# ETHOS

Rok 7
1994 nr 1-2 (25/26)


## WOKÓŁ PROBLEMÓW BIOETYKI


* Od Redakcji – To nie postęp zagraża człowiekowi **3**
* JAN PAWEŁ II – Genetyka w polu moralności (fragm. przemówienia do uczestników sesji genetyków, Rzym 20 XI 1993 r.) **11**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Wolność z prawdy żyje **15**


### WARTOŚĆ ŻYCIA


* Ks. Stanisław WIELGUS – Wezwani do świętości **45**
* Kard. Fiorenzo ANGELINI – Świętość ludzkiego życia **49**
* Andrzej PÓŁTAWSKI – Obraz(y) człowieka przed i po Oświęcimiu **56**
* Wacław S. CHOMIK OFM, Franciszek M. ROSIŃSKI OFM – Kościół a świadomość ekologiczna **65**


### O ETHOS EKOLOGII


* Bioetyka **83**
* Tadeusz ŚLIPKO SJ – Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody **88**
* Antonio PARDO – Bioetyka a utylitaryzm. Spojrzenie bioetyka z punktu widzenia czysto świeckich podstaw **102**
* Wojciech SZTOMBKA – Hansa Jonasa etyka odpowiedzialności **124**
* Józef ZON – Bioelektromagnetyka i etyka. Niektóre kwestie moralne związane ze skażeniem elektromagnetycznym środowiska **135**


### „PRIMUM NON NOCERE"


* Ks. Wacław GUBAŁA – Personalistyczna koncepcja etyki medycznej **153**
* Hans THOMAS – Cielesność. Cześć dla ciała czy lęk przed medycyną? **162**
* Franciszek ZERBE – Paternalizm w stosunkach lekarz–pacjent **177**
* Ks. Stefan KORNAS – Eksperymenty medyczne i etyka lekarska **185**
* Josef SEIFERT – Etyczne aspekty leczenia nieoperacyjnych guzów mózgu **197**
* Roman SZULC – Przeszczepianie narządów – możliwości i granice. Próba spojrzenia etycznego **208**


### „PODOBNIE NIE DAM ŻADNEJ KOBIECIE ŚRODKA PORONNEGO"
### (*Przysięga* Hipokratesa)


* Włodzimierz FIJAŁKOWSKI – Ekologia pierwszej fazy życia ludzkiego **217**
* Radzisław SIKORSKI – Bioetyczna świadomość społeczna a aborcja **229**
* Jerzy UMIASTOWSKI – Wokół *Kodeksu etyki lekarskiej* **237**

## MYŚLĄC OJCZYZNA

* Bp Józef ZAWITKOWSKI – Rabbuni – Nauczycielu kochany **245**

## REPORTAŻ

* Anna TRUSKOLASKA – Wrócić choćby na pogorzelisko **252**

## OMÓWIENIA I RECENZJE

* Jan F. JACKO – Dlaczego ekologia jest nauką normatywną? (rec. ks. A. L. Szafrańskiego, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Lublin 1993) • **271**
* Andrzej DELORME – Wychowanie do ekologii (rec. *Katechez ekologicznych*, pod red. ks. S. Zięby, Lublin 1993) **274**
* Tadeusz J. CHMIELEWSKI – Czy mamy szanse na ekorozwój? (rec. A. Kalinowskiej, *Ekologia – wybór przyszłości*, Warszawa 1993) • **280**
* Zbigniew WRÓBLEWSKI – Filozoficzne zwiastuny epoki ekologicznej? (rec. H. Skolimowskiego, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1993) **286**
* Patrycja MIKULSKA – Filozofia medycyny czy „choroba na śmierć"? (rec. H. R. Wulffa, S. A. Pedersena i R. Rosenberga, *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*, Warszawa 1993) **291**
* Tomasz MICKIEWICZ – Przedsiębiorczość, uzależnienie (rec. M. Novaka, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła?*, Poznań 1993 i R. J. Neuhausa, *Biznes i Ewangelia*, Poznań 1993) **298**
* Ks. Franciszek KAMPKA – Pytania o autonomię doczesności społecznej (rec. A. Losingera, *„Iusta autonomia". Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1989) **304**
* Andrzej SULIKOWSKI – Krzyż w poezji ks. Jana Twardowskiego (rec. ks. J. Twardowskiego, *Krzyżyk na drogę*, Kraków 1993) **307**

## SPRAWOZDANIA

* Ks. Bernard JURCZYK – *Veritatis splendor* – przesłanie moralne Kościoła (Sesja naukowa Sekcji Teologii Moralnej KUL, 8 XII 1993) **311**
* Tomasz GÓRKA – Wyniki ankiety czytelniczej „Ethosu" **319**

## PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Ks. Luigi GIUSSANI – W ten sposób rozjaśnił smutną podróż nam, którzyśmy „bez ojczyzny" **321**

## PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Wojciech CHUDY – O zbędności tygodnika katolickiego „Niedziela" **323**

## BIBLIOGRAFIA

* Jan Paweł II o ochronie życia i środowiska naturalnego (Maria Filipiak) **325** •
* Noty o autorach (M. Ch.) **333**
* Summary **340**
* Contents **342**

# OD REDAKCJI

## TO NIE POSTĘP ZAGRAŻA CZŁOWIEKOWI

Zacznijmy od banału: człowiek jest istotą duchowo-cielesną. Jeśli to prawda, to wypada zgodzić się również, że ciało – jego struktura i dynamika – wywiera wpływ na strukturę i dynamikę ludzkiego ducha. To już nie banał. Wprawdzie trudno się z powyższą tezą nie zgodzić, ale każe ona dalej pytać o rangę i sposób oddziaływania ciała na ducha ludzkiego. Czy można w związku z tym powiedzieć, iż respekt dla osoby ludzkiej pociąga za sobą obowiązek respektowania praw rządzących ludzkim ciałem? Nie tak prosto na to pytanie odpowiedzieć. Jak bowiem rozumieć ten obowiązek? Nie może on przecież oznaczać zakazu jakiejkolwiek ingerencji w naturalny przebieg procesów biologicznych w człowieku. Gdyby tak było, to należałoby napiętnować golenie brody (wszak „sama" rośnie), stosowanie środków powstrzymujących procesy chorobowe – i w ogóle uznać sztukę lekarską za moralnie co najmniej podejrzaną.

Oczywiście, tak skrajnie postulatu poszanowania praw rządzących ludzkim ciałem nikt przy zdrowych zmysłach nie stawia. Panuje powszechne przekonanie, że jest rzeczą słuszną, chwalebną wręcz, wykorzystywanie wszelkiej dostępnej wiedzy i techniki dla dobra człowieka: w celu uzdrowienia go, a nawet udoskonalenia jego naturalnego wyposażenia. Przekonanie to nie budziło kontrowersji, dopóki środki, jakimi dysponowała medycyna, nie pozwalały ingerować głębiej w biopsychiczną strukturę ludzkiego bytu. Dziś jednak jest inaczej. Olbrzymi postęp nauk biomedycznych, jakiego jesteśmy od kilku dziesięcioleci świadkami, każe nam pytać o granicę pomiędzy wspomaganiem człowieka w jego rozwoju (którego istotne warunki i kierunki są niejako zakodowane w jego duchowo-cielesnej naturze) a tworzeniem „człowieka przyszłości", programowaniem jego kodu za pomocą istniejących już i stale udoskonalanych technik. Na tym dokładnie polega różnica pomiędzy tzw. eugeniką negatywną a pozytywną. Pierwsza wykorzystuje możliwości manipulacji genetycznych dla usunięcia niektórych defektów organicznych, druga stawia sobie za cel ukształtowanie nowej rasy ludzi poprzez udoskonalenie zastanej puli genetycznej ludzkości. Zwolennicy eugeniki pozytywnej będą

argumentować, że i im chodzi o dobro człowieka. Podlega on przecież – jak cały świat materialny – ewolucji, dzisiejszy etap jego rozwoju nie jest bynajmniej ostatnim. Czemu więc nie wziąć w swoje ręce dalszego rozwoju ludzkości, skoro wiedza i technika już na to (przynajmniej w części) pozwalają?

Wizja to kusząca, wykorzystywana często w filmach science fiction, ale nie trzeba wielkiej wyobraźni, by uprzytomnić sobie jej dość przerażające konsekwencje. Wszak ulepszania człowieka dokonywać się musi wedle jakiegoś kryterium doskonałości gatunku ludzkiego. Jakiego kryterium? Kto i na jakiej podstawie może zdecydować, co w zastanym kodzie genetycznym zasługuje na wzmocnienie, a co powinno być usunięte? Czy ten, kto podejmuje się takich działań, nie uzurpuje sobie praw Boga stwarzającego świat – świat istot rozumnych! – według własnej woli? W ten sposób od oczywiście słusznego postulatu leczenia chorych przechodzi się do uznania (w oparciu o kryteria, których nie ma już jak usprawiedliwić) samej ludzkości za chorą, godną gruntownego leczenia. Respekt należny konkretnej osobie ludzkiej zostaje zastąpiony szczególnie pojętym dobrem ludzkości.

O skali zagrożeń związanych ze współczesnym rozwojem genetyki (na którego intensywność niemały wpływ mają znaczne dotacje rządowe w najbogatszych krajach świata) świadczy między innymi decyzja, jaką podjęło przed paru laty powołane przez National Academy of Science w USA grono ekspertów. Ustaliło ono mianowicie listę niebezpiecznych doświadczeń genetycznych i zachęciło wszystkich naukowców, by zrezygnowali z ich prowadzenia. Trudno powiedzieć, czy apel ten stanowić będzie wystarczającą zaporę dla katastrofalnych w skutkach nieodpowiedzialnych eksperymentów genetycznych, ale świadczy on niewątpliwie o powadze sytuacji we współczesnej genetyce.

Nie tylko w niej jednak. W całej medycynie zauważyć można spotęgowaną postępem technicznym tendencję do uprzedmiotowiania pacjenta. Coraz to większe możliwości dokonywania operacji, przeszczepów, modyfikacji w funkcjonowaniu poszczególnych organów ludzkich, coraz większa rola aparatury leczniczej i skomplikowanego zespołu czynności leczniczych oddalają niejako pacjenta od lekarza, który ma przecież do czynienia z chorym człowiekiem, a nie z chorym organem ani tym bardziej z „jednostką chorobową". Pacjentowi pozostawia się rolę posłusznego wykonawcy zaleceń lekarskich, w cięższych przypadkach jeszcze mniej: zostaje sprowadzony do roli biernego, często nieświadomego przedmiotu leczniczych zabiegów. Choroba przestaje być sprawą samego chorego, z którą musi się on zmagać, przełamując własną słabość i cierpienie – a staje się przede wszystkim sprawą lekarza. Również śmierć wymyka się świadomości umierającego. Odsuwa się od niego jej perspektywę, utrudnia zmierzenie się z tym najbardziej „egzystencjalnym" doświadczeniem i wydarzeniem w życiu człowieka. Tylko lekarz wie, jak realna jest jej groźba, tylko on też ma coraz większe możliwości przedłużania okresu agonii

pacjenta. Zrozumiałe przy tym, że lekarz bada skuteczność stosowanych przez siebie środków i zabiegów leczniczych, co nader łatwo przerodzić się może w eksperymentowanie na pacjencie przy okazji jego choroby.

A czy spory na temat ochrony życia od jego poczęcia do naturalnej śmierci (spory, w których „Ethos" nie od dziś uczestniczy) nie są jeszcze jednym – i to szczególnie ważnym – polem, na którym ściera się doświadczenie godności każdej ludzkiej osoby oraz płynące stąd przeświadczenie o transcendentnym jej przeznaczeniu, z tendencją do jej podporządkowywania interesom społecznym, bądź też do „zamykania" sensu jej istnienia w obrębie wartości i doznań utylitarnych? Przy całym respekcie dla dramatycznych, a niekiedy i traumatycznych przeżyć, w kontekście których podejmuje się problem aborcji i eutanazji: czy i w nich nie dochodzi do głosu niemal bezwiedne ubezwłasnowolnienie człowieka, „w imieniu" którego społeczeństwo podejmuje decyzje co do jego prawa do życia, korzystając z wiedzy lekarzy i innych specjalistów? To przecież tu mają źródło niepokoje związane z badaniami prenatalnymi, skądinąd przecież nader pożytecznymi.

Nie chcemy, oczywiście, podważać sensu i wartości postępu w medycynie, jaki dla dobra człowieka już się dokonał i oby dalej się dokonywał. Tym bardziej nie chodzi o pochopne zarzuty pod adresem lekarzy, których ogromna rzesza z wielką kompetencją i oddaniem leczy chorych, wspomagana przez innych, nie mniej licznych i ofiarnych przedstawicieli służby zdrowia. Chodzi raczej o uświadomienie sobie, jak bardzo temu ze wszech miar pożytecznemu procesowi postępu w naukach medycznych towarzyszy tendencja do zastąpienia personalistycznej perspektywy osobowych relacji i osobistych przeżyć – perspektywą „rzeczową", odsuwającą osobę (zwłaszcza pacjenta) na dalszy plan, bez możliwości podjęcia przez nią wyborów decydujących o jej własnym losie. Postęp w genetyce i medycynie – jak zresztą w każdej dziedzinie – jest sam w sobie dobry, nie w nim tkwi źródło zła. To raczej my sami źle korzystamy ze swych talentów i osiągnięć. Ale postęp stanowi szczególne wyzwanie dla ludzkiego umysłu i serca: każe na nowo uświadomić sobie kryterium dobra i zła moralnego ludzkich czynów, by w jego świetle ocenić możliwości, jakie przed człowiekiem otwiera.

Ten, o którym dotąd była mowa, dotyczy bezpośrednio ciała ludzkiego, domaga się więc przede wszystkim przemyślenia sensu cielesności – i to przemyślenia „dorównanego" do coraz to bogatszej gamy możliwych działań. Ale wyzwaniem dla człowieka współczesnego jest także szeroko rozumiany postęp techniczny, ponieważ to jego nadużywanie doprowadziło do tak poważnego dziś i stale rosnącego zagrożenia ekologicznego. Alarmom z tym związanym towarzyszy nerwowe, świadczące o bezradności szukanie sposobów ograniczenia rozpędzonego procesu dewastacji środowiska naturalnego; procesu „wpisanego" niejako w cały system cywilizacji współczesnej. Poprzez pogoń za wygodą, poprzez przemysłową eksploatację środowiska (związaną przecież

z miejscem pracy i źródłem utrzymania dla wielu rodzin), umacnia się mentalność już nie konsumpcyjną, ale wręcz rabunkową. W reakcji na te tendencje niektórzy próbują z kolei pomniejszać człowieka: sprowadzić go do rzędu jednego z elementów całej, ewolucyjnie rozwijającej się natury. „Element" to, co prawda, dość ważny, skoro jest w stanie zniszczyć całe otaczające go środowisko, własną niszę ekologiczną i siebie wraz z nią. Tak oto znów powraca pytanie o istotę i rangę człowieczeństwa. Ma ono tu jednak wyraźnie praktyczne znaczenie: chodzi o znalezienie nowego, trafniejszego niż dotychczasowy, modelu życia człowieka na coraz to bardziej przez nas zagrożonej (i nam samym w końcu zagładą grożącej) ziemi.

*

Któż z nas potrafi na te pytania zadowalająco odpowiedzieć? Ale też: czy wolno nam ich nie stawiać? Czy wolno ignorować wspomniane „depersonalizujące ciśnienie", któremu postęp naukowo-techniczny nie zawinił, ale je – wskutek słabości ludzkiej – tak bardzo spotęgował? Niniejszym zeszytem „Ethos" zaprasza Czytelników do wspólnego namysłu nad człowiekiem w kontekście wyzwań i zagrożeń, które poniekąd zrodziły potrzebę uprawiania bioetyki, a nawet uczyniły ją jedną z najmodniejszych dziś dyscyplin. Nie sposób poruszyć wszystkich problemów dotyczących „granicznych przypadków" związanych z początkiem, przebiegiem i kresem ludzkiego życia (a taki jest – z grubsza biorąc – przedmiot bioetyki). Na przeszkodzie staje nie tylko szczupłość miejsca, ale także szczególny charakter zagadnień bioetycznych. Wymagają one bowiem zarówno znajomości podstaw etyki, jak i szeregu dyscyplin szczegółowych – i to znajomości bardzo zaawansowanej, niemożliwej do osiągnięcia bez gruntownych studiów. Trudno oczekiwać takiego przygotowania od wszystkich odbiorców naszego pisma; także wśród bioetyków nie znajdzie się chyba takich, którzy byliby równie kompetentni we wszystkich wchodzących w jej zakres dziedzinach. Zrozumiałe więc, że i Redakcja „Ethosu" korzystała z pomocy szeregu specjalistów w przygotowaniu niniejszego numeru; wśród nich na szczególne wyróżnienie i wdzięczność zasługuje Dr med. Franciszek Zerbe. Choć więc w niektórych artykułach znaleźć można sporo technicznych terminów i specjalistycznych zagadnień (zupełnie ich uniknąć w kręgu problematyki bioetycznej po prostu nie sposób), to jednak intencją naszą było nie tyle wnikliwe roztrząsanie poszczególnych kwestii, ile raczej pomoc w skonstruowaniu swoistego kompasu pomocnego w wędrówce po terenie, który dla nie-biologa (nie-lekarza, nie-ekologa etc.) wydaje się obcy, a który przecież jest nade wszystko naszym, ludzkim światem i w którym my wszyscy musimy umieć się rozsądnie poruszać. To zaś znaczy między innymi: musimy odróżnić, co i dlaczego wymaga nowego przemyślenia w kontekście wyzwań, jakie niesie współczesna wiedza i wynikające stąd nowe moż-

liwości działania, jakie zaś prawdy pozostają w mocy niezależnie od już dokonanych i jeszcze czekających nas etapów postępu naukowo-technicznego. Niech więc Czytelnik potraktuje poniższe teksty jako zaproszenie do współmyślenia na tematy, o których ważności i pilnej aktualności nie trzeba chyba nikogo przekonywać.

*A.Sz.*

# JAN PAWEŁ II
# GENETYKA W POLU MORALNOŚCI

# JAN PAWEŁ II

## GENETYKA W POLU MORALNOŚCI*

[...]

Na początku muszę wyrazić uznanie dla wysiłków podejmowanych przez licznych uczonych, badaczy i lekarzy, którzy starają się odkrywać tajemnice genomu ludzkiego i analizować jego sekwencje, dążąc do poszerzenia wiedzy o biologii molekularnej i o genetycznych podstawach wielu chorób. Należy poprzeć te badania, pod warunkiem że otwierają one nowe możliwości leczenia i terapii genetycznej, oparte na poszanowaniu życia i nietykalności podmiotów oraz zmierzające do ochrony lub przywrócenia zdrowia pacjentów, narodzonych lub mających się narodzić, dotkniętych często przez śmiertelne choroby. Nie można jednak przemilczać faktu, że odkrycia te mogą być wykorzystywane do selekcji embrionów, polegającej na eliminacji tych, które są dotknięte przez choroby genetyczne lub posiadają patologiczne cechy genetyczne.

Nieustanne pogłębianie wiedzy o życiu jest zjawiskiem ze swej istoty dobrym, ponieważ poszukiwanie prawdy stanowi element pierwotnego powołania człowieka i podstawową formę oddawania chwały Temu, „który ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy" (2 Mch 7, 23). Ludzki rozum, z jego niezliczonymi możliwościami i zdolnością do różnorodnych działań, jest zarazem rozumem naukowym i rozumem etycznym. Potrafi wypracować procedury doświadczalnego poznawania rzeczywistości stworzonej, a zarazem przypominać sumieniu o nakazach prawa moralnego, służących ludzkiej godności. Wola poznania nie może zatem być – wbrew opiniom niektórych – jedynym motywem i usprawiedliwieniem nauki, bo mogłoby to zaszkodzić celowi działalności medycznej, którym jest jednoczesne dążenie do dobra człowieka i dobra całej ludzkości.

---

* Przemówienie to Ojciec święty wygłosił 20 XI 1993 r. do uczestników sesji naukowej „Aspekty prawne i etyczne badań nad genomem ludzkim" zorganizowanej przez Papieską Akademię Nauk. Fragmenty przemówienia publikujemy za polską wersją „L'Osservatore Romano" 15(1994) nr 2, s. 37-38. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu".

Nauka urzeka nas i fascynuje, ponieważ odkrywa rzeczywistości nieskończenie wielkie i nieskończenie małe, a jej zdobycze są naprawdę zdumiewające. Wypada jednak przypomnieć, że choć potrafi ona wyjaśniać procesy biologiczne i wzajemne oddziaływanie cząsteczek, nie może sama obwieszczać prawdy ostatecznej ani ukazywać wizji szczęścia, które człowiek pragnie osiągnąć, ani wreszcie wskazywać kryteriów moralnych, którymi należy się kierować w dążeniu do dobra. Te ostatnie bowiem nie są formułowane na podstawie tego, co technicznie możliwe, ani wyprowadzane z danych dostarczanych przez nauki doświadczalne, lecz ich uzasadnienia należy szukać w godności osoby ludzkiej (por. *Veritatis splendor*, nr 50).

[...]

