteki, zwłaszcza uniwersyteckie czy seminaryjne, posiadały egzemplarz tego cennego dzieła, by pomóc również polskim studentom w odkrywaniu bogactwa chrześcijaństwa i w poszukiwaniach prawdy o przeszłości i teraźniejszości naszej wiary.

Franciszek ADAMSKI

RELIGIJNOŚĆ POLAKÓW
Między instytucjonalizacją a prywatyzacją

Literatura socjologiczna podejmująca problematykę religijności Polaków wzbogaciła się o nową pozycję[1]. Tematyka poruszona w książce Ireny Borowik *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce* bywa podejmowana przez socjologów religii, a także przez tych, którzy nie będąc kwalifikowanymi socjologami, usiłują na własny sposób poddawać wielorakim analizom „zanikający fenomem polskiego katolicyzmu". Liczne sondaże ośrodków badania opinii publicznej włączają niejednokrotnie do swych programów pytania o wiarę, religijność, Kościół i jego zmieniające się miejsce w świadomości Polaków i w życiu społecznym. Chociażby z tego względu warto tej książce poświęcić więcej miejsca i wyjść w recenzji poza schemat sprawozdawczy. Nasuwające się uwagi odnoszą się nie tylko do książki I. Borowik, ale również do licznych danych, które – jako zapożyczone z obcych źródeł – autorka poddała wtórnej analizie dla udokumentowania i ilustracji swych tez. Praca opiera się głównie na takich właśnie materiałach empirycznych i w niewielkim stopniu na danych gromadzonych pod kątem podjętego tematu.

Książka składa się z pięciu rozdziałów, z których dwa obejmują wstępne rozważania nad pojęciem „religijności", „instytucjonalizacji" i „indywidualizacji" religii, zakreślające tym samym pole pracy badawczej autorki. W pozostałej części pracy autorka stara się wykazać, że religijność polska, silnie zinstytucjonalizowana na skutek sytuacji, w której Kościół w Polsce znalazł się w okresie powojennym, ulega od pewnego czasu – głównie od początku lat dziewięćdziesiątych – procesom indywidualizacji rozumianej tu jako prywatyzacja. Proces ów – zdaniem autorki – przebiega w ramach postępującej sekularyzacji świadomości coraz szerszych rzesz społeczeństwa i zmienionej po przeobrażeniach ustrojowych funkcji religii i Kościoła.

---

[1] I. B o r o w i k, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997, ss. 200, seria: Rozprawy habilitacyjne, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka jest adiunktem w Instytucie Religioznawstwa UJ. Jest to jedyny instytut o takiej nazwie, który zachował się do dziś w swym stanie integralnym w strukturach uczelnianych w Polsce po roku 1989.

Zaczynając od przeglądu teoretycznych stanowisk w kwestii rozumienia istoty religii i jej definicji, autorka przyjmuje słuszną tezę, iż „od zdefiniowania religii zależy następnie sposób użycia całego aparatu pojęć szczegółowych, a także nieporozumienie wokół interpretacji społecznych form religii we współczesności" (s. 7). Na przykład przyjęcie przez T. Parsonsa „szerokiej" definicji religii pozwoliło mu analizować jako religijne zjawiska kontrkultury i komunizmu w USA.

Instytucjonalizację i prywatyzację religii autorka rozumie „jako procesy występujące w Polsce równolegle i w sensie logicznym sobie nieprzeciwstawne". Dodaje zarazem, że „proces instytucjonalizacji wiąże się z historycznym rozwojem religii, która w zaawansowanym stadium rozwoju manifestuje się jako religia instytucjonalna, a więc dysponująca skodyfikowaną doktryną religijną, skodyfikowanym kultem i mniej lub bardziej rozbudowaną organizacją religijną zatrudniającą specjalistów" (s. 8). Nasuwa się tu szereg wątpliwości. Choć należy się zgodzić z tym stanowiskiem, to jednak, gdy autorka idzie dalej za myślą M. Webera, twierdząc, że „faktycznie jednak jest to proces, który po osiągnięciu pewnej formy stabilizacji trwa nadal. Doktryna religijna rozwija się, zmienia, [...] zmienia się też kult, zmianom podlegają kadry [...] funkcjonariuszy religijnych", trudno uznać, że dotyczy to Kościoła katolickiego, do którego odnoszą się przecież analizy prezentowane przez autorkę. Czyżby sądziła, że i tu doktryna i kult się zmieniają? I. Borowik przenosi sytuacje charakterystyczne dla protestantyzmu – opisywanego przez niektórych badaczy religii – na Kościół katolicki, i to polski! Zresztą powraca ona często do tezy o ciągłym „procesie rozwoju religii", co jest błędem natury merytorycznej (nieznajomość przedmiotu badań) i metodologicznej, jeśli wokół takiej tezy buduje konstrukcję badawczą.

Poza tym autorka operuje „szerokim" pojęciem religii, wypracowanym przez protestanckich socjologów religii, nie zawsze oddającym istotę tego, czym z punktu widzenia wierzącego człowieka jest religia. Nie wspomina w ogóle o definicjach filozoficznych czy teologicznych religii, zapoznając zarazem fakt, że socjolog może uchwycić jedynie niektóre zewnętrzne przejawy tego, co przeżywa człowiek religijny. Dalej autorka wprowadza czytelnika w szczególny tok rozważań, pisząc, że „internalizacja obiektywnej religii instytucjonalnej wyraża się w subiektywnej religijności – jednostki, grupy, społeczeństwa" (s. 9). Nie mówi czytelnikowi, czym jest owa „obiektywna religia instytucjonalna". Kościół, organizacja religijna, sekta to oczywiście organizmy zinstytucjonalizowane. Natomiast religia jest osobowym przeżywaniem wiary, przeżywaniem spotkania z Transcendencją, i dopiero zewnętrzne formy tego przeżywania o charakterze osobowym mogą (choć nie muszą) być zinstytucjonalizowane.

Co z pojęciem prywatyzacji religii? Czy oznacza ono „przeniesienie punktu ciężkości religii z centralnej, hierarchicznej, instytucjonalnej – do prywatnej sfery" (s. 10)? Czy nie należałoby prościej i jaśniej powiedzieć, że jest to zjawisko eliminowania ze sfery życia publicznego wszelkich symboli i treści o znaczeniu religijnym i wyłączenie jakichkolwiek przejawów religijności jednostki w trakcie pełnienia przez nią ról

społecznych o charakterze publicznym? Autorka kontynuuje swą myśl, pisząc, że tak zdefiniowana przez nią prywatyzacja religii ma korzenie „w ideałach Oświecenia, politycznych hasłach wolności jednostki i prawa do wolności sumienia, obejmującego tak wolność do wyznawania religii, jak i wolność od jej wyznawania" (s. 10). Chciałbym zauważyć, że twierdzenie to dowodzi, iż niewłaściwie rozumie ona treść pojęcia „wolność jednostki" czy „prawo do wolności sumienia". Przecież prawo to upoważnia jednostkę pełniącą role społeczne o charakterze publicznym do religijnej motywacji jej decyzji, działań, przejawiania swej postawy religijnej. Podobnie człowiek niewierzący ma zagwarantowaną swobodę wyboru motywacji decyzji, form działania z gruntu laickich. W obu przypadkach rodzi to problem nieprzekraczalności granic uprawnień wierzących i niewierzących.

Dalej czytamy, że prywatyzacja religii jest tu „rozumiana jako obiektywny proces, którego subiektywnym wyrazem jest religijność prywatna, wyrażająca się w interioryzacji przez jednostkę, grupę, społeczeństwo wyżej opisanych cech tego procesu" (s. 11). Czy nie lepiej powiedzieć, że jest to odchodzenie od religijności kościelnej, charakteryzującej się akceptacją głoszonych przez tę instytucję religijną prawd wiary i moralności religijnej? Tym bardziej że w innym miejscu (por. s. 14) autorka stwierdza wyraźnie, że ma ona na myśli prywatyzację religii rozumianą jako relatywizację doktryny religijnej, odrzucanie niektórych norm moralnych, kwestionowanie autorytetu instytucji religijnej. Nie rozumiem też, o co autorce chodzi, gdy pisze, że „powodzenie religii instytucjonalnej zależy w dużym stopniu od tego, jak we wszystkich swoich aspektach odpowiada ona na nowe potrzeby społeczne, których wyrazem jest między innymi prywatyzacja religii" (s. 14). O jakie tu „nowe" potrzeby społeczne chodzi? Myślę, że rzecz sprowadza się do kierowanych pod adresem instytucji religijnej oczekiwań liberalizacji norm moralnych, „folgowania ludzkim słabościom". Jak teza autorki ma się do badanej przez nią religii katolickiej? Podejrzewam, że zbyt mechanicznie przenosi ona sytuacje występujące w niektórych denominacjach na katolicyzm i z takimi założeniami przystępuje do charakteryzowania katolicyzmu polskiego. W tym świetle niezrozumiałe jest retoryczne pytanie I. Borowik: czy zmiany dokonujące się w Polsce po roku 1989, prowadzące do przewartościowań w różnych dziedzinach życia, mają omijać Kościół katolicki, jako jedyną instytucję nie podlegającą „prawom burzy społecznej, jaką w swej istocie jest transformacja" dokonująca się w dziedzinie prawa, szkolnictwa, rynku pracy, wzorów konsumpcji? Jakim zmianom równoległym do wyżej wymienionych miałaby podlegać sfera religii? Czy obok zmian społeczno-ustrojowych należałoby konsekwentnie oczekiwać zmian w obowiązywaniu niektórych treści wiary i moralności (szczególnie tych trudnych do przestrzegania)? W czym miałby się tu zmieniać Kościół? Czy może się zmieniać w odniesieniu do istoty jego misji?

Czytając dalsze partie książki odnoszę wrażenie, że autorka dość bezkrytycznie hołduje tezie niektórych autorów protestanckich (M. Weber, T. Luckmann, P. Berger), iż dla swego przetrwania religia musi się przeobrażać z wymagającej na bardziej „wygodną", „znośną". I skoro tak się stało w ramach

protestantyzmu, to należy tego również oczekiwać w przypadku Kościoła katolickiego w Polsce, znajdującego się pod niemałym naciskiem pewnej części jego członków, a nawet jednostek z religią i Kościołem nie związanych. Nasuwa się pytanie o zasadność tego przełożenia prawidłowości spoza katolicyzmu, lub nawet katolicyzmu niektórych zsekularyzowanych krajów Zachodu, na grunt polski.

Przechodząc po tych analizach i ustaleniach teoretycznych i metodologicznych do analizy sytuacji polskiej, autorka zaczyna od stwierdzenia, że jeśli nawet antyindywidualizm był cechą polskiej religijności okresu powojennego, a „podstawy instytucjonalizacji religii były w całym omawianym okresie niezwykle stabilne, to nie znaczy to, że nie można mówić o prywatyzacji religii. Trafniej jest przyjąć, że proces ten w Polsce jest w dużym stopniu uwarunkowany przez model oficjalnej religijności" (s. 103). I. Borowik podejmuje trud znalezienia w jak największej liczbie publikacji (nie zawsze posiadających należną rangę naukową i spełniających wymóg reprezentatywności, co zresztą sama przyznaje na stronie 104) elementów będących nośnikami procesów prywatyzacji religii. Przywołuje na przykład publikacje mówiące, iż młodzi ludzie zaczynają sobie zdawać sprawę z nieprzystosowania religii do ich życia, dając upust swej krytyce katechizacji, norm moralnych i Kościoła. W oparciu o taki materiał autorka wypowiada twierdzenia o charakterze ogólnym, mówiące o występowaniu w polskiej religijności i w wychowaniu religijnym elementów będących nośnikami procesu prywatyzacji religii. Mają nimi być: autorytarność katechetów, powierzchowność wychowania religijnego w rodzinie, dystans wobec instytucji Kościoła i kleru, nieobecność wartości religijnych w grupach rówieśniczych, często konformistyczne motywacje uczestnictwa w katechizacji (por. s. 105). Elementy te, zdaniem autorki (powołuje się tu na publikacje ks. W. Piwowarskiego), towarzyszą masowości Kościoła polskiego. W takich warunkach „nie jest możliwe nasycenie życia treściami religijnymi w stopniu odpowiadającym wskaźnikom religijności instytucjonalnej", stąd zaś prowadzi droga do religijności prywatnej, która – zdaniem I. Borowik – przejawia się w parametrze religijności określanym w socjologii religii jako ideologiczny (związany z akceptacją dogmatów religijnych) i konsekwencyjny (dotyczący przekonań i wyborów moralnych). Zgodność postaw (wierzeń) i zachowań jest wyrazem instytucjonalizacji religii, a rozbieżność wyrazem jej prywatyzacji (por. s. 106).

Autorka zbyt łatwo – jak sądzę – dochodzi do tezy o prywatyzacji religii, pomijając ważną okoliczność, że owa niezgodność w przypadku parametru konsekwencyjnego może wynikać (i często wynika) z ludzkiej słabości, nie zaś ze świadomego niezgadzania się z określonymi normami moralności religijnej. Należałoby zatem dodać, ale autorka tego nie czyni, że tylko świadoma religijność selektywna jest wyrazem tego, co nazywa ona religijnością prywatną. Równie kontrowersyjne są uogólnienia dotyczące przemian wierzeń religijnych w okresie powojennym w Polsce (por. s. 109n.). Wydają się one mało uprawnione ze względu na różnorodność danych, którymi autorka operuje, a także wartość naukową niektórych informacji pochodzących z powierzchow-

nych sondaży realizowanych na różnych próbach i z różnym rygorem metodologicznym. Chodzi tu o sposób formułowania pytań i atmosferę badań. Badanie wiary w dogmat Boga w Trójcy Świętej Jedynego, w boskość Chrystusa, stworzenie świata, zmartwychwstanie ciał stawia przed badaczem szczególne wymogi dotyczące zarówno jego kwalifikacji naukowych i metodologicznych, narzędzia badań, jak i atmosfery towarzyszącej przebiegowi badań.

Wobec powyższych uwag nie dziwi mnie to, że I. Borowik w odnośnym paragrafie przytacza wypowiedzi i dane pochodzące z różnych dostępnych jej materiałów, by na przykład stwierdzić, że „dla członków rzymskokatolickiego Kościoła nie ma uchwytnej różnicy między animistyczną i personalną [dlaczego nie osobową? – F.A.] naturą Boga" (s. 110), że istota Trójcy Świętej jest – i tu autorka powołuje się na C. G. Junga – niedostępna współczesnemu, racjonalnie myślącemu człowiekowi. Chciałoby się autorkę i nieżyjącego Junga spytać, któremu to, kiedy i gdzie żyjącemu człowiekowi była ona dostępna? W jakim celu autorka przytacza dywagacje Junga usiłującego w dość swoisty sposób wytłumaczyć, „dlaczego to w chrześcijaństwie pojawiła się idea Trójcy, skoro powszechnie w tej roli w religiach świata występuje czwórca" (s. 112)? Czy chodzi tu o ośmieszenie dogmatu wiary chrześcijańskiej, czy o wykazanie, że polscy katolicy nie wiedzą, w co wierzą, albo wierzą w niedorzeczności?

To samo pytanie nasuwa się recenzentowi, gdy śledzi tok myślenia I. Borowik analizującej i uogólniającej treści odpowiedzi na zadane w jakimś sondażu z 1990 roku pytanie o stworzenie świata przez Boga, zmartwychwstanie ciał, wiarę w duchy i piekło, anioły i niebo. Jeśli tak gromadzone dane, ilustrowane wypowiedziami respondentów (także dzieci), „są znakami toczącego się procesu prywatyzacji religii", to nasuwa się poważna wątpliwość co do warsztatu badawczego autorki, z reguły operującej sformułowaniami w rodzaju: „W jednym z badań...", „Według danych uzyskanych przez CBOS...", „Jak to wynika z badań OBOP...", „Badanie na dużych próbach..." itp.

Wreszcie inny jeszcze wątek często występujący w recenzowanej książce. Jest nim kwestia systematycznie malejącego zaufania Polaków do Kościoła. I. Borowik, posiłkując się danymi uzyskanymi przez ośrodki sondażowe, bezkrytycznie opiera na nich swe analizy i uogólnienia. Rezygnuję, ze względu na rozmiary recenzji, z przytaczania wielu konstatacji. Tytułem przykładu podam tylko jedną: „Zaufaniem (całkowitym i dużym) darzy Kościół rzymskokatolicki w tych badaniach 40,5% społeczeństwa i jest to zaufanie przewyższające inne instytucje, takie jak wojsko (36,9%), telewizja, radio i gazety (26%), służba zdrowia (28,4%). Zaufanie nieco niższe deklarują respondenci w stosunku do policji (24,7%) i systemu kształcenia (22,3%)" (s. 159). W odniesieniu do jakiej sfery mieliby respondenci darzyć zaufaniem wojsko, telewizję, radio, gazety, służbę zdrowia i Kościół? – nie dowiadujemy się od autorki. Pytanie, którym posłużono się w przywołanym sondażu, brzmiało: „Czy Kościół dobrze działa w interesie społecznym?" – respondent miał się z nim w pełni zgodzić, zgodzić częściowo bądź wcale. Wątpię, czy respondenci jednakowo rozumieli, o jaki interes społeczny chodzi; co mieli na myśli respondenci

przedsiębiorcy, robotnicy czy ludzie z ulicy. Ponadto o jaki tu Kościół chodzi? Kościół jako lud Boży, Kościół hierarchiczny, Kościół jako instytucję opiekuńczą w ramach parafii czy Caritasu?

Rozumiem, że mogę darzyć zaufaniem Bank Przemysłowo-Handlowy i wiem, co to oznacza dla mojej kieszeni; mogę zaufać zakładom Opla, że zbudują bezpieczny samochód; policji, że szybko wykryje zbrodniarzy. Ale gdyby mnie pytano ogólnie (a tak postępowano w licznych sondażach, z których I. Borowik czerpie dane „naukowe") o zaufanie do Kościoła, to nie wiedziałbym, co odpowiedzieć: że ufam, iż wiernie przekazuje przesłanie ewangeliczne, autentycznie troszczy się o morale Polaków, że niedzielna składka w kościele nie idzie do kieszeni proboszcza, ale na potrzeby kościoła, względnie że wyznane przeze mnie na spowiedzi grzechy będą tajemnicą, którą spowiednik zachowa na zawsze. Autorka poszła tu zupełnie błędną drogą traktując Kościół jako instytucję polityczną i stosując do jej analizy narzędzia używane do badań tych instytucji.

Sprawa przedstawia się jeszcze bardziej dyskusyjnie, jeśli weźmiemy pod uwagę bardzo szeroki obszar wyboru (10 sfer) rozciągający się od polityki, przez aborcję, do zachowywania postów. Nie ma w tekście autorki odpowiednich pytań, jakie stawiał CBOS. Przedstawiona tabela ujmuje odpowiedzi w trzy rubryki: „każdy powinien wybierać sam; każdy powinien być posłuszny Kościołowi; trudno powiedzieć". Autorka, opierając się na liczbowych zestawieniach, dochodzi do ważnego w jej przekonaniu stwierdzenia o spadku autorytetu Kościoła: „Okazuje się, że dla większości respondentów to jednostka jest prawomocnym źródłem określonych wyborów, nie zaś posłuszeństwo wobec Kościoła" (s. 163). Czyż trudno uświadomić sobie, że prawidłowa odpowiedź brzmi: „każdy powinien wybierać sam", co bynajmniej nie musi oznaczać deprecjacji nauczania Kościoła. Każdy przecież dojrzały moralnie człowiek-chrześcijanin wybiera w swym sumieniu. Także wówczas, gdy jest to sprzeczne z nauczaniem Kościoła, ma prawo i obowiązek wyboru zgodnie z głosem sumienia. Problem dotyczy tu jedynie prawidłowego bądź błędnego ukształtowania sumienia – z refleksji nad czym nikt nie jest zwolniony. Niewątpliwie nie dowiadujemy się tu niczego na temat świadomości katolików, granic posłuszeństwa Kościołowi i własnemu sumieniu. Autorka spłyciła to zagadnienie, choć jest chyba przekonana, że znalazła materiał empiryczny potwierdzający przyjęte przez nią założenie o zaawansowanym procesie prywatyzacji religii w Polsce powojennej, podobnie jak na Zachodzie.

Dodatkowo chciałbym postawić pytanie: na czym polega owa „opcja indywidualistyczna" ujawniona przez respondentów CBOS, gdy odpowiadali (70% ankietowanych), że „wiara i praktyki religijne powinny być przedmiotem osobistej, jednostkowej decyzji wyboru" (s. 164)? A czego powinny być przedmiotem? Nakazu? Czyjego? Bezsensowności pytania postawionego w sondażu CBOS autorka zdaje się nie dostrzegać. Teza o rozwoju w ostatnich latach – także w Polsce – procesów indywidualizacji i prywatyzacji religii, upowszechniania się postaw selektywnych – i to zarówno w odniesieniu do parametru ideologicznego, jak i konsekwencyjnego – jest bezdyskusyjna. Nie

na takiej jednakowoż drodze, jaką wybrała autorka, dochodzi uczony do jej udokumentowania. Niewiele wspólnego z nauką mają końcowe zdania podsumowujące ów rozdział: „Bezwzględne zaufanie części społeczeństwa do Kościoła zostaje [po 1989 r. – F.A.] zastąpione rezerwą i krytycyzmem wobec autokratycznych metod działania Kościoła. I chociaż Kościół dalej chce wyrażać «cały naród» – ów naród różnicuje się i ma odmienne poglądy niż Kościół w dziedzinie polityki, prawa, moralności, a co ważniejsze – ma też odmienną od Kościoła wizję samego Kościoła i metod jego oddziaływania" (s. 164).

Jeśli autorka zgadza się z podstawowym wymogiem metodologicznym zachowania obiektywności procedur naukowych, to stosowne chyba będzie pytanie o stopień przestrzegania tego wymogu w prowadzonych analizach. Na ile naukowy, a na ile propagandowo-publicystyczny charakter mają liczne stwierdzenia, od których rozpoczyna ona (i w takim stylu kontynuuje) piąty paragraf rozdziału V: „Zmiany społeczne w Polsce po 1989 roku a proces prywatyzacji religii"? Przytoczmy dla przykładu kilka zdań, w których autorka już bez żadnych wewnętrznych ograniczeń dała wyraz temu, w jakim stopniu respektuje owe wymogi: „Legitymizacja Kościoła wydaje się przy tym wypływać z przekonania, że wszystko może być moralne lub niemoralne, i że misją Kościoła jest w imieniu katolickiego narodu promować, a nawet wymuszać te decyzje, które są «moralne». Tak rozumiana moralność dotyczy wszystkich sfer – dotyczy polityki, w której partie lewicowe są z wielu względów «niemoralne» i ich kandydat na prezydenta również jest niemoralny, podczas gdy przeciwnie – partie prawicowe i prawicowy kandydat na prezydenta jest «moralny». Prawo widziane jest w podobnej perspektywie. Niemoralne jest prawo pozwalające na dokonywanie aborcji, niemoralna jest konstytucja, w której nie ma odesłania do Boga i w której nie ma zapisów dotyczących ochrony życia poczętego. Niemoralny jest system edukacji, w którym może być nauczane wychowanie seksualne nie biorące pod uwagę zasad etyki katolickiej. Niemoralne są mass media, które nie szanują uczuć religijnych katolickiej, przytłaczającej większości społeczeństwa, umieszczając w swoich programach obrażające godność człowieka filmy erotyczne. Niemoralnie postępuje ta część parlamentu, która opowiada się przeciwko ratyfikacji konkordatu... Niemoralni są również ci wszyscy, którzy mają zdanie odmienne niż Kościół... Rzecznik praw obywatelskich, kiedy występuje w imieniu obywateli. Zapewne też socjologowie, którzy już na początku lat 90-tych pisali o spadku zaufania do Kościoła jako instytucji, mieli ukryte, niemoralne cele" (s. 156n.).

Sapienti sat!

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Zbigniew Herbert, *Epilog burzy*, Wrocław 1998, ss. 77, Wydawnictwo Dolnośląskie.

Istnieją książki, które się czyta w czas szczególny. Należą do nich na pewno *Boska Komedia*, *Hamlet* i *Faust* Goethego, dodać by można do tego zestawu jeszcze kilka lub kilkanaście tytułów. Są to teksty różniące się formą i charakterem, jednak wszystkie one trafiają tak głęboko i mocno do czytelnika wyposażonego w zdolność uważnej i wrażliwej lektury, że można mówić o jakiejś przemianie egzystencjalnej pod wpływem zawartych w nich słów. Takich książek raczej nie czyta się w kawiarni lub do poduszki. Wraca się też do nich. Właściwie czyta się je przez całe życie.

Tego rodzaju książką, moim zdaniem, jest ostatni w sensie najdosłowniejszym tomik zmarłego niedawno (w lipcu 1998 roku) poety Zbigniewa Herberta. Z wezbranej po jego śmierci fali wspomnień, omówień i komentarzy wiadomo, że poeta pisał wiersze do *Epilogu burzy* stosunkowo krótko, niewiele też czasu – jak na jego perfekcjonistyczny styl pracy – poświęcił cyzelowaniu ich formy. Musiał się spieszyć – przynaglany przez śmiertelną chorobę.

Jednak zdążył. Powstał tomik o niezwykle spoistej konstrukcji, zawierający wiersze, które dorównują urodą i mocą – na co zwracają uwagę znawcy – najlepszym utworom poety. Zbiór, w którym trudno byłoby znaleźć zbędną strofę lub przesadny ton; przemyślany i przeżyty: od uderzającego swym celowym znaczeniem tytułu i okładki z reprodukcją obrazu Giorgione, po *Tkaninę* – ostatni wiersz, w którym mowa jest o „brzegu niedalekim / czółnie i wątku osnowy i całunie".

Ten zbiór czterdziestu kilku wierszy to przede wszystkim poetyckie świadectwo umierania i stosunku do własnej śmierci. Trzeba go przeczytać w całości, aby pozbawić powyższe określenie literackiego patosu towarzyszącego wszelkim tekstom pisanym o śmierci cudzej. Ostatni tomik Herberta jest dzieleniem się sensem ostatnich dni życia, w których zawarte są gorycz, cierpienie i krzyk, lecz także wspomnienie przyjaźni, afirmacja kultury klasycznej i modlitwa, przede wszystkim modlitwa. Każdy z nas może się wiele nauczyć z tego

sensu; tak jak uczyliśmy się z przesłania Pana Cogito, jaskini filozofów i z poczucia smaku, które jest powinnością moralną.
Dlatego właśnie *Epilog burzy* to książka na czas szczególny oraz na lekturę nieustającą.

W.Ch.

Mirosława Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, ss. 408, Redakcja Wydawnictw KUL.

Poetyckie połączenie tego, co święte, i tego, co zmysłowe, ma w kulturze chrześcijańskiej długą tradycję zapoczątkowaną w księgach natchnionych, przede wszystkim w księdze Pieśni nad Pieśniami. Autorka prezentowanej książki wybrała za przedmiot swych badań „poetykę zmysłów" w polskiej literaturze barokowej. Barok jest z punktu widzenia relacji tego, co święte, i tego, co zmysłowe, okresem szczególnie interesującym, jako że jest to z jednej strony czas intensywnego rozwoju nowej nauki i nowej filozofii, a z drugiej strony w kulturze katolickiej jest to okres kontrreformacji. Postawę tradycji katolickiej wobec tego, co zmysłowe, trafnie wyraża św. Piotr Kanizjusz, broniąc przed zarzutami protestantów bogactwa potrydenckiej sztuki kościelnej: stworzeni i odkupieni w ciele nie możemy i nie powinniśmy od niego uciekać – nie jesteśmy bowiem aniołami... Z drugiej jednak strony nowa w owym czasie filozofia, powstająca pod wpływem rozwoju ówczesnej nauki, podważała ludzkie zaufanie do świadectwa zmysłów.
Autorka, na podstawie licznych przykładów polskiej poezji barokowej (niejednokrotnie niedostępnych dotąd w druku, takich jak na przykład pochodzące z tego okresu wiersze karmelitanek), pokazuje, że podstawowym budulcem „zmysłowej wyobraźni" poetów tego okresu są motywy i symbole wzięte z tradycji biblijnej, klasycznej, średniowiecznej. W okresie baroku dokonuje się jednak przewartościwanie, przesunięcie akcentów, stopniowe wyczerpywanie się dawnych znaczeń.
Czytelnikowi „Ethosu" lektura tej rozprawy przywiedzie zapewne na myśl rozwijaną przez Jana Pawła II teologię ciała. Warto zatem pamiętać, że ma ona w literaturze polskiej swego rodzaju tradycję przynależącą nie tyle do ściśle pojętej teologii, ile do literatury pięknej. Jak pisze autorka: „przyjmując z satysfakcją dwudziestowieczną «teologię ciała», czasem zapoznajemy fakt, że wyrasta ona z najgłębszej judeochrześcijańskiej tradycji myślenia o ciele ludzkim, z jego zasadniczej, a właściwej temu dziedzictwu afirmacji, której wyraz bez trudu można wskazać nawet u sarmackich poetów, nie będących na ogół przedstawicielami teologicznej awangardy".

J.M.

Hans Urs von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. ks. I. Bokwa, Poznań 1998, ss. 154, Wydawnictwo „W drodze".
Hans Urs von Balthasar, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1998, ss. 87, Wydawnictwo „W drodze".

„Ludzkość myśli symfonicznie, polifonicznie". Tym zdaniem można najkrócej określić główny wątek książki wielkiego teologa szwajcarskiego, którego wkład w rozwój myśli teologicznej niektórzy przyrównują do dzieła św. Tomasza z Akwinu: pluralizm wiary i myśli chrześcijańskiej.
Tym, co szczególnie charakteryzuje styl von Balthasara, jest poetyckość wizji teologicznej dobrze wyrażona tytułem *Prawda jest symfoniczna*. Owa poetyckość nie oznacza jednak ucieczki od logiki wywodu teologicznego w stronę dowolnej gry skojarzeń i metafor. Pod poetyckim stylem ukryte są – lecz zawsze obecne – wymogi rzetelnego myślenia naukowego. Czytelnik poruszony rozmachem wizji zostaje zaproszony do wędrówki w głąb doświadczenia chrześcijańskiego oraz do jego zrozumienia.
Jedność doświadczenia i wiary chrześcijańskiej nie oznacza uniformizacji jej wyrazu. Prawda Boża jest nieskończenie bogata; każde świadectwo, każda nauka teologiczna wyraża jedynie jej aspekt. Dotyczy to także Kościoła Chrystusowego. Kościół jest mistycznym Ciałem Chrystusa i Boża Prawda w całej swej nieskończonej głębi w nim mieszka. Błędem jest oddzielanie, a tym bardziej przeciwstawianie Kościoła-instytucji Kościołowi-tajemnicy. Nie można instytucjonalego wymiaru Kościoła zredukować do wymiaru socjologicznego. Kościół instytucjonalny, hierarchiczny, dogmaty wiary chrześcijańskiej trzeba widzieć w perspektywie nieskończonej i nigdy do końca nie zgłębionej tajemnicy samego Boga, który objawił się człowiekowi. Pluralizm w wyrażaniu doświadczenia i wiary chrześcijańskiej, różnorodność poszukiwań teologicznych nie są w tym ujęciu tolerowane jako zło, ale są wymagane jako dobro. Jeżeli dąży się do poznania i na spotkanie tego samego Boga, wówczas ów pluralizm zawsze odnajduje swą zasadę jednoczącą, która w ostatecznej instancji jest darem Boga. Jak pisze von Balthasar, świat, stworzenie przypomina wielką orkiestrę symfoniczną, która gra sobie a muzom. Bóg w swoim Objawieniu zawarł partyturę i podał właściwy dźwięk: „Dopiero gdy pod Jego batutą wykonuje ona Bożą symfonię, ukazuje się sens jej różnorodności".

C.R.

Ludmiła Marjańska, *To ja, Agata*, Wrocław 1997, ss. 192, Wydawnictwo Dolnośląskie.

Powieść *To ja, Agata* adresowana jest głównie do młodzieży. Opowiada o młodej dziewczynie, która po wypadku i częściowej utracie sprawności fizycznej staje w konfrontacji z własną kondycją egzystencjalną. Mówi o konieczności

zmierzenia się z życiem, dokonania wyboru i podjęcia życiowej roli, zwłaszcza wobec barier i przeciwności losu, które ograniczają, ale też mobilizują i sprzyjają dojrzewaniu. Przypomina o niesamowystarczalności człowieka, o potrzebie pomocy i o znaczeniu przyjaźni wobec przygodności człowieczej doli.

W książce Ludmiły Marjańskiej jednoznacznie rozpoznawalne jest dobro, w czytelny sposób proponowane są tradycyjnie pojęte wartości. Nazywa się tu po imieniu trzy cnoty chrześcijańskie: wiarę, nadzieję i miłość. Nie ma treści wprost religijnych, są jednak wyraźne sygnały dla młodych poszukujących. Jest typowa dla twórczości L. Marjańskiej subtelna aura miłości do ludzi, głębokie przekonanie o potrzebie wzajemnej życzliwości, a także umiejętność dostrzegania dobrej natury człowieka pomimo jego wad, błędów i przejawów egoizmu. Jednak duch życzliwości i tolerancji nie prowadzi tu, jak to się często zdarza, do relatywizmu moralnego.

Istotne miejsce w omawianej książce zyskuje wartość dziś zapoznawana: przywiązanie do korzeni – miasta i kraju.

Mimo tak wychowawczego przesłania nie ciąży na powieści balast prostego dydaktyzmu. Niewątpliwym zaś walorem książki jest jej realizm, widoczny nie tylko w sposobie ukazania rzeczywistości choroby, szpitala, codzienności osoby niepełnosprawnej, ale także w poważnym i powściągliwym emocjonalnie, dojrzałym odniesieniu do młodego czytelnika. Nie ma w powieści pseudorealizmu polegającego na eksponowaniu złych moralnie i społecznie zachowań młodzieży. Jest to obraz świadomie konkurencyjny wobec wizerunku młodzieży prezentowanego przez mass media, które jakże często absolutyzują manowce życia młodego pokolenia.

Napisaną z dużą kulturą powieść Marjańskiej z pewnością warto zaproponować młodzieży.

M.Ch.

Andrzej DERDZIUK OFMCap

MISTYKA FRANCISZKAŃSKA

Zainteresowanie problematyką mistyki w ostatnich czasach wyraźnie wzrosło. Pustka duchowa społeczności karmiącej się kulturą masową, wypraną z elementów głębszej refleksji nad sensem ludzkiego życia i jego przeznaczeniem, spowodowała żywsze zainteresowanie się misterium oraz postawienie pytania o cel ludzkiej wędrówki.

W tej sytuacji zadaniem Kościoła jest wychodzenie naprzeciw oczekiwaniom ludzi pragnących pogłębić swój kontakt z Bogiem żywym oraz pytających o sens i głębię swoich przeżyć. Mistyka, zawsze obecna w Kościele katolickim, na nowo staje się dziś aktualna jako propozycja głębokiego doświadczania Boga i przeżywania pełni swego człowieczeństwa w perspektywie wieczności. W ostatnich kilku latach wiele uczyniono na tej płaszczyźnie zarówno w dziedzinie praktyki, jak i teorii. Powstające centra duchowości chrześcijańskiej, związane z różnymi instytutami życia konsekrowanego i specyficznymi rodzajami duchowości, oferują propozycje ćwiczeń rekolekcyjnych, szkoleń i kursów medytacji pogłębiających rozumienie modlitwy i życia duchowego. Rozwija się literatura dotycząca rozeznania duchowego oraz narasta zapotrzebowanie na kierownictwo duchowe u osób świeckich.

W wyższych uczelniach teologicznych w Polsce zorganizowano szereg sympozjów na temat mistyki. W Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie pracy badawczej nad tą problematyką przewodniczy ks. prof. S. Urbański, który zorganizował 23 kwietnia 1998 roku pierwsze ogólnopolskie sympozjum na temat mistyki. Została zainicjowana seria wydawnicza poświęcona mistyce polskiej[1].

Do ciekawych inicjatyw popularyzujących problematykę mistyczną należy zainicjowane w roku 1985 przez kapucyna o. Salezego Kafla wydawanie tekstów autorów mistycznych w „Antologii mistyków franciszkańskich". Seria wydawnicza obejmuje wybór tekstów najwybitniejszych przedstawicieli zakonu franciszkańskiego. W rzędzie takich przedsięwzięć mieści się też wydanie pism ascetyczno-mistycznych św. Bonawentury w 1984 roku[2].

Środowisko naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w ramach

---

[1] Por. S. U r b a ń s k i, *Polska teologia życia mistycznego*, Warszawa 1995.

[2] Św. B o n a w e n t u r a, *Pisma ascetyczne*, Warszawa 1984.

sekcji teologii duchowości KUL zorganizowało sympozjum na temat mistyki, którego materiały ukazały się w 1980 roku[3]. Podjęto też prezentację doświadczenia mistycznego św. Katarzyny z Sieny i św. Jana od Krzyża. Problematyka mistyki jest przedmiotem zainteresowań naukowych ks. prof. Jerzego Misiurka, który wydał książkę *Wielkie mistyczki Kościoła*[4]. Działające w Lublinie Wyższe Seminaria Duchowne Marianów i Kapucynów organizują spotkania naukowe poświęcone przybliżaniu duchowości swoich założycieli i jej twórczemu rozwijaniu przez wspólnoty.

W ramach takich spotkań Wyższe Seminarium Duchowne Warszawskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów w Lublinie na Poczekajce zorganizowało w 1997 roku sympozjum na temat kapucyńskiej szkoły modlitwy i przepowiadania[5]. W dniach 27-28 kwietnia 1998 roku odbyło się drugie sympozjum, które miało zasięg międzynarodowy i dotyczyło problematyki mistyki franciszkańskiej. Celem tego sympozjum było odkrycie specyficzności doświadczenia Boga przez wielkich mistyków z zakonu kapucynów oraz ukazanie ich ponadczasowego przesłania.

Wśród zaproszonych prelegentów znaleźli się wybitni specjaliści z kraju i z zagranicy. Był wśród nich o. prof. Costanzo Cargnoni z Włoch, który jest największym znawcą źródeł duchowości kapucyńskiej. Pracuje w Instytucie Historycznym w Rzymie, gdzie wydał monumentalne dzieło *I frati cappuccini* obejmujące dokumenty dotyczące życia i modlitwy pierwszych kapucynów. Kolejnym prelegentem był o. prof. Bernardino Garcia de Armellada z Hiszpanii, który także jest członkiem Instytutu Historycznego zakonu kapucynów w Rzymie. W sympozjum uczestniczył też ks. prof. Jerzy Misiurek z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Referat o. dra Rolanda Prejsa, wygłoszony na sympozjum jako pierwszy, dotyczył korzeni mistyki franciszkańskiej sięgających mistycznego doświadczenia św. Franciszka oraz refleksji naukowej św. Bonawentury. Prelegent wskazał na specyficzne cechy mistyki franciszkańskiej, do których należy między innymi naśladowanie Jezusa Chrystusa według wzoru ukazanego w Ewangelii. Wyraźnym rysem doświadczenia franciszkanów jest przeżywanie ubóstwa, małości i głębokiego przylgnięcia do tajemnicy Krzyża i Eucharystii oraz gorące umiłowanie Najświętszej Maryi Panny. Poszukiwanie równowagi między via activa i via contemplativa znalazło swój wyraz w konstytucjach narbonneńskich wskazujących na franciszkański ideał „contemplando aliis tradere".

Pisarze franciszkańscy już w okresie średniowiecza pisali traktaty, w których dzielili się swoim doświadczeniem modlitwy mistycznej. Są to między innymi: Dawid z Augsburga, Rudolf z Biberach oraz bł. Aniela z Foligno. Największy rozkwit mistyki franciszkańskiej miał miejsce w Hiszpanii w XV i XVI wieku, gdzie książki franciszkańskich autorów mistycznych wpływały na wielkich twórców mistyki karmelitańskiej i na św. Ignacego z Loyoli. Wymieniając mistyków

---

[3] Por. *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980.

[4] J. M i s i u r e k, *Wielkie mistyczki Kościoła*, Lublin 1996.

[5] Materiały z tego sympozjum ukazały się drukiem: *Kapucyńska szkoła modlitwy i przepowiadania*, red. A. Derdziuk, J. Pyrek, Lublin 1997.

franciszkańskich tego okresu koniecznie trzeba wspomnieć św. Piotra z Alkantary, który był przez pewien czas kierownikiem duchowym św. Teresy z Àvila. Jest on autorem dzieła *O modlitwie i rozmyślaniu*. Należy też wymienić Franciszka de Osuna, Bernardyna de Laredo oraz Dydaka z Estelli.

O. prof. Bernardino de Armellada zaprezentował istotne punkty doktryny teologicznej św. Wawrzyńca z Brindisi (zm. 1619 r.) dotyczące rzeczywistości życia duchowego. Jednym z nich jest pokora wobec Boga, którego odwieczny plan miłości św. Wawrzyniec nieustannie rozważa. Następny element to kontemplacja boskości Ducha Świętego, który działając poprzez znaki ognia i wichru napełnia duszę łaską i rozpala ją miłością. Obraz Boga jako Ojca rozdzielającego w tajemnicy Trójcy Świętej swoje dary miłości stanowi dla człowieka zaproszenie do współpracy z Bogiem, która wyraża się w modlitwie i czynie moralnym. Św. Wawrzyniec ukazuje trzy drogi wzrostu duchowego jako działanie Ducha Świętego w duszy człowieka. Obecność Ducha Świętego objawia się przeżywaniem miłości wyrażającej się w gotowości wypełniania przykazań, znoszenia cierpień i w pragnieniu doskonałości.

Mistyka św. Wawrzyńca ma wymiar franciszkański poprzez ścisłe związanie jej z naśladowaniem Chrystusa według wzoru św. Franciszka. Jej szczególną cechą jest rys apostolski, poprzez który mistyk odkrywa działanie Boga w historii ludzkości i pragnie porwać wszystkich ludzi do poddania się Bogu. Opierając się na doświadczeniu św. Bonawentury, św. Wawrzyniec podkreśla pierwszeństwo miłości w zjednoczeniu z Bogiem. Całkowite przylgnięcie do Boga dokonuje się w woli doświadczającej uczucia szczęścia. Poznanie jest tylko narzędziem i ustępuje miłości, która jest przeżywaniem nieskończonego Dobra.

Kolejny prelegent, ks. prof. Jerzy Misiurek, kierownik sekcji teologii duchowości KUL, przedstawił mistykę św. Weroniki Giuliani (zm. 1660 r.), mniszki kapucynki z Città di Castello. Skoncentrował się na nakreśleniu duchowego itinerarium świętej mistyczki i wyliczeniu etapów jej wzrostu w zjednoczeniu z Bogiem. Zewnętrzne przejawy przeżyć mistycznych były u Weroniki bardzo spektakularne i oprócz licznych wizji, ekstaz oraz uniesień objawiały się w nadzwyczajnych cierpieniach, aż do otrzymania stygmatów męki Chrystusa.

Św. Weronika już od dzieciństwa doświadczała nadzwyczajnej więzi z Bogiem. Opis jej życia, pozostawiony przez nią samą na dwudziestu dwóch tysiącach stron dziennika duszy, zawiera niezwykłe przeżycie spotkań z boskim Oblubieńcem, z Maryją, ze świętymi oraz z aniołami. Jednocześnie św. Weronika była bardzo aktywna w życiu wspólnotowym, służąc siostrom jako infirmerka, a następnie jako mistrzyni nowicjatu i opatka klasztoru. Jej praktyczne działania łączyły się w przedziwny sposób z przeżyciami mistycznymi, w których całkowicie zatapiała się w Bogu.

Rysem jej duchowości jest bardzo bliskie przylgnięcie do Chrystusa ukrzyżowanego. Nosiła rany Jego męki na głowie, rękach i nogach. Przez nieustanne rozważanie drogi krzyżowej upodabniała się do Odkupiciela, przyjmując wszystkie uciążliwości życia i zadając sobie wiele umartwień. Zarazem życie Weroniki cechowała ogromna radość i życzliwość wobec najbliższych. Była

bardzo wrażliwa i wyrozumiała, potrafiła wspomagać potrzebujących.

W swoim wykładzie o. prof. Costanzo Cargnoni ukazał postać prostego brata zakonnego z kapucyńskiej prowincji mediolańskiej Tomasza Acerbis z Olera (zm. 1631 r.), który – nie umiejąc pisać i czytać – stał się mistrzem życia duchowego ucząc się jedynie z „ran Chrystusa". W języku pełnym prostych porównań i obrazów przekazał on w dyktowanych listach i traktatach o modlitwie zarys mistycznej drogi do Boga. W swoim dziele *Fuoco dell'amore* proponuje rozpoczynanie drogi duchowej od doskonalenia się w cnotach. Poprzez modlitwę myślną dochodzi do kontemplacji, w której jednym spojrzeniem obejmuje to, co w szczegółach rozważał w medytacji. Najistotniejszym elementem jest praktykowanie miłości prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem. Mimo podkreślania wysiłku człowieka w naśladowaniu Chrystusa kapucyński mistyk przypomina o uprzedzającej łasce Boga zapraszającego duszę do kosztowania skarbów niebiańskich.

Tomasz z Olera czuwał nad duchowym postępem wielu znakomitości w północnych Włoszech. Udzielając rad wysoko postawionym osobom życia publicznego nie zapominał o prostym ludzie, którego uczył modlitwy i przypominał mu prawdy katechetyczne, wprowadzając w ten sposób w życie nauczanie Soboru Trydenckiego. Swoje żarliwe przylgnięcie do człowieczeństwa Jezusa wyraził w pięknych tekstach na temat Najświętszego Serca Pana Jezusa, uprzedzając rozwój tego kultu. Swoim życiem potwierdził naukę o prymacie miłości wyniszczającej się przez ofiarę, aż do śmierci.

Sympozjum zorganizowane na Poczekajce zgromadziło wielu uczestników, którzy na nowo odkryli aktualność mistycznego przeżywania zjednoczenia z Bogiem. Prezentowane postacie mistyków z zakonu kapucynów obejmują ludzi łączących głęboką modlitwę z aktywnym życiem apostolskim. Wskazują drogi rozwiązywania napięcia pojawiającego się między czynem a modlitwą. Bezkompromisowe przylgnięcie do Boga zostało ukazane jako zaproszenie skierowane do wszystkich.

Wojciech CHUDY

POLSKA NA PROGU UNII EUROPEJSKIEJ

Sprawozdanie z konferencji „Polska w procesie integracji europejskiej" Warszawa, 18-20 VI 1998

Kwestia przystąpienia Polski do Unii Europejskiej jest od kilku lat przedmiotem nieustającego sporu i dyskusji. Problem ten istnieje nie tylko w aspekcie swoistego kontredansa personalnego, który zajmuje uwagę zwłaszcza mass mediów odnośnie do Komitetu Integracji Europejskiej przy premierze rządu Rzeczypospolitej, ale przede wszystkim w aspekcie celowości przystąpienia naszego kraju do Unii oraz wiążących się z tym szans i zagrożeń. Mało, niestety, jak dotąd rzeczowych informacji, systematycznych danych, spokojnego namysłu nad wartościami, które Polska może zyskać, i nad tym, co może stracić w wyniku przystąpienia do Unii. Uwaga środków przekazu, a za nimi społeczeństwa, skupia się raczej na sprawach marginalnych, pobudzających bardziej emocje niż rozum. Dlatego dobrze się stało, że w dniach 18-20 czerwca 1998 roku prominentne instytucje polskie i międzynarodowe: Katolicka Agencja Informacyjna, rządowy Komitet Integracji Europejskiej, a także Komisja Europejska mająca swoje przedstawicielstwo w Polsce – zorganizowały konferencję poświęconą problematyce integracji europejskiej i miejsca Polski w tej integracji. Na konferencję tę zaproszeni zostali zwłaszcza dziennikarze chrześcijańscy.