Należy zatem rozważyć problemy moralne związane nie tyle z samą wiedzą, ile ze sposobami jej zdobywania oraz z jej możliwymi lub prawdopodobnymi zastosowaniami. Wiemy bowiem, że możliwe jest już dziś poznawanie genomu ludzkiego bez naruszania jego integralności. Pierwszym kryterium moralnym, jakim należy się kierować w badaniach naukowych, jest zatem szacunek dla ludzkiej istoty, która poddaje się badaniom. Jednakże pewne odkrycia przedstawiane jako wielkie osiągnięcia techniczne i sukcesy naukowców mogą być źródłem pewnego napięcia w świadomości samego świata nauki: z jednej strony budzą podziw dla inteligencji odkrywców, z drugiej zaś obawę, często uzasadnioną, przed poważnymi zagrożeniami dla godności człowieka. To napięcie przynosi zaszczyt temu, kto podejmuje refleksję nad wartościami, które kierują jego decyzjami w dziedzinie poszukiwań naukowych, świadczy bowiem o istnieniu zmysłu etycznego w sposób naturalny obecnego w każdym sumieniu.

[...]

Każda ludzka istota powinna być rozpatrywana i „szanowana jako osoba od momentu poczęcia" (Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, nr 2, 8) – osoba złożona z ciała i duchowej duszy oraz obdarzona wewnętrzną wartością (por. Jr 1, 5); według Kościoła ta zasada powinna kierować rozwojem badań naukowych. Godność ludzkiej osoby nie wynika z jej obecnych lub przyszłych działań ani też z tego, czym może się stać, a co można przewidzieć na podstawie genomu: wynika natomiast z jej cech istotowych, ze zdolności związanych z samą jej naturą. Od momentu poczęcia nie można już sprowadzać nowej istoty jedynie do jej dziedzictwa genetycznego, które stanowi jej bazę biologiczną i podstawę oczekiwań co do jej przyszłego życia. Jak powiada Tertulian, „jest już człowiekiem ten, kto ma się stać człowiekiem" (*Apologeticus*, IX, 8). W dziedzinie badań naukowych, jak w każdej innej, warunkiem podjęcia słusznej decyzji moralnej jest integralna wizja człowieka, to znaczy taka, która wykraczając poza rzeczywistość widzialną i postrzegalną zmysłowo, uznaje transcendentną wartość człowieka i uwzględnia to, co czyni zeń istotę duchową.

Wynika stąd, że wykorzystywanie embrionu wyłącznie jako zwykłego przedmiotu badań lub eksperymentów jest zamachem na godność człowieka i rodzaju ludzkiego. Nikt bowiem nie ma prawa określać momentu, w którym dana istota staje się człowiekiem, bo byłoby to równoznaczne z przywłaszczeniem sobie nieograniczonej władzy nad bliźnimi.

W żadnej fazie swojego rozwoju embrion nie może być zatem przedmiotem zabiegów, które nie służą jego dobru, ani eksperymentów prowadzących w sposób nieunikniony do jego zniszczenia czy to przez amputację, czy też przez nieodwracalne uszkodzenia, gdyż znieważa to i rani samą naturę człowieka. Dziedzictwo genetyczne jest skarbem należącym lub mogącym należeć do określonej istoty, która ma prawo do życia i do pełnego ludzkiego rozwoju. Dowolne manipulacje dokonywane na gametach lub embrionach w celu modyfikacji określonych sekwencji genomu, które są nośnikami cech gatunkowych lub jednostkowych, stawiają ludzkość przed ogromnym ryzykiem mutacji genetycznych, prowadzących do naruszenia integralności fizycznej i duchowej nie tylko tych istot, u których dokonano takich modyfikacji, ale także u ludzi przyszłych pokoleń.

Jeśli eksperymenty na człowieku, które w pierwszej chwili mogą się wydawać wielkim osiągnięciem nauki, nie są podporządkowane dobru człowieka, mogą prowadzić do degradacji autentycznego sensu i wartości człowieczeństwa. Kryterium moralności badań naukowych pozostaje bowiem zawsze człowiek jako istota zarazem cielesna i duchowa. Zmysł etyczny wymaga rezygnacji z udziału w badaniach, które uwłaczają godności człowieka i uniemożliwiają jego integralny rozwój. Nie powinno to jednak skazywać naukowców na trwanie w niewiedzy, ale pobudzać ich do zdwojenia twórczego wysiłku. Kierując się głębokim poczuciem wartości człowieka, zdołają oni znaleźć nowe drogi poszerzania wiedzy i pełnić w ten sposób swą nieocenioną służbę, której ludzkość od nich oczekuje. 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 genetycznym, 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.

Kościół pragnie przypomnieć prawodawcom o spoczywającej na nich odpowiedzialności za ochronę osoby i jej prawa do rozwoju, ponieważ badania nad ludzkim genomem otwierają wiele obiecujących perspektyw, ale zarazem stwarzają liczne zagrożenia. Prawodawstwo poszczególnych krajów musi uznać embrion za podmiot prawa, w przeciwnym bowiem razie cała ludzkość znajdzie się w niebezpieczeństwie. Chroniąc embrion, społeczeństwo broni

każdego człowieka, który w tej małej, bezbronnej istocie rozpoznaje tego, kim sam był na początku swego życia. Bardziej niż cokolwiek innego ta kruchość początków ludzkiej egzystencji domaga się opieki społeczeństwa, któremu ochrona praw swoich najsłabszych członków przynosi wielki zaszczyt. Spełnia w ten sposób podstawowy nakaz sprawiedliwości i solidarności, jednoczący całą ludzką rodzinę.

[...]

Tadeusz STYCZEŃ SDS

# WOLNOŚĆ Z PRAWDY ŻYJE
## Wokół encykliki *Veritatis splendor*

*Człowiek jest tym, kim jest, dlatego że istnieje jako wolność odniesiona do prawdy; odniesienie to konstytuuje go jako człowieka wiążąc jego wolność prawdą o nim samym. Człowiek jest wolny, ale wolny w matni prawdy o sobie.*

### STATUS QUAESTIONIS

Tematem encykliki *Veritatis splendor* jest sprawa tożsamości człowieka. W związku z tym chodzi w niej głównie o ukazanie miejsca i roli wolności człowieka w jej odniesieniu do prawdy o człowieku. Papież Jan Paweł II chce więc przede wszystkim ukazać człowiekowi w całym blasku tę właśnie prawdę, aby go olśnić jego wielkością. Chce następnie przez ukazanie tej prawdy zmobilizować jego wolność do wyboru tejże wielkości. Chce wreszcie ukazać w tym kontekście doniosłość roli wolności człowieka i wzniosłość zadania, do którego spełnienia zostaje ona wezwana.

Już samym tedy tytułem encykliki Ojciec święty wysławia wielkość człowieka. Mówi o blasku prawdy o człowieku. Dlaczego? Czyż nie dlatego, żeby od samego początku wywołać w nim zdumienie nad sobą i wzbudzić zarazem pełen respektu lęk o tego kogoś, kto jemu samemu – poprzez poznanie prawdy o sobie – zostaje powierzony?

Każdy z nas bowiem jest istotą wolną. A to znaczy, iż losy naszej tożsamości: losy owego być albo nie być sobą, żyć albo nie żyć w prawdzie o sobie – zależą od nas samych, od aktów naszego wolnego wyboru. Prawda o nas zostaje powierzona naszej wolności. Jak jej użyjemy? Oto co właśnie winno wzbudzać w nas „bojaźń i drżenie".

Wolność, a dokładniej mówiąc, wolny człowiek stojąc w obliczu prawdy o swej wielkości może bowiem próbować udźwignąć jej ciężar i przez jej wolny wybór potwierdzić swą tożsamość, spełnić niejako samego siebie i uwydatnić swą wielkość. Człowiek może się jednak prawdzie o sobie sprzeniewierzyć, a nawet próbować całkowicie nią zawładnąć poddając ją pod dyktando swej samowoli. Może użyć swej wolności dla „pętania prawdy" o sobie – jak powie św. Paweł. I stać się przez to sprawcą swej własnej klęski, dokonując swym wolnym wyborem dzieła samozniszczenia, dekompozycji swej podmiotowości, autodestrukcji. Stąd właśnie wywodzą się owe tak paradoksalnie przeciwstawne niekiedy charakterystyki człowieka: jako tego, kto może nas fascynować, ale i tego, kto może nas przerażać.

Tak oto z jednej strony starogrecki pisarz Menander mógł słusznie zawołać: „Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem!", a z drugiej strony, na „Bloku Śmierci" w Oświęcimiu możemy wyczytać wzbudzający w nas trwogę napis, napis-przestrogę: „Homo homini" – „Człowiek człowiekowi". Kim? Człowiekiem czy karykaturą człowieka?

S p l e n d o r prawdy o człowieku i h o r r o r jej karykatury, splendor jej afirmacji i horror jej negacji...

Wymowa tych zestawień i przeciwstawień wzbudza niepokój, przestrzega. Obie te możliwości stoją wciąż przed każdym z nas, przed naszą wolnością, otworem. Człowiek może wygrać walkę o siebie, ale nie musi jej wygrać. Człowiek może przegrać w walce, którą – w imię wezwania prawdy o sobie i w imię ocalenia swej tożsamości wygrać absolutnie p o w i n i e n. Czy ją wygra? Czy można mu jakoś pomóc ją wygrać? Kto i jak mógłby – i powinien – mu w tym pomóc?

Oto główne źródło niepokoju i troski Papieża. Oto dlaczego troska o to, by człowiek całą swą wolność zaangażował w afirmację prawdy o człowieku, by stał się z wyboru człowiekiem dla człowieka: dla każdego bez wyjątku z samym sobą włącznie, każe Papieżowi uwydatnić blask prawdy o człowieku. Dlaczego czyni to jednak z taką emfazą właśnie teraz, właśnie dziś, skoro horror Oświęcimia i Gułagu mamy już przecież za sobą?

Najwidoczniej Papież widzi dziś nadal ważne ku temu racje i motywy, skoro dziś właśnie próbuje tak bardzo zafascynować człowieka i jego wolność pełnią blasku prawdy o człowieku. Czy racje te i motywy nie pozostają w związku z podejmowanymi próbami rozluźnienia, a nawet r o z e r w a n i a życiodajnej więzi pomiędzy wolnością człowieka i prawdą o człowieku i szukania „złudnej wolności poza samą prawdą"? Właśnie te próby wywołują niepokój Autora encykliki *Veritatis splendor* (por. nr 1 i nr 32).

Czytelnik może więc teraz już łatwo odgadnąć, dlaczego swej refleksji o encyklice *Veritatis splendor* dałem tytuł *Wolność z prawdy żyje*. Tytuł, z pozoru skromny, jest w gruncie rzeczy ambitny. Sugeruje bowiem, że w ślad za tytułem encykliki będę chciał pokazać, iż wolność podcina swe własne korzenie wówczas, gdy zwraca się przeciwko prawdzie; że wtedy, gdy zamiast oddać się w służbę prawdy o człowieku, usiłuje poddać sobie prawdę o człowieku, nie tylko nie potwierdza i nie wyzwala samej siebie, lecz, przeciwnie, niewoli samą siebie, marnieje i obumiera. Czy jednak jest tak naprawdę?

Wydaje się, że jest to pytanie retoryczne, czyli takie, którego w ogóle stawiać nie trzeba. Czyż bowiem – odwołajmy się do „dowodu z przykładu" – nasz Malinowski, deklarujący swą usłużną gotowość swobodnego uzależnienia wyniku sumy 2 + 2 od życzenia dyrektora PRL-owskiej instytucji, daje nam dowód swej wolności czy też dowód jej całkowitego, choć zarazem całkiem dobrowolnego, zniewolenia – poprzez zgodę na życie w samozakłamaniu, czyli właśnie w samozniewoleniu? Przecież to sam Malinowski z czasem postawił

samemu sobie – i zarazem swej wolności! – znamienną diagnozę: „zniewolony umysł" i „hańba domowa"[1]. Spryt i łatwość w igraniu na co dzień prawdą i fałszem sam uznał za swą klęskę. Czy wolno mu kiedykolwiek o tym zapomnieć? Zatem...

A przecież trudno zaprzeczyć, iż prawda o człowieku, gdy tylko zostanie przez niego poznana, stawia jego wolności nieprzekraczalne granice. Staje się zarazem tychże granic czujną i bezkompromisową strażniczką. Wystarczy ją dostrzec, by znaleźć się w potrzasku jej absolutnych wymagań[2]. Czy jednak w ten sposób blokowana przez prawdę wolność jest jeszcze wolnością, a człowiek, podmiot wolności, jest jeszcze samym sobą, człowiekiem? A zatem, czy prawda raczej nie zniewala człowieka, zamiast go wyzwalać?[3]

Czy więc w końcu to nie autentyczna troska o zagrożoną wolność człowieka ze strony dyktatu obiektywnej prawdy o człowieku znalazła swój oddźwięk w obrębie teologii moralnej, u tych zwłaszcza jej współczesnych przedstawicieli, którzy dali wyraz swemu zatroskaniu poprzez podjęcie różnych prób

---

[1] Por. Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1990, a także krytyczne uwagi A. Małachowskiego, *Gorzkie myśli*, „Po prostu" 1(1990) nr 32, s. 14; por. również J. Trznadel, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Lublin 1990 oraz L. Kołakowski, *Sprawa polska*, w: Tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 300-308.

[2] Istotny sens tego, co tu zostało scharakteryzowane jako „wolność w matni (poznanej) prawdy", można uznać z jednej strony za centralny fakt antropologiczny i zarazem centralny fakt etyczny (primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur), z drugiej strony zaś za główny problem, którego naświetleniu i rozwiązaniu służą antropologia i etyka (jeśli tę ostatnią rozumieć jako normatywny wymiar antropologii). Z takim ujęciem stosunku obu tych dyscyplin koresponduje, jak można sądzić, Karola Wojtyły określenie „powinności moralnej jako normatywnej mocy prawdy" (ujętej przez dany podmiot własnymi aktami poznania, w tym przypadku aktami lub sądami sumienia, por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, zwłaszcza zaś cały rozdział IV, zatytułowany *Samostanowienie a spełnienie*). Fenomen „wolności w matni (poznanej) prawdy" stanowi także, jak się wydaje, metodologiczny klucz do naświetlania i rozwiązywania głównych trudności i problemów podjętych w tej encyklice.

[3] Stąd jeden z krytyków encykliki protestuje przeciwko Papieżowi stawiając mu w imię wolności człowieka ironiczne pytanie: splendor prawdy czy horror prawdy? Inni stawiają ten sam zarzut w formie pytania pod adresem postulowanego przez Papieża wymogu, by wolność człowieka kierowała się zawsze prawdą o człowieku (sam sobą kieruje i rządzi tylko, kto prawdą o sobie się kieruje i rządzi): „Czy wolność «prawdziwa» jest jeszcze wolnością?" Jan Paweł II miałby – wedle tej krytyki – pod pozorem sławienia suwerenności prawdy o człowieku w gruncie rzeczy występować z programem ograniczania autonomii jego sumienia i niewolenia jego wolności „dyktaturą prawdy", czyli przemycać – skrywaną pod szyldem prawdy – totalitarną w swej istocie ideologię Magisterium Kościoła, jego totalitarną wolę „rządu dusz". Z niezwykłą trafnością odpowiada na te zarzuty W. B. Smith w artykule o znamiennym tytule *No Truth, no Freedom* – „Nie ma prawdy, nie ma wolności" („Crisis" 11(1993) nr 10, s. 28-31). Por. również w związku z tym uwagi Wojciecha Chudego w artykule *Światło dla wszystkich*, „Znak" 46(1994) nr 3, zwłaszcza paragraf *Wolność prawdziwa*, s. 88-91. Tego typu zarzuty Kościołowi stawia się z pozycji tej samej idei wolności, z jakiej I. F. Stone (*The Trial of Socrates*, London 1988) proponuje dziś wytoczenie ponownego procesu (z tym samym wyrokiem) Sokratesowi przez współczesne wolne społeczeństwo.

zmodyfikowania dotychczasowej doktryny moralnej Kościoła w tym zakresie? Jak zatem zakwalifikować akt Papieża, który właśnie w związku z pewnymi próbami promowania wolności człowieka w teologii moralnej mówi o jej kryzysie i ogłasza dokument o randze encykliki, aby niektóre z tych prób, podjętych przez teologów w celu poszerzenia przestrzeni wolności człowieka, poddać krytycznej ocenie?

Oto pytania, wobec których tu stajemy.

W poniższym tekście chodzi mi o bliższe naświetlenie zasygnalizowanego wyżej zagadnienia encykliki *Veritatis splendor*, które w mym przekonaniu jest zagadnieniem fundamentalnym. W szczególności zaś starał się będę pokazać, iż sedno tego, co tu nazywamy problemem tożsamości człowieka i jej ocalenia, sprowadza się do problemu afirmatywnego stosunku jego wolności do prawdy określającej człowieka jako człowieka[4]. Z tej perspektywy patrząc rozważę kolejno trzy różne sytuacje, w których stosunek ten się ujawnia.

1. Przedstawię sytuację człowieka jako wolności postawionej wobec (f)aktu poznania prawdy. Będzie to przedmiotem pierwszej części zatytułowanej *Wolność w matni prawdy – niewolą? Sedno ludzkiej tożsamości.*

2. Wskażę na istotę dramatu zanegowania tożsamości człowieka jako istotę dramatu wolności w sytuacji sprzeniewierzenia się poznanej prawdzie – z próbą ukazania możliwości jego przezwyciężenia własnymi mocami człowieka. Będzie to przedmiotem drugiej części, zatytułowanej *Dramat człowieka dramatem bez wyjścia? Sedno ludzkiego dramatu.*

3. W trzeciej wreszcie i ostatniej części, zatytułowanej *Wolność człowieka twórcą prawdy o człowieku? Tragedia pozornej likwidacji dramatu*, postaram się naświetlić istotę tegoż dramatu w aspekcie wolności podejmującej próbę uznania go za pseudoproblem.

## 1. WOLNOŚĆ W MATNI PRAWDY – NIEWOLĄ? SEDNO LUDZKIEJ TOŻSAMOŚCI

Na samym wstępie tego rozdziału chciałbym przytoczyć dwa swoiste motta. Wybrałem je wierząc poecie, że można „przez okruch wypowiedzieć

---

[4] Oto jak sformułowano ten problem w encyklice: „Niektóre nurty współczesnej teologii moralnej, pozostając pod wpływem wspomnianych tendencji subiektywistycznych i indywidualistycznych, interpretują w nowy sposób związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i z sumieniem, proponując nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują z a l e ż n o ś ć wolności od prawdy.

Jeśli zamierzamy dokonać krytycznego ich rozeznania, aby odkryć wszystko, co jest w nich słuszne, pożyteczne i cenne, a zarazem wskazać niejasności, niebezpieczeństwa i błędy, musimy je zbadać w świetle fundamentalnej zasady, iż wolność jest zależna od prawdy; zasady, którą tak jasno i dobitnie wyraził Chrystus w słowach: «Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli»" (J 8, 32), (VS, nr 34).

całość"[5]. Są to z jednej strony słowa mające za sobą autorytet O b j a w i e n i a, słowa Jezusa Chrystusa skierowane do uczniów: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32), z drugiej strony zaś są to słowa będące wyrazem d o ś w i a d c z e n i a styku wolności człowieka z prawdą na forum ludzkiego sumienia; ich autorem jest Karol Wojtyła, poeta; są one wyjęte z jego wiersza *Narodziny wyznawców*: „Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął samego siebie".

Encyklikę Jana Pawła II *Veritatis splendor* uznać można za współczesny komentarz do ewangelicznego orędzia Jezusa Chrystusa na temat wolności i wyzwolenia człowieka w człowieku, na temat Chrystusowego: „Trzeba ci się powtórnie narodzić" (J 3, 7) – co przecież znaczy, „wyzwolić w tobie samego siebie z udziałem twoich własnych mocy". Zarówno ów młody bogaty człowiek składający wizytę Chrystusowi, jak i Nikodem, mężczyzna w sile wieku, muszą sami podjąć dzieło swych własnych narodzin. A jak to się ma stać?

Encyklika *Veritatis splendor* jest odpowiedzią na to właśnie pytanie. Odpowiedź ta sprowadza się, najkrócej mówiąc, właściwie do wykładni prostych słów Chrystusa, które są zarazem owej encykliki tezą główną i poniekąd jej uzasadnieniem: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli".

Można by rzec, że encyklika od tej strony widziana jest orędziem o wyzwalającej mocy prawdy a równocześnie próbą mobilizacji wolności do wyboru tejże prawdy. Zresztą sam Ojciec święty wkrótce po jej ogłoszeniu powiedział w czasie jednego z oficjalnych spotkań, że jest ona o d ą n a c z e ś ć w o l n o ś c i człowieka.

Blask prawdy i wolność. Widzimy, jak ściśle Chrystus łączy te sprawy ze sobą: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli". W ślad za Nim czyni to samo Jan Paweł II. Nic dziwnego. Wszak chodzi tu właściwie o to jedno tylko: aby człowiek zafascynowany blaskiem prawdy swego ideału, blaskiem prawdy, danej mu w aktach jego własnego poznania, w tym wypadku samopoznania, zdobył się na odwagę udźwignięcia całego ciężaru tej prawdy. Człowiek jako podmiot wolności zostaje jakby wezwany mocą odkrycia prawdy o sobie do tego, by nadał jej realny kształt w swym życiu, by budował niejako żywy pomnik na cześć swego człowieczeństwa. Przez jego wzniesienie ujawnia on kunszt i zaangażowanie architekta, którego pomnik ten jest dziełem. Tak oto dzieło swego mistrza chwali. Wszak człowiek, budowniczy tego pomnika, będąc kimś wolnym, może, lecz wcale nie musi czynić tego, co czynić powinien. Skoro więc człowiek decyzją swej wolności zamieni prawdę swego ideału na prawdę spełnioną, wówczas blask spełnionej prawdy o wielkości człowieka jest zarazem pochwałą jego wolności, odą na jej cześć.