O randze sesji świadczy jej rozpiętość tematyczna, obejmująca większość problemów istotnych dla tego ważnego procesu, referenci dobrani z dużą pieczołowitością, a także ranga dostojnych gości i uczestników imprezy, wśród których wymienić należy ks. kard. Józefa Glempa, prymasa Polski, premiera rządu Rzeczypospolitej Jerzego Buzka, ambasadora Komisji Europejskiej w Warszawie Rolfa Timansa oraz ówczesnego ministra Komitetu Integracji Europejskiej Ryszarda Czarneckiego. Nie wszyscy zaproszeni przybyli na tę bogatą i darzącą wieloma informacjami konferencję. W kuluarach zauważono wyraźnie brak reprezentacji Radia Maryja, a także „Naszego Dziennika".

UNIA EUROPEJSKA A EUROPA

Z problemem przystąpienia Polski do Unii Europejskiej łączy się na wstępie potrzeba odróżnienia pojęć używanych często zamiennie: Europa oraz struktury Unii Europejskiej. Wielu gości i uczestników konferencji podejmowało temat jedności E u r o p y, wskazując na jej korzenie, hierarchię wspól-

nych wartości oraz na to, co łączy wszystkich Europejczyków. Podkreślał to w swoim krótkim wystąpieniu premier Jerzy Buzek, mówiąc o nowej Europie jako o Europie ducha (premier cytował słowa zaczerpnięte z gnieźnieńskiej mowy Papieża wygłoszonej podczas ubiegłorocznej pielgrzymki): „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha". Wspólny dorobek ducha chrześcijańskiego Europy przypominali: arcybiskup Sawa, zwierzchnik polskiego autokefalicznego Kościoła prawosławnego (jego przemówienie odczytał biskup Miron), biskup Jan Szarek, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej, oraz biskup Tadeusz Pieronek, przewodniczący Kościelnej Komisji Konkordatowej, jak również inni wysocy goście tej konferencji. Na brak poszanowania tej idei zwrócił uwagę w swoim wystąpieniu prymas Józef Glemp, który właśnie powrócił z Petersburga, gdzie natknął się na przerażające ślady braku jedności europejskiej w postaci ciągle żywej pamięci okrucieństwa systemu komunistycznego. Brak jedności Europy jest wielkim grzechem – powiedział Prymas, kontrastując stan dzisiejszy z aktami jednoczenia Europy: najpierw przez św. Pawła – jednoczenia Ewangelią, a następnie przez wkład św. Wojciecha do tej jedności, przypominając na koniec ostatnią nieudaną próbę zjednoczenia – Kongres Wiedeński, i inne tragiczne wydarzenia rozdzierające Europę – począwszy od rewolucji francuskiej, poprzez komunistyczną, aż po liczne wojny niszczące ten obszar kulturowy.

O jedności Europy mówił również arcybiskup Józef Życiński w swoim wystąpieniu zatytułowanym „Rola aksjologicznego przesłania chrześcijaństwa w procesie integracji europejskiej". Za Janem Pawłem II określił pojęcie dziedzictwa Europy będącego gwarantem tożsamości jej kultury opartej na personalistycznej antropologii, której istotę definiuje refleksyjna świadomość „ja" osobowego, centrum aksjologiczne godności człowieka oraz naukowe rozumienie racjonalizmu.

Takie pojęcie Europy, nawiązujące do imponderabiliów historycznych, filozoficznych i teologicznych, różni się od pojęcia U n i i E u r o p e j s k i e j, mającej według założeń doprowadzić do odzyskania przez dzisiejszą Europę jedności kulturowej. W dyskusjach na temat tych dwóch pojęć z konieczności rysuje się rozróżnienie dwóch porządków: aksjologii Europy i pragmatyzmu Unii Europejskiej, oraz odpowiednio: kultury i ekonomii lub filozofii i biurokracji. Opozycje te wskazują na charakter fundamentów – można powiedzieć: ontologicznych – młodej jeszcze struktury, jaką jest Unia Europejska.

Nie jest ona bowiem w swoim istotnym i pierwszorzędnym przesłaniu strukturą jedności duchowej. Jak określił to i uzasadnił w jednym z najlepszych referatów omawianej konferencji Jarosław Guzy z Polskiego Klubu Atlantyckiego („Proces integracji Polski z Unią Europejską na tle ogólnej sytuacji geopolitycznej na świecie"), Unia Europejska stanowi strukturę ponadnarodową o celach gospodarczych. Podobnie jak NATO było odpowiedzią na militarnie agresywny komunizm, tak Unia Europejska jest swoistą odpowiedzią na zagrożenie ekonomiczne stojące przed krajami Europy Zachodniej; ściśle biorąc, powstała ona w celu przeciwstawienia się konkurencji w gospodarce globalnej. (Przyznał to sam Rolf Timans

w jednym ze swoich głosów.) Integracja Unii Europejskiej ma więc służyć przede wszystkim obronie ekonomicznej. G l o b a l i z a c j a gospodarcza, ogarniająca coraz to większe obszary świata i wyłaniająca szybko potężne i silnie zorganizowane ponadnarodowe struktury ekonomiczne, zagraża w sposób niebagatelny Europie. Regulacje kulturowo-gospodarcze, społeczno-gospodarcze i prawne wprowadzane w ramach globalnej gospodarki zmieniają zastany ład aksjologiczny. Wartości ekonomiczne zdominowują inne wartości życia; w aspekcie zaś ekonomicznym wysoko rozwinięte kraje Europy są sukcesywnie wypierane z czołowych lokat zajmowanych w gospodarce światowej.

A zatem pierwszorzędny dla określenia aksjologicznego charakteru Unii Europejskiej jest aspekt pragmatyzmu, zadanie utrzymania pozycji ekonomicznej Europy i obrony jej poziomu w wymiarze konkurencji międzynarodowej. Jak widać, mylne jest pojęciowe łączenie Unii Europejskiej z wolnym rynkiem. Unia to nie wolna gra interesów, lecz – jak to sformułował Jarosław Guzy – „skomplikowany mechanizm regulowania wolnego rynku za pomocą decyzji politycznych". Oczywiste jest więc, że wejście do jej struktur wiąże się z nieuchronną utratą części suwerenności ekonomicznej, ze swoistą subordynacją polityczną, a także – co się z tym łączy – z kosztami społecznymi oraz gospodarczymi, jakie jednostki mniejsze muszą ponieść na rzecz całości.

UNIA EUROPEJSKA A AKSJOLOGIA

Problematyka wartości stojących u podstaw Unii Europejskiej musiała być obecna i nabrać wysokiej temperatury na konferencji skupiającej przede wszystkim reprezentantów opcji chrześcijańskiej. Same tematy poruszane w trakcie dyskusji już w pierwszym dniu sesji ukazywały szerokie spektrum, a jednocześnie nastawienie w kierunku problematyki aksjologiczno-etycznej. Pytania dotyczyły między innymi problemu prawdy w Unii Europejskiej, stosunku Unii Europejskiej do Stolicy Apostolskiej, roli krajów katolickich w Unii i przejawów izolacji tych krajów, możliwości „uchrześcijanienia" Unii Europejskiej, wzrostu konsumpcjonizmu w krajach Europy Środkowowschodniej po wejściu do Unii, zagrożenia ze strony islamu, wreszcie stosunku Kościoła do rozwiązań wprowadzanych przez kraje Unii Europejskiej w dziedzinie bioetyki. Podejmowanie tych wszystkich kwestii wskazuje z jednej strony na skoncentrowanie uwagi dyskutantów na fundamentach aksjologicznych struktur unijnych, z drugiej zaś strony – na duży stopień niewiadomego i wątpliwości, związanych z problematyką aksjologiczną tej organizacji.

W wielu wystąpieniach w trakcie konferencji poruszano („po drodze" lub wprost) sprawę założeń aksjologicznych Unii. Najbardziej zwięźle sformułował je minister Jan Kułakowski, główny przedstawiciel Rzeczypospolitej w negocjacjach z Unią Europejską. W trakcie dyskusji panelowej w ostatnim dniu konferencji powiedział on, że istotnym celem, a jednocześnie założeniem aksjologicznym tej organizacji jest połączenie w z r o s t u gospodarczego i r o z w o j u człowieka. Te dwa jakby się wydawało trudne do pogodzenia ideały stoją według deklaracji Unii u najgłębszych fundamentów układu obej-

mującego coraz większe obszary Europy.

Jérôme Vignon (przewodniczący Komórki Perspektyw i Rozwoju Komisji Europejskiej w Brukseli, nominowany na to stanowisko jeszcze przez Jacquesa Delorsa) w swoim wystąpieniu zatytułowanym „Unia Europejska: ekonomia a wartości" wskazał na imperatyw połączenia trzech wartości w trakcie działań i procesów integracyjnych krajów Unii, mianowicie: konkurencyjności, współpracy i solidarności. Te trzy wartości włączone w proces pragmatycznej realizacji działania integracyjnego państw Unii doprowadzą do jedności całej Europy, spowodują – analogicznie do zasady „niewidzialnej ręki" wolnego rynku – przeistoczenie wartości ekonomicznych w wartości moralne i kulturowe. Taki jest sens projektu aksjologicznego. J. Vignon, prezentujący się na konferencji jako szlachetny idealista Unii, wskazywał na tę samą genezę aksjologiczną, która w przeszłości przyświecała działalności twórców współczesnej Europy Zachodniej: Roberta Schumanna (dziś wynoszonego na ołtarze), Alcide de Gasperiego, Konrada Adenauera, Paul Henri Spaaka, a także Jean Moneta. Podejmując wspólną ideę, tuż po wojnie dążyli oni do zjednoczenia przynajmniej części Europy drogą działań i struktur ekonomicznych. Wspólnota Węgla i Stali, pierwsza międzynarodowa organizacja gospodarcza, przy powołaniu której współdziałali, była aksjologicznie zorientowana na kulturową wspólnotę wartości. Pokój, godność i równość osób zagwarantowane w prawie państwowym stanowiły etyczny kodeks ojców założycieli Europy współczesnej. Te same wartości główne: godność i równość osobowa, a także pokój, którego centralną pozycję w Kanta wizji demokracji zauważa Vignon, są ciągle aktualne w procesie integracyjnym Europy, którego wehikułem ma być współczesny pragmatyzm gospodarczy.

Warto zwrócić uwagę – i taki głos padł w dyskusji po odczycie Vignona – iż owe zasady etyczne realizowane równolegle z działaniem ekonomicznym występowały w odmiennej sytuacji Europy niż ta, w jakiej żyjemy obecnie. W czasie powojennej odbudowy społeczeństwa Europy cechowała naturalna solidarność i poczucie wspólnoty w obliczu traumatycznego lęku przed faszyzmem, który dopiero co znikł z pola widzenia i z realnego życia społeczeństw i narodów. Dodać trzeba, że promotorzy idei jedności europejskiej, prawie wszyscy (oprócz J. Moneta, socjalisty), reprezentowali formację chrześcijańską, będąc członkami partii chadeckich bądź optując ku wartościom katolickim i chrześcijańskim. Dziś sytuacja Europy jest inna. W obliczu globalizacji rynku, bezwzględnej konkurencji ekonomicznej i coraz silniejszej dominacji korporacji ponadnarodowych, wobec których państwa stają się tylko partnerami stosunków prawno-cywilnych, wartości wysokie, duchowe schodzą na drugi plan, a dominujący w Europie ideologicznie nurt liberalny nie gwarantuje i nie przestrzega afirmacji wartości moralnych, o których mówili jej ojcowie założyciele. Stąd wystąpienie Jérôme Vignona, a także wystąpienia kilku innych referentów nosiły znamiona szlachetnej utopii i wyrażały nolens volens nieprzystawalność deklaracji do rzeczywistości, z którą stykamy się już na przykład w Polsce.

W tym obszarze zagadnień inną ważną kwestię stanowi miejsce Kościoła

w procesie integracji europejskiej. Problematykę tę podjął ks. Noël Treanor, członek Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE) mieszczącej się w Brukseli. Zwrócił uwagę, iż miejsce Kościoła w Unii Europejskiej można porównać z rolą wartości kairosu w procesie (chronos). Kościół (kościoły lokalne) reprezentuje w strukturze ekonomicznokulturowej Unii wartości duchowe. Kościół powszechny, będąc z istoty nastawionym na wartości uniwersalne, promuje kontekst międzynarodowy. Ks. Treanor zwrócił też uwagę na rolę Kościoła w wychowaniu. W swym odczycie jednak rozwinął obszernie przede wszystkim problematykę stosunków pomiędzy kościołami lokalnymi, a zwłaszcza takimi instytucjami funkcjonującymi już na linii Kościół – Unia Europejska jak OCIPE (Katolickie Biuro Inicjatyw Europejskich), CCEE (Rada Konferencji Episkopatów Europy) czy stały obserwator Stolicy Apostolskiej w Radzie Europejskiej. Mają miejsce również robocze spotkania Stolicy Apostolskiej oraz wspomnianego COMECE z sekretariatami Komisji Europejskiej. Dyskutowane są liczne problemy, między innymi problemy bioetyki i norm regulujących zakres badań w tej dziedzinie i manipulacji biomedycznych.

Jak się wydaje, istnieje potrzeba wypracowania strukturalnej linii współpracy i postępowania w stosunkach pomiędzy Unią Europejską a Kościołem. Nie wystarczy tutaj najbardziej wysoka ideologia lub szlachetna deklaratywność uzgodnionych tekstów ideowych, należy wypracować instytucjonalne sposoby wzajemnego oddziaływania Kościoła i Unii. Wydaje się, że takie sposoby są jak dotąd niedoceniane. Na konferencji warszawskiej Kościół postrzegany był jako twórca wzniosłych ideałów, nauczyciel nawołujący do respektowania wartości, a także – przedstawiciele władz Unii nie ukrywali tego – jako propagator idei integracyjnych Unii Europejskiej. Natomiast mniej zwracano uwagę na konkretne przejawy reagowania przez Kościół na podstawowe bolączki dzisiejszego świata, a nawet tragedie, które dokonują się w poszczególnych krajach Unii.

Jedną z tych tragedii jest sprawa aborcji. Mówiąc o stosunkach Kościoła z Unią Europejską oraz o miejscu Kościoła w tej przestrzeni, trzeba również odpowiedzieć na pytanie, jak obie strony owej relacji poradzą sobie z najbardziej pesymistycznym rysem współczesnych społeczeństw, wyrażającym się tym, że w najbardziej rozwiniętych krajach Unii Europejskiej w majestacie prawa nasila się proceder zbrodni na dzieciach nie narodzonych. Ta sprzeczność deklaracji ideowych głoszonych przez twórców i działaczy Unii Europejskiej oraz rzeczywistości, gdy łamane są podstawowe normy moralne stojące u podstaw Europy, jest wyzwaniem, które musi zostać podjęte przez Kościół i struktury europejskie, jeżeli chce się mówić poważnie o aksjologii Unii i na serio traktować przesłanie ojców założycieli Europy.

Niestety, ten szczególnie aktualny i diagnostyczny temat nie został w należyty sposób podjęty przez Johna Smeatona z Londynu, który w referacie „Polityka prorodzinnna i ochrona życia w państwach Unii Europejskiej" ukazał jedynie aspekty interwencyjno-propagatorskie pracy działacza Towarzystwa Ochrony Dzieci Nie Narodzonych. Jednakże nie przedstawił żadnych propozycji syntetycznych i strukturalnych, na

które zasługuje ta problematyka w perspektywie integracji europejskiej. Bez rozwiązania tego problemu pomiędzy Kościołem współpracującym z Unią Europejską a Europą będzie istniała nieprzekraczalna sprzeczność.

INTEGRACJA: SZANSE I ZAGROŻENIA

Wiele mówi się o przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej. Profesor Jacek Saryusz-Wolski, rektor Kolegium Europejskiego w Warszawie, w referacie „Jaka akcesja? Do jakiej Unii?" przedstawił szereg zagadnień ogólnych i szczegółowych związanych z tą kwestią. Z pozycji euroentuzjasty wykazywał potrzebę i konieczność przystąpienia do Unii oraz wyliczał zyski, jakie Polska, zarówno w aspekcie ekonomicznym, jak i kulturowym, odniesie z tej akcesji. Również inni referenci konferencji podnosili pozytywy wynikające z przystąpienia naszego kraju do Unii. Profesor Antoni Kukliński z Europejskiego Instytutu Polityki Regionalnej (Warszawa) wymienił jako rodzaj pewnej hiperboli trzy wydarzenia najwyższej rangi w historii Polski: chrzest Polski, unię lubelską oraz przystąpienie do Unii Europejskiej. Emfaza i optymizm – oto uczucia charakterystyczne dla pewnej części elit intelektualnych i politycznych w Polsce odnośnie do rzeczonego tematu.

Jednak proces integracji napotyka również na wiele o b i e k c j i i wątpliwości. Sam Rolf Timans w swoich wystąpieniach zwracał uwagę na problemy z niezrozumieniem czy nawet przeczuleniem społeczeństw – zwłaszcza społeczeństwa polskiego – w kwestii przystąpienia do Unii. To zjawisko oporu społecznego, choć ciągle jeszcze w Polsce niewielkie wobec fali entuzjazmu, jaka podniosła się w naszym kraju po roku 1989, ma jednak swoje realne podstawy. Pierwszą obiekcję stanowi wątpliwość aksjologiczna. Jarosław Guzy w swoim odczycie skontrastował Unię Europejską z NATO, gdzie aksjologia tej struktury militarnej jest jasna, wyraża ją bowiem moralna idea obrony, znakomicie integrująca kraje członkowskie. Dodatkowo rolę jednoczącą i harmonizującą tę strukturę spełnia mocna pozycja lidera Paktu Północnoatlantyckiego – Stanów Zjednoczonych. W odróżnieniu od NATO Unia Europejska – jak to już wyżej ukazaliśmy – kieruje się wartościami pragmatycznymi, których funkcją jest raczej podporządkowanie, nie zaś jednoczenie we wspólnym celu.

Wobec znacznych różnic potencjału i dynamiki ekonomicznej krajów stanowiących Unię, czy też mających ją stanowić w przyszłości, istnieje obawa, iż akcesja do niej stanie się nie tyle twórczym udziałem, co inkorporacją na wzór wcielenia NRD do RFN w roku 1990. To druga główna obiekcja. Budzi ona wątpliwości i wprowadza swoistą frustrację społeczną, powodującą, iż – jak mówi „nieoficjalnie" Rolf Timans – społeczeństwo polskie w kwestii akceptacji faktu przystąpienia do Unii nie stanowi „tkanki nazbyt silnej".

W trakcie konferencji można było usłyszeć też głosy dotyczące s z a n s l u b z y s k ó w Polski wynikających z przystąpienia do Unii. Wymieniano wśród nich możliwość sprostania procesom globalizacji (Kukliński). Po przystąpieniu Polski do Unii – twierdzi się – zostanie roztoczony nad nią parasol, który obroni ją przed drapieżczymi działaniami koncernów z Azji bądź Stanów Zjednoczonych; Polska w strukturach

Unii będzie w stanie lepiej sprostać wymogom globalizacji i konkurencji zrodzonej przez ten proces. Również struktura regionalna w naszym kraju zyska na przystąpieniu do UE. Zostaną w dużym stopniu zniwelowane różnice ekonomiczne, społeczne i polityczne między regionami. Zostaną wypromowane regiony będące „lokomotywami rozwoju", szczególnie prężne i dynamiczne obszary gospodarcze. Kolejnym zyskiem ma być modernizacja przemysłu oraz rolnictwa, która doprowadzi do większej efektywności pracy i podniesie na wyższy poziom standard ekonomiczny Polaków. Wreszcie mówi się o zyskach wynikających ze zniesienia barier ekonomicznych, społecznych i kulturowych pomiędzy Polską a resztą Europy.

Minister Jan Kułakowski w dyskusji panelowej na temat „Unia Europejska jako historyczne wyzwanie Polski" zwrócił uwagę na fortunną równoległość procesów transformacji i integracji w Polsce. W wyniku paralelności tych dwóch procesów – jednego po roku 1989 i drugiego, który ma doprowadzić do wstąpienia Polski do Unii około roku 2000 – Polska zyskuje – przynajmniej potencjalnie – takie wartości, jak umocnienie rynku, restrukturyzacja przemysłu, reforma ubezpieczeń, wzrost gospodarczy, skuteczna odpowiedź na konkurencyjność oraz reforma struktury zatrudnienia. Te jakości pozwolą Polsce uzyskać pozycję równoprawnego partnera w Unii Europejskiej oraz stać się silnym krajem Europy.

Struktura referatów odnoszących się do dziedziny przemysłu, rolnictwa i polityki regionalnej według założeń konferencji miała być dualistyczna: po głosie przedstawiciela Komisji Europejskiej następował głos przedstawiciela polskiego rządu lub instytucji specjalistycznych.

Szczególnym sektorem, budzącym zarówno nadzieje, jak i obawy w perspektywie przystąpienia do Unii, jest sektor r o l n i c t w a. W swoim programowym wystąpieniu na konferencji KAI Franz Fischler, komisarz do spraw rolnictwa i rozwoju wsi Unii Europejskiej, stwierdził, iż najważniejsze zadania czekające polskie rolnictwo w procesie przystąpienia do Unii to stworzenie spójnej polityki rozwoju wsi, wzmocnienie administracji oraz poprawa konkurencyjności przemysłu spożywczego. To ostatnie zadanie zakłada przede wszystkim podwyższenie standardów weterynaryjnych oraz fitosanitarnych. Fischler zarysował wizję kordonu sanitarnego, który przebiegałby w Polsce i chronił Europę przed niebezpieczeństwami związanymi z nieprzestrzeganiem warunków produkcji po wschodniej stronie granicy. Nadzieje związane z reformą i modernizacją rolnictwa, które zatrudnia w Polsce cztery miliony osób (27 procent zatrudnienia ogółem), splatają się z perspektywą dużych strat, przede wszystkim w postaci bezrobocia[1]. Modernizacja wsi spowoduje zniknięcie większości małych gospodarstw, które nie wytrzymają konkurencji wysokiej technologii. John McClintock, przedstawiciel Komisji Europejskiej, w dwugło-

[1] Polska wieś ma bardzo „złą prasę" w UE. Eksperci Unii opublikowali we wrześniu 1998 r. raport, w którym stwierdzają, iż tylko 300-400 tysięcy gospodarstw wiejskich (spośród 2 milionów istniejących) spełnia standardy konkurencyjności rolnictwa zachodniego. Polskie gospodarstwa są zbyt małe (większość poniżej 15 ha), jest ich za dużo, główną zaś bolączką jest ich niska efektywność produkcji. Raport opatruje wieś polską epitetem „dziewiętnastowieczny model".

sie noszącym tytuł „Ekonomiczne i prawne zagadnienia restrukturyzacji rolnictwa" stwierdził bez ogródek, iż „ci, którzy nie wytrzymają konkurencji, będą mieli trudny byt". Paradoksalnie bardziej optymistyczną wizję przedstawił doktor Janusz Rowiński reprezentujący Instytut Ekonomiki Rolnictwa w Warszawie.

Drugim sektorem budzącym wiele zastrzeżeń i wątpliwości jest p r z e m y s ł, zarówno górniczy, hutniczy, jak i zbrojeniowy. Będące już dzisiaj gorącym tematem problemy polskich kopalń czy hutnictwa staną się jeszcze bardziej zapalne w latach poprzedzających samo przystąpienie do Unii. Polskę czeka restrukturyzacja tych przemysłów, która wiąże się z ciężkimi kosztami społecznymi. Przykładowo sama restrukturyzacja hutnictwa spowoduje obniżenie zatrudnienia o czterdzieści tysięcy osób. Zamknąć trzeba będzie wiele kopalń, co również wiąże się z koniecznością zapewnienia pracy lub środków bytowania dla ludzi, którzy stracą zatrudnienie. Doktor Krystyna Gawlikowska-Hückel z Instytutu Badań nad Gospodarką Rynkową z Gdańska w dwugłosie na temat przemysłu („Możliwości restrukturyzacji polskiego przemysłu – najpilniejsze wyzwania i rozwiązania zastosowane w UE") nie kryła trudności związanych z tym procesem. Nie była jednak w stanie ukazać innego wyjścia, jak tylko działania zmierzające do zwiększenia produkcyjności i efektywności przemysłu w naszym kraju. Jej partner John W. Blankert, przedstawiciel Komisji Europejskiej w Warszawie, stwierdził, że spośród krajów Unii tylko Anglia skutecznie zreformowała rzeczone przemysły; inne państwa dotują, i to słono, swoje „ciężkie" sektory.

Dziedzina p r a w a polskiego, którą trzeba będzie dostosować do norm prawnych Unii Europejskiej, nie jest tak jednoznaczna i prosta co do wymaganych modyfikacji, jak głoszą to publicyści. Wiele norm prawnych obowiązujących w Unii wydaje się trudnych do przyjęcia w perspektywie kultury prawnej i obyczajowej, a zwłaszcza moralnej, naszego kraju. To zagadnienie, mniej naoczne materialnie i ekonomicznie niż zagadnienia związane z przemysłem czy rolnictwem, stanowi jednak fundament życia kulturowego narodu i już w niedalekiej przyszłości kontrowersje w dyskusji nad przystąpieniem do Unii Europejskiej będą – i powinny – ogniskować się właśnie na nim.

Referenci, zwłaszcza ze strony europejskiej, wielokrotnie odwoływali się do przedstawicieli mediów, którzy byli słuchaczami sesji. Czynił tak Rolf Timans i inni, zwracając uwagę na potrzebę adekwatnego i pełnego poinformowania społeczeństwa polskiego o pełnym walorze przystąpienia do Unii Europejskiej. Na konferencji dominowało nastawienie pozytywne odnośnie do przystąpienia do Unii. W szczególności wskazywano na korzystne dla nas aspekty tego procesu, na swoistą optymistyczną nieuchronność tej dynamiki kulturowej i ekonomicznej naszego kraju. Jednak, jak się wydaje, na konferencji pojawiło się zbyt mało głosów polemicznych. Wspomniane dwugłosy (między innymi na temat rolnictwa i przemysłu), które z istoty powinny posiadać charakter ambiwalentny, w rzeczywistości były jednogłosem euroentuzjastów: Rowińskiego, Gawlikowskiej-Hückel czy Kuklińskiego. Jedynie w czasie krótkich dyskusji (niewiele bowiem czasu pozostawało na dyskusję) podejmowano tematy po-

lemicznie. Symptomatyczne jest to, że w głosach polemicznych dało się zauważyć więcej sprzeciwu niż treści merytorycznych. Nie świadczy to najlepiej o przygotowaniu mediów (zwłaszcza katolickich) do problematyki związanej z wchodzeniem Polski do struktur Unii. Pewną szczyptę soli do problematyki dosypał wspomniany Jarosław Guzy z Klubu Atlantyckiego.

Żałować należy, iż polemiki – nieraz ostre w formie – nie podejmowały kwestii programowych Unii rażących niekiedy niespójnością lub dogmatycznością. Przykładem może być doktryna rolnicza Brukseli, w której nowoczesność i postęp definiowane są wąsko i wyłącznie jako wydajność. W sytuacji nadprodukcji, kiedy Europa Zachodnia boryka się z nadmiarem żywności, uderza niekonsekwencja tej doktryny, która powinna zakładać również realizację innych – pozaekonomicznych – wartości, jak na przykład społeczne, ekologiczne, narodowo-kulturowe, a nawet krajobrazowe.

Konferencja straciła na ostrości przez raczej jednobrzmiący tenor. W jej treści zabrakło na przykład rzeczowego pytania: co Polska może dać Europie? W większości głosów stawiano nasz kraj raczej w pozycji petenta, który może coś zyskać lub stracić. A przecież pytanie o duchowy wkład i aksjologiczną otwartość, z jaką Polska wchodzi do Europy, wiąże się ściśle z aspektem chrześcijańsko-kościelnym tej konferencji. Jak się wydaje, Europie dziś potrzeba tych wartości, które w Polsce są nadal żywe. Należy do nich i d e a s o l i d a r n o ś c i, żywa wartość obrazująca walkę bez przemocy o tożsamość duchową narodu, społeczeństwa i kultury. Inną wartością, której powrót jest konieczny Europie w dobie dzisiejszej, jest o b r o n a n a j s ł a b s z y c h, która w Polsce ostatnimi laty uzyskała wielkie wzmocnienie w postaci werdyktu Trybunału Konstytucyjnego dotyczącego obrony dzieci nie narodzonych. Te przejawy życia moralnego i duchowego w kulturze polskiej stanowią wyraźny głos w dyskusji nad moralną przyszłością Unii Europejskiej, a w ogólności Europy. Polska wchodząc do Unii winna wnieść do niej apel o wysiłek moralny Europejczyków, wezwanie do odbudowy ethosu kultury Europy, który polega nie na atrakcji łatwości i wygodzie życia, ale na trudzie przekształcania siebie i kultury otaczającej współczesnego człowieka. Jeśli bowiem Europa nie będzie zważać na wartości „słabe", które tkwią u fundamentów przeszłości, i zatonie w żywiole sekularyzacji i permisywizmu, to nawet przy największej wydajności ekonomicznej nie przetrwa w sensie zachowania swej tożsamości.

Na sesji warszawskiej brzmiało wielokrotnie słynne hasło Jacquesa Delorsa: „Europa musi mieć duszę". W trakcie dyskusji padły słowa (nagrodzone zresztą brawami), nawiązujące do Arystotelesa teorii trzech dusz: wegetatywnej, zmysłowej i duszy rozumnej, która jest nastawiona na wartości i której częścią praktyczną jest sumienie. Jeśli Europa nie zwróci się ku autentycznym wartościom, dusza jej będzie tylko duszą wegetatywną i zmysłową; stanie się wówczas Europą bez sumienia.

*

Kraj nasz wyrasta z kultury Zachodu, również ekonomicznie przynależy do tej kultury. Stąd akces do Unii jest naturalną drogą w ewolucji kulturowo-

-cywilizacyjnej Polski. Z drugiej strony nie kryto, zwłaszcza w dyskusji i w niektórych głosach, nieuniknionych kosztów, jakie Polacy zapłacą za przystąpienie do Unii, zwłaszcza w początkowych latach lub nawet dziesięcioleciach.

Szczególne wyzwanie stoi przed Kościołem polskim. Na wyzwanie to zwracali uwagę w swoich wyważonych głosach prowincjał Andrzej Koprowski SJ oraz nowy sekretarz Episkopatu bp Piotr Libera. Najcelniej jednak ujął to Marcin Przeciszewski, szef KAI, spiritus movens całej konferencji, który wskazał na analogię d w ó c h w y z w a ń Kościoła: w 1989 roku – wyzwania transformacji i młodej demokracji polskiej, oraz około roku 2000 – wyzwania rozszerzenia struktur europejskich. Ważne jest dziś nie pytanie, czy wstępować do Unii Europejskiej, ale jak to czynić. Najistotniejsze jest świadome wchodzenie do struktur europejskich, zarówno w aspekcie postulatów wobec Unii, jak i wartości, które się do niej wniesie i przypomni Europie.

Profesor Jadwiga Staniszkis z Instytutu Politologii Uniwersytetu Warszawskiego zwróciła uwagę, iż naczelnym zadaniem wszystkich katolików i chrześcijan jest rozszerzanie świadomości języka dotyczącego istoty prawa stanowionego. W Europie bowiem doszło do zapomnienia o prawie mającym charakter przyrodzony. Istnieje potrzeba wyznaczenia granic procedur prawnych absolutyzowanych w dzisiejszych stosunkach społeczno-gospodarczych, ukazania zasad stanowienia norm w tym prawie, a wreszcie wyjaśnienia relacji między zmiennością i stałością prawa. Według profesor Staniszkis zadanie reinterpretacji prawa stanowionego jest naczelnym zadaniem etycznym najbliższych dziesięcioleci w Europie, stojącym zwłaszcza przed Kościołem polskim, który zna przecież problem, tradycyjnie rozpatrywany jako problem relacji prawa naturalnego do prawa pozytywnego.

Podobną aksjologicznie myśl podjął w swoim wystąpieniu premier Jerzy Buzek, mówiąc: „Europa potrzebuje przede wszystkim prawdy i solidarności, potrzebuje ludzi umiejących burzyć niewidzialne mury i otwierać bramy, potrzebuje tych, którzy w duchu solidarności i odpowiedzialności obronią Europę przed pułapkami, jakie niekiedy na siebie zastawia. Europa potrzebuje Polski świadomej swojego duchowego dziedzictwa, twórczej kulturowo i służącej swym doświadczeniem". W słowach tych, wskazujących na sens ethosu Europy, daje się odczuć ducha przemówień Jana Pawła II, zarówno spod Bramy Brandenburskiej, jak i z Gniezna w 1997 roku.

Ks. Richard J. NEUHAUS

„LIBERALIZM" JANA PAWŁA II

Nie jest tajemnicą, że kiedy w 1991 roku ukazała się encyklika *Centesimus annus*, niektórzy z nas uznali ją nie tylko za istotny moment nauczania papieskiego, lecz również za obronę naszego rozumienia katolickiej nauki społecznej. Była w tym wielka pokusa, aby triumfalnie oświadczyć: „A nie mówiliśmy". Tej pokusie nie zawsze opierano się we właściwy sposób. Przyczyniło się to w pewnym stopniu do polaryzacji stanowisk w interpretacji encykliki. Ci spośród liberałów[1], którzy w ogóle zwrócili uwagę na ten dokument, nie byli przekonani, że socjalizm upada, podkreślali więc te fragmenty encykliki, które uznawali za podbudowujące ich kolektywistyczne marzenie. Jednak generalnie liberałowie nie poświęcili encyklice zbyt wiele uwagi. Podobnie jak w przypadku innych wielkich dokumentów nauczania papieskiego powstałych w czasie pontyfikatu Jana Pawła II, pojawienie się *Centesimus annus* nie było wydarzeniem dla większości katolików o nastawieniu liberalnym.

Znacznie silniejsza polaryzacja stanowisk zarysowała się między niektórymi konserwatystami i tak zwanymi neokonserwatystami. Ci pierwsi oskarżali drugich o zawłaszczanie tego pontyfikatu, a w szczególności *Centesimus annus*, po to, by zdobyć legitymację Magisterium do tego, co nazywali demokratycznym kapitalizmem czy liberalną demokracją. Neokonserwatyści są określani i czasem sami określają się jako zwolennicy „projektu Murraya", odwołując się do wysiłków nieżyjącego już dziś ojca Johna Courtneya Murraya na rzecz uzgodnienia nauczania katolickiego z amerykańskim eksperymentem demokratycznym. Krytycy konserwatywni, na przykład profesor David Schindler z Instytutu Jana Pawła II w Waszyngtonie, oskarżają Murraya i jego zwolenników o zaprzedanie autentycznego nauczania Kościoła „suchemu" liberalizmowi.

W jednej ze swoich ostatnich książek, zatytułowanej *Heart of the World, Center of the Church*, Schindler pisze: „Moja argumentacja, będąca obroną de Lubaca i papieża Jana Pawła II jako

---

[1] W ostatnich dziesięcioleciach termin „liberalizm" został zawłaszczony w Stanach Zjednoczonych przez filozoficznych socjalistów, popierających koncepcję tzw. welfare state. Tym samym nabrał on zdecydowanie lewicowego znaczenia. Por. B. Bien G r e a v e s, *Słowo wstępne*, w: L. von Mises, *Liberalizm w klasycznej tradycji*, [b.m.w.] 1989, s. VII-X, Wydawnictwo „Oświaty Kaganiec" (przyp. tłum.).

autentycznych interpretatorów Soboru Watykańskiego II, ma dwie główne implikacje. Po pierwsze, wymaga ona, byśmy rzucili wyzwanie dominującej dziś odmianie liberalizmu, która utrzymuje, że wyłącza on wszelką religijną interpretację pierwszej poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych i – ogólnie mówiąc – całego zachodniego konstytucjonalizmu. Po drugie, wymaga ona od nas, abyśmy odnaleźli prawdziwie «katolicki moment» w Ameryce (nie chodzi tu o pracę zatytułowaną *The Catholic Moment* autorstwa Richarda Johna Neuhausa), rozumiany nie jako kolejna odmiana ruchu zapoczątkowanego przez Murraya, ale jako moment prawdziwie papieski. Oznacza to, że musimy – bez wdawania się w spory – eksponować godne zaufania treści liberalizmu, które to właśnie umożliwiają, aby w ten sposób wskazać na jego uprzywilejowane miejsce w porządku społecznym".

Sądzę, że jest istotna różnica między stanowiskiem Schindlera i moim. Nie dotyczy ona, przynajmniej w głównej mierze, teologii katolickiej. Różnica polega raczej na tym, że profesor Schindler i osoby popierające jego krytykę skłaniają się ku temu, aby nadać możliwie najgorszą formę tradycji liberalnej, jak również jej amerykańskiej ekspresji na obszarze kultury, prawa i polityki. Uważam, że postępując tak, profesor Schindler i jego zwolennicy prowadzą do niezasłużonego zwycięstwa tych, którzy interpretują tradycję liberalną w sposób, nad którym wszyscy bolejemy. Za Johnem Courtneyem Murrayem proponuję, aby naszym zadaniem stała się walka o taką interpretację liberalizmu, która będzie zgodna z pełnią prawdy przekazywanej przez wiarę katolicką.

Nie ma wątpliwości co do tego, że eksperyment amerykański opiera się na tradycji liberalnej. Ponieważ nie możemy wrócić do osiemnastego stulecia i dostarczyć mu nowych podstaw ideowych, musimy żywić nadzieję, że podstawy już istniejące nie są tymi opisywanymi przez Ronalda Dworkina, Johna Rawlsa, Richarda Rorty'ego i – Davida Schindlera. *Centesimus annus* okazuje się nieocenionym przewodnikiem w takim rozumieniu tradycji liberalnej, które jest zgodne z prawdą wiary katolickiej.

Jest rzeczą oczywistą, że „liberalizm" to termin bardzo szeroki. Istnieje jego lesseferystowska odmiana potępiona zarówno przez Leona XIII w *Rerum novarum*, jak i przez Jana Pawła II. W amerykańskiej kulturze politycznej liberalizm lesseferystowski zwany jest libertarianizmem, i chociaż ma wielu utalentowanych apologetów, wśród nich Charlesa Murraya (przypadkowa zbieżność nazwisk z Johnem Courtneyem), nigdy nie zyskał wielu zwolenników, z wyjątkiem tych, których Russell Kirk określił jako jego „ćwierkających sekciarzy". W kontekście amerykańskim libertarianizm pozostaje w głównej mierze eksperymentem myślowym studentów drugiego roku – bez względu na wiek.

Ostra krytyka liberalizmu skierowana jest nie tylko przeciwko libertarianizmowi. Republikański liberalizm oparty na cnocie, podobnie jak wspólnotowy liberalizm społeczeństwa obywatelskiego propagowany przez A. de Tocqueville'a, nie jest o wiele lepiej traktowany przez krytyków. David Schindler ma w tej krytyce liberalizmu tout court wielu „ekumenicznych" zwolenników. Także Stanley Hauerwas, me-

todysta i teolog z Duke University, w wielu pracach poddaje liberalizm miażdżącej krytyce. Również Oliver O'Donovan, profesor teologii z Oksfordu, skrytykował ostatnio wszystkie odmiany liberalizmu. Bez względu na prezentowane przez niego anglikańskie uprzedzenie do tego, co określa jako „papizm", gorąco polecam jego książkę *The Desire of Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge University Press). Odnajdujemy tam nie tylko przekonującą krytykę pewnej wersji liberalizmu, ale również fascynującą analizę tego, co mogłaby oznaczać idea „świata chrześcijańskiego" w obecnym momencie rozgoryczenia moderną.

Możemy tutaj streścić niektóre najistotniejsze punkty oskarżenia wysuwanego przez chrześcijańskich krytyków pod adresem liberalizmu i modernizmu (terminy te są zazwyczaj używane wymiennie). Bez względu na to, czy jest to pełen uroku G. K. Chesterton, niemal apodyktyczny Alasdair MacIntyre, uszczypliwy George Grant, zawadiacki Stan Hauerwas, śmiały Oliver O'Donovan czy melancholijny David Schindler, samo ich oskarżenie liberalizmu wydaje się być bardzo podobne. Aby uniknąć w tym miejscu nieporozumienia, pozwolę sobie stwierdzić, że utożsamiam się z zarzutami stawianymi pod adresem p e w n e g o r o d z a j u liberalizmu. Sam spór natomiast dotyczy tego, co rozumiemy przez liberalizm.

Pierwszym zarzutem stawianym przez krytyków jest to, że myśliciele chrześcijańscy zbyt gorliwie modyfikują przesłanie chrześcijaństwa, aby dostosować je do dominującego w kulturze paradygmatu liberalizmu. Zdecydowanie zgadzam się z tym poglądem, jakkolwiek jest to raczej oskarżenie pod adresem myślicieli chrześcijańskich niż samego liberalizmu. Jeśli bowiem wahamy się przed publiczną deklaracją, że Jezus Chrystus jest Panem, wina leży w nas. Nie możemy zasłaniać się wymówką, że to liberalizm nakazuje nam takie postępowanie. Być może John Rawls, Richard Rorty czy Sąd Najwyższy przez swoje wyroki nieco nas onieśmieli, utrzymując, jakoby wypowiadali się w imieniu liberalizmu, wina leży jednak w naszej bojaźliwości.

Inne zarzuty pod adresem liberalizmu są wyrażane na wiele różnych sposobów. Twierdzi się na przykład, że liberalizm jest doktryną czysto proceduralną: poprzez wyłączenie z rozważań zagadnienia celów wypowiada się wyłącznie na temat środków do nich prowadzących, lecz w rzeczywistości zastępuje cele środkami lub ukrywa swoje cele w środkach. Tak więc – według oskarżycieli liberalizmu – prezentowana przez ojca Murraya interpretacja pierwszej poprawki do Konstytucji USA jako „artykułów pokojowych" jest w gruncie rzeczy poddaniem się nieodłącznie obecnemu w liberalizmie antyreligijnemu uprzedzeniu. Krótko mówiąc, pretensja liberalizmu do „neutralności" zdecydowanie sama nie jest neutralna. Zarzuca się też liberalizmowi, że jest oparty na fikcji „społecznego kontraktu", który z kolei opiera się na egoistycznej interesowności. Liberalizm przeczy bowiem istnieniu transcendentnej prawdy czy też prawa Bożego albo przynajmniej wymaga agnostycyzmu w tych sprawach, nie uznając żadnej wyższej władzy niż interesowna ludzka wola. Idea wolności, którą głosi liberalizm, dotyczy wolności od jakiejkolwiek nakazodawczej prawdy, która mogłaby

uderzyć w całkowicie woluntarystyczną podstawę porządku społecznego.

Zarzuca się dalej, że te dogmaty liberalne są nierozłącznie powiązane z dynamiką kapitalizmu. Dogmat liberalizmu i dynamika rynku wzajemnie się wzmacniają jako podstawa i cel porządku społecznego, który pozostaje całkowicie i bez reszty na służbie indywidualnych wyborów dokonywanych przez niezależne, autonomiczne „ja", nie znajdujące na swej drodze żadnych przeszkód. Zapłatą za liberalizm jest konsumeryzm, który konsumuje wszystko. Końcowym rezultatem jest więc to, co niektórzy krytycy określają jako „liberalny totalitaryzm".

Jest to poważne oskarżenie i popierają je liczne dowody. Ja sam, podobnie jak inni myśliciele życzliwie nastawieni do demokracji liberalnej, czy – jak niektórzy wolą – do demokratycznego kapitalizmu, pisałem szeroko na temat każdego z powyższych zniekształceń liberalizmu. Chodzi właśnie o to, że można dowieść, iż zarzuty pod adresem liberalizmu są w rzeczywistości zarzutami dotyczącymi z n i e k s z t a ł c e ń liberalizmu. Jeśli rzeczywiście tak jest, to walczymy tu o duszę tradycji liberalnej.

Być może warto w tym miejscu przedstawić pewną refleksję osobistą. W latach sześćdziesiątych bardzo mocno identyfikowałem się z lewicą. Nie była to kontrkulturowa lewica skupiona na doświadczeniach związanych z przyjmowaniem narkotyków oraz na ogólnym hedonizmie, lecz lewica, którą uosabiał Martin Luther King, koncentrująca się wokół Ruchu Praw Obywatelskich. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych, wraz z początkiem debaty na temat tego, co wówczas określano jako „zliberalizowaną" ustawę aborcyjną, sytuacja zaczęła się zmieniać. Już w 1967 roku pisałem o „dwóch liberalizmach": pierwszym – podobnym do Ruchu Praw Obywatelskich, kierującym się troską o słabszych i nakazem sprawiedliwości, i drugim – ekskluzywnym i nie uznającym żadnego prawa wyższego niż indywidualna wola. Twierdziłem wówczas, że przez opowiedzenie się za prawem do aborcji liberałowie porzucili pierwotną ideę liberalizmu, która zdołała przechować wszystko to, co napawa nadzieją w eksperymencie amerykańskim.

Twierdzę tak również i dzisiaj. Uważam, że jest sprawą absolutnie zasadniczą, aby ten typ argumentacji dominował w dyskusjach, które będą miały miejsce w przyszłości. Nie ma bowiem powrotu do sytuacji, w której moglibyśmy oprzeć porządek amerykański na podstawach innych niż te, których dostarcza tradycja liberalna. Jednakże istnieje dziś ogromna przepaść między liberalną tradycją a tym, co współcześnie bywa nazywane liberalizmem. Dlatego też niektórzy z liberałów bywają nazywani konserwatystami. Konserwatyzm, będący autentycznie i konstruktywnie konserwatyzmem a m e r y k a ń s k i m, to konserwatyzm, który służy sprawie odnowienia i ożywienia tradycji liberalnej.

Jak stwierdziłem wcześniej, *Centesimus annus* jest nieocenionym przewodnikiem w drodze do tego celu. Dokument ten bywa często określany jako encyklika na temat ekonomii, lecz wydaje się, że jest to określenie nieco zwodnicze, chociaż z pewnością odnajdujemy tu szerokie odniesienie do zagadnień ekonomicznych. Jednym z powodów jest to, że *Centesimus annus* upamiętnia i rozwija argumentację za-

wartą w encyklice *Rerum novarum*, która w dużym stopniu i we właściwy sposób koncentrowała się wokół problemów klasy pracującej i zagrożeń niesionych przez walkę klas we wcześniejszej fazie kapitalizmu. Innym powodem skupienia się na kwestiach ekonomicznych jest to, że Papież wypowiada się na temat sytuacji, która nastąpiła po swoistej „eutanazji" imperium sowieckiego, dokonanej przy współudziale Zachodu, imperium to zaś usprawiedliwiało swoje istnienie poprzez fałszywą ideologię, która redukowała fenomen człowieka do wymiaru ekonomicznego. Aby wyjaśnić, dlaczego ideologia ta jest fałszywa, i wskazać drogę ku bardziej obiecującej przyszłości, encyklika musiała zwrócić uwagę na ekonomię.