---

[5] Widzę w tym określeniu lubelskiego poety Józefa Czechowicza niezwykle piękny równoważnik łacińskiego „pars pro toto" lub niemieckiego „das Ganze im Fragment".

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL

Chyba to miał na myśli Ojciec święty mówiąc, iż – w jego zamierzeniu – encyklika *Veritatis splendor*, czyli encyklika sławiąca już samym tytułem blask prawdy o człowieku, jest zarazem w treści całego swego przesłania odą na cześć wolności człowieka jako mocy oddającej się bez reszty na służbę tej prawdy. Czy nie jest ona jednak właśnie dlatego odą również na cześć jego – scalonej i ocalonej trudem i mozołem – tożsamości?

Myślę, że wspomniany wyżej starogrecki pisarz Menander, autor dzieła *Misanthropos* (*Odludek*), dał wyraz tej właśnie intuicji mówiąc: „Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem!" Słowa te bowiem wyrażają cały blask prawdy o człowieku, ale zarazem cały – związany z jego wolnością – tejże prawdy dramatyzm. Objawiają one z jednej strony powód zafascynowania się ich autora tą niezwykłą istotą, jaką jest człowiek, z drugiej jednak strony słowa te wskazują – przez dodatek: „gdy j e s t człowiekiem" – na coś w nim paradoksalnego, jak gdyby ten ktoś, człowiek właśnie, będąc człowiekiem, wcale nim, czyli samym sobą, być nie musiał! Wszak on wcale nie musi wybrać swej wielkości. On może jej nie wybrać. Może ją sam przekreślić. Czy rzeczywiście tak? Czy można w ogóle w odniesieniu do realnego człowieka sensownie pomyśleć taki oto dodatek: „gdy n i e j e s t człowiekiem"? Otóż, niestety, tak.

Człowiekowi, który sam siebie postawił w obliczu poznanej przez siebie prawdy, pozostaje wciąż wybór między „tak" i „nie". Jedno z dwojga on wybrać m u s i, gdyż próba rezygnacji z wyboru jest także wyborem. Ale od niego wyłącznie zależy, co wybierze. Jest to więc zawsze w o l n o ś ć wyboru w m a t n i prawdy, w jej niejako potrzasku. Sedno sprawy tożsamości człowieka leży w tym, iż człowiek uderzając aktem wolnego wyboru w prawdę przez siebie samego już stwierdzoną i uznaną własnym aktem poznania, nie może nie dokonać tymże samym aktem samobójczego dzieła: dzieła rozłamu jedności swego osobowego „ja". Pozostać albo nie pozostać samym sobą, potwierdzić i ocalić swą tożsamość albo ją przekreślić, to sprawa wolności człowieka dokonującej wyboru w matni prawdy. „Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie".

A jeślim ją odepchnął? Wówczas sam wybrałem to, czego sam nie aprobowałem. Sam wówczas zezwoliłem na zawładnięcie sobą mocom sprzecznym z głosem prawdy przemawiającej do mnie moim głosem. Sam dopomogłem zdławić moc jej, i mego własnego, głosu. Sam zdecydowałem się ulec sile obcej wobec uznanej przez samego siebie prawdy, czyli sam zdecydowałem się ulec przemocy. Oto dlaczego nie do pomyślenia jest realizacja autentycznej wolności człowieka i jego wyzwolenia, czyli potwierdzenia swej tożsamości, poza aktami wolnego wyboru poznanej prawdy. A zatem matnia prawdy obiektywnej[6], danej we własnych aktach poznania, czyli w oknie własnego sumienia, to

---

[6] Wypada nadmienić, iż nawet w przypadku błędu poznania mamy nadal zawsze do czynienia z domniemaniem obiektywnej prawdy ze strony poznającego.

nie jakiś dyktat dla wolności, to nie tyrania sumienia. Wręcz przeciwnie. To jedyna szansa potwierdzenia wolności aktami wolności, aktami wolnego wyboru. I jedyna szansa potwierdzania siebie jako siebie, wyzwolenia siebie w sobie. Jedyna szansa dokonania swych własnych powtórnych narodzin. Oto też nasza odpowiedź na pytanie, czy wolność w matni prawdy oznacza niewolę wolności, czy też jedyną dla niej szansę potwierdzenia samej siebie.

Miejsce, do którego dotarliśmy w naszych rozważaniach nad istotą tożsamości człowieka, jakby samo przez się upomina się o podsumowanie w postaci refrenu:

„Poznacie prawdę a prawda was wyzwoli".

„Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie".

Istotnie. Tymi słowami można, jak już wspomniano, oddać samo sedno encykliki *Veritatis splendor* i to zarówno w samej istocie jej merytorycznego przesłania, jak i w jej zasadniczym wymiarze argumentacyjnym. Czy zatem nie pora, by w tym miejscu uznać nasze rozważania za zakończone? Czy jest sens je jeszcze kontynuować?

Otóż niektóre prawdy, wyrażone najbardziej nawet trafnymi formułami językowymi, dopiero z czasem odsłaniają swą istotną treść. To samo dotyczy racji, które walor tych prawd przedmiotowo uzasadniają. Ich obiektywna ważność nie zawsze jest od razu wyraźnie czytelna. Stąd potrzeba właściwego kontekstu, klimatu, aby móc pokazać i treść przekazywanych prawd, i walor stojących za nimi racji. Pamiętając o tym pozwolę sobie więc jeszcze nieco spulchnić glebę, na którą rzucamy ziarno tych niezwykłych słów. Proszę mi więc zezwolić na jeden mały e k s p e r y m e n t, który pozwoli nam potem łatwiej przejść od ukazania sedna sprawy tożsamości człowieka do ukazania sedna jego dramatu.

Niech Czytelnik będzie uprzejmy rzucić okiem na kolor kartki, z której odczytuje tekst mego artykułu! Jaki to kolor? Biały? – Tak. Biały.

Otóż to stwierdzenie, ten nasz osobisty akt poznania barwy tej oto kartki to – wbrew wszelkim pozorom – zupełnie niezwykła sprawa. Sami sobie może jeszcze w pełni nie uświadamiamy, jak wielkim samopotrzaskiem dla naszej wolności i zarazem jak wielką dla niej i dla nas samych szansą jest każdorazowy nasz akt poznania, każda, nawet najbardziej banalna autoinformacja.

Stwierdzając mianowicie sami, osobiście, że kolor tej oto kartki to kolor biały, stwierdzamy, ale i potwierdzamy własnym aktem poznania prawdę tego faktu. Stajemy się jego ś w i a d k a m i. Więcej, stajemy się tej prawdy odtąd p o w i e r n i k a m i i to pod groźbą naruszenia swej tożsamości.

Proszę sobie wyobrazić sytuację, że ktoś wywiera teraz na nas nacisk grożąc nam utratą czegoś cennego, żebyśmy zaprzeczyli temu, cośmy sami stwierdzili. Czy nie zauważamy tego, że jesteśmy w pułapce prawdy, w jej matni, ale i tego, żeśmy się sami w nią wprowadzili mocą własnego aktu jej

poznania? To właśnie dzięki temu prawda przemawia do nas odtąd naszym własnym głosem, głosem, którym w jej imieniu mówimy do siebie. Auto-informacja okazuje się w sposób nadspodziewanie oczywisty auto-imperatywem[7]. Zawsze tak jest, choć nie zawsze to się ujawnia. Szkoda, że Hume tego nie dostrzegł. Oto prawda przeze mnie stwierdzona przemawia do mnie nie tyle głosem: nie wolno ci mnie zaprzeczyć; ona przemawia do mnie moim głosem: nie wolno mi jej (tobie!) zaprzeczyć. To nie jest więc wcale tak, że prawda mnie niewoli, gdy jej słucham. Jest na odwrót. Tylko wtedy samego siebie słucham, gdy słucham poznanej przeze mnie prawdy. Tylko wtedy sobie jestem posłuszny, gdy prawdzie jestem posłuszny. Więcej. Tylko wtedy siebie w sobie ocalam i wyzwalam. Tylko wtedy pozostaję samym sobą, potwierdzam i spełniam samego siebie.

Jak wiele się zatem dokonało w nas mocą własnego stwierdzenia faktu: to jest białe! Nie było to tylko bierne stwierdzenie prawdy. To było także uznanie tej prawdy za prawdę. Tak oto każdy z nas stając się w momencie poznania prawdy samorzutnie jej świadkiem, utożsamia(ł) się z nią w sposób wolny – choć zrazu nie poprzez jej w pełni świadomy wybór, lecz spontanicznie włączając w jej uznanie dynamizm swej wolności. Stwierdzając osobiście: „To oto jest białe", każdy z nas sam identyfikował się z rolą świadka tego, co stwierdził i przejmował na siebie rolę powiernika tego, co sam – stwierdziwszy – za prawdę uznał. Sam się poniekąd własnym aktem poznania tej prawdy do roli jej powiernika ukonstytuował i sam się z rolą tą utożsamił[8]. Sam, odkrywszy tę rolę, związał z nią sprawę swej tożsamości, sprawę bycia samym sobą.

Odtąd potwierdzenie samego siebie staje się dla nas możliwe już tylko poprzez przekraczanie niejako samych siebie aktami afirmowania poznanej prawdy dla niej samej, aktami świadomego i wolnego wyboru życia dla prawdy i z prawdy. W tym posłuszeństwie z wyboru dla prawdy ujawnia się sam rdzeń miłości. Miłość w tym znaczeniu to afirmacja należna prawdzie dlatego, że prawda jest prawdą, to afirmacja należna prawdzie jako prawdzie, należna jej więc z racji – jak niekiedy mówimy – jej wsobnej wartości. Widać od razu, iż miłość tę znamionuje swoista bezinteresowność. Podmiot miłości przekracza tu bowiem niejako sam siebie w swym akcie

---

[7] Dotykamy tu problemu stosunku zdań stwierdzających realne stany rzeczy do zdań stwierdzających ich wartość i wreszcie do zdań stwierdzających powinność spełniania określonych działań. D. Hume wysunął ongiś – ugruntowaną wyłącznie na swoim dogmatycznie założonym empiryzmie – tezę o niemożliwości logicznego przejścia od zdań typu „jest" do zdań typu „powinien". Miało stąd wynikać, iż próby oparcia etyki na danych antropologii lub teorii bytu (metafizyki) obarczone są błędem logicznym.

[8] Por. R. Buttiglione, *Suwerenność osoby i narodu poprzez kulturę*, „Ethos" 1(1988) nr 2/3 s. 78-89.

afirmacji prawdy dla niej samej. Równocześnie jednak podmiot ten – i to jest paradoks owej miłości! – zawsze wtedy, ale też tylko wtedy, sam siebie spełnia, potwierdza swą tożsamość. Można powiedzieć, że samym sobą pozostaje, gdy przekraczając samego siebie mocą własnego świadomego i wolnego wyboru prawdy sam niejako po jej stronie staje.

Owa miłość prawdy implikuje ponadto, i zarazem postuluje jako swą oczywistość normatywną, zupełnie szczególną postać powinności(!) miłowania samego siebie – siebie jako jej powiernika właśnie. Co więcej, miłość ta staje się oczywistą racją – i równocześnie modelem – p o w i n n o ś c i (!) miłowania każdego drugiego jako powiernika prawdy. Miłowania go „jak samego siebie" – czyli w imię tej samej prawdy o każdym drugim „ja", którą odkryłem w swym własnym „ja"[9]. I to jest kolejny paradoks tej miłości, paradoks, w którym ujawnia się jednak dopiero istotny jej rdzeń. Wszak rola powiernika prawdy staje się odtąd nierozerwalnie związana z zupełnie szczególną i nieodstępowalną odpowiedzialnością za tego kogoś odkrytego w samym sobie, kto nie ocali własnej tożsamości (prawdy o samym sobie!) inaczej, jak tylko wywiązując się ze swej roli stróża prawdy. Powiernikowi prawdy zostaje współpowierzona baczna troska o jej powiernika![10] Stając się stróżem prawdy nie może on bowiem sam nie stanąć równie czujnie na straży jej stróża[11]. W tym sensie można powiedzieć, że obowiązek miłowania prawdy rodzi w miłującym ją zupełnie szczególne zobowiązanie miłowania samego siebie, a zarazem miłowania każdego drugiego tak, jak siebie samego, czyli... dla niego samego. Stąd też k a ż d e j o s o b i e należna jest od każdej osoby a f i r m a c j a dla niej samej. Każdej osobie od każdej należna jest, innymi słowy, miłość. Oto w jaki sposób odkrywamy zarówno samą treść n o r m y p e r s o n a l i s t y c z n e j jako naczelnej zasady etycznej (persona est affirmanda propter se ipsam), jak i źródło oraz podstawę jej przedmiotowej ważności.

---

[9] Zob. K. Kard. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24(1976) z. 2, s. 5-39, zwłaszcza zaś s. 17-29. Por. T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988.

[10] Interesujące są pod tym względem rozważania Arystotelesa zarówno w *Etyce Nikomachejskiej* (IX 4.1166 b 25-30), jak i w *Etyce Eudemejskiej* (VII, 6). W tekstach tych Stagiryta zdaje się wyraźnie przekraczać ramy eudajmonizmu nakreślone dla swej etyki w pierwszej księdze *Etyki Nikomachejskiej*.

[11] Chyba tu należałoby widzieć sedno zagadnienia tzw. opcji fundamentalnej lub podstawowego wyboru. Jeśli spostrzeżenie, któremu dano powyżej wyraz, jest trafne, to należałoby przyjąć, że zagadnienie to może być postawione tylko jako „konstytuowanie siebie" czy też „swego projektu życia" w oparciu o podstawowy wybór podmiotu, dokonywany jednak zawsze w kontekście określonym tu jako potrzask wolności człowieka w obliczu poznanej przez siebie prawdy i odpowiedzialności za samego siebie w nierozłączalnej więzi z odpowiedzialnością za poznaną prawdę. Wynikałoby stąd także, iż sprawę tę można rzetelnie postawić tylko na gruncie filozofii realistycznej.

Podsumujmy uzyskane wyniki.

1. Miłość, którą postuluje ta norma (zasada, prawo), okazuje się niczym innym, jak tylko wymogiem afirmacji p r a w d y o osobie.

2. Miłość ta ujawnia zarazem to, co w imię tej prawdy przyjmuje postać uniwersalnie ważnej normy jako prawa wyrażającego obowiązek bycia osobą wobec osoby, osoby własnej i każdej drugiej.

3. Miłość ta okazuje się wreszcie jedynie możliwym dla osoby sposobem afirmowania swej wolności, odkąd zauważyliśmy, iż wolność może się określić i potwierdzić zawsze i tylko jako wolność poprzez wybór (poznanej) prawdy[12].

Oto odkrycie na miarę samoodkrycia, odkrycie współmierne wobec tego wszystkiego, co stanowi doświadczenie „wolności w potrzasku (poznanej) prawdy". Skoro wybór prawdy wyzwala, to nie może niewolić posłuszeństwo wobec takiego prawa, które jest wyrazicielem prawdy o osobie ludzkiej, które ze swej istoty jest „osobocentryczne", jest „oknem na osobę ludzką"[13].

Notabene, chyba przy tej okazji dopiero odsłania się nam najbardziej wyraziście nasza wolność w postaci swego: „mogę, nie muszę", w matni „powinienem". Matnia „powinienem" okazuje się jednak „matnią prawdy" i przez to – „matnią dobra i zła".

Oto więc także odkrycie stanowiące metodologiczny klucz do rozwiązywania tych trudności i problemów, które podejmuje encyklika, a które w znacznej mierze zdecydowały o kryzysie we współczesnej teologii moralnej. Nie wydaje się bowiem, by na przykład ten, kto raz w samym sobie dostrzegł jako elementarną prawdę o sobie samym i każdym drugim to, iż osobie jako osobie należna jest afirmacja dla niej samej, nie musiał konsekwentnie przyjąć, że afirmacja ta jest niemożliwa w stosunku do drugiej osoby bez afirmacji dobra dla osoby tak fundamentalnego, jakim jest w a r t o ś ć j e j ż y c i a[14].

Oczywiście, „dostrzegł" znaczy tu to, co znaczy: odkrył, zobaczył to, co jest. To co jest, jest miarą obiektywnej ważności odkrycia. Miarą jego prawomocności. Nie na odwrót. (Stąd fakt, iż ktoś nie rozróżnia pomiędzy kolorami świateł na skrzyżowaniu dróg, nie jest argumentem, iż czerwień nie różni się od zieleni). Otóż istnieją związki realne niekiedy zupełnie proste i zarazem

---

[12] Zob. A. S z o s t e k, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos" 4(1991) nr 3/4 (15/16), s. 25-37. Sprawę konstytuowania się osoby w kontekście „wolności w potrzasku prawdy" naświetla od strony epistemologicznej i metafizycznej W. Chudy w ramach swego studium na temat filozofii refleksji. Zob. W. C h u d y, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji". Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Lublin 1993, zwłaszcza s. 89-111 oraz s. 335-353.

[13] „Należy zatem uznać prawo za wyraz Bożej mądrości: poddając się prawu, wolność poddaje się prawdzie stworzenia. Dlatego trzeba dostrzec w wolności człowieka obraz i bliskość Boga, który jest obecny we wszystkich" (por. Ef 4, 6) – czytamy w *Veritatis splendor* (nr 41).

[14] Doskonałą prezentację etyki jako teorii powinności moralnej „ex objecto" daje w związku z dyskusją wokół encykliki *Veritatis splendor* amerykański autor Ralph McInerny, *Locating Right and Wrong*, „Crisis" 11(1993) nr 11, s. 37-40.

w swej strukturze wewnętrznej konieczne, tak iż nie może ich nie dostrzec i adekwatnie nie ująć ten, kto tylko w ich stronę zwróci swą uwagę poznawczą, ten, kto po prostu im się przygląda czy też je ogląda. Przyglądając się „wolności w potrzasku poznanej prawdy" mieliśmy właśnie do czynienia z jednym z takich związków. Przyglądając się temu związkowi, przyglądaliśmy się samym sobie i odkrywaliśmy w sobie siebie, swe „ja" i każde inne „ja". Kontakt poznawczy z tym związkiem owocuje rezultatami, które dopiero co zostały w wielkim skrócie wprawdzie, lecz zarazem wystarczająco dla sprawy zaprezentowane. Tak oto wykazanie przedmiotowej ważności absolutnej obowiązywalności normy afirmowania osoby dla niej samej i implikowanej przez tę normę przedmiotowej ważności absolutnej obowiązywalności normy respektowania życia ludzkiej osoby – zdaje się w zupełności wystarczać do ugruntowania jedynej w swoim rodzaju normatywnej i poznawczo prawomocnej dyscypliny, jaką jest etyka właśnie. Etyka ta, jak widać, pretendując do wypowiadania twierdzeń (choćby tylko tych dwu wymienionych) przedmiotowo ważnych o absolutnie obowiązujących każdego człowieka powinnościach moralnych, nie opiera się wcale na faktycznej co do tego jednomyślności. Stąd też brak powszechnej zgody w tej sprawie nie stanowi dla niej powodu do odwołania tych twierdzeń. Przeciwnie, stanowi wystarczający powód do uznania twierdzeń niezgodnych z jej twierdzeniami za twierdzenia błędne. Może warto tu – dla ilustracji – przywołać sytuację niewątpliwie skrajną, lecz dla naszych celów poznawczych – pomimo całej swej ułomności – wysoce diagnostyczną. Chodzi o sytuację Kopernika, który stwierdziwszy, iż to nie Słońce krąży dokoła Ziemi, lecz Ziemia dokoła Słońca, miał przeciw obiektywnej ważności swego twierdzenia powszechny brak na nie zgody. Któż rozumny chciałby twierdzić, że powinien on dlatego swą tezę uznać za błędną i ją odrzucić? Rzecz jasna, Kopernik zdawał sobie sprawę z całej liczebnej dysproporcji, jaka dzieliła wówczas jego pogląd od poglądów wszystkich pozostałych ludzi. Moc jego odosobnionego poglądu leżała w mocy wglądu, który czynił z tego poglądu jedynie prawomocne twierdzenie, nie pozostawiając żadnych szans (dla) uprawomocnienia poglądu wszystkich pozostałych ludzi.

Być może, iż niejeden człowiek dokonuje odkryć uniwersalnie ważnych twierdzeń etycznych niekiedy dopiero przy okazji spotkania w swym życiu Sokratesów, gdy ci dając świadectwo prawdzie, oddają jej siebie poprzez dar ofiary z życia. Czy jednak norma domagająca się absolutnego respektu dla każdej osoby i implikowana przez nią norma absolutnego respektu dla jej życia jest przedmiotowo prawomocna dopiero wtedy i dopiero dlatego, że ją ktoś za taką de facto uznaje, czy też jest taką, ponieważ stanowi poznawczy wyraz obiektywnej prawdy o ludzkiej osobie? Fakt, iż ktoś tego nie widzi bądź temu wyraźnie zaprzecza, może etyków i nie tylko etyków bardzo martwić. (Zmartwił też Papieża i dlatego ogłosił on encyklikę *Veritatis splendor*). Winien ich też mobilizować do podjęcia odpowiednich działań w zakresie dosko-

nalenia metod argumentacji, organizowania coraz lepszych warunków dla dokonywania wglądów w prawdy moralne i szerzenia etycznej edukacji. Zawsze jednak warunkiem sensowności i powodem podjęcia tych działań może być tylko to, że brak powszechnej zgody nawet co do absolutnie ważnych norm moralnych nie stanowi – i z racji logicznych nie może nawet stanowić (błąd naturalistyczny)! – dowodu przeciwko ich ważności, lecz tylko i co najwyżej dowód ludzkiej ułomności poznawczej także w tym zakresie[15].

---

[15] Dziwi więc to, co ks. Józef Tischner pisze w związku z encykliką *Veritatis splendor* w artykule *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny" 47(1993) nr 48, s. 5:

„W tym punkcie nasuwa się szereg uwag. Wymieńmy niektóre.

Najpierw samo pojęcie «prawa natury». Czytamy: «Mówimy tak o nim nie przez odniesienie do natury istot nierozumnych, ale dlatego, że rozum, który to prawo ogłasza, należy do ludzkiej natury» (VS, nr 42). Następuje odnośnik do nowego Katechizmu (nr 1955). Co charakterystycznego znajdujemy w tym określeniu? Prawo natury bywa rozumiane rozmaicie, najczęściej rozumie się je «ontologicznie», «obiektywistycznie»: człowiek ma określoną ludzką «naturę» i wedle tej «natury» powinien działać. Ale takie określenie zakłada, że ludzie mogą być jednomyślni co do własnej «natury». Tak jednak nie jest. Człowiek, jego «natura», jest nadal «istotą nieznaną». Jest tyle «natur», ilu teoretyków «natury». Zachodzi obawa, że tyle też będzie «praw natury». Jan Paweł II jest ostrożniejszy w definiowaniu «natury» i «praw natury». Sądzi chyba, że dla etyki nie jest to nawet potrzebne. Wskazuje więc wyłącznie na to jedno: na sposób poznania. Prawem natury jest to, co odkrywa «rozum», należący do «ludzkiej natury». Można powiedzieć, że przesunięty został punkt ciężkości: z ujęcia «ontologicznego» na «poznawcze»".

Przede wszystkim ks. Tischner nie zauważył lub nie zechciał wziąć pod uwagę całego szeregu tych sformułowań w samej encyklice, które z całym naciskiem dają wyraz ścisłej więzi pomiędzy zasadniczą treścią ludzkiej natury i możliwościami jej poznawczego ujęcia ze strony rozumu. Sformułowania te wprost i jednoznacznie zaprzeczają temu, co ks. Tischner usiłuje przypisać Autorowi encykliki. Sporządzenie odpowiednich wypisów z encykliki byłoby najlepszym argumentem. Jest ich jednak tak wiele, że ich przytoczenie zajęłoby zbyt dużo miejsca. Ze względu na dobro wprowadzonego w błąd Czytelnika podaję odnośne numery: 48, 50, 51, 52, 53, 78, 79, 80, 82. Poniżej czynię użytek z tekstu pod nr. 50.

W przytoczonym wywodzie ks. Tischner, po pierwsze, zdaje się zupełnie nie dostrzegać i nie uwzględniać roli, istotnie ważnej dla omawianej sprawy, różnicy pomiędzy tym, co jednomyślnie uznane (allgemein anerkannt) odnośnie do ludzkiej natury, i tym, co stanowi ogólnie ważny sąd dotyczący tejże natury (allgemein gültig). Brak jednomyślności w tej sprawie nie jest wcale argumentem przeciwko ogólnej ważności sądów o naturze ludzkiej i wyrażających ją norm moralnych. (Gdyby zresztą ta jednomyślność miała miejsce, Papieżowi w ogóle nawet by na myśl nie przyszło, aby ogłaszać encyklikę *Veritatis splendor*. Po co, skoro wszyscy na rzeczony temat myślą prawidłowo?). Brak jednomyślności jest, co najwyżej, wyrazem faktycznej niedoskonałości ludzkiego poznania (Papież usiłuje temu właśnie brakowi wyjść na przeciw). Jest to fakt z zakresu psychologii i socjologii poznania etycznego, fakt etologiczny, nie „fakt" etyczny.

Ks. Tischner sugeruje, po drugie, rozluźnienie, jeśli wręcz nie rozerwanie, więzi ujęcia poznawczego z tym, co jest ujmowane, poznania z jego realnym przedmiotem („Jest tyle «natur», ilu teoretyków «natury»"). Tymczasem według encykliki rozum, owszem, należy do natury, należy do niej jednak w ten sposób przede wszystkim, że jego istotnym aktem wobec niej jest jej poznawcze ujęcie w elementach istotnych, co pozwala właśnie na formułowanie w oparciu o nie norm obowiązujących wszystkich ludzi jako „nosicieli" tejże natury. I właśnie takie ujęcie roli rozumu wobec ludzkiej natury stanowi główny argument encykliki przeciwko tym wszystkim, którzy

**A jakie są w praktyce realnego życia konsekwencje dla tego, kto odkrył, iż „tak" dla samego siebie nie jest możliwe bez „tak" dla prawdy i bez „tak" dla każdego drugiego?**

---

podważają możliwość formułowania ogólnie ważnych, treściowo zdeterminowanych norm moralnych w etyce i teologii moralnej. Wszak normy te można zasadnie podtrzymywać i głosić tylko pod warunkiem, iż ontyczną naturę człowieka (czyli wspólną wszystkim ludziom istotę) da się co najmniej w niektórych koniecznych elementach jej struktury poznawczo ująć (co zresztą wcale nie wyklucza, że człowiek w wielorakich innych aspektach pozostaje nadal dla siebie „istotą nieznaną"). I tak na przykład encyklika ukazuje i uwydatnia konieczny związek, jaki zachodzi pomiędzy tym, k i m człowiek jest jako osoba ludzka, i tym, że jest r e a l n i e tym, kim jest, o ile w ogóle j e s t, istnieje, żyje, oraz że istniejąc, istnieje właśnie c i e l e ś n i e. Związek ten jest konieczny i tak zarazem prosty i łatwo uchwytny poznawczo ze strony rozumu, że pozwala to etyce na zasadne formułowanie ogólnie ważnej tezy o absolutnym zakazie morderstwa, niszczenia życia osoby jako dobra dla osoby tak koniecznie związanego z dobrem (wartością, godnością), którym jest sama osoba, że n e g a c j a ż y c i a o s o b y staje się nieuchronnie n e g a c j ą s a m e j o s o b y (zob. VS, nr 50).

Tak więc z punktu widzenia naczelnego zamysłu Autora encykliki *Veritatis splendor* (jakim jest obrona tezy o intrinsece malum, czego metaetycznym równoważnikiem jest teza o istnieniu norm ogólnych bezwyjątkowo ważnych), przypisanie Mu zamiaru, którego sens miałyby wyrażać zdania ks. Tischnera: „Sądzi chyba, że dla etyki nie jest to [chodzi o jednoznaczne określanie «natury» i «praw natury» – T.S.] nawet potrzebne. Wskazuje więc wyłącznie na to jedno: na sposób poznawania", oznacza de facto likwidację tego, o co głównie w tej encyklice chodzi. Takie potraktowanie sprawy po prostu przekreśla samo sedno przesłania encykliki. Co gorsza, imputuje Autorowi encykliki, że sam zdaje się nie dostrzegać istotnego powodu, dla którego swą encyklikę ogłasza (ignoratio elenchi)!

Ks. Tischner, po trzecie, zdaje się przy tym wszystkim być w ogóle nieświadom, iż popełnia przy okazji (jakby po drodze) błąd, zwany „złudzeniem naturalistycznym", przechodząc właśnie od twierdzeń uznanych lub nie uznanych (jednomyślnie przyjętych lub nie przyjętych), czyli sądów typu „jest", do wniosków na temat twierdzeń normatywnych ogólnie ważnych bądź też pozbawionych waloru ogólnej ważności, czyli sądów typu „powinien" (przejście od „jest" do „powinien"). I chyba to także tłumaczy, że ks. Tischner z nie zakłóconą żadnymi skrupułami natury logicznej swobodą wypowiada z całą powagą i właściwą sobie swadą sądy – w tak istotnie dla *Veritatis splendor* ważnej sprawie – zupełnie bezwartościowe.

Notabene. Często zdarzają się filozofom przypadki takiej wykładni czegoś, która prowadzi w efekcie do „zniesienia" (Weginterpretation) tego, co się interpretuje. Ale dokonać tego rodzaju „Weginterpretation" w odniesieniu do samego sedna przesłania Papieża – i to z powołaniem się na samego Papieża – to Meisterstück. Niezbyt uważna lektura całości tekstu ks. Tischnera wywoła zapewne u mniej krytycznych czytelników (a tych jest zawsze więcej) wrażenie, że chodzi w nim o wyraz całkowitego uznania dla dokumentu. Głębsza jednak lektura tego tekstu może wywołać tylko taką reakcję: dokument został poddany próbie „unieszkodliwienia" w najważniejszym dla całej sprawy punkcie.

Nie było więc dla mnie niespodzianką, gdy potem na temat tegoż artykułu ks. Tischnera przeczytałem opinię ks. Tadeusza Ślipki, z której przytoczę urywek: „Nie jest to pierwszy przypadek gruntownego wypaczenia myśli Jana Pawła II przez ks. Tischnera. Podobnie postąpił z papieskim pojęciem prawa naturalnego, a także wartości moralnych (por. art. *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny" 47(1993) nr 48 s. 5). Z kolei centralne pojęcie w kontrowersji absolutyzmu z relatywistycznym teleologizmem stało się ofiarą podobnego zafałszowania. Ks. Tischner nie dostrzega, jak wielka myślowa przestrzeń dzieli to, co realne, od tego, co substan-

Widać chyba jak na dłoni, że poczynając od owego momentu sprawa potwierdzenia albo przekreślenia naszej tożsamości zależy od kierunku wolnego wyboru człowieka, od stosunku wolności do prawdy. Czy potwierdzi on aktem wolności prawdę, której – w godzinie próby – nie wolno mu tym aktem nie potwierdzić, skoro sam ją nadal za prawdę uznaje mocą (f)aktu jej poznania? Czy też zaprzeczy prawdzie, którą winien potwierdzić wolnym wyborem, choć nadal zachowuje moc, by jej nie potwierdzić? Oto w jaki sposób związana jest sprawa ocalenia (resp. przekreślenia) naszej tożsamości przez samych siebie ze sprawą potwierdzenia (resp. zanegowania) poznanej przez nas prawdy aktami naszej wolności.

## 2. DRAMAT CZŁOWIEKA DRAMATEM BEZ WYJŚCIA? SEDNO LUDZKIEGO DRAMATU

A jak wyglądają nasze wybory? To przecież tu, poprzez akty wolności wobec prawdy, sprawa tożsamości przybiera – choć wcale nie musi – kształt dramatu tożsamości człowieka i zarazem dramatu jego wolności. Przechodząc do pogłębienia sprawy tegoż dramatu, zbierzmy wyniki naszego „eksperymentu" z białą kartką na temat wolności człowieka i jego tożsamości. Oto „ucieczka wolności o d p r a w d y" okazuje się „ucieczką wolności o d w o l n o ś c i". Okazuje się też „ucieczką człowieka od s a m e g o s i e b i e". Czy ucieczka ta nie jest jednak czymś więcej niż tylko ucieczką od samego siebie? Czy nie jest zdradą samego siebie? Samosprzeniewierzeniem? „Owym odepchnięciem siebie przez samego siebie"? Spojrzyjmy raz jeszcze w stronę uchylonych dla Sokratesa przez Platona drzwi w stronę wolności poza progiem więzienia, by zobaczyć – przez kontrast – raz jeszcze sedno ludzkiej wolności, tej jedynie wyzwalającej człowieka w człowieku, tej jedynie ocalającej jego tożsamość i jedynie potwierdzającej samą siebie. Jest ona możliwa zawsze i tylko poprzez wybór prawdy. We wszystkim tym chodzi koniec końców o to, by nie zdradzić prawdy i przez to nie zdradzić samego siebie. I tak nie stać się samemu sprawcą swego największego dramatu.

Ale nawet po tak niezwykle ważnej diagnostycznie wizycie, jakiej byliśmy świadkami w przypadku Sokratesa i Platona, warto wracać do tej prostej, a przecież tak bardzo pouczającej lekcji o wolności – z białą kartką papieru. Oto gdy zaprzeczamy nawet tak banalnej prawdzie, że jest białe, co jest białe,

---

cjalne również w kategorii zła moralnego...". Nie dziwię się, że swą ocenę krytyczną tekstów ks. Tischnera dotyczących encykliki *Veritatis splendor* ks. Ślipko, człowiek tak zrównoważony, kończy sięgając po najmocniejsze słowa, jak „absurd" i „nonsens". Zob. T. Ś l i p k o, *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice* Veritatis splendor, w: *W prawdzie ku wolności*, red. E. Janiak, Wrocław 1994, s. 245-258, cytat pochodzi ze s. 255.

Wypada dlatego chyba bardzo prosić ks. Tischnera, by zechciał mieć w przyszłości więcej respektu dla prawdy, a także więcej szacunku dla innych, w tym dla Papieża. I dla samego siebie.

lub że 2+2=4, przeczymy i sprzeniewierzamy się nie tylko prawdzie – ona zresztą i tak pozostanie prawdą – lecz także sprzeniewierzamy się samym sobie. Wkraczamy na drogę, która prowadzi wprost do moralnego samobójstwa. Moralne samobójstwo. To mocne słowo. Lecz trzeba je wypowiedzieć. Chodzi bowiem o obronę tego życia człowieka, dla którego jego życie w ogóle warte jest życia. Chodzi o życie człowieka jako człowieka-osoby. O jego ocalenie. „Cóż bowiem pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swojej szkodę poniósł?" (Mt 16, 27).

Kwestię tę wyraził w sposób niezwykle przejmujący już przecież Owidiusz swym: „widzę dobro i aprobuję je, czynię zaś zło"[16]. To samo mówi św. Paweł w wyznaniu, którego punktem kulminacyjnym są słowa o rozdarciu wprowadzonym we własne „ja" poprzez własne „ja": „Nieszczęsny ja człowiek!" (Rz 7, 24). Dlaczego tak nieszczęsny?

Warto może w tym celu spróbować wniknąć do wnętrza postaci, jaką jest św. Piotr, gdy oświadcza, że nie zna człowieka, którego doskonale zna. Tym razem uczeń zostaje wyzwany do złożenia świadectwa wierności wobec swego Mistrza: „I tyś był z Nazarejczykiem Jezusem" (Mk 14, 67). Jako człowiek wolny Piotr nie musi potwierdzić dobrze sobie znanej prawdy, może nie potwierdzić prawdy, którą – znając i uznając – potwierdzić powinien. Nie musi. Może tak, może nie. Cóż jednak dzieje się z Piotrem, więcej, czego Piotr sam dokonuje z samym sobą w momencie, kiedy oświadcza, że nie zna człowieka, którego doskonale zna? Powiemy, że jest to zdrada przyjaciela. Powiemy tak dlatego, że Piotr przeczy prawdzie o tym, kim dla niego jest ten, kogo dotyczy jego wolny wybór. Czy jednak zdrada przyjaciela, człowieka wiernego nam w przyjaźni, zmienia cokolwiek na niekorzyść w moralnej sytuacji tego, kogo zdrada dotyczy? Czy ona go w jakikolwiek sposób pomniejsza? A co dzieje się z samym Piotrem?

Widzimy, w kogo przede wszystkim uderza akt zdrady: nie w tego, kto jest zdradzany, lecz w tego, kto zdradza. Czy nie tu jest główny powód, dla którego Piotr, gdy „Chrystus nań wejrzał z daleka", gorzko zapłakał? Nad kim przede wszystkim? Czy nad losem Przyjaciela, który mimo to przyjaźnie spojrzał w jego stronę? Czy nie przede wszystkim nad samym sobą – zobaczywszy siebie w świetle tamtego spojrzenia, w blasku Prawdy? In veritatis splendore...

Będąc w tym miejscu penetrowania obrazu ludzkiego wnętrza i dostrzegając w nim istotne dla wolności człowieka i dla jego wnętrza zawęźlanie się jego wolności o poznaną przez niego prawdę – nie wolno nam nie zauważyć i nie ujawnić jego relacyjnej wewnątrzosobowej struktury. Ujawnia się ona z wyjątkową wręcz wyrazistością w momencie, w którym człowiek nadużywając własnej wolności dokonuje dekompozycji swej osobowej struktury.

---

[16] Podobny zwrot spotykamy w *Hipolitosie uwieńczonym* Eurypidesa: „Co dobre, wiemy i rozpoznajemy, lecz nie czynimy...".

Oto człowiek mówiąc aktem wolnego wyboru „nie" prawdzie przez siebie samego poznanej i przez samego siebie już uznanej, staje się – i jest – nie tylko swej własnej porażki, swej klęski, s p r a w c ą – jest także kimś, kto staje się sam pierwszą tego dzieła o f i a r ą, będąc przecież fizycznie cały czas jednym i tym samym człowiekiem! To niewątpliwie dramat, jeśli wręcz nie tragedia człowieka. Ale czyż nie jest czymś na wskroś interesującym odkrycie owej dwoistości, odkrycie, że oto ktoś jeden i ten sam jest czegoś takiego, jak własna klęska, i sprawcą, i ofiarą; ofiarą i sprawcą aktu moralnego samobójstwa? Lecz nie tylko tym. Jest on nadto kimś, kto całe to swoje dzieło, to wydarzenie, którego jest sprawcą, penetruje, kontroluje i nad nim panuje samopoznaniem. On jest wszak także ś w i a d k i e m tego wszystkiego, on na to patrzy, a patrząc zarazem ocenia. Jest s ę d z i ą tego, co uczynił jako sprawca w stosunku do tego, kto tego aktu sprawstwa jest ofiarą. Jest świadkiem i sędzią, który patrząc na ofiarę potępia sprawcę za akt profanacji. Potępia sprawcę głosem, którego on sam użycza sprofanowanej przez siebie ofierze, musząc wciąż na nią patrzeć i – mimo jej sprofanowania – nadal ją widzieć w blasku prawdy (o) jej nieutracalnej i zarazem sprofanowanej przez niego godności. Czyż Owidiusz nie z głębi tego właśnie samorozszczepienia wyrzuca ów krzyk rozpaczliwego samopotępienia wołając: „Video meliora proboque, deteriora sequor!"?

„Drzewa umierają stojąc..."

Człowiek może być martwym – żyjąc. Może być istotą umarłą – zabiwszy samego siebie – za życia.

Wróćmy jeszcze na moment do postaci Piotra i zapytajmy:

Kto zdradził Chrystusa, kto jest sprawcą zdrady? – Piotr.

Kto jest pierwszą ofiarą tej zdrady? – Piotr.

Kto jest tej zdrady świadkiem i sędzią zarazem? – Piotr.

Oto więc sprawca, ofiara i świadek - sędzia zarazem.

Cóż więc za niezwykłą trójcą jest z punktu widzenia poznawczego ten ukrywający się w każdym z nas człowiek, ale też w jak dramatycznych okolicznościach można dopiero odkryć, że jest on istotą tak niezwykłą?! Czy nie trzeba by nam częściej stawać przed samymi sobą – proszę wybaczyć to wojskowe słowo – „na baczność" i ze zdumieniem pytać: czy ty wiesz, z kim właściwie masz do czynienia, mając z samym sobą do czynienia?

Aby nasz opis osobistego dramatu człowieka stał się kompletny, musimy jednak dodać doń coś jeszcze istotnie ważnego. Chodzi o ujawnienie, iż dramat sprzeniewierzenia się człowieka samemu sobie jest dramatem n i e r o z w i ą z a l n y m.

Otóż człowiek może, jak powiedzieliśmy, użyć swej wolności w ten sposób, że wybierze prawdę o swej wielkości. Człowiek jednak może swej wolności użyć i po to, by tej prawdzie zaprzeczyć. Ale co wtedy dalej? Okazuje się, że człowiek ma dość mocy, by uderzyć samobójczo w siebie uderzając w prawdę swym

wolnym wyborem. Czy jednak – i jest to pytanie ostatnie i chyba retoryczne – człowiek ma dość mocy, by uczynić niebyłym to, co raz jeden sam z sobą uczynił?

Nie kto inny tylko właśnie J.-P. Sartre w swym dramacie *Huis clos* – myślę, że tytuł polski *Przy drzwiach zamkniętych* spłaszcza całą wymowę tego, co jego autor chciał wyrazić jako sedno ludzkiego piekła, a co, moim zdaniem, doskonale wyrazili Anglicy przekładając tytuł słowami: *No Exit!* – powiada: „Wyjścia nie ma!".

W y j ś c i a  n i e  m a!, albowiem człowiek nie ma mocy uczynić niebyłym tego, co sam własną mocą ze sobą uczynił uderzając aktem wolnego wyboru w prawdę. W krytycznym momencie przeżywania dramatu samosprzeniewierzenia każdy człowiek widzi to bodaj najlepiej sam. Widzi to wtedy lepiej niż kiedykolwiek indziej. To co w tym miejscu zauważa i widzi, to właśnie to, że ma dość mocy, by spowodować pewien stan rzeczy, dla którego anulowania własnej mocy mu nie starcza. Oto dlaczego z tego miejsca wyjścia nie ma.