Bardziej adekwatne jednak byłoby określenie *Centesimus annus* jako encykliki o wolnym społeczeństwie, włączając w to wolność ekonomiczną. Rozdziały piąty i szósty, zatytułowane „Państwo i kultura" oraz „Człowiek jest drogą Kościoła", koncentrują się wokół analizy nauczania przedstawionego w encyklice *Rerum novarum*, właściwego rozumienia własności i wymiany oraz ważnych wydarzeń 1989 roku. Jeśli analizujemy encyklikę w odniesieniu do amerykańskiego liberalizmu, to warto rozważyć kilka ostrzeżeń, które wydają się uzasadnione. *Centesimus annus* nie jest bowiem tekstem autonomicznym. Encyklika ta musi być rozumiana w szerokim kontekście nauczania obecnego pontyfikatu i ponadto – w kontekście nowoczesnej katolickiej nauki społecznej datującej się od *Rerum novarum*. Co więcej, musi ona być widziana jako kontynuacja trwającej od wieków służby nauczycielskiej Kościoła. Musimy też mieć na uwadze, że Papież pisze dla i do Kościoła powszechnego.

Nawet pamiętając o wszystkich tych faktach, nie można jednak nie zauważyć, jak doskonale *Centesimus annus* odczytuje „znaki czasu", odnosząc się w sposób wyraźny do historycznych doświadczeń świata dwudziestego wieku. Encyklika nie jest historycystyczna w wąskim sensie tego słowa, lecz jest zdecydowanie i mocno osadzona w pewnym momencie historycznym. A ponieważ nie jest ona tekstem autonomicznym, można dzięki niej prześledzić powracające tematy obecnego pontyfikatu. Chociaż jest adresowana do Kościoła powszechnego i dla tego Kościoła przeznaczona, każdy z kościołów lokalnych jest zaproszony, a jednocześnie zobligowany do tego, by tak ją odczytywać, jak gdyby była skierowana do jego własnych specyficznych warunków.

Co więcej, jestem przekonany, że jako Amerykanie nie popełniamy błędu, sądząc, że idea eksperymentu amerykańskiego jest głęboko obecna w przesłaniu *Centesimus annus*. Zachodnie demokracje, a szczególnie system amerykański, są przecież historycznie możliwymi alternatywami dla socjalizmu, który zawiódł w tak żałosny sposób. Uważam za prawdziwe stwierdzenie, że w obecnym pontyfikacie po raz pierwszy obserwujemy tak wyraźne odniesienie nauczania papieskiego na temat modernizmu, demokracji i ludzkiej wolności do amerykańskiej rewolucji 1776 roku, nie zaś do rewolucji francuskiej z roku 1789. Nie jest więc przejawem szowinizmu czy też zaściankowości odczytywać *Centesimus annus* w odniesieniu do amerykańskiego eksperymentu. Wprost przeciwnie, jest to wymóg wierności, dodatkowo wzmocniony przez

obowiązek dostosowywania nauczania Magisterium do warunków lokalnych i przez silną obecność amerykańskiego eksperymentu w umyśle Autora encykliki.

Nie ma bardziej powszechnej krytyki tradycji liberalnej niż ta zakładająca nieokiełznany „indywidualizm" liberalizmu. *Centesimus annus* mówi o „jednostce", a nawet o „samodzielnym podmiocie" (CA, nr 13), lecz najczęściej odnosi się do niego jako „osoby". Cytując swoją wcześniejszą encyklikę *Redemptor hominis*, Jan Paweł II pisze, że „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa [...], drogą wytyczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia". Następnie dodaje do tego znaczące stwierdzenie: „Jest to jedyne źródło inspiracji, z którego czerpie nauka społeczna Kościoła" (CA, nr 53). Jest to jedyne źródło. Papież pisze, że „Kościół wypracował ją stopniowo i nadawał jej systematyczną formę" (CA, nr 53), przede wszystkim w ubiegłym stuleciu. Zachowując należny szacunek, można by dodać, że był to proces stopniowy. W późniejszej encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II składa współczesności nie całkiem przez nią zasłużone wyrazy uznania za jej coraz większy wgląd w rozumienie godności osoby ludzkiej oraz indywidualnej wolności. Indywidualizm jest jednym z naczelnych osiągnięć czasów współczesnych, czy też – można rzec – tradycji liberalnej. Nie powinniśmy też przeczyć stwierdzeniu, że osiągnięcie to powodowało napięcia, a nawet pozostawało w konflikcie z Kościołem katolickim. Jednym z ważnych powodów tego konfliktu było oczywiście pojmowanie wolności jako jednoczenia się pod radykalnie antyklerykalnymi i antychrześcijańskimi sztandarami roku 1789. Wybitnym osiągnięciem obecnego pontyfikatu jest tak wyraźny powrót do idei osoby oraz wolności i ponowne jej zaszczepienie w głębi bogactwa prawdy chrześcijańskiej, z której – w trakcie jej krętego i pełnego konfliktów rozwoju – została ona wyrwana. Kwiat wolności będzie bowiem kwitł w przyszłości jedynie wtedy, gdy będzie głęboko zakorzeniony w prawdzie o osobie ludzkiej.

Błędem jest, jak czynią to niektórzy, przeciwstawiać nowoczesny indywidualizm katolickiemu, bardziej organicznemu rozumieniu wspólnoty. Powinniśmy raczej zawrzeć pełne wzajemnego zrozumienia przymierze ze współcześnie wypracowaną ideą osoby jako jednostki, podbudowując je silnie rozumieniem osoby jako przeznaczonej do wiecznej komunii z Bogiem. Niebezpieczeństwem związanym z odrzuceniem indywidualizmu jest to, że realną alternatywą dla świata nie będzie już katolickie rozumienie communio, lecz powrót do różnych rodzajów kolektywizmu, będącego wielkim wrogiem wolności, do której jesteśmy powołani. Jak przypomina *Centesimus annus*: „Nie chodzi tu o człowieka «abstrakcyjnego», ale o człowieka rzeczywistego, «konkretnego» i «historycznego»" (CA, nr 53). Problem z błędnym rozumieniem człowieka jako autonomicznego, samodzielnego i niezależnego „ja" nie polega na tym, że rozumienie to godzi w godność człowieka, lecz na tym, że odcina ono owo „ja" od źródła tej godności. Pierwszym powodem tego błędu jest, jak mówi *Centesimus annus*, ateizm.

„Odpowiadając na wezwanie Boga, zawarte w samym istnieniu rzeczy, czło-

wiek uświadamia sobie swą transcendentną godność. Każdy człowiek winien sam dać tę odpowiedź, która jest szczytem jego człowieczeństwa, i żaden mechanizm społeczny czy kolektywny podmiot nie może go zastąpić" (CA, nr 13). Wielki błąd zarówno determinizmu kolektywistycznego, jak i swobody głoszonej przez indywidualizm polega na tym, że ich rozumienie ludzkiej wolności jest oderwane od posłuszeństwa prawdzie (por. CA, nr 17). Kultura jest zjawiskiem społecznym, lecz powinna pozostawać w służbie odpowiedzi osoby na transcendentną prawdę. W jednym z wyjątkowo dobitnych fragmentów encykliki Jan Paweł II pisze: „Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji" (CA, nr 24).

Encyklika powraca raz jeszcze do wspaniałej propozycji ubogacenia osoby ludzkiej. „Jest to jedyne źródło inspiracji, z którego czerpie nauka społeczna Kościoła" (CA, nr 53). Nie jest to indywidualizm w sensie pejoratywnym, lecz podejście adekwatne do współcześnie wypracowanej idei jednostki. Jest ono również adekwatne do idei konstytutywnych dla amerykańskiego eksperymentu, w którym państwo jest rozumiane jako pozostające w służbie wolności, wolność zaś jest pojęta jako to, co Założyciele nazywali „wolnością uporządkowaną" wolnością uporządkowaną przez prawdę. Jak stwierdza Deklaracja Niepodległości, istnieją „prawdy oczywiste", na których opiera się taka wolność i które ukierunkowują ją na transcendentne cele „natury i Boga natury".

Owe teistyczne odniesienia obecne w Deklaracji Niepodległości nie są – wbrew twierdzeniom niektórych współczesnych komentatorów – jedynie „otoczką" mającą dawać satysfakcję tłumowi. Są one fundamentalne dla moralnej wymowy tego dokumentu, sama zaś Deklaracja jest ponad wszystkim dokumentem o charakterze rozważań moralnych. Musimy ponadto interpretować te odniesienia w kontekście licznych wypowiedzi wszystkich Założycieli, w których przypominają oni, że ów porządek konstytucyjny jest oparty na prawdach moralnych, których dostarcza religia. Eksperyment amerykański oparty jest na pewnej syntezie idei głoszonych przez purytanów i Johna Locke'a, która to synteza została dziś wykreślona z historii w celu usatysfakcjonowania laickich uprzedzeń naszych elit akademickich. Jest więc dziś imperatywem, abyśmy poprawili tę ocenzurowaną wersję początku amerykańskiej państwowości, która została już wpojona kilku generacjom, od szkół podstawowych poczynając, a na uniwersytetach kończąc, i abyśmy „wyprostowali" naszą amerykańską historię.

Niektórzy będą zapewne protestować, twierdząc, że chodzi tu jedynie o „obywatelską religię". Jednakże jeśli za pomocą słowa „jedynie" określamy coś, co dotyczy utrzymywania porządku społecznego uznającego swoje transcendentne źródło oraz transcendentny cel ludzkiej egzystencji, to oznacza to, że zagubiliśmy sens *Centesimus annus*. Z pewnością takie formalne uznanie dostarcza co najwyżej bardzo słabego fundamentu teologicznego, lecz stwarza pewne ramy, wewnątrz których Kościół może zaproponować bogaty i adekwatny obraz ludzkiej historii. Zarzuca się jed-

nakże, że właśnie w tym tkwi problem: w społeczeństwie liberalnym Kościół może jedynie p r o p o n o w a ć swoją prawdę, wprowadzając Ewangelię na rynek jako jeden z wielu towarów konsumpcyjnych.

Często słyszy się ten zarzut i warto zastanowić się, co ludzie faktycznie mają na myśli stawiając go. Czy sugerują, że Kościół powinien zmuszać ludzi do podporządkowania się prawdzie? W encyklice poświęconej ewangelizacji, *Redemptoris missio*, Papież pisze: „Kościół proponuje, niczego nie narzuca" (RM, nr 39). Nie narzucałby nawet wtedy, gdyby mógł. Autentyczna wiara jest ze swej istoty aktem wolności. Jeśli nie rozumiemy tego, należy się obawiać, że nie rozumiemy również tego, co Jan Paweł II określa jako jedyną zasadę, na której powinna opierać się nauka społeczna Kościoła. Zadaniem Kościoła jest proponowanie pewnej prawdy – w sposób nieugięty, śmiały, przekonywający i atrakcyjny. Jeśli my – którzy jesteśmy Kościołem – nie robimy tego, wina leży nie po stronie liberalizmu, lecz po naszej stronie. Chociaż przesłanie Kościoła dostarcza zdecydowanych podstaw dla liberalizmu, nie jest on jednak treścią tego przesłania. Stwarza jedynie warunki dla Kościoła, by ten mógł zaprosić wolne osoby do życia w komunii z Chrystusem i Jego Mistycznym Ciałem, która to komunia jest nieskończenie głębsza, bogatsza i pełniejsza niż liberalny porządek społeczny, czy też jakikolwiek inny porządek społeczny, któremu brakuje doskonałości będącej cechą jedynie Królestwa Bożego.

Niewiele spraw jest bardziej istotnych dla wolnego społeczeństwa niż idea i rzeczywistość państwa o ograniczonych kompetencjach. Bez względu na to, jak bardzo sądy oraz laiccy intelektualiści przeczyli temu w ostatnich dziesięcioleciach, amerykański porządek społeczny staje się niewytłumaczalny, jeśli pozbawić go odniesienia do władzy wyższej niż państwo. Tak jak w „jednym narodzie u Boga" – co oznacza naród poddany osądowi. Chrześcijanie rozumieją i publicznie uznają tę wyższą władzę, wypowiadając proste zdanie: „Jezus Chrystus jest Panem". Dla państwa nie jest konieczne wyznawanie, że Jezus Chrystus jest Panem. Przynajmniej nie w warunkach amerykańskich. W żadnej też innej przewidywalnej konfiguracji możliwej w Ameryce nie byłoby pożądane, aby państwo deklarowało, że Jezus Chrystus jest Panem. Rolą państwa o ograniczonych kompetencjach jest respektowanie politycznej niezależności ludzi, którzy uznają władzę wyższą niż ich własna władza. Jak stwierdza encyklika: „Dzięki ofierze Chrystusa na Krzyżu zwycięstwo Królestwa Bożego dokonało się raz na zawsze" (CA, nr 25). Zwycięstwo to wskazuje na najwyższą władzę, przez którą państwo jest ograniczone, proklamacja tego zwycięstwa jest zaś największą polityczną zasługą Kościoła. W demokratycznym państwie, które zostało poddane efektywnej ewangelizacji, obywatele nie muszą prosić, aby wyznawało ono panowanie Chrystusa. Ich jedynym żądaniem jest, by państwo szanowało fakt, że większość jego obywateli wyznaje władanie Chrystusa. Nie afirmujemy państwa konfesyjnego, lecz konfesyjne społeczeństwo, pamiętając zawsze, że państwo jest sługą społeczeństwa, które je poprzedza.

Kościół wnosi również nieoceniony wkład do życia politycznego nalegając na pewne ograniczenia polityki. Wiel-

kim niebezpieczeństwem jest – jak mówi *Centesimus annus* – to, że „polityka staje się [...] «świecką religią», która łudzi się, że buduje w ten sposób raj na ziemi. Żadnego jednak wyposażonego w organizację polityczną społeczeństwa [...] nie można nigdy mylić z Królestwem Bożym. [...] Roszcząc sobie prawo do formułowania tego sądu już teraz, człowiek stawia siebie na miejscu Boga i sprzeciwia się Jego cierpliwości" (CA, nr 25). Siła łaski „przenika" porządek polityczny, szczególnie wtedy, gdy świeccy przewodzą w wykonywaniu chrześcijańskiej odpowiedzialności publicznej, lecz nie możemy mieć pretensji do tego, by ziemska polityka doprowadziła do stworzenia właściwego ostatecznego porządku, którego pragną nasze serca (por. CA, nr 25).

Ponieważ w porządku liberalnym ambicje państwa są kontrolowane poprzez demokratyczne potwierdzenie istnienia władzy wyższej i przez ograniczenia samej polityki, ambicje te pozostają pod kontrolą różnych „władz" wewnątrz samego społeczeństwa. Jan Paweł II powtarza za Leonem XIII, że jednostka, rodzina i społeczeństwo są w stosunku do państwa wcześniejsze. Państwo zaś istnieje po to, by służyć jednostkom i instytucjom i ochraniać je. Encyklika stwierdza, że osobom ludzkim i temu, co wcześniej określiłem jako instytucje pośredniczące społeczeństwa, „przysługuje własny zakres autonomii i suwerenności" (CA, nr 45). Te obszary niezależności są mniejsze niż obszar autonomii państwa, ale nie są od niego niższe.

Uderzająca nowość rozumowania zawartego w encyklice jest również widoczna w jej rozumieniu państwa. Wbrew wcześniejszym sformułowaniom państwo nie jest tu widziane jako element w hierarchii władzy pochodzącej od Boga i prowadzącej w dół, aż do pana na włościach. Rozumowanie prezentowane przez encyklikę jest dogłębnie demokratyczne. Chrystus jest władcą nad wszystkim i ta Jego władza jest potwierdzona przez tych, którzy stwierdzają, że Chrystus jest Panem. Państwo nieograniczone, bez względu na to, czy oparte jest na marksistowskim ateizmie czy na projektach inżynierii społecznej oświeceniowego racjonalizmu, aspiruje do totalitarnej kontroli. „Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia" (CA, nr 13). Ograniczone państwo pozostaje ograniczone wskutek demokratycznego uznania transcendentnych aspiracji ludzkiego serca.

W nawiązaniu do tego Jan Paweł II nadaje nową żywotność zasadzie pomocniczości, używając wyjątkowo sugestywnego sformułowania: „podmiotowość społeczeństwa". „Wyrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale także różne grupy pośrednie, poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych, które jako przejaw tejże ludzkiej natury posiadają – zawsze w ramach dobra wspólnego – swą własną autonomię" (CA, nr 13). W wolnym społeczeństwie państwo jest jedną z wielu instytucji, jednym uczestnikiem gry między wieloma innymi. Jest niezbędne w swojej służbie dla innych, lecz podporządkowane podmio-

towości społeczeństwa, której podstawą są wolne osoby oraz wspólnota wolnych osób żyjących w posłuszeństwie wobec Boga i we wzajemnej solidarności. Zarówno w encyklice *Centesimus annus*, jak i w innych dokumentach obecnego pontyfikatu odnajdujemy świeżą i nieodpartą teorię demokracji, która domaga się systematycznej rozbudowy przez przyszłe generacje.

Musimy pozostawać sceptyczni wobec państwa, jeśli ma ono być ograniczone. „Dlatego jest wskazane, by każda władza była równoważona przez inne władze i inne zakresy kompetencji, które by ją utrzymywały we właściwych granicach" (CA, nr 44). Jakkolwiek sceptycyzm dotyczący siły państwa nie oznacza sceptycyzmu wobec celów, którym państwo ma służyć. Dopiero gdy cele te są wyraźnie i jednoznacznie wytyczone, można pociągać państwo do odpowiedzialności. Punkt 46. encykliki *Centesimus annus* w sposób jednoznaczny i wyraźny demaskuje moment, w którym współczesny liberalizm najpoważniej przekłamał sens demokracji w ujęciu tradycji liberalnej.

Oto ten rozstrzygający fragment: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i «podmiotowości» społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności. [Teraz fragment najważniejszy]. Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm" (CA, nr 46).

Trudno przecenić wagę tego fragmentu encykliki oraz jego związek z naszą amerykańską rzeczywistością. Dogmatyczny nacisk kładziony na agnostycyzm obowiązujący w publicznych debatach oraz przy podejmowaniu decyzji stworzył coś na kształt „pustego publicznego placu". Ci ludzie, którzy tak jak Założyciele, uznają pewne prawdy za samooczywiste, są dziś „uznawani za niegodnych zaufania z demokratycznego punktu widzenia". W uzurpacji siły, która faktycznie grozi „zakamuflowanym totalitaryzmem", sądy zadeklarowały, że separacja państwa i Kościoła oznacza separację religii i moralności z niej wyrastającej od życia publicznego, co faktycznie prowadzi do separacji najgłębszych przekonań ludzi od sfery polityki. Dzięki Bogu nie osiągnęliśmy jeszcze tego punktu. Lecz jest to kierunek, w którym Stany Zjednoczone zmierzają w ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci, stanowiący realne i obecne niebezpieczeństwo, w obliczu którego ci z nas, którzy nazywają się konserwatystami, są zobowiązani do tego, by

zjednoczyć się w obronie liberalnej tradycji.

Walcząc o ducha liberalizmu musimy z wyrozumiałością, lecz uważnie dyskutować z tymi z naszych współobywateli, którzy szczerze wierzą, że jakiekolwiek odniesienie do transcendentnej prawdy stanowi zagrożenie teokracją. Jan Paweł II jest świadomy tego, jak bardzo rozprzestrzenione jest to nieporozumienie i dlatego zaraz po przytoczonym fragmencie encykliki umieszcza następujące słowa: „Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. P r a w d a c h r z e ś c i j a ń s k a do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Tak więc metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej" (CA, nr 46).

Należy szczerze powiedzieć, że metoda postępowania Kościoła nie zawsze była właśnie taka. Nie powinniśmy zostawiać innym przypominania tego faktu. W *Tertio millennio adveniente* oraz przy innych okazjach Papież szczerze nawoływał chrześcijan do potwierdzenia, że indywidualnie czy też zbiorowo wykazywali brak szacunku dla wolności innych. Potwierdzenie to należy jednak połączyć z dwoma innymi sądami. Po pierwsze: gdy w imię demokracji transcendentna prawda zostaje wykluczona z publicznej dyskusji, rezultatem jest „jawny lub zakamuflowany totalitaryzm". Po drugie: totalitaryzm demokratyczny, nie uznający żadnej wyższej prawdy oprócz zasady większości głosów, stwarza zdradziecko niebezpieczne warunki dla istnienia mniejszości.

Można by analizować również inne motywy *Centesimus annus*, które odpowiadają tradycji liberalnej, odnawiając tę tradycję i zwracając ją w bardziej obiecującym kierunku. Można tu zwrócić uwagę na związek między wolnością i cnotą, zarówno w życiu osobistym, jak i publicznym, który wymaga intensywnego wysiłku na rzecz ewangelizacji i reewangelizacji społeczeństwa. Stawka tego wysiłku jest bardzo wysoka, co widać poprzez obraz konfliktu między „kulturą życia" i „kulturą śmierci", który Jan Paweł II rysuje w tak dramatyczny sposób w encyklice *Evangelium vitae*. Lecz zostawmy to, jak i pozostałe zagadnienia, na inną okazję. Z pewnością, jak już podkreślałem, będzie dziełem następnych pokoleń, by w sposób systematyczny rozwijać i szerzyć owoc niezwykłej posługi nauczania obecnego pontyfikatu.

Rozpocząłem swoje rozważania od kilku komentarzy na temat *Centesimus annus* i tak zwanego „projektu Murraya". Nikt nie powinien uzurpować sobie autorytetu należnego dokumentom Magisterium po to, by szerzyć partykularne poglądy wewnątrz katolicyzmu. W obliczu Magisterium Kościoła wszyscy jesteśmy uczniami. Naszym celem winno być „sentire cum Ecclesia": myśleć wraz z Kościołem. Wiem, jak wiele nauczyłem się z *Centesimus annus* i jak bardzo ta encyklika mnie zmieniła. Mam nadzieję, że dalej tak będzie. Nie powinna być ona z pewnością traktowa-

na jako niczym nie ograniczona afirmacja eksperymentu amerykańskiego. Pod wieloma względami jest ona palącą krytyką tego, czym stał się ten eksperyment pod wpływem współczesnych odmian liberalizmu. Wierzę jednak, że *Centesimus annus* jest zgodna z amerykańską tradycją liberalną oraz że pozostaje w krytycznej ciągłości z pracami Johna Courtneya Murraya. Uważam tak i żywię taką nadzieję, ponieważ nie jest nam dana możliwość ponownego ukształtowania tego porządku społecznego i politycznego na podstawach innych niż tradycja liberalna.

Jakkolwiek wyrozumiali bylibyśmy dla niektórych stanowczych krytyków liberalizmu, dobrze jest przypomnieć sobie, że wszystkie doczesne rodzaje porządku, które przecież nie są Królestwem Bożym, są głęboko niesatysfakcjonujące. Kiedy przyglądamy się zniszczeniom i spustoszeniom obecnym w naszych warunkach społecznych, politycznych i religijnych, odczuwamy pokusę, aby odnaleźć kogoś lub coś, co można by obwinić za tę sytuację. Łatwo jest powiedzieć: „liberalizm sprawił, że to uczyniliśmy". Lecz liberalizm oznacza wolność, a to, co uczynimy ze swoją wolnością, zostaje zapisane na nasz rachunek. Dla amerykańskich chrześcijan, a w szczególności dla katolików, wszystko, co zostało zrobione źle, mogłoby być zrobione inaczej. Pośród zniszczeń i spustoszeń dokonanych przez eksperyment amerykański, który niegdyś służył wynoszeniu ducha ludzkiego – i być może kiedyś znowu do tego powróci *Centesimus annus* zaprasza nas, abyśmy odnowili i przebudowali tradycję liberalną.