Nie ma?

Objawienie to nowina, wręcz niewiarygodna acz rzeczywista, dlatego właśnie taka niespodziewana i tak niewypowiedzianie radosna. Wszak Objawienie na tym polega, że wskazuje człowiekowi wyjście z sytuacji, którą on sam postrzega jako sytuację – w oparciu o swe ludzkie moce – bez wyjścia[17]. Cóż bowiem Objawienie objawia? Objawia, że dla Boga Stwórcy, który człowieka powołał do istnienia z miłości, dramat człowieka staje się Jego własnym dramatem, dramatem Jego nieodwołalnej miłości do człowieka. Oto powód, dla którego obok człowieka (nie tylko zresztą obok niego) i u stóp człowieka, pojawia się Bóg-Człowiek. Któż to bowiem umywa nogi Judaszowi, Piotrowi i tym wszystkim w Wieczerniku, a poprzez nich nam wszystkim? Kto – i w jakich okolicznościach! – wypowiada do paralityka bulwersujące świadków całego owego wydarzenia słowa: „Odpuszczają ci się grzechy twoje"?

Oto wyjście proponowane jako jedyne wyjście dla człowieka. Można powiedzieć, wyjściem jest prawda o tym, że Słowo Boże Ciałem się stało, że Bóg po to jako Człowiek zamieszkał pośród nas, by dać nam szansę ocalenia się. Po to Bóg Człowiekiem![18] Przyszedł, by zaoferować wyjście. „Jeśliby nawet kto zgrzeszył, mamy Rzecznika wobec Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata" (1 J 2, 1-2).

---

[17] Chesterton, znany ze swego zamiłowania do posługiwania się paradoksami, mówi, że Ewangelia jest nowiną radosną, ponieważ jest nowiną o grzechu. Człowiek wie, co prawda, bez Ewangelii, że nie jest w porządku z samym sobą. Ewangelia mu to potwierdza. Czyni to jednak obwieszczając mu zarazem możliwość wyjścia z tego stanu rzeczy z pomocą Boga. Nawiązując do tego wątku Objawienia Jan Paweł II w *Redemptor hominis* wraz z całą tradycją Kościoła przywołuje istotę orędzia o „szczęśliwej winie" w wielkosobotnim hymnie *Exultet*.

[18] Tu sytuuje się problematyka wyrażona tytułem dzieła Anzelma z Aosty: *Cur Deus homo?* – Dlaczego Bóg człowiekiem?

## 3. WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA TWÓRCĄ PRAWDY O CZŁOWIEKU? TRAGEDIA POZORNEJ LIKWIDACJI DRAMATU

Czy jednak po tym wszystkim, co dotąd tu powiedziałem, nie można by i nie należało nawet dorzucić: ależ to wszystko wspaniale wyłożył Jan Paweł II już w programowej encyklice swego pontyfikatu, przywodząc w niej nam wszystkim na pamięć samą istotę wydarzenia, jakim jest odkupienie człowieka (stąd jej nazwa *Redemptor hominis*, „Odkupiciel człowieka") i wskazując tam właśnie na ową wielką szansę wyjścia człowieka z tragicznego zaułka, w jakim się znalazł. Dlaczego w takim razie po piętnastu latach mówi o tym samym? Czy nie wystarczyłoby przypomnieć tamtej encykliki, jak gdyby donośnym głosem raz ją jeszcze zacytować, uwydatnić ponownie najbardziej istotne jej fragmenty?

Byłoby tak, gdyby nie jedno. Okazuje się, że człowiek, jak pod postacią Garcina w przywołanym wyżej dramacie Sartre'a, podjął próbę znalezienia wyjścia na własną rękę, bez Boga, i ciągle próbuje sam znaleźć inne wyjście[19]. W sartrowskim piekle – nie wytrzymując naporu rozpaczy bycia na zawsze z samym sobą: sprawcą, ofiarą oraz świadkiem i bezwzględnym sędzią własnej porażki – próbował aktu samounicestwienia, ucieczki w nicość. Ale daremnie. Roześmiała się Inez, czyli on sam w innej tylko postaci personalnej: samobójstwo tu? Przecież tu jest to już niemożliwe! Jesteśmy w wymiarach ducha. Tu niczego nie załatwimy niwecząc ciało i związaną z jego konstytucją świadomość. Nie możesz wytrzymać sam ze sobą? W tym stanie – tym stanie twej nieśmiertelności – musisz pozostać sam ze sobą bez końca. Na zawsze! Oto co znaczy: wyjścia nie ma!

Istotnie. Człowiek nie może ścierpieć samego siebie jako sprawcy swej własnej porażki, autora swej klęski. Sprawcy – czego? Autora – czego? Uwaga! – Sprawca swej porażki, klęski?

Zakłada to jako swą oczywistą przesłankę, iż człowiek jest tym, kim jest, dlatego że istnieje j a k o w o l n o ś ć o d n i e s i o n a d o p r a w d y; odniesienie

---

[19] Warto tutaj przypomnieć postać Rieux z *Dżumy* A. Camusa, dla którego sprawa: „Jak zostać świętym bez Boga" stanowić miała jedynie godny uwagi problem człowieka. Trzeba odnotować, iż taki sposób stawiania problemu ciągle jeszcze implikuje jako swe oczywiste założenie wizję wolności człowieka będącej mocą poddaną prawdzie o człowieku. Współcześnie natomiast lansuje się i coraz szerzej upowszechnia pogląd, iż wolność jest sobą o tyle tylko, o ile pozostaje odniesiona wyłącznie do samej siebie (tota in se conversa), co poniekąd klasyczną swą postać znalazło w określeniu Fichtego: „Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder so ist es", a w wykładni Ch. Freya „Byt jest zatem s t a n o w i e n i e m J a w J a" (podkreślenie T. S.).

Genezę tej idei wolności ukazuje C h u d y, *Rozwój filozofowania*, dz. cyt., por. zwłaszcza paragraf *Ja absolutne a byt*, s. 222-223. W obrębie tej idei wolności zostaje, oczywiście, zlikwidowany dramat samosprzeniewierzenia i problem „powstania z upadku". Przedtem jednak, co tu trzeba podkreślić, ulega „likwidacji" pewien fakt, fakt wolności człowieka w potrzasku (poznanej) prawdy j a k o f a k t w ł a ś n i e. Powstaje pytanie, co uprawnia kogokolwiek do likwidowania faktów?

to konstytuuje go jako człowieka wiążąc jego wolność prawdą o nim samym. Człowiek jest wolny, ale wolny w matni prawdy o sobie. I to właśnie jest, niewątpliwie, warunkiem możliwości, a także de facto źródłem jego dramatu jako człowieka, źródłem i warunkiem koniecznym zrozumiałości dramatu człowieka jako człowieka. Dramatu, którego wyrazem jest wyznanie Owidiusza lub też doświadczenie naszego Kowalskiego, który drżącą ręką podpisał deklarację lojalności, by wyjść na wolność, a potem nie umiał zapomnieć ceny, którą za to zapłacił. Jest w y r a z e m, podkreślam. Przywołujemy te postacie jako symbole ilustrujące nas samych. Czyż bowiem mowa naszych myśli i mowa odpowiadających im czynów spełnia zawsze warunek konieczny pozostania samymi sobą: „tak – tak", „nie – nie"? Czy każdy z nas sam sobie co wieczora nie dowodzi tego, iż jest na odwrót, jeśli tylko rzetelnie rozlicza się z samym sobą u schyłku kończącego się dnia? Czyśmy kiedykolwiek zastanawiali się dostatecznie głęboko nad tym jednym słowem: „Skłamałem"? Czy nie widzimy jedynego dla siebie wyjścia w ufnym błaganiu: „Boże! Bądź miłościw mnie grzesznemu!"?

Ale czy nie można spróbować dramatu tego rozwiązać inaczej? Jak?

Oto recepta: z l i k w i d o w a ć g o! A więc...

Sądzić, że Bóg Człowiekiem się staje po to, ażeby mi umożliwić wyjście z przepaści, w którą z własnego wyboru sam się wtrąciłem, z której jednak o własnych siłach wyjść nie mogę – to ulegać iluzji. Czyż to wszystko – od początku do końca – to nie jeden wielki wymysł? Krzyż? Czyż to nie głupstwo? Czyż Bóg byłby człowiekowi jako Wybawiciel potrzebny, gdyby człowiek był tym, kim jest, przez to, że jest wolnością jako czystą samozależnością?! Wszak wówczas samosprzeniewierzenie nie byłoby w ogóle możliwe. I niemożliwy byłby żaden dramat.

A przecież człowiek właśnie j e s t tą samozależnością!

Trzeba tylko, by dokonał wreszcie jej odkrycia w sobie, odkrycia na miarę przełomu w dziejach swego samorozumienia.

Niech zatem tylko s a m o z a l e ż n o ś ć człowieka zostanie przezeń uznana za j e d y n ą obiektywną prawdę o człowieku! Wszelką inną ponad to prawdę o sobie niech już on sam określi, niech ją sam do istnienia powoła![20] Niech sam nada sens zwłaszcza własnej cielesności, swej seksualności. Niech go, owszem,

---

[20] Por. J. T i s c h n e r, *Myślenie w przyszłość*, „Tygodnik Powszechny" 37(1983) nr 40, s. 1. Warto może zwłaszcza dzisiaj, po upływie dziesięciu lat, zachęcić Czytelnika do uważnej lektury tekstu tego artykułu ks. Tischnera. Por. również moje uwagi krytyczne w sprawie tegoż tekstu: *Problem człowieka problemem miłości*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś, Adamie?"*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 64-84, zwłaszcza przypis 4, s. 70, oraz podobne uwagi moje i A. Szostka w artykule: *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Rzym 1987, s. 123-144, i wreszcie odpowiedź ks. Tischnera, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając* Fenomenologię ducha *Hegla*, Kraków 1993, s. 107-110.

uzgodni z decyzją swego partnera czy partnerki, jeśli podjęte działanie dotyczy drugiej osoby w tym zakresie. Lecz niech już nie uważa więcej, że prawda o nim, o jego rzekomo niezmiennej istocie, zwłaszcza o jego ciele, jest mu wraz z bytem dana, w jego byt wpisana, i zadana mu do odczytania i wykonania – niczym potrzask zastawiony na jego wolność. Oto z czym trzeba się rozprawić. To tu tkwi bowiem źródło jego – koniec końców jedynie wyimaginowanego – dramatu! Od tej iluzji człowiek musi się uwolnić i w ten sposób samego siebie jako człowieka wyzwolić. Czyż to nie w imię tej iluzji sprowadzano przez cały bieg ludzkich dziejów Zbawcę człowieka z nieba na ziemię? Czyżby się więc nie dało tego dramatu zlikwidować?

Nie tylko się da – zawyrokowano – lecz należy go zlikwidować, i to u samego korzenia, uznając go za nierzeczywisty. Trzeba i wystarczy, by człowiek inaczej spojrzał na swą wolność i siebie samego. Trzeba i wystarczy – zadekretowano – by pojął siebie i swą wolność jako czystą samozależność. Trzeba więc, by „wysprzęglił" swą wolność z trybów domniemanej obiektywnej prawdy o człowieku i dostrzegł, iż to on sam ma moc zaprojektowania prawdy o sobie i związany z tym trud realizacji siebie jako swego autoprojektu[21].

Jeśli tak, to potem już niemożliwe jest coś takiego, jak samosprzeniewierzenie. Wszak wedle tej logiki mogę tą samą mocą, którą wykreowałem taki oto model samego siebie, anulować go i stworzyć sobie inny. Sprzeniewierzenie się prawdzie o sobie, a w konsekwencji samozakłamanie i samozniewolenie staje się niemożliwe[22]. Czy potrzebny jest Odkupiciel?

Oto dlaczego trzeci rozdział encykliki *Veritatis splendor* został zatytułowany: *"By nie zniweczyć Chrystusowego Krzyża" (1 Kor 1, 17).*

Oczywiście można już dziś wskazać, niestety, na bulwersujące przykłady tej próby samowyzwolenia się człowieka poprzez podniesienie swej wolności do rangi czegoś, co nie podlega już żadnej innej prawdzie poza samą wolnością, co zostaje wyniesione na sam szczyt hierarchicznej struktury antropologicznej, jaką jest człowiek. Z pozycji tego szczytu już sama tylko wolność człowieka decyduje, jaka będzie jego natura, co będzie konstytuującą go – bo konstytuowaną przez jego wolność właśnie – prawdą, prawdą o nim jako człowieku.

---

[21] Wolność wiążąca się prawdą o człowieku czy wolność tworzenia prawdy o człowieku? – to obecnie sedno aporii rozdzielającej dwie wizje człowieka i zarazem sedno tzw. antropologicznego przełomu (anthropologische Wende, svolta antropologica).

[22] W dalszej konsekwencji niemożliwością staje się grzech, sprzeniewierzenie się Stwórcy. Czyż Stwórca – sugeruje się – będąc sam absolutną wolnością i stworzywszy mnie na swój obraz i podobieństwo nie pozostawił całkowicie właśnie w gestii mej wolności twórczego określenia prawdy o mnie, powołania jej do istnienia przez twórczy rozum, twórcze sumienie? W tym miejscu sytuuje się idea teonomicznej autonomii reprezentowana m.in. przez J. Fuchsa, A. Auera czy F. Böcklego. Sprawa ta została krytycznie podjęta przez A. Szostka w książce *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, (por. zwłaszcza rozdz.: *Wolność a prawo, teonomiczna autonomia*, s. 121n.).

Jeśli w tym momencie, po owym poruszającym nas do głębi powiedzeniu Menandra: „Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem!" pozwolę sobie ponownie przypomnieć ten tak dobrze nam w Polsce znany napis: „Homo homini – Człowiek człowiekowi", osobliwie uwieczniający horror holocaustu, to uczynię to z tego właśnie powodu. „Z owoców ich poznacie ich" (por. Mt 12, 33).

Splendorowi człowieczeństwa zostaje tu przeciwstawiony jako fakt horror jego karykatury. Gdzie leży istotne źródło tego przeciwstawienia, tego kontrastu? Czy nie leży ono w odrzuceniu rzeczywistej relacji wolności człowieka do prawdy o człowieku? Umiejmy do końca widzieć ów powód, umiejmy czytać do końca wymowę faktu, który określamy jako horror Oświęcimia. Nazbyt płytko widzi i czyta fakt tego horroru, kto redukuje go tylko do aktu pewnych ludzi, którzy wobec drugich ludzi stali się zbrodniarzami. Za faktem tym stoi bowiem – i trzeba to widzieć – inny fakt, którego w tym miejscu naszej analizy absolutnie przeoczyć nie wolno. Chodzi o fakt, na który sprawcy zbrodni mogli się powołać jako na prawo ustanowione aktem ludzi, którzy przypisali swej wolności moc określania prawdy o tym, kto dla nich jest człowiekiem, a kto nim nie jest. W oparciu o tę przypisaną sobie moc stanowili potem – z powołaniem się już na tę prawdę – prawa. Funkcjonariusz obozowy mógł się na nie powołać. Czyniąc to, co czynił jako człowiek człowiekowi, mógł zgodnie z całą logiką prawdotwórczej wolności myśleć, iż ten, który na człowieka wyglądał, naprawdę nim nie był, skoro na mocy prawa został przekazany do obozu, którego zadaniem było likwidowanie rasy, której nie przysługiwał status: „człowiek". Wszak tak o tym zdecydowała prawdotwórcza wolność, wyrażająca poprzez państwo swą zbiorową wolę. Oto „dowód z przykładu" rozprawienia się aktem wolności z obiektywną prawdą o człowieku i z samą możliwością dramatu samosprzeniewierzenia. Dramat uległ likwidacji w oparciu o nową prawdę o człowieku, powołaną do bytu przez „twórcze sumienie". Dramatu nie ma. Nie ma potrzeby szukania wyjścia.

Kto wie, myślę niekiedy, czy powstałaby ta encyklika, gdyby jej Autor nie urodził się w Wadowicach, z których wzgórz było widać Oświęcim lub nawet można było poczuć ten słodkawy zapach „dymów nad Birkenau". To doświadczenie uczyło czytać Auschwitz i Birkenau. Oświęcim i Brzezinka to nie tylko symbole horroru w postaci kaźni, jaką zgotowali konkretni ludzie konkretnym ludziom. Oświęcim i Brzezinka to horror faktu zrodzonego z (f)aktu roszczenia sobie przez pewnych ludzi mocy decydowania o tym, co stanowi prawdę określającą człowieka jako człowieka. Oświęcim to horror wolności przypisującej sobie samej moc prawdotwórstwa, to horror roszczenia sobie przez wolność mocy dekretowania o słuszności kryteriów, które będą warunkiem wystarczającym dla uznania pewnych ludzi za ludzi i – dla wykluczenia pewnych ludzi z kręgu ludzi.

Jedni przyjęli kryterium r a s y. Inni zdecydowali, że będzie nim kryterium k l a s y. Teraz wprowadza się – za pomocą tej samej roszczącej sobie tytuł do prawdotwórstwa zasady – kryterium w i e k u. Wszystko to są tylko różne mutacje tej samej idei odwrócenia stosunku zależności pomiędzy wolnością a prawdą: idei „kreatywnego rozumu", „twórczego samorozumienia" czy „twórczego sumienia". Zamiast poddać – aktem, można powiedzieć, współkonstytuowania prawa dla siebie – swą wolność prawdzie, ludzie dokonali w tym właśnie miejscu próby ominięcia – i „wyzwolenia się" z – przykrych konsekwencji dla siebie, płynących z niewierności w stosunku do odkrytej przez siebie prawdy o sobie. Przyznana sobie przez człowieka moc ustanawiania prawdy o sobie miała z góry uwolnić go od niepożądanych dramatów, od dramatów, na które niepotrzebnie skazywali się ludzie może poczciwi, ale naiwni, jak choćby Sokrates. Sokratesowie to ofiary „dyktatury obiektywnej prawdy o człowieku", ofiary wmówienia sobie, że istnieje prawda istoty człowieka dana i zadana jego wolności, prawda jego natury, gdy tymczasem istnieje jedynie prawda wolności, która ma moc decydować o prawdzie istoty człowieka, o prawdzie jego natury. Sumienie nie ma tej prawdy odczytać z pokładów istoty człowieka, ono ma ją powołać do istnienia! I powołało...[23]

Oto jak doszło do tego, że dziś musimy, ale i możemy – to szczęście okupione tragedią – r o z s t r z y g n ą ć, i to już w oparciu o doświadczalnie dane skutki obu wolności, która z nich: ta, która przyznać chce wolności człowieka prymat nad prawdą o człowieku, czy ta, która uznaje prymat prawdy o człowieku nad wolnością człowieka – dotyka sedna a u t e n t y c z n i e l u d z k i e j w o l n o ś c i? Patrząc na fakt zbrodni poprzez ów pierwotny (f)akt, który faktowi zbrodni usiłuje odebrać tragicznie oczywiste znamię, widzi się, która z tych dwu przeciwstawnych wizji wolności wyraża p r a w d z i w i e ludzką wolność, a która z nich jest jej k a r y k a t u r ą. Widzi się też, z którą z tych dwu związany jest ów s p l e n d o r, który promieniuje z człowieka, gdy człowiek staje się na mocy wolnego wyboru człowiekiem dla człowieka, a z którą związany jest ów h o r r o r, który przeraża nas w Oświęcimiu, gdy czytając napis na „Bloku Śmierci": „Człowiek człowiekowi...", boimy się wręcz słowa, które w sposób adekwatny wyraziłoby tragiczne rozmiary strukturalnej dekompozycji, jaką powoduje w sobie człowiek, gdy decyduje się na „dziejowy przełom" powoływania prawdy o sobie mocą swej „prawdotwórczej" wolności.

Chodzi więc nie o to tylko, by widzieć rzucający się wprost w oczy fakt horroru, zbrodni, egzekucji, fakt, który wzbudza samorzutną dezaprobatę, lecz także o to, by współwidzieć wraz z tym faktem fakt legislacji, fakt, który ten pierwszy uprzedza i rodzi go jako swój produkt końcowy. Właśnie dlatego

---

[23] Aspekty tego prawdotwórstwa omawia Kard. J. R a t z i n g e r, *Prawda i sumienie*, „Ethos" 4(1991) nr 3/4 (15/16), s. 171-184, zwłaszcza s. 174 i s.178-180.

trzeba mieć na bacznej uwadze samo źródło, które ten owoc wydaje. Owocowi temu nadaje się bowiem niekiedy – jak rajskiemu jabłku oblicze uwodzicielsko atrakcyjnej propozycji dla człowieka. Kusi się go w ten sposób, by dokonał wyzwalającego przełomu w dziejach swego samorozumienia, polegającego na wyposażeniu jego wolności w moc określania własnej istoty, moc kreatywnego samorozumienia, moc tworzenia własnej natury.

Skutki tej mocy już znamy. Stąd płynie ciągła przestroga: nie to jest w pierwszym rzędzie tak przerażające, iż tylu ludzi zabito w Oświęcimiu i innych obozach śmierci, lecz to, iż ci, którzy to czynili, mogli tę zbrodnię nie tylko przed sobą usprawiedliwić, lecz nawet uznać za wyrządzanie ludzkości przysługi. Mogli wszystko to czynić z powołaniem się na uchwalone przez ludzi prawo, ostatecznie zaś na to, iż właśnie konstytuująca ich jako ludzi wolność, daje im tytuł do definitywnego rozstrzygania o prawdzie konstytuującej człowieka jako człowieka.

Jest to zaplecze i kontekst, w jakim należy widzieć i oceniać także dziś to prawo (i to państwo), w majestacie którego n i e j e s t c h r o n i o n y ten, kto jest zabijany, c h r o n i o n y n i m j e s t natomiast, a nawet wspomagany, ten kto zabija. Czyż i tu bowiem elementem tegoż kontekstu istotnym, jego „tekstem" wiodącym niejako, nie jest w istocie identyczne r o s z c z e n i e d o p r y m a t u w o l n o ś c i człowieka nad prawdą o człowieku?! Istnienie drugiego, jego życie, prawda, iż życie stanowi dla niego wartość fundamentalną, wcale tu nie stanowi nieprzekraczalnej granicy dla wolności tego, kto inaczej zdecyduje. Czy zatem skończyła się z upadkiem totalitaryzmu rasistowskiego i komunistycznego w ogóle epoka totalitaryzmu, czy też żyjemy w świecie, którego mieszkańcy są w imię wolności człowieka i demokracji znowu kuszeni i zatrważająco łatwo uwodzeni pokusą wyrażenia swej zgody na nową, liberalnodemokratyczną odmianę t o t a l i t a r y z m u?[24]

Oto wizja świata, w którym dziś żyjemy. Oto zarazem wyzwanie, wobec którego dziś wszyscy stoimy, uwodzeni nie tylko pokusą wolności, lecz także pokusą ocalenia ludzkości z dodatkiem nie tak wyraźnie eksponowanym, choć uznanym za oczywistość, że należy – twierdzi się – poświęcić część ludzi, by z a t ę c e n ę ocalić ich większość. Czyż nie nadszedł czas, dopowiada się, by – w imię odpowiedzialności za jutro – rozstać się na zawsze z fundamentalizmem etyki, która jedynie łącząc upór z naiwnością może głosić jako zasadę, że cel nie uświęca środków? Czyż podtrzymywanie tego myślenia dziś w etyce nie jest anachronizmem z punktu widzenia nowej, prawdotwórczej wizji wolności człowieka i realistycznie rozumianej odpowiedzialności za optymalnie urządzoną przyszłość ludzkości?

---

[24] Por. M. S c h o o y a n s, *La dérive totalitaire du liberalisme*, Paris 1991. W dziele tym autor ujawnia totalitarne wypaczenie współczesnych państw demokratycznych, w których decyzją większości silnych pozbawia się życia bezsilnych za pomocą struktur demokratycznego państwa.

Przełom w dziejach samorozumienia człowieka, przełom w antropologii wymaga, by cała ludzkość – brzmi konkluzja – uznała, iż należy dokonać przełomu w etyce. Należy się rozstać z etyką w jej dotychczasowym rozumieniu na rzecz zdrowego utylitaryzmu (proporcjonalizmu) i jemu wyłącznie przyznać miano etyki. Tego samego oczekuje się od Kościoła wołając, by „nadążył" za współczesnością. Czyż Kościół, podpowiada się kusząco, może być niewrażliwy na znaki czasu? Czyż nie powinien być Kościołem otwartym?

Papież nie jest niewrażliwy na znaki czasu. Ich wyzwania odróżnia jednak od miraży ducha czasu. I przestrzega, by nie stać się łupem bezkrytycznego utożsamiania jednego z drugim i ofiarą karykatury wolności na poczet wolności.

Oto co zdecydowało o tym, że w piętnastolecie swego pontyfikatu daje nam Ojciec święty jakby post scriptum czy post dictum do swej pierwszej encykliki *Redemptor hominis*, daje niezwykle doniosłe dopowiedzenie i definitywną jej wykładnię w postaci encykliki *Veritatis splendor*, dopowiedzenie podyktowane wymogiem postawienia zapory groźnej pokusie ducha czasu[25].

Otóż jest wielkim dramatem, iż człowiek nadużywa swej wolności, że ulega przemocy nieprawdy o sobie zdradzając prawdę o sobie, co skądinąd jest grzechem, sprzeniewierzeniem się swemu Stwórcy. Gdy jednak w samym centrum tego dramatu pojawia się nieoczekiwana szansa wyjścia i powrotu człowieka do samego siebie wraz z pojawieniem się u bram jego wolności Boga-Człowieka, Odkupiciela człowieka, to dramat nie jest tragedią. Przeciwnie. W obliczu tej szansy Kościół widzi nawet powód, by człowiek mógł z wnętrza swego dramatu zawołać: Szczęśliwa wino! O felix culpa!

---

[25] Istotę papieskiego przesłania w niezrównanie celnej i ze wszech miar aktualnie doniosłej wykładni przedstawia światowej sławy filozof niemiecki Robert Spaemann w artykule *Obrona człowieka przed nieograniczonymi żądaniami* (*Eine Verteidigung des Menschen gegen unbegrenzte Zumutungen*) w: *Wokół encykliki „Veritatis splendor"*, red. J. Merecki, Częstochowa 1994, s. 113-121. Pisze on tam m.in.:

„W roku 1952 niemiecki Sąd Federalny potępił lekarzy, którzy w okresie reżimu narodowosocjalistycznego brali udział w akcji selekcjonowania spośród umysłowo chorych tych ludzi, których przeznaczano do eutanazji. Lekarze ci przywoływali wówczas jako rację mającą uprawomocnić ich działanie to, że uczestnicząc w tej akcji ratowali życie wielu chorym przez umieszczanie ich w klasztorach. Chorzy ci musieliby także umrzeć, gdyby oskarżeni odmówili udziału w tej akcji i pozwolili się wyręczyć «solidniejszym» kolegom. Sąd nie uznał podanej racji za prawomocną. Odwołując się do powszechnego chrześcijańskoeuropejskiego poczucia moralnego oświadczył, że «zapobieganie gorszemu złu» nie może usprawiedliwić zamierzonego zabójstwa człowieka niewinnego. Tego rodzaju zabójstwo jest zawsze zbrodnią. Nawet najlepszy cel nie uświęca każdego środka."

Przytoczywszy ten przykład R. Spaemann pisze: „Przeświadczenie to nie jest tylko chrześcijańskie czy europejskie. Stoi za nim wgląd w to, kim jest człowiek. Istnieją takie działania, które upadlają człowieka, zupełnie niezależnie od okoliczności działania i od intencji działającego".

Natomiast dramat człowieka staje się jego ostateczną t r a g e d i ą, gdy człowiek ulega pokusie uwierzenia w iluzoryczną wizję wolności, która eliminując możliwość dramatu samosprzeniewierzenia się człowieka, uderza w to, co stanowi o jego istocie, mamiąc go pozorami wolności i wyzwolenia. Tu chciałoby się przywołać Piotra Skargę, autora *Kazań sejmowych* czy Talleyranda i powtórzyć za nimi: to gorsze od zbrodni, to błąd. Ale to błąd, który nie tylko prowadzi nieuchronnie do zbrodni, lecz nadto zabrania nazywać zbrodnię zbrodnią[26].

Oto dlaczego Autor encykliki *Redemptor hominis* – owego przesłania skierowanego przed piętnastu laty do świata ludzi grzesznych w imię nadziei, że ich Odkupiciel o d p u s z c z a każdy grzech, na żaden n i e z e z w a l a j ą c – dopowiada obecnie ważną do tamtego orędzia przestrogę. Chodzi o to, by nie udaremnić warunku sine qua non owej nadziei poprzez coś, co nawet samemu Bogu uniemożliwia udzielenie pomocy człowiekowi. Oto bowiem człowiek, który do niedawna jeszcze w olbrzymich rejonach świata zniewolonego totalitarną przemocą odkrywał jakby na nowo sedno swej wolności, domagając się w imię swej tożsamości wolności dla prawdy, i który wolność w prawdzie uważał za jedynie godny człowieka – gdyż jedynie współmierny do jego godności – sposób życia, ulega dziś coraz bardziej próbom kuszenia go wizją wolności, która w sposób nieuchronny rodzi na nowo ten sam dokładnie świat niewoli, o wyjście z którego człowiek jeszcze wczoraj walczył.

Apelując o wyciągnięcie do końca wszystkich wniosków z istotnego źródła tragicznych doświadczeń kończącego się wieku, Papież nie może po prostu nie dodać do orędzia nadziei dla świata z *Redemptor hominis* właśnie owego post dictum w postaci *Veritatis splendor.* Eksponuje w nim warunek konieczny orędzia z *Redemptor hominis*: j e d y n i e p r a w d a w y z w a l a.

Odę na cześć swej wolności człowiek wyśpiewać może tylko czynami opiewającymi blask prawdy o człowieku. Widzi zaś ów blask wtedy dopiero, gdy widzi go i niepodzielnie respektuje w każdym człowieku – od człowieka najsłabszego i najbardziej upośledzonego poczynając. Kamieniem probierczym tego respektu pozostanie na zawsze respekt wobec wartości dla człowieka fundamentalnej, jaką jest jego życie. Wszak nie do pomyślenia jest afirmacja człowieka jako człowieka, czyli prawdy o jego istocie, bez afirmacji jego życia,

---

[26] Już Sofokles z niezwykłą klarownością pokazał w *Antygonie*, iż skoro zbrodnią jest pozbawić kogokolwiek czci należnej człowiekowi jako człowiekowi, to tym większą zbrodnią jest próbować wplątać do jej usprawiedliwienia prawo jako instytucję, której racją bytu jest ochrona tego, co należne człowiekowi jako człowiekowi.

Przytoczmy tu także zdanie ks. Piotra Skargi w tej sprawie pochodzące z *Wezwania do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, kazanie siódme, *O prawach niesprawiedliwych albo o piątej chorobie Rzeczypospolitej*: „A mniejszy grzech jest człowieka zabić, rzekł jeden filozof, niźli na stanowieniu prawa pobłądzić, bo ono złe prawo długo będzie i ciała, i dusze ludzkie zabijało", P. S k a r g a, *Kazania sejmowe*, Warszawa 1972, s. 166.

czyli prawdy o jego istnieniu. Gdy człowiek natomiast „wysprzęglenie" swej wolności z prawdy o sobie podniesie do rangi swej definicji i uzna w konsekwencji to, co stanowi o jego dramacie za nieporozumienie i iluzję, to zdecyduje przez to tylko o swej totalnej, bo nieodwracalnej klęsce. Wobec groźby zapomnienia dziś o istotnym źródle wczorajszych nieszczęść, wobec groźby, że pojawiły się nowe próby kuszenia ludzi do kreowania samych siebie na nadludzi, że nęci ich pokusa przypisania wyłącznie swej wolności mocy decydowania o tym, z jakiej racji będą ludźmi, Papież mówi:

Jest to, po pierwsze, błąd. Jest to, po drugie, coś potwornie groźnego w relacjach międzyludzkich. Odbiera bowiem bezsilnym ofiarom aktów przemocy, którymi silni egzekwują swą prawdotwórczą wolność, wszelkie szanse samoobrony w imię prawdy. I wreszcie, jest to odwrócenie się i odcięcie od wszelkiej pomocy z góry, polegające na tym, że pomoc ta zostaje uznana za bezprzedmiotową i zbędną.

Sumując: tu już nie chodzi o prosty fakt zaniku poczucia grzechu, co było tak wielką troską już papieża Piusa XII. Tu chodzi o zaaprobowanie zasady, w świetle której fakt poczucia grzechu jest po prostu nieporozumieniem, jest chorobą, z której trzeba się leczyć. Leczyć za pomocą psychoterapii. Krzyż Chrystusa okazuje się zbędny. Czy nie lepiej więc usunąć go w ogóle z pola widzenia? Po co ma wywoływać niepotrzebne lęki, zakłócać ludziom spokój?

Staraliśmy się pokazać, iż człowiek może podjąć próbę uwolnienia się od dramatu sprzeniewierzenia się prawdzie o człowieku przypisując samemu sobie, swej wolności, moc tworzenia prawdy. Próba przypisania samemu sobie prawdotwórczej w stosunku do siebie samego mocy okazuje się jednak w ostatecznym rozrachunku nie tyle aktem powołania do istnienia nowej prawdy o sobie, ile próbą zabicia rzeczywistej prawdy o sobie, a wraz z nią próbą zabicia człowieka w samym sobie, w końcu zaś próbą zabicia samej wolności przez wolność.

Wydaje się, iż obecna sytuacja w tzw. cywilizownym świecie tragicznie potwierdza tę diagnozę. Na naszych oczach powstaje świat, w którym pozostaje miejsce już tylko dla wolności silnych, czyli dla przemocy. Przypadek? Wszak nieuchronną konsekwencją tej wizji wolności, a nią właśnie zdaje się sycić w znacznej mierze współczesny liberalizm, może być tylko totalitaryzm. Sytuacja współczesnych państw demokratycznych, które usuwają ze swego pola widzenia jako swój nienaruszalny fundament wpisaną w sam byt człowieka jego osobową godność i jej niezbywalne prawa, przyjmując za swą jedyną podstawę absolut-bożyszcze w postaci zasady konsensu, potwierdza to w całym zakresie. Czyż demokracja, która odgłosowuje wyjęcie prawa do życia (ius) pewnych ludzi spod ochrony prawa (lex), nie jest monstrualnym wyrazem demonstracji prawdotwórczej wolności i zarazem jej totalitarnego oblicza? Czy niemal powszechna już w tzw. cywilizowanym świecie legalizacja masowego mordu dzieci nie narodzonych nie jest tego nader spektakularnym do-

wodem i owocem zarazem? Czy nie jest ona lustrem, które pokazuje nam nas samych, a więc odzwierciedleniem tego, jak rozumiemy dziś naszą wolność i na jaką jej wizję już de facto decydujemy się przystać jako suwerenni współgospodarze naszych państw demokratycznych, współodpowiedzialni za ich kształt moralno-polityczny, zwłaszcza zaś za kształt ich prawa?[27]

Tak oto narzuca się refleksja końcowa. Jeśli realna groźba liberalistycznego totalitaryzmu okazuje się dzieckiem wolności, która zabijając prawdę o człowieku uderza samobójczo w samą siebie, to może by taki przynajmniej apel do niej okazał się skuteczny:

Wolności! Zobacz, kogo przebodłaś zabijając prawdę o człowieku! Czy nie siebie w pierwszym rzędzie? Ocal więc prawdę o człowieku, by ocalić samą siebie! Jedynie prawda wyzwala.

Wolność z prawdy żyje...

Oto dlaczego sprawie proponowanego nam „przełomu", czyli próbie odwrócenia stosunku wzajemnej zależności pomiędzy wolnością człowieka a prawdą o człowieku, w szczególności zaś temu, jakimi drogami ta nowa koncepcja wolności przeniknęła do sposobu ujmowania niektórych kluczowo ważnych zagadnień teologii moralnej – trudno bowiem sobie wyobrazić, żeby którykolwiek teolog wprost taką koncepcję wolności głosił – należy się przyjrzeć bardziej z bliska[28]. Sprawa ta zasługuje na bardziej analityczne i gruntowne potraktowanie. Pod tym względem encyklika *Veritatis splendor* jest niewątpliwie wielkim zaczynem, latarnią pośród mroków relatywizmu, kierunkowskazem i zarazem wezwaniem do wielkiej pracy zbiorowej, zwłaszcza zaś do rzetelnej współpracy teologów i filozofów.

---

[27] Oto szczególnie tragiczna, gdyż rzeczywista postać „sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym", o którym w ślad za encykliką *Centesimus annus* Jan Paweł II mówi również w encyklice *Veritatis splendor*. „Jeśli bowiem «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»" (VS, nr 101) – podkr. T. S.

Pomimo wszelkich wysiłków ukrywania całego koszmaru, jakim jest fenomen legalizacji aborcji w cywilizowanym świecie, pomimo zorganizowanej zmowy milczenia na ten temat, nic nie zdoła zdławić wymowy „niemego krzyku" bezsilnego, bezbronnego człowieka, którego ludzie silni wyjmują prawem spod ochrony prawa: to akt legalizacji bezprawia, akt zalegalizowanej przemocy, to akt urzeczywistniający istotę totalitaryzmu! Dlatego ten, któremu pozostał tylko „niemy krzyk", zobowiązuje każdego człowieka w imię prawdy o człowieku do pospieszenia mu na pomoc, do wypowiedzenia w jego imieniu – „Oskarżam!"

[28] W końcu chodzić tu będzie o analizę sensu, jaki się kryje za słowem „tak" i, odpowiednio, za słowem „nie", czyli o problem asercji, wyłaniający się w związku z afirmacją prawdy w akcie poznania (sądu). Chodzić będzie następnie o określenie prawdy, która wchodzi w definicję istoty człowieka. W ten tylko bowiem sposób można spełnić warunek sine qua non wolności, która ma wypowiedzieć poprzez swój akt wyboru rzeczywiste, a nie pozorne tylko, „tak" człowiekowi jako człowiekowi, a dalej idąc – „tak" jego Stwórcy i Odkupicielowi.

## ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

„Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32).

Nikt dotąd nie powiedział w tak niewielu słowach tak wiele o istocie, jaką jest człowiek, aby wysiłek ludzi, mający na celu wydobycie całego ukrytego w ich treści bogactwa, mógł być kiedykolwiek uznany za dzieło wykonane, za pracę skończoną. Stąd też praca nad jej zgłębieniem – pomimo uzyskania dzięki trudowi ludzkiego poznania wspomaganego światłem Objawienia wyników dla nas istotnie ważnych i zarazem niepodważalnych – pozostanie wciąż pracą nie skończoną, pracą do wykonania. Czy zatem dla wyczerpania najgłębszych pokładów treści tych słów Chrystusa, słów Wyzwalającej Prawdy o wyzwalającej prawdzie, nie trzeba nam bezkresu obcowania z samą Wyzwalającą Prawdą, owego spotkania „twarzą w twarz" z samym Chrystusem w „wiecznym teraz"?

Lublin, 1 maja 1994 r.

# WARTOŚĆ ŻYCIA

Ks. Stanisław WIELGUS

# WEZWANI DO ŚWIĘTOŚCI*

*Jesteśmy słabi i upadamy. Taka jest nasza ludzka natura, ale starajmy się ciągle powstawać, ciągle na nowo. Bo chrześcijaństwo nie polega na tym, by nigdy nie upadać. Chrześcijaństwo znaczy – ciągle powstawać.*

Bardzo Szanowni i Drodzy Przyjaciele Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego!

Odczytane przed chwilą słowa z Listu św. Pawła do Kolosan wyrażają istotę świętości chrześcijańskiej, do której powołane są nasze rodziny, do której powołany jest każdy człowiek: „Jako wybrańcy Boży – powiada św. Paweł – święci i umiłowani, obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybaczając sobie nawzajem [...]. Na to zaś wszystko przyobleczcie miłość, która jest więzią doskonałości" (Kol 3, 12-14). Chrześcijaństwo zatem to nie ideologia. To nie zespół twierdzeń i ocen powiązanych z programem działania, a służących jakiejś grupie społecznej czy jakiejś partii. Chrześcijaństwo to życie według wskazań Ewangelii, życie zgodne z wolą Bożą zawartą w Dekalogu, w obowiązkach stanu i obowiązkach zawodu; to życie przepełnione miłością.

I na tym polega świętość, do której wezwany jest każdy człowiek. Nie tylko na modlitwie i życiu sakramentalnym.

W mentalności współczesnego człowieka ciągle się utrzymuje obraz życia świętych z barwnych opowieści średniowiecznych, życia samotniczego, przepełnionego nadzwyczajnymi praktykami pokutniczymi, długotrwałymi postami, biczowaniem, włosiennicą, oderwanego od rodziny, społeczeństwa i normalnego toku zdarzeń. Nie do takiej świętości Pan Bóg wzywa współczesnego człowieka. Dzisiejszemu światu bardziej niż pustelnicy i biczownicy potrzebne są święte rodziny, święci ojcowie i święte matki, święci rolnicy i robotnicy, święci inżynierowie i dziennikarze, święci aktorzy i kapłani. Święci, to znaczy rozumiejący swoje zadania życiowe i spełniające je najlepiej, jak potrafią dla dobra swoich najbliższych i dla dobra społeczeństwa, w którym żyją. Spełnia-

---

* Fragmenty homilii Rektora KUL Ks. prof. dr hab. Stanisława Wielgusa na uroczystość Świętej Rodziny wygłoszona w trakcie Mszy radiowej transmitowanej z Kościoła Akademickiego KUL (26 XII 1993).

jący je w duchu miłości. Każde ludzkie serce tęskni za rajem. Ale na ziemi raju już nigdy nie będzie. Każdy, kto go tutaj obiecuje, kłamie. Bo zawsze będzie człowiekowi towarzyszyć cierpienie, śmierć, trud i niedostatek. Bo zawsze będą ludzie starzy, biedni, chorzy, słabi, obcy, bezdomni, ułomni fizycznie, kalecy moralnie – po prostu bliźni potrzebujący naszej pomocy; ci, w których w sposób szczególny objawia się nam sam Chrystus.