Tłum. z jęz. angielskiego
Dorota Chabrajska

Bogumił GACKA MIC

KOŚCIÓŁ JAKO COMMUNIO I MISSIO

Wczytując się w dokumenty Soboru Watykańskiego II stwierdzamy, że prezentuje on Kościół jako communio i missio. Dlatego jest to zarówno eklezjologia komunii, jak i eklezjologia misji, czyli misjologia. Misterium Kościoła Sobór odnosi do misterium Trójcy Świętej, której istotę stanowi communio i missio.

MISTERIUM OJCA I SYNA, I DUCHA ŚWIĘTEGO

Kiedy w modlitwie arcykapłańskiej podczas Ostatniej Wieczerzy Pan Jezus modli się do swego Ojca, „aby wszyscy stanowili jedno [...] tak jak My jedno stanowimy" (J 17, 21-22), mówi o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich (unionem personarum divinarum) a jednością synów Bożych (unionem filiorum Dei)[1]. Soborowy tekst wyraźnie podkreśla stopień analogii, jaka tutaj zachodzi: mówi więc o „pewnym" podobieństwie i zaraz na wstępie zaznacza, że słowa Jezusa Chrystusa: „aby wszyscy stanowili jedno [...] tak jak My jedno stanowimy" otwierają przed rozumem ludzkim „niedostępne perspektywy", czyli że dotyczą one tajemnicy w najściślejszym tego słowa znaczeniu. Taką bowiem tajemnicą jest jedność Trzech Osób w jedynym Bóstwie.

W świetle Objawienia pojęcie Boga odnosi się najpierw do Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego, a do natury dopiero wtórnie. Osoby Boskie usprawiedliwiają bowiem jedność natury Boga, od której nie różnią się realnie. Pierwsza jest Osoba, a dopiero wtórnie jej natura. „Jeśli więc mówić o odwiecznym processus w Bogu, to raczej od Osoby ku Osobie poprzez Naturę"[2]. Św. Augustyn napisał w swoim komentarzu do symbolu wiary: „Wierzymy więc w Boga Ojca wszechmogącego, stworzyciela wszystkiego, co istnieje, widzialne i niewidzialne. On jest Bogiem Ojcem, On jest prawdziwym Bogiem. A ponieważ uznajemy Go za prawdziwego, przyjmijmy, że z natury swojej zrodził Boga Syna. Rodząc tego Syna, Bóg zrodził Boga, zrodził Go bez początku, równego sobie we wszystkim, ani mniejszego, ani w niczym nie różniącego się. [...] Wierząc więc w Boga Ojca i w Jego Syna Jedynego, Pana naszego Jezusa

[1] Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 24.

[2] Cz. S. B a r t n i k, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 309.

Chrystusa, wierzymy także w Ducha Świętego, który jest prawdziwym Bogiem, jak Ojciec i Syn, ponieważ jest jednym Ojca i Syna świętym tchnieniem"[3].

Symbol toledański z roku 675 wyjaśnia to w ten sposób, że „każda z Osób jest w sposób pełny Bogiem i wszystkie trzy Osoby są jednym Bogiem"[4], i dodaje: „Wierzymy, że między rodzącym Ojcem i zrodzonym Synem czy pochodzącym Duchem Świętym nie zachodzi najmniejszy przedział czasowy, którym by albo rodziciel kiedykolwiek poprzedzał zrodzonego, albo zrodzony pozbawiony był rodziciela, albo pochodzący Duch Święty okazał się późniejszym w stosunku do Ojca lub Syna. Dlatego więc głosimy i wierzymy, że Trójca ta jest nierozdzielna i niezmieszana. [...] Sama zaiste relacja w imieniu osobowym zawarta wzbrania oddzielania Osób"[5].

Osoba Ojca jest Principium sine principio, czyli źródłem bez początku, Osoba Syna jest odwiecznie rodzona, czyli Generatus, Osoba Ducha Świętego zaś jest odwiecznie tchniona, czyli Spiratus. W rezultacie w Trójcy żadna Osoba nie byłaby sobą bez obu pozostałych i bez tożsamości natury. Według symbolu Quicumque, zwanego atanazjańskim (ok. 450-500 r.): „Wiara katolicka polega na tym, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy, a Trójcę w jedności, nie mieszając Osób ani nie rozdzielając substancji: inna jest bowiem Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego; lecz jedno jest Bóstwo, równa chwała, współwieczny majestat Ojca i Syna, i Ducha Świętego"[6].

A więc wyznajemy i wierzymy, że każda z Osób jest realnie Bogiem i wszystkie trzy Osoby są jednym Bogiem (Communio Trinitatis).

Chociaż wszystkie dzieła Osób Bożych są wspólne (opera Dei ad extra sunt communia), to jednak działają One na zewnątrz jako Ojciec i Syn, i Duch Święty i wyciskają na działaniu ślad osobowy. Zachodzi zatem trojaka relacja zbawcza do człowieka. Posłannictwo bowiem nadprzyrodzone, czyli missio, jest udzielaniem się Boga osobowo stworzeniom dla ich zbawienia. Zatem słowo „missio" wyraża posłannictwo osoby, udzielanie się osoby misję osoby. Przez posłannictwa, które dotyczą Osób Boskich (missiones Divinarum Personarum), Bóg działa p o d m i o t o w o wewnątrz ludzkiej historii jak w świątyni dziejów.

Na wspólne działanie trzech Osób Boskich wskazuje dobitnie Zwiastowanie Pańskie Najświętszej Maryi Pannie: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym" (Łk 1, 35).

Stąd zgodnie z tradycją św. Atanazy komentuje, że Trójca ma jedną sprawczość i działanie, albowiem wszystko czyni Ojciec przez Słowo w Duchu Świętym. Jezus, który powiedział o swoim Ojcu, „Ja Go znam, bo od Niego jestem i On Mnie posłał" (J 7, 29), zapewnił: „Syn nie mógłby niczego czynić sam od

---

[3] *Breviarium Fidei*, Poznań 1989, IX, nr 12

[4] Tamże, IX, nr 20.

[5] Tamże, IX, nr 22. Por. ks. B. G a c k a MIC, *Metoda personacji Johna H. Newmana*, „Zeszyty Naukowe KUL" 36(1993) nr 1-4, s. 57-70.

[6] Symbol Quicumque zob.: H. D e n z i n g e r, A. S c h ö n m e t z e r, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1976, nr 75.

siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni. Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni" (J 5, 19-20).

Zatem Ojciec posyła, lecz nie jest posyłany; Syn Boży posyła i jest posyłany; Duch Święty jest posyłany, ale nie posyła. Według symbolu toledańskiego „wierzymy, że Duch Święty został posłany przez Jednego i Drugiego, tak samo jak Syn został posłany przez Ojca"[7].

Jednocześnie należy zauważyć, że posłannictwa widzialne Trójcy Świętej, czyli Wcielenie Jezusa Chrystusa i Zesłanie Ducha Świętego, zmierzają do posłannictw niewidzialnych, czyli zamieszkiwania Trójcy Świętej w nas (inhabitatio, łaska uświęcająca). Jezus Chrystus mówi do apostołów: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać" (J 14, 23).

Nawiązując do myśli kard. Gabriel-Marie Garrone'a możemy powiedzieć, że Trójca Święta to głębokie, międzyosobowe życie Boga Jedynego, które przedłuża się w „posłannictwach": wcielenie, odkupienie i uświęcenie ukazują rzeczywistość Boskich Osób, których istota polega na darze, jaki wzajemnie sobie składają z samych siebie, to jest na darze miłości.

MISTERIUM KOŚCIOŁA JAKO KOMUNII I MISJI

Jak centrum misterium Trójcy Świętej jest communio, tak w sensie analogicznym misterium Kościoła jako ikony Trójcy stanowi communio i missio – posłanie Kościoła jako Jednego Ciała (eklezjologia komunii i misji w jednym Ciele).

Biorąc pod uwagę etymologię łacińską, wyraz „communio" wskazuje albo na potwierdzenie i umocnienie, które jest skutkiem jedności i zespolenia wielu, gdy bytują oni i działają razem z sobą, na co naprowadza przedrostek „cum", albo też wskazuje na potwierdzenie i umocnienie, na wzajemną afirmację jako właściwość zespolenia. W pierwszym znaczeniu znajdujemy się bliżej przymiotnika „communis", gdzie chodzi raczej o skutki pewnej postawy, sposobu bycia i działania. W drugim natomiast określamy sam sposób bycia i działania, który stanowi wyłączną właściwość osób. Do istot nieosobowych, na przykład do świata zwierzęcego, nie odnosimy pojęcia „communio".

Jak widać z tej analizy, „communio" oznacza wspólnotę jako skutek, ale przede wszystkim wspólnotę osób jako sposób bycia i działania. Wyrażając się inaczej: „wspólnota" może oznaczać to, co zawiera się w pojęciu „communio", jeżeli założymy, że wskazuje ona na taki sposób wspólnego bytowania i działania osób, przez który wzajemnie się one potwierdzają i afirmują, który służy osobowemu spełnieniu każdej z nich poprzez wzajemne odniesienie. Kardynał Wojtyła w swoim studium o realizacji Vaticanum II zatytułowanym *U podstaw odnowy* (1972 r.) wskazuje na to, że communio jest wynikiem relacji międzyosobowych, a powstaje przez bezinteresowny dar z siebie (missio).

Kościół jest ludem mesjanicznym, który powołany został do realizacji dzieła zbawienia i zapoczątkowania nowego stworzenia.

[7] *Breviarium Fidei*, IX, nr 18.

Człowiek w swej wewnętrznej naturze jest istotą społeczną, toteż bez odniesień do innych osób i wspólnot nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich możliwości. Słowo Boga, na które powołuje się Sobór Watykański II, mówi, że człowiek jest stworzony na obraz Boga: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną»" (Rdz 1, 27-28).

Jak głosi tradycja chrześcijańska, podobieństwo człowieka do Boga wyraża się w ludzkiej naturze, która jest rozumna i wolna, czyli w duchowej naturze człowieka. Jednak na podstawie Objawienia, zwłaszcza J 17, 21-22 („aby wszyscy stanowili jedno [...] tak jak My jedno stanowimy") i Łk 17, 33 („Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je"; por. Łk 9, 23n.; 14, 26n.; Mt 10, 39; 16, 24n.), podobieństwo człowieka do Boga nie zawiera się jedynie w samej tylko rozumnej i wolnej naturze człowieka-osoby. Albowiem jest to zarazem podobieństwo oparte na fakcie bycia o s o b ą. Otóż „owo podobieństwo człowieka do Boga, jak wyjaśnia *Gaudium et spes* nr 24, zachodzi z racji odniesienia, czyli relacji, która jednoczy osoby"[8]. Sobór mówi mianowicie „o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych, zespolonych w prawdzie i miłości". W takim sformułowaniu soborowym jest wyrażony fakt bycia osobą, równocześnie zaś jest w nim zawarta rozumność i wolność. Dzięki nim bowiem człowiek jest zdolny do samostanowienia i samoposiadania, czyli zdolny jest istnieć i działać dla siebie samego, zdolny jest do auto-teleologii. To odróżnia człowieka jako osobę od innych stworzeń, ponieważ jest on jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chce dla niego samego. Zatem „człowiek jest podobny do Boga nie tylko z racji swej duchowej natury, bytując jako osoba, ale także z racji właściwego sobie – na mocy bycia osobą – uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami"[9].

Osobowe człowieczeństwo oznacza wobec tego bytowanie w komunii: mężczyzny i niewiasty oraz ich potomstwa (por. Rdz 1, 27-28), tak jak Osobowe Bóstwo oznacza absolutne bytowanie w komunii: Ojca i Syna, i Ducha Świętego (por. Mt 28, 19). Człowiek jest ikoną Trójcy Świętej, żywym obrazem Boga, albo jak mawiał J. H. Newman: ikoną Trzech.

Jan Paweł II wyraża to syntetycznie w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*: „Bóg, który pozwala się poznać ludziom przez Chrystusa, jest jednością Trójcy: jednością w komunii. Ojciec, Syn i Duch Święty, jeden Bóg poprzez jedność Bóstwa bytują jako Osoby w niezgłębionej Boskiej relacji. Człowieczeństwo oznacza wezwanie do międzyosobowej komunii. Być osobą na obraz i podobieństwo Boga oznacza bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego «ja»" (nr 7).

Według nauczania Soboru Watykańskiego II przedwieczny Ojciec postanowił zgromadzić wierzących w Jezusa Chrystusa w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany poprzez

---

[8] Kard. K. W o j t y ł a, *Rodzina jako „communio personarum"*, „Ateneum Kapłańskie" 83(1974) z. 3, s. 350.

[9] Tamże, s. 350.

typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został poprzez wylanie Ducha Świętego, aby w końcu wieków osiągnąć swe chwalebne dopełnienie.

Zatem Ojciec, Syn i Duch Święty jednoczą Kościół we wspólnocie (in communione). To zjednoczenie jest owocem wiary, nadziei i miłości, a szczególnie realizuje się poprzez sakramenty chrztu i Eucharystii. Przez dar chrztu „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" (Mt 28, 19) jesteśmy wezwani do udziału w życiu Trójcy Świętej, zarówno w stanie łaski za życia ziemskiego, jak i w stanie chwały po życiu ziemskim. Eucharystia, która jest sacramentum communionis, pozwala nam trwać w Bogu. „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim" (J 6, 56) tak jak latorośle trwają w krzewie winnym (por. J 15, 1-11).

Zgodnie z relacją końcową Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, zwołanego w dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II (1985 r.), eklezjologia „komunii" jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru. Pojęcie „koinonia" (communio), oparte na Piśmie świętym, używane jest w Kościele starożytnym i w Kościołach wschodnich aż po dziś dzień. Stąd Sobór Watykański II uczynił wiele, aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako komunia i bardziej konkretnie jako komunia urzeczywistniany.

Z natury Kościoła wynika jego communio i missio. W Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* Sobór Watykański II naucza, że „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ według planu Ojca, bierze swój początek z posłania (ex missione) Syna i z posłania Ducha Świętego" (nr 2).

Stąd wynika, że „działalność misyjna w swej intymności najgłębiej wypływa z samej natury Kościoła (ex ipsa natura Ecclesia)" (*Ad gentes divinitus*, nr 6). Ten aspekt nauczania soborowego zsyntetyzował Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* : „Tak zwane ponowne sprowadzenie czy powrót misji do jednej misji Kościoła, włączenie misjologii w eklezjologię i umiejscowienie ich obu w trynitarnym planie zbawienia dały nowy oddech samej działalności misyjnej, nie pojmowanej już jako zadanie na marginesie Kościoła, ale umieszczonej w samym sercu jego życia, jako podstawowy obowiązek całego Ludu Bożego" (nr 32).

Zatem według Jana Pawła II Sobór Watykański II „podkreślił «misyjność» Kościoła, opierając ją w sposób dynamiczny wprost na misji trynitarnej" (*Redemptoris missio*, nr 1).

30 grudnia 1988 roku w Porto San Giorgio (Włochy) podczas Eucharystii Jan Paweł II rozesłał rodziny do „nowej ewangelizacji", mówiąc: „Kościół, zwłaszcza na Soborze Watykańskim II, rozpoznał swój charakter rodzinny i charakter misyjny. Jest on wielką rodziną w misji. Wewnątrz tej wielkiej rodziny Kościoła znajduje się każda ludzka rodzina, każda wspólnota rodzinna, jako rodzina w misji. [...] Kościół wyrasta z tych dwóch tajemnic. Jak nas poucza Sobór Watykański II, cała żywotność Kościoła ostatecznie, albo zasadniczo, wywodzi się z tej tajemnicy Trójcy w misji. [...] Rodzina w misji jako obraz Trójcy w misji"[10].

---

[10] *Droga neokatechumenalna w wypowiedziach Pawła VI i Jana Pawła II*, Lublin 1993, s. 206, 208, 210.

Missio Kościoła (Nova Creatura) wynika również z misyjnej struktury stworzonego człowieka (vetera creatura) . Człowiek bowiem – jak zauważa Vaticanum II – „nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego" (*Gaudium et spes*, nr 24). Osoba ludzka urzeczywistnia się przez miłość, czyli „bezinteresowny dar z siebie samego". Człowiek zdolny jest do takiego daru z siebie właśnie dlatego, że jest osobą – właściwą bowiem strukturą osoby jest struktura samoposiadania i samopanowania[11]. I tak jak w misterium Boga jest Communio i Missio, tak w misterium człowieka jest communio, czyli jedność, i missio, czyli posłanie do miłości. Stwarzając osobę ludzką na swój obraz i podobieństwo, Bóg stworzył ją do komunii i misji. Ten zamysł Boga został naruszony przez grzech, który rozluźnił wszelkie więzi: między ludzkością a Bogiem, między mężczyzną a kobietą, między bliźnimi, między narodami, między ludzkością a stworzeniem.

W swojej wielkiej miłości Bóg posłał swego Syna, aby jako nowy Adam odbudował i doprowadził całe stworzenie do pełnej jedności. Przyszedłszy na świat ustanowił On zaczątek nowego Ludu Bożego, powołując apostołów i uczniów, mężczyzn i kobiety, i czyniąc z nich jakby żywy obraz rodziny ludzkiej zgromadzonej w jedności. Ogłosił im braterstwo w Ojcu, który nas uczynił członkami swojej rodziny, swoimi dziećmi. W ten sposób pouczył o równej godności osób i o pojednaniu przez przebaczenie. Odwrócił relacje oparte na władzy i panowaniu, sam dając przykład, jak należy służyć i zajmować ostatnie miejsce. Podczas Ostatniej Wieczerzy zostawił uczniom nowe przykazanie wzajemnej miłości: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie" (J 13, 34); ustanowił Eucharystię, która pozwala nam spożywać jeden chleb i pić z jednego kielicha, a przez to umacniać się w miłości wzajemnej. Na koniec przedstawił Ojcu jakby syntezę swoich pragnień, prosząc Go o jedność wszystkich na wzór jedności trynitarnej: „jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno" (J 17, 21).

Powierzając się woli Ojca, w tajemnicy paschalnej Chrystus zrealizował rzeczywistość jedności Kościoła, urzeczywistnił jedność, z której płynie posłanie uczniów. Swoją śmiercią na krzyżu zburzył mur podziałów między narodami (por. Ef 2, 14-16), a w swoim wielkim nakazie misyjnym po Zmartwychwstaniu rozesłał apostołów: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" (Mt 28, 19).

Przyjście Ducha Świętego, pierwszego daru dla wierzących, urzeczywistniło jedność posłania, której pragnął Chrystus. Duch Święty bowiem, zstępując na uczniów zebranych w wieczerniku wraz z Maryją, uczynił Kościół rzeczywistością widzialną, która od pierwszej chwili swego istnienia jawi się jako komunia w misji, mająca jedno serce i jednego ducha (por. Dz 4, 32).

Ta komunia jest więzią miłości, która jednoczy między sobą wszystkie członki jednego Ciała Chrystusa oraz Ciało z Głową. Sama obecność Ducha Świętego Ożywiciela buduje w Chrystusie organiczną jedność: jednoczy On Kościół w komunii i posłudze, kieruje

[11] Por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 351.

nim i prowadzi go, udzielając mu różnorakich darów hierarchicznych i charyzmatycznych, które uzupełniają się wzajemnie, oraz przyozdabia go swoimi owocami.

W swej pielgrzymce przez świat Kościół, jeden i święty, odczuwa nieustanne, często bolesne napięcie, które każe mu dążyć do rzeczywistej jedności i misji. Na swoich dziejowych drogach coraz głębiej uświadamia sobie, że jest ludem i rodziną Boga, Ciałem Chrystusa, świątynią Ducha Świętego, sakramentem głębokiej jedności rodzaju ludzkiego, komunią i misją – ikoną Trójcy Świętej.

*

1. Sobór Watykański II, pogłębiając rozumienie misterium Kościoła, przedstawił w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* naturę Kościoła i jego powszechne posłannictwo jako rzeczywistość nierozerwalną: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia (unio) z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, dlatego pragnie wyjaśnić swoją naturę i powszechne posłannictwo (missio)" (nr 1). Pojmujemy Kościół wówczas, gdy nie oddzielamy jego komunii od misji, która nie jest rzeczywistością dodaną, lecz stanowi część jego najbardziej intymnej, wewnętrznej natury. Faktycznie Kościół przyjmuje dar komunii trynitarnej, wciela go i przekazuje jako propozycję i dar zbawienia, który sam otrzymał. W ten sposób Kościół jest „powszechnym sakramentem zbawienia" (*Lumen gentium*, nr 48). Jego struktura sakramentalna, dary, które go scalają, powołania i charyzmaty, które go ubogacają, powinny być pojmowane w świetle jego posłannictwa. Istotą posłannictwa Kościoła jako kontynuacji misji Słowa Wcielonego i Ducha Świętego jest uwidacznianie daru, którym jest zbawcza miłość Boga.

2. Kościół jest apostolski, to znaczy nie tylko oparty na fundamencie apostołów, ale posłany. Posłannictwo w swej istocie nie jest własnością Kościoła. Pochodzi ono od Boga i jest skierowane ku nam. Znajduje swoją ostateczną rację, swoją naturę i rozliczne bogactwa w misterium Trójcy Świętej. Ujawnianie tajemnicy miłości, którą jest życie Trójcy, stanowi istotę misji. Będąc jednością z Bogiem żywym, Ojcem i Synem, i Duchem Świętym, Kościół jest w Chrystusie „misterium", czyli ikoną miłości miłosiernej Boga, który jest obecny w historii ludzkiej.

3. Istnieje relacja zwrotna komunii i misji: communio rodzi missio, a missio wtórnie wspomaga communio. Misja wynika z komunii, jest owocem komunii rodzącej misję, która wtórnie wspomaga, wspiera komunię. Tak prorokował Jeremiasz o zwiastunach Ewangelii: „Uważaj na swoje nogi, aby nie stały się bose, i na swoje gardło, aby nie wyschło" (Jr 2, 25).

Komunia, wspólnota Kościoła, posyła głosiciela Ewangelii, ale zarazem przepowiadanie Ewangelii pomaga głoszącemu, gdy jest w kryzysie, powrócić do komunii Kościoła. Jak mówi Jan Paweł II, wiara umacnia się, gdy jest przekazywana. Kościół zatem stanowi misterium komunii misyjnej.

W konkluzji należy stwierdzić, że komunia i misja stanowią najgłębszy klucz do misterium Kościoła w trynitarnym planie zbawienia świata. Łączne zobrazowanie życia Kościoła w tajemni-

cy, komunii i misji uwydatnia trzy aspekty eklezjalne (mysterium, communio, missio), które są nierozdzielne i wzajemnie odniesione do siebie. Wchodząc jak najgłębiej i jak najpełniej w tajemnicę Kościoła odkrywamy nieustające źródło komunii i posłannictwa na wzór tajemnicy Trójcy Świętej. Sobór Watykański II ukazał ten właśnie wymiar misterium Kościoła jako komunii i misji.

Wojciech CHUDY

CIEKAWOŚĆ

Wrzesień, nowy rok nauki, wiąże się ze spotęgowanym uczuciem ciekawości. Może nie zawsze chodzi przy tym o ciekawość wiedzy. Tu nie mam złudzeń. Synek mojego znajomego co prawda przez chwilę wprawił mnie w osłupienie mówiąc przy końcu sierpnia tego roku, że bardzo chce iść do szkoły, ale zaraz dodał: „Nie mogę się już doczekać kolegów". Cóż, ciekawość ludzi jest także uczuciem wartościowym. To jeden z najbardziej podstawowych motorów życia człowieka.