We wstrząsającym opisie Sądu Ostatecznego Chrystus wypowiada tak dobrze znane nam wszystkim słowa: „Byłem głodny, a nie daliście Mi jeść; byłem spragniony, a nie daliście Mi pić; [...] byłem nagi, a nie przyodzialiście Mnie; [...] w więzieniu, a nie odwiedziliście Mnie. [...]. Dlatego idźcie precz w ogień wieczny".

„«Panie – zawołają odrzuceni – gdzież to widzieliśmy Cię głodnym, spragnionym, [...] nagim, w więzieniu?» A Chrystus Sędzia odpowie – «w bliźnich waszych, w każdym potrzebującym pomocy człowieku byłem ja. Odtrącając go, odtrąciliście Mnie" (por. Mt 25, 41-45).

To bardzo trudne, wzbudzające trwogę słowa. Zwróćmy uwagę na to, że Chrystus nie mówi – idźcie precz w ogień wieczny, bo byliście złoczyńcami, zbrodniarzami, złodziejami, bo na waszych rękach jest niewinna krew, bo w waszych oczach odbijają się cienie tych, których skrzywdziliście przez wasz egoizm, waszą chciwość, wasze nałogi i wasze zbrodnie. Chrystus tego nie mówi, bo są to rzeczy oczywiste i nie warto o tym mówić. Chrystus w tej scenie mówi o wiecznym odrzuceniu tych wszystkich, którzy być może nie popełnili żadnej wielkiej zbrodni, ale którym obca była czynna miłość bliźniego, uczynki miłosierdzia chrześcijańskiego; którzy zamknęli się w skorupie własnego egoizmu.

Współczesny świat potrzebuje, jak powietrza, autentycznej, przepełnionej miłością bliźniego świętości – chociaż ją programowo odrzuca. Potrzebuje jej i podświadomie wyczuwa, że bez niej przepadnie na pewno.

– Wyparł się już Ewangelii – ustanawiając sprzeczne z nią prawa, które sankcjonują zabijanie nie narodzonych, eutanazję, rozkład rodziny i przeciwne godności natury ludzkiej eksperymenty naukowe.

– W imię nieopanowanego, zabójczego dla samego człowieka i jego środowiska naturalnego, konsumpcjonizmu – zrezygnował z najdrobniejszych nawet form ascezy i samodyscypliny.

– Ze swoim bałwochwalczym kultem wiecznej fizycznej młodości i urody – zepchnął na odległy margines życia starość, chorobę, kalectwo, jakby nie należały do ludzkiego losu.

– Bojąc się panicznie śmierci jako kresu ziemskiego używania – postanowił przestać o niej mówić i myśleć.

– Aby uniknąć myśli o pozagrobowej odpowiedzialności za występne czyny wmówił w siebie naukowy rzekomo światopogląd, który wyklucza nieśmiertelność ludzkiej duszy.

– Odrzucając istnienie Boga, bóstwem uczynił samego człowieka, stawiając go ponad moralnością i ponad Dekalogiem, i wmawiając w niego, że to tylko od jego decyzji zależy, co jest dobrem, a co złem.

– Teoretycznie deifikując człowieka – praktycznie sponiewierał jego godność, jak nigdy w historii.

– Głosząc, że człowiek jest jedynym panem wszechświata uczynił go jednocześnie niewolnikiem najniższych, zwierzęcych instynktów.

– Aby pozbyć się jakichkolwiek aluzji o swej zależności od Boga wyrzuca ze swej kultury język religijny, a do ludzi wierzących w Chrystusa woła z irytacją: zamknijcie się ze swoją Ewangelią w kościołach, przestańcie ją pokazywać w gazetach, książkach, w radiu, w telewizji, w szkołach i parlamentach. Skończcie z tym, bo was oskarżę o nietolerancję; oskarżę was, że mącicie moją pewność siebie; że ograniczacie moją wolność, że wprowadzacie teokratyczny totalitaryzm.

Taki jest współczesny świat. A mimo wszystko ten świat pragnie żyć inaczej, pragnie świętości, pragnie Boga, bo pragnie zrozumienia sensu swojego istnienia. Na przekór temu co czyni, i co woła, pragnie pójść za Chrystusem. Ten, zdawać by się mogło, apokaliptyczny już, przepełniony zbrodniami, wojną, kłamstwem, przemocą, egoizmem świat, pragnie odrodzenia i uświęcenia. Opatrzność sprawiła, że to jest nasz świat i że my chrześcijanie jesteśmy za niego odpowiedzialni; i że to właśnie my mamy go uratować – dla siebie, dla naszych rodzin i dla przyszłych, niezliczonych pokoleń dzieci Bożych. I możemy to zrobić przez świętość, do której wezwał nas Bóg. Przez świętość naszego życia. Świętość uczciwie spełnianych obowiązków. Przez świętość najpełniej wyrażającą się w trudnej niezmiernie, ale bezwzględnie koniecznej, miłości do bliźnich, której przykładem jest św. Szczepan i Maksymilian Kolbe, i Matka Teresa z Kalkuty, i miliony anonimowych chrześcijan, którzy składali i składają swoje życie w ofierze dla innych.

Krytyczni obserwatorzy życia współczesnych chrześcijan wygłaszają tezę, że chrześcijaństwo już umarło i że nie ma wpływu na moralność swoich wyznawców. Ten zarzut krzywdzi miliony ludzi, którzy ze względu na Chrystusa dochowali sobie wierności, uszanowali cudzą rodzinę i miłość, cudzą własność i dobre imię, schylili się nad nędzą bliźniego, przebaczyli mu największą nawet krzywdę, podzielili się z nim ostatnim kawałkiem chleba, narazili dla niego swoje zdrowie, a czasem tak jak Chrystus na krzyżu – uchronili go od śmierci własną śmiercią.

Czy jednak zarzut, że wielu współczesnych chrześcijan prowadzi życie niezgodne z wyznawaną wiarą jest całkiem bez racji? Ze wstydem muszę przyznać, że niestety nie. W jakże wielu duszach ochrzczonych ludzi życie Boże całkowicie zamarło. Uważają się za chrześcijan, a żyją tak, jakby Boga nie było; jakby nie było Jego przykazań; jakby nie było śmierci i Bożego sądu.

Z czym staną przed tym sądem, gdy nadejdzie?

To pytanie było zawsze aktualne, ale aktualne jest zwłaszcza dziś, gdy trzeba się zdecydowanie określić – czy jesteśmy z Chrystusem, czy przeciw Niemu. Określić nie przez słowa i hasła, ale przez życie, przez każdy czyn. Jesteśmy słabi i upadamy. Taka jest nasza ludzka natura, ale starajmy się ciągle powstawać, ciągle na nowo. Bo chrześcijaństwo nie polega na tym, by nigdy nie upadać. Chrześcijaństwo znaczy – ciągle powstawać.

Katolicki Uniwersytet Lubelski przeżywa w tym roku jubileusz 75-lecia swojego istnienia. Przez te wszystkie lata służył wiernie i Kościołowi, i polskiemu Narodowi. Nigdy ich nie zdradził i niczego nie musi się wstydzić ze swojej historii. Przez minione lata służby starał się kształcić, najlepiej jak umiał, polską młodzież i wychowywać ją na dobrych obywateli kraju i świętych uczniów Chrystusa. Mając świadomość, że współczesne kryzysy – społeczne, ekonomiczne, a nawet polityczne – rodzą się zawsze z kryzysu moralnego, KUL, kształcąc intelektualnie specjalistów z różnych dziedzin wiedzy, stara się jednocześnie tak ich uformować moralnie, aby sprostali niezwykle ważnym zadaniom, jakie na nich czekają w kraju poddawanym głębokim i trudnym zmianom.

[...]

Kard. Fiorenzo ANGELINI

# ŚWIĘTOŚĆ LUDZKIEGO ŻYCIA

*Jeżeli istnieje oczywisty przedmiot tego, co nazywamy rozumnością wiary, to przedmiotem tym jest życie ludzkie, które zarówno z religijnego, jak i laickiego punktu widzenia możemy nazwać świętym, ponieważ w nim zawierają się wartości wieczne.*

Poproszony kilka lat temu o podzielenie się pewnymi refleksjami na temat *Przysięgi* Hipokratesa podkreśliłem przede wszystkim, iż pierwszą sprawą, którą lekarz uważał za istotną w wypełnianiu swego zawodu, było „maksymalne zaangażowanie w służbę życiu, zaangażowanie, które zapragnął potwierdzić przysięgą o charakterze religijnym, ponieważ spoglądał na życie jako na coś świętego[1].

Wokół pojęcia sacrum odnotowuje się najróżnorodniejsze opinie, szczególnie odkąd historia religii, antropologia, psychologia i refleksja społeczno-religijna pogłębiły znajomość jego natury, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym czy społecznym. Istnieje wszakże pewien fakt, co do którego wszyscy uczeni badający fenomen człowieka są zgodni, a jest nim mianowicie zwyczajnie ludzki charakter doświadczenia religijnego[2]. Człowiek dokonuje wyboru nie pomiędzy Bogiem i nie-Bogiem, ale pomiędzy Bogiem „żywym i prawdziwym a bogiem fałszywym i nieautentycznym[3]. Z drugiej strony, z historycznego punktu widzenia, wszystkie poznane wierzenia religijne zakładają swoistą klasyfikację rzeczy realnych bądź idealnych, oznaczanych zazwyczaj jako rzeczy święte bądź świeckie. Jednakże owa, jak moglibyśmy to nazwać, nieuchronność sacrum w doświadczeniu ludzkim staje w zupełnie szczególnym świetle, kiedy spotyka się z pojęciem, a nade wszystko z doświadczeniem tego, co nazywamy życiem.

---

[1] Zob. F. Angelini, *Attualità del giuramento di Ippocrate*, „Atti e Memorie della Accademia di storia dell'arte sanitaria 63(1983) nr 2, s. 28-30.

[2] „Każdy człowiek w nieuniknion y sposób posiada jakiś «przedmiot wiary» i każdy człowiek spełnia jakiś akt wiary. Każda osoba posiada coś szczególnego, pewną treść, której przypisuje najwyższą wartość, którą – czy to świadomie, czy tylko swym praktycznym, prostodusznie wartościującym zachowaniem – przedkłada nad każdą inną treść". M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, Milano 1972, s. 390 (tłum. K.B.).

[3] „Idolatria jest miłością bytu skończonego do samego siebie: byt skończony nie jest kochany «w świetle Bożym», lecz dla samego siebie, w miejsce Boga i jako Bóg". G. Morra, *Indifferenza e ateismo*, w: *L'indifferenza religiosa*, Roma 1978, s. 148 (tłum. K.B.).

Oceniam jako uproszczenie i redukcjonizm wiązanie określenia świętość ludzkiego życia wyłącznie ze sferą religijną i utwierdzanie w ten sposób fałszywego przekonania, że czymś logicznym i słusznym jest mówienie o świętości życia ludzkiego w przypadku człowieka wierzącego, podczas gdy zupełnie inny sposób mówienia należałoby zastosować wobec ateisty, człowieka niewierzącego czy religijnie obojętnego. W istocie łuk czy też parabola świętości życia ogarnia całkowicie ludzkie doświadczenie, zarówno indywidualne, jak i grupowe, tak iż odnośnie do życia nie do pomyślenia jest jakakolwiek niewiara.

Klasyczna filozofia chrześcijańska w ślad za filozofią arystotelesowską określa życie jako „motio sui", to znaczy jako zasadę wszelkiego poruszenia, ruchu. Wydaje się zatem czymś logicznym, iż zarówno wielki filozof grecki, jak i chrześcijańska filozofia traktują ruch jako przejaw egzystencji Boga, będącego niezmiennym motorem, podczas gdy dla Biblii, to znaczy dla objawionej religii chrześcijańskiej, Bóg jest Dawcą życia, co więcej, jest „Bogiem Żywym" (por. Pwt 5, 23; Mt 26, 63; Dz 14, 15).

Świętość życia jest czymś istotnym zarówno dla aspektu religijnego, jak i świeckiego, dlatego trudno wyobrazić sobie większą bezbożność niż negacja i agresja wobec własnego lub cudzego życia[4]. Akty przeciwne życiu, które wiara chrześcijańska uważa za „wewnętrznie i „nieodwracalnie złe[5], są takimi niezależnie od inspiracji pochodzącej z dobrej intencji lub szczególnej okoliczności[6]; nigdy zatem nie zdoła się usprawiedliwić czynienia zła celem osiągnięcia dobra (por. Rz 3, 8). Już pogańska intuicja zgadzała się – można by paradoksalnie powiedzieć – ze stwierdzeniem, iż lepiej byłoby ponieść śmierć fizyczną, aniżeli wyrzec się najgłębszych racji życia[7]. Stąd też uważam, że

---

[4] Sobór Watykański II wymienia następujące przykłady czynów, które godzą zarówno w cywilizację ludzką, jak i w cześć należną Stwórcy: „wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego; wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą; a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykłe narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby: wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakażając cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają niż tych, którzy doznają krzywdy, i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy" (KDK, nr 27).

[5] Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 80-81.

[6] Zob. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones quodlibetales*, XI, q.7, a.2; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nr 1753-1755.

[7] „[Już poganin] za największe spośród przestępstw uważał stawianie ponad honorem kwestii przeżycia oraz utracenie racji życia z miłości do życia fizycznego" (Summum crede nefas animam praefare pudori et propter vitam vivendi perdere causas), Iuvenalis, *Satirae*, VIII, 83-84 (tłum. K.B.).

chrześcijańska wizja związana z pojęciem życia nie tylko może spotkać się, ale wręcz powinna zostać zaszczepiona na tym, co moglibyśmy nazwać naturalną wizją człowieka i jego przeznaczenia. Oznacza to, iż godność życia utożsamia się z godnością bytu na tyle, na ile możemy go pojąć i poznać. Nie chodzi jednak o życie „opatrzone" jakimikolwiek przymiotnikami, ale o życie w samej jego istocie: o rzeczywistość, wewnątrz której jesteśmy, odciśniętą we wszystkim, czym jesteśmy. Zarówno dla człowieka wierzącego, jak i dla osoby niewierzącej – nawet jeśli reprezentują oni odmienne punkty widzenia – nieprzyjacielem jest śmierć, tzn. negacja życia. W takiej mierze, w jakiej sacrum stanowi punkt odniesienia dla czegoś, co nie umiera, jest nieśmiertelne, znajduje się ponad, transcenduje – przyciąga do siebie pojęcie życia. Jest to prawda, z którą codziennie styka się ten, kto – czy to z racji posłannictwa czy profesji – bezpośrednio angażuje się w służbę życiu. Jest pewien fragment w jednym z przemówień Jana Pawła II do lekarzy, który można by doskonale postawić obok *Przysięgi* Hipokratesa, i który z nią się łączy; Papież bowiem nie tylko domaga się w nim dla ż y c i a charakteru świętości, ale określa je jako „absolutną zasadę nakazu etycznego[8].

Kiedy zatem mówimy o świętości ludzkiego życia, winniśmy uzględnić dwa elementy przywrócone rozumieniu, również dla tego, kto akceptuje pojęcie świętości życia z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej i katolickiej. Pierwszym elementem jest to, iż tego rodzaju świętość, w znaczeniu nietykalności, wyższej rzeczywistości czy idealnego doświadczenia, jest dla wszystkich prerogatywą współistotną pojęciu życia. Drugim zaś elementem jest to, iż wiara chrześcijańska, doprowadzona do pełni dzięki objawieniu przez Chrystusa oraz dzięki wiernemu przekazowi i wyjaśnianiu przez Kościół, nie tylko niczego – niepotrzebnie czy nierozumnie – w pojęciu życia nie ogranicza albo wyolbrzymia, ale właśnie je ubogaca, rozświetlając w taki sposób, aby samo życie mogło być skuteczniej promowane, strzeżone i bronione. W zespoleniu tych dwóch elementów przeczuwamy próg tajemnicy życia. Oznacza to, że przesuwając w nieskończoność granice życia aż po ich złączenie – niech mi będzie wolno użyć tego obrazu – z rąbkiem życia Bożego, poszerzamy nieskończenie pole badań naukowych, aż do przekroczenia granic sacrum.

Wybór na rzecz służby życiu ludzkiemu związany jest ze ściśle określoną wizją życia. I jeśli wiara chrześcijańska pomnaża w nieskończoność motywacje, które ukazują godność życia – każdego życia i całego życia – to badacz, naukowiec, który akceptuje wiarę, odkrywa głębszą motywację dla swej profesji, o ile współpracuje z Bogiem dla obrony, świętowania i rozwoju stworzenia. W odniesieniu do życia pomiędzy wiarą i nauką nie występuje żadne przeciw-

---

[8] Zob. Jan Paweł II, *Osoba, nie wiedza, jest miarą i kryterium wszelkiego działania ludzkiego* (Do uczestników dwóch Kongresów Medycyny i Chirurgii, 27 X 1980), w: *Nauczanie papieskie*, t. III, 2, Poznań, Warszawa 1986, s. 534-537.

stawienie, żadna współrzędność lub podporządkowanie, ale płodna korelacja i konieczna współpraca. Stąd – konieczna integracja. Wynika z tego, że teolog nie może i nie powinien bez potrzeby trwać na pozycjach dogmatyzmu, usiłując jakby przeszkadzać bądź wstrzymywać badania, zamiast je wspierać i utrwalać.

Wszelkie koszmary, które niepokoją dzisiejszą ludzkość, zapuszczają korzenie i dojrzewają w wyniku tajemnych i przerażających zamachów na życie. Każdy obraz spustoszenia jawi się nie inaczej, jak tylko jako unicestwienie życia. Tymczasem życie jest sumą, kontekstem i łukiem czasu, w którym Bóg stawia stworzoną istotę ludzką, ażeby – zgodnie z wymogami poznania Boga, miłości i służby – mogła ona podjąć się aż do końca realizacji Bożego planu zbawienia. Z mocy Stwórcy życie wkracza w „tętnice" świata, który w życiu i dzięki niemu doznaje rozwoju, ubogacenia, a także uzdrawiającego działania pomimo ciągle obecnej wielorakiej i poważnej patologii ducha. Również człowiek, który uważa się za niewierzącego, który jednak lojalnie i uczciwie żywi przekonanie o nadrzędnej wartości życia, wspomaga wszystkie poruszenia w kierunku Dawcy każdego życia.

Jeśli istnieje oczywisty przedmiot tego, co nazywamy rozumnością wiary, to przedmiotem tym jest życie ludzkie, które zarówno z religijnego, jak i laickiego punktu widzenia możemy nazwać świętym, ponieważ w nim zawierają się wartości wieczne.

Mając na uwadze pojęcie świętości życia, konieczne staje się wyprowadzenie pewnych konkluzji, nazbyt często nie uwzględnianych przede wszystkim w informacjach, które z naukowego i moralnego punktu widzenia błądzą po bezdrożach.

Pierwsza konkluzja głosi, iż świętość życia odnosi się do c a ł e g o ż y c i a człowieka – od jego poczęcia aż po naturalną śmierć – oraz że odnosi się do ż y c i a w s z y s t k i c h ludzi. To jednak nie wszystko. Świętość życia wiąże się także z szacunkiem wobec jakości życia odpowiadającej w pełni godności osoby ludzkiej.

Przed człowiekiem, który nieustannie uczestniczy w zaciekłych atakach na życie, jawi się nieuchronnie pytanie: j a k i e ż y c i e? To pytanie nie zakłada w żadnym razie jakościowego rozróżnienia w obrębie samego życia człowieka, które należy przyjąć w jego całokształcie i radykalności; owo pytanie zmierza raczej ku znalezieniu odpowiedzi widzącej w życiu niezmierne jego bogactwo, wykraczające poza wszelkie ograniczenia i restrykcje.

Należy uznać, iż w szerzeniu owej wycinkowej wizji życia jakąś cząstkę winy ponoszą także sami wierzący. Zbytnia stanowczość i przesada w rozróżnianiu pomiędzy życiem doczesnym i wiecznym, duchowym i materialnym, fizycznym i metafizycznym, zupełnie niepotrzebnie i fałszywie doprowadziła do przekonania, że człowieka można traktować jako podzielnego nawet wewnątrz jego nierozdzielnej całości. Byt ludzki w rzeczywistości nie tylko ma ciało, lecz także j e s t ciałem. Konieczną więc rzeczą jest przezwyciężenie

dychotomicznej koncepcji, która skądinąd wzmaga w materialistach pogardę dla wartości duchowych, u wierzących natomiast może uwydatnić owo fatalistyczne poczucie, zgodnie z którym spogląda się na ludzką nędzę jako na obowiązkowy przedsionek radości niebieskich.

Komponenta antropologiczna podkreślana przez współczesną teologię słusznie wprowadziła pewien harmonizujący czynnik w integralną wizję życia. Całe życie, to znaczy życie zarówno w jego fazie ziemskiej, jak i ponadziemskiej, to życie jako „dar Boży" od pierwszej chwili jego zaistnienia, aż po pełnię istnienia w komunii ze Stwórcą. Życie spełnione w istocie dopiero co poczętej, w noworodku, w okresie dzieciństwa, dojrzałości i w tzw. trzecim wieku; życie w jego integralności oraz życie wszystkich, nie wynikające z jakiegokolwiek stopniowania bądź wyróżnienia przez dobrą prezencję fizyczną, jakieś szczególne cechy, rasę, pochodzenie środowiskowe, przez rozwój kulturowy, religię itd. W takim to sensie Chrystus określił siebie jako „Życie", a opisując swoją misję na ziemi powiedział: „Przyszedłem, aby [wszyscy – F.A.] życie mieli i mieli je w obfitości" (J 10, 10).