Ta siła w człowieku, która pobudza go do szukania i odkrywania ciągle czegoś nowego. Poznania, rozwiązań technicznych, krajów, ludzi czy po prostu doznań. Dziecko, odkąd kontaktuje, już jest ciekawe świata. Gdy zacznie składać słowa, kończy je przeważnie pytajnikiem. „Po co to?" „Na co?" „Dlaczego?" „Do czego to?" Potok ciekawości. Nie na darmo nazywa się ten okres w życiu człowieka wiekiem najbardziej „f i l o z o f i c z n y m". Potem pytań jest coraz mniej (nie wypada), ale ciekawość zostaje.

Jednak mówi się też o niej, że jest „pierwszym stopniem do piekła".

Ciekawość stoi u podstaw nauki i filozofii. Ten sam motyw, ta sama głęboka inspiracja spowodowała odkrycie prawa Archimedesa, praw Newtona, Einsteina i Hubble'a. To samo „wścibstwo" co do miejsca i sensu naszego bycia w świecie („Skąd przyszedłem?", „Gdzie jestem?", „Dokąd zdążam?") zrodziło różne systemy filozoficzne. W miarę rozwoju nauk potężniała ciekawość ludzka. To ona ostatecznie doprowadziła do rewolucji naukowo-technicznej XX wieku. Ale to ona również każe zaglądać sąsiadce do garnka i kieruje wieczorem wzrok przygodnego przechodnia ku nie zasłoniętym oknom mieszkań.

Na czym więc polega mechanizm ciekawości?

Przede wszystkim na j e d n o ś c i człowieka ze światem. Cały świat i wszyscy ludzie stanowią naturalne środowisko każdego człowieka. Wszystko, co istnieje, jest mu bliskie. Metafizycznie bliskie – powie filozof. A to, co bliskie, musi być poznane, chciałoby się, by było odkryte, odsłonięte we wszystkich wymiarach. Wystarczy, że jest, że istnieje a już zaciekawia. Edmund Hillary, słynny pierwszy zdobywca Mount Everestu (1953 r.), na pytanie, dlaczego właściwie zdobywa te wszystkie szczyty, odpowiedział: „Idę tam, bo on tam stoi". W zaspokojeniu ciekawości jest coś pierwotnego. Thomas Harris, pisarz dobrze znający psychoanalizę, napisał: „Rozwiązanie problemu jest niczym udane polowanie; daje dziką radość, radość, do której jesteśmy zrodzeni".

Cieszymy się posiadaniem wiedzy i urządzeniami, które ułatwiają nam życie. Korzystamy z dobrodziejstw tego, że kogoś paliła ciekawość, że nie mógł spać po nocach. Prąd elektryczny, samochód – kto wie, ile „duszy" Jamesa Maxwella i Gottlieba Daimlera zżarła ciekawość, nim doszli do jej zaspokojenia, do swoich odkryć i wynalazków.

Zasadniczo ciekawość ludzką oceniamy pozytywnie. Wiemy, że poszerza wiedzę i może prowadzić do wynalazków, pożytecznych odkryć, a także do poczucia satysfakcji. Jednak znamy także ciemne strony ciekawości. Istnieją pojęcia „przesadnej" lub „niezdrowej ciekawości". Na przykład w nauce: badania nad nową ludobójczą bronią. Eksperymenty genetyczne posługujące się istotą

ludzką jako „materiałem badawczym". Ciekawość dziennikarska gwałcąca prywatność. Ciekawość doznań i przeżyć, coraz to nowych i nowych, prowadząca do odrzucenia wszelkich norm, które by takiemu zaspokajaniu ciekawości stały na przeszkodzie – „...Pierwszy stopień do piekła".

A więc g r a n i c a! Trzeba w pewnych sytuacjach powiedzieć: „Stop!" Wyłączyć ciekawość, gdy może okazać się szkodliwa: dla człowieka, dla jego życia, zdrowia lub intymności. Wyłączyć ciekawość, gdy może ona szkodzić naszej ziemi, systemowi wartości i obyczajom. Wyłączyć ciekawość, gdy stoi się – można to niekiedy wyczuć – nie przed zagadką, lecz przed t a j e m n i c ą.

I tutaj pojawia się miejsce na cytat z dziewczęcego pamiętnika. Zagięty róg kartki, kuszący kolorowym ornamentem. Odgina się go powoli i ostrożnie, jak gdyby miało stamtąd coś wyfrunąć. A tam po prostu dość koślawym pismem napisano czarnymi literami: „Kto ciekawy, niech wsadzi nos do kawy".

Maria FILIPIAK

O ODPOWIEDZIALNOŚCI NAUKOWCÓW

Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1998

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 47
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 1574
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054

NP I – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220.

NP II, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

NP V, 1, J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877.

NP V, 2, J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Inteligencja i poszukiwanie naukowe w służbie dla Boga i dla człowieka* (Przemówienie do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca w Rzymie, 8 XII), NP I, s. 135-139; toż: *L'intelligenza e la ricerca al servizio di Dio e dell'uomo*, IGP I, s. 297-306.

1979

2. *Przemówienie do studentów i pracowników uniwersytetów katolickich z całego Meksyku* (Gwadelupa, 31 I), NP II, 1, s. 119-121; toż: *Operare la sintesi tra fede e cultura*, IGP II, 1, s. 306-310.

3. *Uniwersytety katolickie w pasterskiej trosce o kulturę* (Przemówienie do członków Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich, 24 II), NP II, 1, s. 180-182; toż: *Le Università Cattoliche per una pastorale della cultura*, IGP II, 1, s. 444-447.

4. *Problemy nauki są problemami człowieka* (Przemówienie do Europejskiego Towarzystwa Fizycznego, 31 III), NP II, 1, s. 309-313; toż: *Scienza e problemi dell'uomo*, IGP II, 1, s. 745-753.

5. Konstytucja apostolska *Sapientia christiana*. O uniwersytetach i wydziałach kościelnych (25 V), NP II, 1, s. 533-549; toż: *Costituzione Apostolica „Sapientia Christiana" circa le Università e la Facoltà ecclesiastiche*, IGP II, 1, s. 1218-1246.

6. *Odpowiedzialność Kościoła wobec nauki* (Przemówienie do Rady Naukowej Episkopatu Polski, 5 VI), NP II, 1, s. 646-649; toż: *Responsabilità della Chiesa di fronte alla scienza*, IGP II, 1, s. 1446-1447.

7. *Spotkanie z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim* (Częstochowa, 6 VI), NP II, 1, s. 666-669.

8. *Do profesorów uczelni Krakowa* (8 VI), NP II, 1, s. 690-694; toż: „Imparate a conoscere Cristo e a farvi conoscere da lui", IGP II, 1, s. 1496-1500.

9. *Hołd dla wielkiej przeszłości krakowskiej „Alma Mater"* (Przemówienie do Papieskiego Wydziału Teologicznego, 9 VI), NP II, 1, s. 697-698; toż: *Omaggio al grande passato dell „Alma Mater" di Cracovia*, IGP II, 1, s. 1501-1503.

10. *Badanie świata dla poznania człowieka* (Przemówienie do grupy naukowców, 28 IX), NP II, 2, s. 199-201; toż: *Studiare il mondo per conoscere l'uomo*, IGP II, 2, s. 400-403.

11. *Historyczny związek Kościoła i uniwersytetu* (Przemówienie do profesorów Katolickiego Uniwersytetu Ameryki w Waszyngtonie, 7 X), NP II, 2, s. 341-344; toż: *Il legame con la verità spiega il rapporto storico tra Chiesa e Università*, IGP II, 2, s. 685-690.

12. *Wznoszenie się ku prawdzie* (Przemówienie do wspólnot papieskich uniwersytetów i kolegiów kościelnych w Rzymie, 15 X), NP II, 2, s. 378-382; toż: *Ideale ascesa verso la verità*, IGP II, 2, s. 757-764.

13. *Badanie teologiczne winno wspomagać Kościół w coraz głębszym poznawaniu tajemnicy Chrystusa* (Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 26 X), NP II, 2, s. 464-467; toż: *La ricerca teologica deve aiutare la Chiesa nella conoscenza sempre più profonda del mistero di Cristo*, IGP II, 2, s. 965--970.

14. *Głęboka harmonia łączy prawdy naukowe z prawdami wiary* (Wspomnienie Alberta Einsteina w setną rocznicę urodzin, 10 XI), NP II, 2, s. 529-533; toż: *L'armonia profonda che lega le verità della scienza e le verità della fede*, IGP II, 2, s. 1107--1120.

15. *W duchu otwartości i uniwersalizmu – filozofia św. Tomasza dla młodzieży naszych czasów* (Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie „Angelicum", 17 XI), NP II, 2, s. 561-568; toż: *In spirito di apertura e di universalismo la filosofia di San Tommaso si offre alla gioventù dei nostri tempi*, IGP II, 2, s. 1177-1191.

16. *Otwarcie teologii w odniesieniu do innych nauk* (Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, 15 XII), NP II, 2, s. 683-690; toż: *Apertura della Teologia nei confronti dell altre discipline*, IGP II, 2, s. 1418-1432.

1980

17. *Wymiar moralny studiów i poszukiwań naukowych* (Przemówienie do uczestników kongresu "UNIV'80", 1 IV), NP III, 1, s. 321-324; toż: *La dimensione morale dello studio e della ricerca*, IGP III, 1, s. 780-787.

18. *Wolność, prawda, służba człowiekowi* (Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Kinshasa, 4 V), NP III, 1, s. 473-477; toż: *L'amore ardente della verità ispiri la gioia della ricerca*, IGP III, 1, s. 1119-1126.

19. *Dlaczego w Paryżu, obok innych uczelni, musi istnieć Instytut Katolicki?* (Przemówienie podczas wizyty w Instytucie Katolickim, 1 VI), NP III, 1, s. 697--700; toż: *La verità sull'uomo è inseparabile da quella su Dio*, IGP III, 1, s. 1579-1584.

20. *Metoda i doktryna św. Tomasza w dialogu z kulturą współczesną* (Przemówienie do uczestników VIII Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, 13 IX), NP III, 2, s. 321-327; toż: *Il metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea*, IGP III, 2, s. 604-615.

21. *Bądźcie prawdziwymi naukowcami w zakresie słowa Bożego* (Przemówienie do uczestników XXVI Krajowego Tygodnia Biblijnego we Włoszech, 18 IX), NP III, 2, s. 353-354; toż: *Siate autentici studiosi della parola di Dio*, IGP III, 2, s. 664-666.

22. *Wymiar pastoralny w zobowiązaniu uniwersytetów* (Przemówienie do przedstawicieli Papieskich Uniwersytetów Rzymskich, 21 X), NP III, 2, s. 505-508; toż: *La dimensione pastorale nell'impegno delle università*, IGP III, 2, s. 940-947.

23. *Nauka – Teologia – Magisterium* (Przemówienie do naukowców i studentów, Kolonia, 15 XI), NP III, 2, s. 617-623; toż: *Rinnovato collegamento tra pensiero scientifico e forza di fede dell'uomo che cerca la verità*, IGP III, 2, s. 1200-1211.

24. *Solidarność ludzka i poszukiwania naukowe dla zwyciężenia cierpienia i odosobnienia* (Przemówienie do Międzynarodowej Federacji Stowarzyszeń do Walki z Trądem, 13 XII), NP III, 2, s. 835-837; toż: *Solidarietà umana e ricerca scientifica per vincere sofferenza e isolamento*, IGP III, 2, s. 1680-1683.

25. *Dobroczynny dialog między nauką a teologią* (Przemówienie do laureatów Nagrody Nobla uczestniczących w kolokwium zorganizowanym przez Stowarzyszenie „Nova Spes", 22 XII), NP III, 2, s. 887-890; toż: *Nella ricerca della verità per l'uomo è benefico il dialogo tra scienza e teologia*, IGP III, 2, s. 1780-1785.

1981

26. *Nauka – sumienie* (Przemówienie do przedstawicieli Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych, 25 II), NP IV, 1, s. 264-269; toż: *Responsabilità della scienza e della tecnologia*, IGP IV, 1, s. 540-549.

27. *Wiedza teologiczna i technika* (Przemówienie do komitetu przygotowującego „Index Thomisticus", 28 III), NP IV, 1, s. 384-386; toż: *Sapere teologico e scienza teologica*, IGP IV, 1, s. 794-799.

28. *Mądrość ludzkości niech zawsze towarzyszy badaniu naukowemu* (Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, 3 X), NP IV, 2, s. 134-136; toż: *La saggezza dell'umanità accompagni sempre la ricerca scientifica*, IGP IV, 2, s. 330-338.

29. *Wiedza i mądrość* (Przemówienie do przedstawicieli wyższych katolickich uczelni Rzymu, 17 XII), NP IV, 2, s. 503-507; toż: *Per rispondere alle domande sull'uomo, accanto alla scienza è necessaria la sapienza*, IGP IV, 2, s. 1150-1157.

1982

30. *W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów, 15 II), NP V, 1, s. 199-202; toż: *Siete al servizio dell'uomo attraverso la scienza e la ricerca*, IGP V, 1, s. 439-448.

31. *Kościół jest solidarny z uniwersytetem* (Przemówienie do przedstawicieli Uniwersytetu w Bolonii, 18 IV), NP V, 1, s. 543-548; toż: *La Chiesa è solidale con l'università nella ricerca della piena verità sull'uomo*, IGP V, 1, s. 1223-1231.

32. *Misja wyższych uczelni katolickich* (Przemówienie do przedstawicieli Katolickiego Uniwersytetu Portugalskiego, 14 V), NP V, 1, s. 723-728; toż: *Il bene culturale di ciascuno come valore anche per gli altri*, IGP V, 2, s. 1648-1655.

33. *W służbie prawdy i wolności* (Przemówienie do przedstawicieli uniwersytetu w Padwie, 12 IX), NP V, 2, s. 354-357; toż: *Ricerca della verità e formazione dei giovani per la vera libertà dell'uomo*, IGP V, 3, s. 412-417.

34. *Nauka powinna przyczyniać się do prawdziwego postępu człowieka* (Przemówienie do uczestników zjazdu zorganizowanego przez Krajową Akademię Nauk w 200-lecie założenia, 21 IX), NP V, 2, s. 403-405; toż: *La scienza deve contribuire al vero progresso dell'uomo*, IGP V, 3, s. 511-515.

35. *Eksperyment w biologii* (Audiencja dla uczestników Tygodnia Studiów zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, 23 X), NP V, 2, s. 585-588; toż: *La sperimentazione in biologia deve contribuire al bene integrale dell'uomo*, IGP V, 3, s. 889-898.

36. *Wierność teologa Chrystusowi zakłada wierność Kościołowi i jego Magisterium* (Przemówienie podczas spotkania z teologami w Papieskim Uniwersytecie w Salamance, 1 XI), NP V, 2, s. 660-664; toż: *La fedeltà del teologo a Cristo implica fedeltà alla Chiesa e al suo magistero*, IGP V, 3, s. 1049-1055.

37. *Fakultet teologii jest uprzywilejowanym miejscem wielkiego dialogu między Kościołem a światem* (Przemówienie do wykładowców i studentów teologii, 21 XI), NP V, 2, s. 837-840; toż: *La facoltà di Teologia è il luogo privilegiato del grande dialogo tra la Chiesa ed il mondo*, IGP V, 3, s. 1387-1392.

38. *Ze względu na wielki postęp naukowy – naglący apel o powszechne braterstwo* (Przemówienie do uczestników sympozjum na temat fizyki, 18 XII), NP V, 2, s. 952--954; toż: *Dai grandi progressi compiuti dalla scienza pressante appello alla fraternità universale*, IGP V, 3, s. 1631-1639.

39. *Kontynuujcie wasze badania w wierności wobec Kościoła i wobec prawdy* (Przemówienie do Komitetu Nauk Historycznych, 20 XII), NP V, 2, s. 963-965; toż: *Nella fedeltà alla Chiesa e alla verità proseguite il vostro cammino di ricercatori*, IGP V, 3, s. 1660-1663.

1983

40. *Orędzie do środowisk uniwersyteckich Gwatemali* (7 III), ORpol. 4(1983) nr 4, s. 21; toż: *L'indispensabile missione dell'università nella società contemporanea*, IGP VI, 1, s. 640-645.

41. *Podstawy deontologii lekarskiej* (Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, 29 X), ORpol. 4(1983) nr 10, s. 22; toż: *Arbitraria e ingiusta la manipolazione genetica che riduce la vita dell'uomo ad un oggetto*, IGP VI, 2, s. 917-923.

42. *Nauka w służbie pokoju* (Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, 12 XI), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 23-24; toż: *Agli scienziati: „Il sapere edifichi la pace"*, IGP VI, 2, s. 1044-1053.

1984

43. *Gaudium de veritate* (Przemówienie podczas wizyty w uniwersytecie we Fryburgu, 13 VI), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 17-18; toż: *La scienza è veramente libera soltanto quando si lascia determinare dalla verità*, IGP VII, 1, s. 1704-1710.

1985

44. *Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum naukowego, 26 IV), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 8; toż: *Retta fede nella creazione, retto insegnamento dell'evoluzione*, IGP VIII, 1, s. 1127--1133.

45. *Wiara i nauka* (Audiencja generalna, 17 VII), ORpol. 6(1985) nr 6-7, s. 11-12; toż: *Gli uomini di scienza e Dio*, IGP VIII, 2, s. 134-141.

1986

46. *Postęp nie może być przywilejem garstki wybranych* (Przemówienie do uczestników sesji zorganizowanej przez Papieską Akademię Nauk, 20 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 17; toż: *L'uso pacifico dello spazio favorisce l'unificazione della famiglia umana*, IGP IX, 1, s. 1876-1878.

47. *Historia i ewolucja świata a historia zbawienia* (Audiencja generalna, 25 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 6-7; toż: *La Divina Providenza e la crescita del Regno di Dio*, IGP IX, 1, s. 1915-1925.

48. *Deum Creatorem venite adoremus* (Przemówienie do uczestników Letniej Szkoły Astronomii, 30 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 4; toż: *La pace è essenziale per il progresso della scienza*, IGP IX, 1, s. 2001-2002.

49. *Nauka i perspektywy człowieka* (Przemówienie do uczestników kolokwium „Nauka, filozofia i teologia", Rzym, 5 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 17; toż: „Vivete le indicazioni della «Gaudium et Spes» alla luce del progresso scientifico", IGP IX, 2, s. 534-537.

50. *Mądrość i etyka – granice nauki* (Przemówienie na uroczystej sesji z okazji 50-lecia Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 10, 30; toż: *Nucleare, ecologia, genetica: le frontiere della scienza interpellano sempre più la responsabilità dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 1274-1285.

51. *Wasze losy złączone są z prawdą* (Przemówienie podczas wizyty w uniwersytecie w Sydney, 26 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 23-24; toż: *Per sua natura la scienza è in ultima analisi teocentrica*, IGP IX, 2, s. 1667-1674.

1987

52. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (22 II), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 19-24.

53. *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 11-12; toż: *La società attende dalle sue Università il consolidamento della propria soggettività*, IGP X, 2, s. 2054-2063.

54. *Czy Kościół i świat nauki są gotowe do podjęcia ścisłej współpracy?* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 26 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 8.

1988

55. *Ażeby ziemia nie zamieniła się w pustynię* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i sztuki, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 22; toż: *Non si può ridurre la terra ad un deserto! Il bene e l'amore salveranno il mondo*, IGP XI, 2, s. 2201-2207.

1989

56. *Misja uniwersytetu wobec osoby ludzkiej* (Przemówienie do przedstawicieli środowiska uniwersyteckiego, Uppsala, 9 VI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 26-27; toż: *La dignità umana pu essere salvaguardata soltanto se la persona è considerata inviolabile dal concepimento fino alla morte naturale*, IGP XII, 1, s. 1608-1615.

1990

57. *Konstytucja apostolska [...] o uniwersytetach katolickich* (15 VIII), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 5-9; toż: *Costituzione Apostolica sulle Università cattoliche „Ex Corde Ecclesiale"*, IGP XIII, 2, s. 224-279.

58. *Nauka w kontekście kultury* (Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, 29 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 15; toż: *Dobbiamo congiungere le forze vive della scienza e della religione per preparare i contemporanei alla sfida dello sviluppo integrale*, IGP XIII, 2, s. 961-967.

1991

59. *Etyka – fundament życia ludzkiego we wszystkich jego wymiarach* (Przemówienie do uczestników III Krajowego Kongresu Międzynarodowego Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu, 28 IX), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 30-32; toż: *I valori etici sono la via per la salvezza della società*, IGP XIV, 2, s. 667-672.

60. *Potrzeba współpracy między nauką, kulturą i wiarą* (Przemówienie podczas audiencji dla uczestników seminarium „Nauka w kontekście ludzkiej kultury", 4 X), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 32-33; toż: *La necessità della difesa della vita umana è una sfida per tutta la Chiesa e per l'evangelizzazione contemporanea*, IGP XIV, 2, s. 729--733.

1992

61. *Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 23-26; toż: *Appartiene ormai al passato il doloroso malinteso sulla presunta opposizione costitutiva tra scienza e fede*, IGP XV, 2, s. 456-465.

1993

62. *Dialog między nauką a wiarą* (Przemówienie w Międzynarodowym Centrum Naukowym im. Ettore Majorany, 8 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 12-13; toż: *Scienza e fede sono entrambe dono di Dio e in lui trovano il loro principio di unità*, IGP XVI, 1, s. 1107-1114.

63. *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury i nauki, Wilno, 5 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 16-19; toż: *Tra la Chiesa e la cultura è necessaria e urgente una „nuova alleanza"*, IGP XVI, 2, s. 641--646.

64. *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, Ryga, 9 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 36-38; toż: *La dottrina sociale della Chiesa indica i principi che devono orientare una società degna dell'uomo*, IGP XVI, 2, s. 712-718.

65. *Etyczne problemy genetyki* (Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, 20 XI), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 37--38; toż: *Utilizzare l'embrione come puro oggetto di sperimentazione significa attentare alla dignità della persona e del genere umano*, IGP XVI, 2, s. 1298-1303.

1994

66. *List apostolski "motu proprio", którym Ojciec Święty ustanawia Papieską Akademię Nauk Społecznych* (1 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 39-40; toż: Lettera Apostolica con la quale viene Istituita la Pontificia Accademia delle Scienze Sociali *„Socialium Scientiarum"*, IGP XVII, 1, s. 11-17.

67. *Badania naukowe i etyka* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 43-45; toż: È *necessario determinare le condizioni etiche della ricerca. Quando è in causa l'uomo si va oltre la sola scienza*, IGP XVII, 2, s. 562-569.

1995

68. *List [...] z okazji 50-lecia Uniwersytetu Toruńskiego* (8 II), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 56.

69. *Scienza e tecnologia hanno bisogno di un'anima per servire la persona nella sua verità integrale* [Wiedza i technologia potrzebują ducha, aby służyć osobie w jej integralnej prawdzie] (Przemówienie w Centrum Biomedycznym Uniwersytetu Sacro Cuore, Rzym, 19 III), IGP XVIII, 1, s. 537-539.

1996

70. *Magisterium Kościoła wobec ewolucji* (Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk, 22 X), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 18-19.

1997

71. *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, 9 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 60-63.

1998

72. *Badania nad genomem ludzkim* (Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii Życia, 24 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 36-37.

73. *Fides et ratio*. Encyklika [...] o relacjach między wiarą a rozumem (14 IX), Città del Vaticano 1998.

NOTY O AUTORACH

Rocco B u t t i g l i o n e, profesor, filozof, prawnik. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Włochy). Studia uniwersyteckie w Rzymie i Turynie.

Profesor na Uniwersytecie w Teramo; prorektor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein).

Członek Pontificia Accademia della Scienza Soziali, współpracownik wielu czasopism, m.in. „Il Nuovo Areopago", „Il Sabato", „30 Giorni", „Avvenire", „Il Tempo". Uczestnik ruchu Comunione e Liberazione.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982; wyd. pol. *Myśl Karola Wojtyły*, 1996); *L'uomo e il lavoro* (1982); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991; wyd. pol. *Kryzys w etyce*, 1994); *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero* (1992); *Il problema politico dei cattolici* (1993); *Chrześcijanie a demokracja* (współautor, 1993).

Zbigniew C h ł a p, profesor nauk medycznych. Urodzony w 1928 r. w Dąbrowie Górniczej. Studia na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Jagiellońskiego i Akademii Medycznej w Krakowie.

Od 1950 r. pracownik naukowy AM w Krakowie. Od 1973 r. kierownik Zakładu (obecnie Katedry) Patofizjologii Collegium Medicum UJ.

Członek Papieskiej Akademii Życia, Komisji Etyki Medycznej PAU, Komisji Etyki Lekarskiej OIL i wielu towarzystw lekarskich krajowych i zagranicznych. Założyciel i przewodniczący Stowarzyszenia „Lekarze Nadziei". Założyciel i członek Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich.

Odznaczony Krzyżem Armii Krajowej i medalami wojskowymi za działalność w Szarych Szeregach AK. Kawaler francuskiego Orderu Palm Akademickich. Wyróżniony medalem Alberta Schweitzera Programme Alimentaire Mondiale za działalność humanitarną.

Główne obszary badań: patologia oraz patofizjologia kliniczna i doświadczalna (diagnostyka nowotworów i chorób płuc).

Autor licznych artykułów z powyższych dziedzin oraz z etyki i deontologii lekarskiej. Współautor *Kodeksu etyki lekarskiej* (1991) oraz podręcznika *Patofizjologii* (1992).

Barbara C h y r o w i c z SSpS, doktor, filozof. Urodzona w 1960 r. w Katowicach. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1990 r. do chwili obecnej wykładowca w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Nysie. Od 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie adiunkt.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: argumentacja w etyce (zwłaszcza krytyka konsekwencjalizmu), bioetyka.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku* (1997).

Stanisława G r a b s k a, doktor, teolog, publicystka. Urodzona w 1922 r. we Lwowie. Studia artystyczne na Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie oraz teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz na uniwersytecie katolickim w Louvain.

W latach 1958-1962 pracownik Biura Wzornictwa Przemysłu Lekkiego. Od 1963 do 1980 r. organizator programu teologicznego w Klubie Inteligencji Katolickiej. Wieloletni współpracownik „Tygodnika Powszechnego", „Znaku" i „Więzi".

W czasie wojny łączniczka AK i „Nie" (Niezawisłość). Członek tajnej Sodalicji Mariańskiej we Lwowie, a po wojnie – Sodalicji Mariańskiej Studenckiej w Warszawie, aż do jej rozwiązania.

Po stanie wojennym członek Komitetu Obywatelskiego przy Lechu Wałęsie.

Członek KIK (wieloletni członek Zarządu, 1991-1994 prezes, obecnie wiceprezes). Członek Towarzystwa Teologicznego w Louvain, Towarzystwa Teologicznego Europejskiego (sekcja polska).

Autorka artykułów o tematyce biblijnej, artykułów dotyczących nauki społecznej Kościoła, formacji chrześcijańskiej, problematyki ekumenicznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nadzieja, która jest wezwaniem* (1980); *Pacierz w Biblii zakorzeniony* (1983); *Człowiek wobec Trójcy Świętej* (1990).

Deborah G. J o h n s o n, profesor, filozof. Urodzona w 1945 r.

Początkowo profesor w Renselear Polytechnic Institute w Troy (USA), obecnie w Georgia Institute of Technology.

W latach 1993-1996 członek ACM Special Interest Group on Computers and Society. Obecnie członek American Philosophical Association Committee on Computer Use in Philosophy i przewodnicząca Society for Philosophy and Technology.

Główne obszary badań: nauki ścisłe i technologie, etyka zawodowa i stosowana (szczególnie w odniesieniu do inżynierii i komputerów).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ethical Issues in the Use of Computers* (współred., 1985); *Ethical Issues in Engineering* (1991); *Computer Ethics* (1994); *Computers, Ethics, and Social Values* (współred., 1995).

Ks. Stefan K o r n a s, doktor, teolog, duszpasterz. Urodzony w 1933 r. w Mierzwiączce k. Dęblina. Studia w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Od 1976 r. wykładowca medycyny pastoralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach. Od 1990 r. wykładowca bioetyki w ATK w Warszawie, natomiast od 1993 r. adiunkt na tejże uczelni.

Konsultant etyczny Zakładu Seksuologii i Patologii Więzi Międzyludzkich w Centrum Medycznego Kształcenia Podyplomowego w Warszawie (z zakresu transseksualizmu).

Główne obszary badań: bioetyka, medycyna pastoralna.

Autor książki *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej* (1986) oraz artykułów publikowanych w czasopismach katolickich.

Agnieszka L e k k a – K o w a l i k, doktor, filozof. Urodzona w 1959 r. w Lublinie. Studia z zakresu chemii na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1993-1996 pracownik naukowy Uniwersytetu Kantonalnego w Neuchâtel w Szwajcarii. Od 1997 r. adiunkt na KUL-u.

Członek American Philosophical Association, Gesellschaft für Analytische Philosophie, Center for the Study of Science in Society przy Virginia Polytechnic Institute oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Stały recenzent czasopism „The Monist" (USA) i „Technology Studies" (Kanada).

Wyróżniona trzykrotnie nagrodą Lambe Fellowship przyznawaną przez Humane Studies (IHS), Fairfax, Virginia.

Główne obszary badań: filozofia nauki, ogólna metodologia nauk, etyka badań naukowych, studium nauka – technologia – społeczeństwo.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Jerzy Stanisław N o w a k, profesor nauk medycznych. Urodzony w 1946 r. w Wałbrzychu. Studia na Akademii Medycznej w Poznaniu.

W latach 1970-1974 pracownik AM w Poznaniu, od 1974 r. pracownik naukowy Zakładu Genetyki Człowieka Polskiej Akademii Nauk, obecnie kierownik Zakładu (od 1986 r.). Od 1977 r. kierownik Zespołu Immunogenetyki.

Członek PAN, Polskiego Towarzystwa Genetycznego (członek Zarządu), Polskiego Towarzystwa Immunologicznego, Gesellschaft für Immunologie, Polskiego Towarzystwa Genetyki Człowieka (przewodniczący), European Society of Human Genetics.

Wyróżniony nagrodami PAN i innymi.

Główne obszary badań: genetyka człowieka, immunogenetyka, onkologia doświadczalna, immunologia komórkowa, genetyka molekularna.

Publikacje książkowe: *Genetyczna odporność zwierząt* (współautor, 1983); *Autoimmunity* (współautor, 1990).

Kard. Joseph R a t z i n g e r, profesor, teolog. Urodzony w 1927 r. w Marktl (Bawaria, Niemcy). Studia teologiczne i filozoficzne w Wyższym Instytucie Teologicznym w Freising oraz na uniwersytecie w Monachium.

Wykładowca teologii fundamentalnej i dogmatyki w Freising, później w Bonn. Od 1963 r. profesor w Münster, od 1966 r. – w Tybindze, od 1969 – w Regensburgu. W 1977 r. mianowany biskupem, a następnie (w tym samym roku) kardynałem. Od 1981 r. prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

Ekspert na Soborze Watykańskim II, współzałożyciel czasopisma „Concilium". Od 1981 r. przewodniczący Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Główne obszary badań: dogmatyka, teologia fundamentalna.

Ważniejsze publikacje książkowe: *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (1954); *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (1959); *Die christliche Brüderlichkeit* (1960); *Offenbarung und Überlieferung* (współautor, 1965); *Einführung in das Christentum* (1968; wyd. pol. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 1970); *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (1978; wyd. pol. *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 1984); *Theologische Prinzipienlehre* (1982); *Kirche, Ökumene und Politik* (1987); *Salz der Erde* (1996; wyd. pol. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, 1997).

Robert S p a e m a n n, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1927 r. w Berlinie. Studia z zakresu filozofii, historii, teologii i romanistyki na uniwersytetach w Münster, Monachium, Fryburgu szwajcarskim i w Paryżu.

Pracownik naukowy na uniwersytetach: w Münster (1956-1962), w Stuttgarcie (1962-1969), w Heidelbergu (1969-1973) i w Monachium (1973-1992). Obecnie emerytowany. Profesor wielu uczelni zagranicznych m.in. Internationale Akademie für Philosophie, Liechtenstein, Uniwersytetu w Rio de Janeiro, Sorbony. Profesor honorowy Uniwersytetu w Salzburgu.

Członek Papieskiej Akademii Życia oraz Institut Internationale de Philosophie Politique (Paryż).

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: filozofia polityki, etyka, historia myśli społecznej w okresach przełomu, podstawy moralne formacji społecznych, refleksja nad teologią moralną.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration – Studien zu L.G.A. de Bonald* (1959); *Reflexion und Spontaneität – Studien über Fénelon* (1963); *Einsprüche* (1977); *Zur Kritik der politischen Utopie* (1977); *Rousseau – Bürger ohne Vaterland* (1980); *Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (współautor, 1981); *Moralische Grundbegriffe* (1981; wyd. pol. *Podstawowe pojęcia moralne*, w druku); *Philosophische Essays* (1983); *Das Natürliche und das Vernünftige* (1987); *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (1989; wyd. pol. *Szczęście a życzliwość*, 1997); *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand"* (1996).

Antonio G. S p a g n o l o, profesor, lekarz, bioetyk. Urodzony w 1956 r. w Sava (Włochy).

Pracownik naukowy Istituto di Bioetica, Università Cattolica del Sacro Cuore w Rzymie. Profesor Pontificio Ateneo „Regina Apostolorum" oraz International Institute of Pastoral Theology of Health Care „Camillianum".

Członek korespondent Papieskiej Akademii Życia. Członek Włoskiego Towarzystwa Bioetycznego oraz kilku komisji do spraw etyki medycznej, konsultant do spraw etyki służby zdrowia.

Główne obszary badań: bioetyka, kardiologia, medycyna sądowa.

Autor publikacji z powyższych dziedzin.

Tadeusz S t y c z e ń SDS, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach k. Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

Członek-założyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny oraz Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Członek Rady Zarządzającej Papieskiej Akademii Życia. Redaktor „Roczników Filozoficznych" KUL (z. 2), współpracownik czasopism: „Aletheia", „Anthropotes" i „La Nuova Europa".

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki*, cz. I: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993); *Życie jest święte* (współred., 1993); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei"* (współred., 1995); *ABC etyki* (współautor, 1996); *O etyce Karola Wojtyły – uczeń* (1997).

Burke T o w n s e n d, profesor, filozof. Urodzony w 1940 r. w Glendal (Kalifornia). Studia z zakresu filozofii na University of Hawaii.

W latach 1971-1972 wykładowca w New College – University of Hawaii, następnie pracownik naukowo-dydaktyczny Montana State University, a od 1973 r. University of Montana.

Członek Philosophy of Science Association, British Society of the Philosophy of Science, American Association for the Advancement of Science, American Philosophical Association, American Association of Philosophy Teachers, Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, Association for Informal Logic and Critical Thinking, członek Rady Wykonawczej Institute of Medicine and Humanities.

Główne obszary badań: logika, filozofia fizyki, filozofia nauk społecznych, etyka medyczna, filozofia umysłu, problematyka śmierci i umierania.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Jerzy U m i a s t o w s k i, doktor nauk medycznych, internista i biochemik. Urodzony w 1933 r. w Wilnie. Studia w Akademii Medycznej w Gdańsku i na Uniwersytecie w Cambridge.

W latach 1957-1985 pracownik AM w Gdańsku, głównie w Instytucie i Klinice Chorób Wewnętrznych. Od 1985 r. internista w Szpitalu Miejskim w Gdańsku-Zaspie. W latach 1990-1993 prezes Okręgowej Izby Lekarskiej w Gdańsku.

W latach 1980-1991 zaangażowany w prace NSZZ „Solidarność", m. in. wiceprzewodniczący Zjazdu Krajowego, uczestnik obrad „okrągłego stołu".

Członek zespołu redakcyjnego *Kodeksu etyki lekarskiej*, współautor projektów Kodeksu przedkładanych II Zjazdowi Lekarzy w Bielsku Białej i III Zjazdowi w Warszawie.

Członek korespondent Papieskiej Akademii Życia. Członek Naczelnej Rady Lekarskiej, przewodniczący Komisji Etyki NRL.

Wyróżniony Nagrodą Ministra Zdrowia.

Główne obszary badań: biochemia (enzymologia, koagulologia, biochemia kliniczna), etyka lekarska.

Autor artykułów z powyższych dziedzin publikowanych w czasopismach specjalistycznych.

Henk V e r h o o g, doktor, biolog, etyk. Urodzony w 1938 r. w Lejdzie (Holandia).

Od 1968 r. wykładowca na uniwersytecie w Lejdzie.

Członek Dutch Institute of Biology, IFgene (międzynarodowe forum inżynierii genetycznej) oraz kilku komisji do spraw etyki zawodowej biologów.

Laureat nagrody Forschungs-Stiftung (Niemcy) za esej.

Główne obszary badań: związki nauk przyrodniczych i etyki, a także biologii i filozofii, etyka postępowania wobec zwierząt.

Autor licznych artykułów i współautor książki *Die zweideutige Rolle der Naturwissenschaft im Umgang mit landwirtschaftlichen Nutztieren* (1991).

Ks. Alfred W i e r z b i c k i, doktor, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od roku 1983 do 1986 duszpasterz akademicki w Lublinie. W 1991 r. duszpasterz przy parafii Najświętszego Serca Jezusa w Lublinie. W latach 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL i Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki.

Autor książki *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Zgubionymi kredkami* (w druku).

SUMMARY

The present issue of the „Ethos" is devoted to broadly understood problems of research ethics. The text From the Editors indicates that the dynamic progress of science in modern times was originally accompanied by general optimism which saw scientific discoveries as a panacea for all the problems of man. However, in time it has turned out that science, as well as technology, which is related to it, possesses its second face – as it happens to be the case with every tool, science may either serve the good of man or be used against him. Thus it was ethics in the sense of reflection on the moral dimension of research that turned out to be the price of the subordination of research work to human purposes. In an extract from his address to the academic world, which was delivered in Cracow during the 1997 pilgrimage, the Holy Father pointed to the fact that progress of science must be accompanied by an integral vision of man, whereas the utalitarian attitude and relativism propagated in our times make science become a threat to man.

The texts concerning the main problems discussed in this issue are preceded by a set of articles devoted to the twentieth anniversary of Karol Wojtyła's election to the Holy See. Tadeusz Styczeń, SDS, and Rocco Buttiglione write about various aspects of Karol Wojtyła's philosophical output: Tadeusz Styczeń, SDS, describes Karol Wojtyła's attempt to integrate phenomenology and classical philosophy, while Rocco Buttiglione analyses a topic central to Karol Wojtyła's philosophy, namely the union of freedom and truth in the act of a person. The reflections presented by Fr. Alfred Wierzbicki concern John Paul II's magisterium, which is seen in the perspective of some influential currents of modern culture. In the final text in this set, which directly refers to the subject of John Paul II's encyclical *Fides et ratio* announced in October this year, Card. Joseph Ratzinger writes about the indispensableness of rational foundations of the religious faith, which modernity has ascribed to the domain of emotions.

The first section of texts devoted to research ethics is entitled Science and Ethics. It opens with an article by Tadeusz Styczeń, SDS, in which the author poses the initial question whether there exists a special ethics directed to scientists. He answers this question by pointing to the value of the human person which constitutes the basic criterion for the scientist in his research work. Jerzy Umiastowski points to the fact that although science should enjoy freedom, the scientist is morally responsible for the choice of the subject of research, as well as for the means of conducting it. Barbara Chyrowicz, SSpS, analyses the „slippery slope argument," which is frequently referred to in ethics, and which holds that embarking on a certain type of research leads, by the power of its own inner logic, to further, not always desired consequences.

The next section, entitled Genetics – the Chances and the Threats, opens with an article by Robert Spaemann, in which the author analyses moral acceptability of genetic interference in the human nature, in the aspect of man's being a person. Zbigniew Chłap writes about the threats to the human genome provoked by the growth of modern technological civilization.

Jerzy Nowak in turn reflects on the chances and threats connected with the project of mapping the human genome. Antonio G. Spagnolo discusses some moral aspects of genetic testing which consists in identifying pathological genes even before the symptoms of a given illness occur.

The succeeding section of texts treats of the Dilemmas of the Progress of Science. It opens with an article by Fr. Stefan Kornas, in which the author analyses the broad notion of medical experiment, and assesses – in the light of Catholic ethics – different types of medical interference, such as genetic engineering, in vitro fertilization, interference into the foetus or into the embryo, and organ transplantation. Agnieszka Lekka-Kowalik discusses currently conducted research on the prolongation of human life, as well as some arguments against searching for the „fountain of youth". Deborah G. Johnson points in turn to the moral problems concerning social ethics which are provoked by the growth of the global information infrastructure. In the succeeding article, Henk Verhoog points to the fact that rejecting the criterion of nature in the experiments which consist in breeding so-called transgenic animals, makes us lose the measure of assessment of what is good and what is bad for living creatures. In the final article in this section, Burke Townsend critically reviews a book by R. Herrnstein and Ch. Murray, in which the authors argue for the existence of a connection between race and the intelligence quotient.

In the section Interviews of the „Ethos" Grażyna Storzak-Cholewa talks to Tadeusz Styczeń, SDS, about Pope John Paul II.

The section Thinking About Fatherland... includes a reflection by Stanisława Grabska on the biblical and modern concept of homeland. The author points to the modern image of homeland, shaped in the course of history, as well as to the necessity of peaceful coexistence of different national groups within one homeland.

The section Notes and Reviews presents some reviews of books devoted to research ethics. It opens with a review by Artur Szutta of a book edited by D. Elliott and J.E. Stern, entitled *Research Ethics: A Reader*. Przemysław Gut in turn discusses a book by E. Agazzi entitled *Dobro, zło i nauka* [Good, Evil and Science]. Agnieszka Lekka-Kowalik reviews *Computer Ethics* by D. G. Johnson. In the succeeding review Kazimierz Krajewski discusses a book by R. Spaemann, eminent modern German philosopher, entitled *Szczęście a życzliwość* [Happiness and Benevolence], which has been recently published in Polish. Fr. Sławomir Nowosad reviews a new, up-dated edition of *The Oxford Dictionary of Christian Church*. Finally, Franciszek Adamski reviews a book by I. Borowik entitled *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii* [Processes of Institutionalization and Privatization of Religion]. This part of the volume concludes with the subsection „Proposals of the «Ethos»".

The section Reports includes a report by Andrzej Derdziuk, OFMCap, on a symposium on Franciscan mysticism held in Lublin, and a report by Wojciech Chudy on a conference concerning Poland's accession to the European Union.

In the section The Pontificate in the Eyes of the World Fr. Richard J. Neuhaus points to the convergence of some currents of the American liberal tradition and John Paul II's teaching on the principles of social life included in the encyclical *Centesimus annus*. Bogumił Gacka, MIC, in turn points to some analogies between the communial structure of the Holy Trinity and the human person on the one hand, and the communial and missionary structure of the Church on the other.

In the section Through the Prism of the Ethos Wojciech Chudy writes about curiosity as a characteristic feature of human cognition.

The issue concludes with a Bibliography of the Holy Father's addresses on the responsibility of scientists, and with Notes about the Authors.

CONTENTS
„Ethos" 11:1998 No. 4 (44)

RESEARCH ETHICS

From the Editors – In the Search for the Right Measure of Science 5
John Paul II – Responsibility for the Service of Thinking.....11

Tadeusz Styczeń, SDS – Human Person and His Freedom in the Splendour of Truth ...15
Rocco Buttiglione – On the Philosophy of Karol Wojtyła 31
Fr. Alfred Wierzbicki – Concern and Responsibility for Man. Reflections on the 20th Anniversary of John Paul II's Pontificate 40
Card. Joseph Ratzinger – The Faith – Between Reason and Emotion 59

SCIENCE AND ETHICS

Tadeusz Styczeń, SDS – Does Research Ethics Exist? 75
Jerzy Umiastowski – Some Reflections on Research Ethics 84
Barbara Chyrowicz, SSpS – Bioethics and Risk. Some Remarks in Defence of the „Slippery Slope" Argument 92

GENETICS – THE CHANCES AND THE THREATS

Robert Spaemann – Genetic Interference into the Human Nature in the Aspect of Personhood 109
Zbigniew Chłap – On the Responsibility for Initiating Research 118
Jerzy Nowak – Chances and Threats of the Progress of Human Genetics.....127
Antonio G. Spagnolo – Predictive and Presymptomatic Genetic Testing – Service or Sentence?.....139

DILEMMAS OF THE PROGRESS OF SCIENCE

Fr. Stefan Kornas – Contemporary Medical Experiments as Seen in the Light of Catholic Ethics 163

Agnieszka L e k k a- K o w a l i k – In the Search for the „Fountain of Youth" 178
Deborah G. J o h n s o n – Is the Global Information Infrastructure a Democratic Technology? 198
Henk V e r h o o g – Morality and the „Naturalness" of Transgenic Animals 215
Burke T o w n s e n d – Race and the Intelligence Quotient. Criteria of the Reliability of Research 228

INTERVIEWS OF THE „ETHOS"

Enigma Pope. An Interview with Fr. Prof. Tadeusz S t y c z e ń, Head of the Department of Ethics at the Catholic University of Lublin (by Grażyna Storzak-Cholewa). 253

THINKING ABOUT FATHERLAND...

Stanisława G r a b s k a – Poland – My Homeland 261

NOTES AND REVIEWS

Artur S z u t t a – On Research Ethics (review of D. Elliott, J. E. Stern ed., *Research Ethics: A Reader*, Hanover-London 1997) 267
Przemysław G u t – Moral Dimension of Science and Technology (review of E. Agazzi, *Dobro, zło i nauka*, Warszawa 1997) 273
Agnieszka L e k k a - K o w a l i k – Computers. A New Challenge for Philosophers (review of D. G. Johnson, *Computer Ethics*, New York 1994) 282
Kazimierz K r a j e w s k i – Happiness and Morality (review of R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, Lublin 1997) 290
Fr. Sławomir N o w o s a d – From Oxford, for Everyone (review of *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1997) 296
Franciszek A d a m s k i – Religiousness of the Poles. Between Institutionalization and Privatization (review of I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997) 300
P r o p o s a l s o f t h e „E t h o s" 307

REPORTS

Andrzej D e r d z i u k, OFMCap – Franciscan Mysticism (report on a symposium on Franciscan mysticism, Lublin, 27-28 April 1998) 311
Wojciech C h u d y – Poland at the Threshold of the European Union (report on the conference „Poland in the Process of European Integration", Warsaw 18-20 June 1998) 315

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Fr. Richard J. N e u h a u s – The „Liberalism" of John Paul II 325
Bogumił G a c k a, MIC – The Church as Communio and as Missio 337

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Wojciech C h u d y – Curiosity 345

BIBLIOGRAPHY

On the Responsibility of Scientists. A Bibligraphy of John Paul II's Addresses from Years 1978-1998 (by Maria F i l i p i a k) 347

Notes about the Authors. 357

Summary 363

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 0-81 53-325-30

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. bp dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Stefan Wylężek.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL; telefon i fax: 0-81 53-325-30;
e-mail: ethos@kul.lublin.pl
oraz
Redakcja Wydawnictw KUL
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie" (18/19)
Norwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
O ethos demokracji (21/22)
O ethos młodych (23)
Ethos mass mediów (24)
Wokół problemów bioetyki (25/26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)
Praca i płaca (32)
John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)
Wobec postmodernizmu (33/34)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35/36)
Autorytet – akceptacja i kontestacja (37)
Kapłan w końcu wieku (38/39)
Sztuka na rozdrożu (40)
Po pielgrzymce 1997 (41/42)
Ethos miłości: eros i agape (43)

W najbliższych numerach:

* Prawo naturalne a prawo stanowione
* Jesień i zima życia
* Stanisław Wyspiański – dramat i ethos