Całe życie, ale także życie wszystkich – to jest ów aspekt doktryny chrześcijańskiej, która w dość wyraźny sposób podejmuje dziedzictwo humanitas, towarzyszące wszystkim najważniejszym formom cywilizacji.

Chrystus przez swe wcielenie nie uczynił siebie człowiekiem „numer jeden"; nie przyjął postaci człowieka doskonałego według wyobrażeń filozofii greckiej, ale przyjął – jak powiada św. Paweł – postać, kondycję sługi, czyli kogoś ostatniego (por. Flp 2, 2-9). Od samego początku i przez cały czas swego przepowiadania nie szukał przede wszystkim kontaktu z człowiekiem znaczącym, mądrym czy mającym władzę, ale dowartościował spotkanie z chorymi, z tymi, którzy cierpieli na ciele i duszy.

Zawiera się w tym wyraźna afirmacja wartości życia w całej jego pełni: życie, aby mogło być kochane, musi być promowane, bronione i ocalone w całej jego pełni i we wszystkich. To życie objawia się i domaga się afirmacji przede wszystkim w tych, w których zostało ono najbardziej poniżone i zranione. Ku temu życiu zwraca się Chrystus nie jako zwykły uzdrowiciel – ale jako zbawiciel.

Zatem w chrześcijańskiej wizji życie i śmierć nie stanowią jedynie etycznej oceny rzeczywistości, lecz pozwalają nadać kształt precyzyjnej koncepcji metafizycznej. Zbawienie jest zwycięstwem nad śmiercią i jest afirmacją życia. W zamyśle Stwórcy dzieje świata są wędrówką ku pełni życia, ku kresowi, w którym życie będzie wszystkim we wszystkich. Jest czymś wyjątkowym i równocześnie bardzo znaczącym, że w języku chrześcijańskim słowo i pojęcie „życie" jest synonimem takich słów, jak „miłość", „łaska", „zbawienie" lub „nadzieja". Faktycznie mówienie o miłości, łasce, zbawieniu i nadziei ma sens właśnie dlatego, że tego rodzaju rzeczywistości na różne sposoby wyrażają bogactwo pojęcia życia.

Druga konkluzja dotyczy n i e t y k a l n o ś c i życia: owa bariera wpisana jest w samą jego świętość. Bez wątpienia istnieją różne dziedziny, w których wiedza proszona jest o interwencję, o prowadzenie wnikliwych badań i może niekiedy stanąć wobec niepokojącego pytania o granice powinności nieoddzielania nigdy obrony życia od obrony jego jakości. Właśnie tutaj jako dyrektywa pojawia się z mocą bezwzględne kryterium traktowania życia jako życia, jako czegoś jakościowo nie do zastąpienia. Nie tylko z religijnego punktu widzenia, ale także racjonalnie jest nie do utrzymania domaganie się neutralności moralnej badań naukowych i ich zastosowań[9]. Tego rodzaju żądanie niejednokrotnie sprowadza się do osiągnięć techniki, która nie jest wiedzą, lecz tylko jej narzędziem. Co więcej, właśnie szybki rozwój odkryć technologicznych ukazuje wyraziście nierozerwalność relacji pomiędzy wiedzą i sumieniem, wiedzą i szacunkiem dla kresu życia i celu, czyli przeznaczenia osoby ludzkiej[10].

Jest czymś zupełnie oczywistym, iż tego rodzaju zasada nie stanowi dla wiedzy żadnego hamulca, lecz udziela jej wskazań, za które wiedza winna być tylko wdzięczna, ponieważ one czynią ją uważną wobec rzeczywistości oraz wobec tajemnicy życia[11].

W końcu niech mi będzie wolno podkreślić tę konkluzję, która zdaje się wypływać z faktu odzyskiwanej wrażliwości aksjologicznej różnorodnych dziedzin. Dla tych wszystkich, którzy badają podstawowe zagadnienia i problemy egzystencji ludzkiej oraz którzy pełnią priorytetową funkcję wychowawczą i formacyjną, koniecznością wręcz staje się ponowne odkrycie owej jedności wiedzy, która potrafi na nowo złączyć wartość poznania z poezją, sztuką, etyką, refleksją i inspiracją religijną. Dzisiejszy człowiek cierpi i wystawia się na ryzyko coraz dotkliwszego cierpienia z powodu wewnętrznego r o z b i c i a wprowadzonego przez kulturę, która – jak się wydaje – sama zagubiła własną

---

[9] „Dlatego byłoby czymś złudnym domagać się uznania moralnej neutralności badań naukowych i ich zastosowań; z drugiej zaś strony, kryteriów postępowania nie można wyprowadzić z prostej skuteczności technicznej, z pożyteczności, jaką mogą przynieść jednym ze szkodą innych, lub co gorsza, z panujących ideologii. Wiedza i technika domagają się zatem, ze względu na istotne znaczenie, bezwarunkowego szacunku dla podstawowych kryteriów moralności, co oznacza, że wiedza i technika powinny służyć osobie ludzkiej, jej niezbywalnym prawom i jej prawdziwemu i integralnemu dobru, zgodnie z zamysłem i wolą Bożą". Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, „L'Osservatore Romano" 8(1987) nr 3, Wstęp, p. 2.

[10] „Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi" (KDK, nr 15).

[11] „Żaden biolog lub lekarz na mocy swej naukowej kompetencji nie może rościć sobie prawa do decydowania o pochodzeniu i przeznaczeniu człowieka. Zasadę tę należy zastosować w sposób szczególny w dziedzinie życia seksualnego i przekazywania życia, gdzie mężczyzna i kobieta realizują podstawowe wartości miłości i życia". *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia*, Wstęp, p. 3, dz. cyt.

jedność. Najbardziej widoczną konsekwencją tego są rozpowszechnione niepewność i lęk, które popychają nas ku unicestwieniu w egzystencjalnym sensie tego słowa. Obrońcy wielkości i godności człowieka, którego życie jest śladem życia samego Boga, głoszą dziś orędzie, które wydaje się brzmieć coraz bardziej abstrakcyjnie i przez to jest nie słuchane, podczas gdy rzesze wierzących popadają w niszczący pesymizm. Sarkastyczna uwaga Pascala[12] powróciła dzisiaj z dawną goryczą, ponieważ absurdalne przeciwstawianie sobie wartości zwiastuje ich schyłek. Problem życia i jego świętości powinien stać się uniwersalnym i wiarygodnym punktem wyjścia do ponownego odkrycia jedności nauki zdolnej przemienić się w konstruktywną jedność działania.

Tłum. *Krystyna Borowczyk*

---

[12] „Naturę człowieka można zważyć na dwa sposoby: jeden wedle jego celu – i wówczas jest on wielki i nieporównany; drugi wedle pospólstwa [...] i wówczas człowiek jest obmierzły i szpetny. Oto dwie drogi, które każą o nim sądzić tak odmiennie i rodzą dysputy między filozofami.

Jeden bowiem przeczy przypuszczeniu drugiego; jeden powiada: «Nie urodził się dla tego celu, ponieważ wszystkie jego uczynki temu przeczą»; drugi powiada: «Oddala się od swego celu, kiedy popełnia te niskie uczynki»". B. P a s c a l, *Myśli* (III, 254), przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1972[5], s. 116.

Andrzej PÓŁTAWSKI

# OBRAZ(Y) CZŁOWIEKA PRZED I PO OŚWIĘCIMIU*

*Najważniejszym memento po Oświęcimiu zdaje się być to, że nie wolno wykreślać terminu „godność ludzka" ze słownika ludzkości ani odmawiać tej godności oraz praw, które z niej płyną, żadnemu człowiekowi.*

## 1. OBRAZ – CZY OBRAZY CZŁOWIEKA?

Pytając o obraz człowieka przed i po Oświęcimiu zakładamy, że obraz ten – lub nawet natura ludzka – zmienił się jakoś z powodu istnienia hitlerowskich obozów koncentracyjnych. Jeśli przy tym mówimy – w liczbie mnogiej – o o b r a z a c h człowieka, sugerujemy, że chodzi o różne obrazy, jakie utworzyli sobie różni ludzie lub grupy ludzkie. Użycie terminu „obraz" w liczbie pojedynczej znaczyłoby natomiast, że przyjmujemy możliwość zgody co do natury człowieka i że jej obraz – lub właśnie sama ta natura – mogłaby być inna przed i po Oświęcimiu. Jak jednak mają się rzeczy? Najpierw zaś: czy o b r a z człowieka – w liczbie pojedynczej – lub sam człowiek zmienił się jakoś radykalnie po Oświęcimiu?

Nie sądzę, aby tak było. Jednakże jest rzeczą oczywistą, że kryzys ludzkości, którego przejawami były m.in. dwie wojny światowe i masowe mordy hitlerowskie i bolszewickie, uwypuklił pewne aspekty natury człowieka; wydaje się też, że jest naszym obowiązkiem zastanowić się nad nauką, jaką można wyciągnąć z doświadczeń tych czasów; obowiązkiem, od którego spełnienia i wykorzystania w życiu może zależeć los całej ludzkości. Poza tym zaś doświadczenia te wpłynęły w pewien sposób na świadomość dzisiejszych społeczeństw i zastanowienie się nad tym wpływem jest również rzeczą pożądaną.

## 2. DWA SCHEMATY CZŁOWIEKA: SOCJALISTYCZNY I LIBERALNY

Przejdźmy obecnie do o b r a z ó w człowieka – w liczbie mnogiej. W nowszej historii politycznej zdają się dominować dwa takie obrazy, a raczej schematy stosunku człowieka do zbiorowości: socjalistyczny i liberalny. Zwolennicy pierwszego, socjalistycznego, chcą zapewnić równość wszystkich obywateli

---

* Artykuł ten ukazał się w wersji dwujęzycznej w czasopiśmie Polsko-Niemieckiego Towarzystwa Zdrowia Psychicznego „Dialog" 1993, nr 2, s. 37-42 i 43-47.

oraz zorganizować życie społeczne przy pomocy interwencji państwa; stawiają zatem społeczeństwo przed jednostką i chcą podporządkować poszczególnych obywateli państwu. Ci, którzy wybierają schemat drugi, liberalny, głoszą pierwszeństwo indywiduum wobec społeczeństwa i stawiają interesy jednostek ponad interesem państwa; żądają oni maksymalnej wolności dla jednostki.

Oba te schematy można uzasadnić, wychodząc od pewnych koncepcji biologicznych czy gospodarczych. Pierwszy – w oparciu o pierwszeństwo gatunku nad indywiduum w świecie zwierzęcym lub o ważność planowania w gospodarce; drugi – wychodząc od koncepcji naturalnej selekcji w ewolucji lub od roli inicjatywy jednostki w gospodarce. W gospodarce schemat drugi okazał się bardziej sprawny; ale i tam nie może on obowiązywać bez ograniczeń, i tam muszą istnieć pewne granice wolności jednostki.

Czy jednak człowiek jest istotą czysto ekonomiczną – homo oeconomicus – lub nawet po prostu specyficznie ukształtowanym zwierzęciem, które realizuje tylko innymi środkami, niż inne zwierzęta, swe cele biologiczne – przede wszystkim zachowanie i ekspansję gatunku? Jeśliby tak było, masowe mordy nie byłyby tak oburzające i można by je nawet uzasadnić; i rzeczywiście były one uzasadniane względami biologicznymi czy też gospodarczymi – i dotąd próbuje się to czynić. Co więcej, wówczas samo oburzenie byłoby czymś bezsensownym.

Dwa te schematy czy prądy polityczne funkcjonowały w praktyce politycznej Zachodu i społeczeństwa zachodnie zawdzięczają im obu wiele. Ciągle jednak istnieje możliwość ich degeneracji. Takimi zdegenerowanymi formami schematu socjalistycznego były narodowy socjalizm i komunizm. Jednakże również liberalizm ma swą formę zdegenerowaną – anarchizm. Oba schematy w swej zdegenerowanej formie prowadzą do przemocy i do zniszczenia wolnego społeczeństwa.

O tym, że totalitaryzm socjalistycznej odmiany prowadzi do takiego rezultatu, mieliśmy się ostatnio okazję naocznie przekonać. Ale liberalizm, który uchodzi dziś za czołową ideologię demokracji zachodnich, jest często uważany za jedyne wybawienie, zwłaszcza przez przedstawicieli społeczeństw, które świeżo zrzuciły jarzmo systemów totalitarnych.

A jednak i ta ideologia może prowadzić do specyficznego totalitaryzmu, którego symptomy dają się dość wyraźnie zaobserwować we współczesnych społeczeństwach. Dla anarchizmu idealnym społeczeństwem jest mianowicie takie, w którym wszystkie siły mogą działać w sposób zupełnie wolny; w którym silny zwycięża, a słaby zostaje zniszczony. Słaby staje się produktem, któremu wolno jest egzystować jedynie ze względu na interes lub przyjemność silnego.

Schemat socjalistyczny i schemat liberalny nie mogą więc być traktowane jako pełne programy, musimy zawsze wybierać między nimi drogę pośrednią; ponadto, aby zrozumieć człowieka, musimy sięgnąć głębiej, niż na to pozwalają te schematy stosunku jednostki do zbiorowości.

Musimy zatem jeszcze raz zapytać: kim jest człowiek? I w naszym wysiłku znalezienia odpowiedzi na to pytanie mogą nam istotnie pomóc doświadczenia, jakich dostarczył czarny i czerwony totalitaryzm.

## 3. DOŚWIADCZENIA OBOZÓW KONCENTRACYJNYCH I ICH ZNACZENIE

Doświadczenia te zdają się przede wszystkim ukazywać w ostrym świetle złożoną i biegunową strukturę człowieka. Znakomity historyk filozofii ks. Konstanty Michalski określił tę biegunowość za pomocą zwrotu „między heroizmem i bestialstwem". Trzeba przy tym podkreślić, że bestialstwo to nie ma nic wspólnego z naturą zwierzęcą, że jest ono sprawą czysto ludzką. Człowiek stoi pomiędzy dobrem i złem; w granicznych sytuacjach zaś dochodzi do wyraźnej polaryzacji postaw ludzkich. Nie trzeba tu przytaczać niezliczonych przykładów bestialstwa w obozach koncentracyjnych. Jednakże znane są również dobrze przykłady heroizmu, jak np. śmierć Ojca Maksymiliana Kolbe. Mogę również przytoczyć taki przykład z życia mojej Żony, która jako młoda dziewczyna operowana była doświadczalnie w Ravensbrück. Kiedy „króliki" zostały skazane na śmierć jako niepożądani świadkowie, jedna z więźniarek zaproponowała, że umrze za drugą – za Żonę; gdy żona nie chciała się na to zgodzić, ta stanęła do apelu z numerem innego „królika" na rękawie.

Zdaniem mojej Żony w obozie można było szczególnie wyraźnie zaobserwować rozwój przyjaźni i ocenić wartość dobroci, uśmiechu czy przyjaznego gestu w takim stopniu, w jakim nie zdarza się to na ogół w zwykłych warunkach.

Graniczna sytuacja w obozie zwraca zatem naszą uwagę na w a r t o ś c i m o r a l n e; ich decydująca rola w życiu ludzkim ukazuje się tam jasno jako charakterystyczny rys, odróżniający człowieka od zwierząt – i to zarówno w dobrem, jak i w złem. Można tam było, dzięki wspomnianemu rozdzieleniu dobra i zła, obok bezprzykładnego upadku ludzkości poznać również prawdziwą hierarchię wartości – hierarchię, która wytrzymuje próbę sytuacji ostatecznych – a także dostrzec niezbywalną godność osoby ludzkiej – godność, którą zawdzięczamy właśnie moralnemu wymiarowi naszej natury.

## 4. MIT NOWOŻYTNEJ KARTEZJAŃSKIEJ NAUKI

Powiedzieliśmy, że dla anarchizmu człowiek, a przynajmniej s ł a b y człowiek, staje się towarem. Dla hitleryzmu czy komunizmu jest on elementem rasy, państwa, klasy bądź partii; elementem, którego wartość ma być oceniana jedynie z punktu widzenia odnośnej całości. Ta dewaluacja jednostki znajduje jednak w dzisiejszym świecie u z a s a d n i e n i e znacznie bardziej pociągające, niż to było możliwe na gruncie prymitywnego biologizmu lub ekonomizmu,

względnie mitu rasy czy klasy. Uzasadnienie, które przemawia – często podświadomie – do wielu ludzi. Ta dewaluacja człowieka bywa mianowicie wyprowadzana z kartezjańskich podstaw nowożytnej nauki, z mitu kartezjańskiego.

Kartezjanizm był wprawdzie ostro krytykowany w ostatnich dziesięcioleciach, jednak wydaje się, że współczesne światopoglądy przeniknięte są w pewien subtelny sposób niektórymi koncepcjami Kartezjusza. Głównym rysem jego filozofii był mianowicie skrajny dualizm – radykalne rozdzielenie res extensa – ciała, od res cogitans – duszy, identycznej, zdaniem tego filozofa, ze świadomością. Chociaż to rozdzielenie utorowało drogę nauce empirycznej, stało się jednak zarazem źródłem wielu trudności i niebezpieczeństw. W ten sposób bowiem człowiek został jakby rozcięty na dwie zupełnie obce sobie części, przy czym jego część „duchowa" – świadomość – umieszczona została niejako poza realnym światem, ciało zaś potraktowane zostało jak rodzaj mechanizmu.

Niebezpieczeństwa, do których prowadzi ten mit, sformułował Robert Spaemann w następujący sposób: „Cywilizacja nowożytna stanowi dla godności człowieka zagrożenie, jakie jeszcze nigdy nie miało miejsca. Dawniejsze cywilizacje ignorują godność pojedynczego człowieka czy też grup ludzkich. Cywilizacja nowożytna pomogła przebić się myśli o jednakowych minimalnych warunkach dla wszystkich co do przysługujących im praw. Zawiera ona jednak potężną tendencję do wyeliminowania w ogóle myśli o godności. I to z racji, która widoczna jest wyraźnie na przykładzie produkcji dzieci w retorcie. Centralną potęgą cywilizacji nowożytnej jest określony typ nauki, typ kartezjański. Dla tej nauki charakterystyczna jest radykalna redukcja jej przedmiotów do ich przedmiotowości, wyłączenie wszelkiego podobieństwa res extensa i res cogitans, zakaz wszelkiego antropomorfizmu na rzecz radykalnego antropocentryzmu. Ten ostatni wzmógł w nieprzeczuwalnym dotąd stopniu panowanie człowieka nad przyrodą. Myśl, że oznacza to nieuchronny wzrost sfery wolności człowieka, zakładała, iż sam człowiek nie należy do przyrody. Tymczasem zaś naukowe uprzedmiotowienie dosięgnęło także samego człowieka jako istoty należącej do przyrody. Sam człowiek stał się antropomorfizmem"[1].

Czyż nad cytatem tym nie unosi się atmosfera obozu koncentracyjnego, atmosfera o d c z ł o w i e c z e n i a? Powiedzieliśmy jednak również, że w obozie można było dostrzec tę niezbywalną godność człowieka, którą stara się wyeliminować mit nowożytnej nauki. Kim zatem jest człowiek, osoba ludzka, której godność ta przysługuje?

---

[1] R. S p a e m a n n, *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Antropologie*, München-Zürich 1987, s. 101 i n.

## 5. CZŁOWIEK JAKO OSOBA

Zwierzęcy sposób życia, życie czysto zmysłowe określono jako jedność czucia i ruchu, jako s t a w a n i e s i ę[2]. Życie ludzkie jest również stawaniem się. Jednakże właściwie ludzkie stawanie się przebiega na zupełnie innej płaszczyźnie, choć do pewnego punktu jest ono równoległe stawaniu się innych istot żywych. Prawdziwie ludzkim staje się ono bowiem dopiero dzięki wspomnianej zdolności człowieka do decydowania samemu o swoich czynach, dzięki w o l n o ś c i. Wolność umożliwia odpowiedzialność i wiąże się ze specyficznie ludzkim wymiarem świadomego działania: z m o r a l n o ś c i ą. Człowiek jest i s t o t ą m o r a l n ą i jego stawanie się czy też s p e ł n i a n i e s i ę (lub też upadek i rozkład) jest przede wszystkim moralnym stawaniem się czy też moralnym upadkiem.

## 6. OSOBA A SPOŁECZEŃSTWO

Zjawisko moralności może jednak zaistnieć – i mieć sens – jedynie dzięki temu, że człowiek jest istotą społeczną, a więc wówczas, gdy żyje on i działa w r a z z i n n y m i. Właściwy rozwój, właściwe spełnianie się osoby ludzkiej może zatem dokonywać się jedynie w pewnej wspólnocie.

Najprostszą i najbardziej pierwotną, ale także podstawową relacją między osobami jest stosunek „ja-ty", ściśle osobowy stosunek między dwoma ludźmi. Skierowany potencjalnie ku wszystkim ludziom stosunek ten wiąże mnie każdorazowo tylko z jedną osobą.

W strukturze „ja-ty" pewne „ja" jest w specyficzny sposób kształtowane przez pewne „ty". Podczas gdy – z jednej strony – ta dynamiczna relacja przynosi mi głębsze doświadczenie mnie samego, z drugiej strony – umacnia mnie ona w mej podmiotowości. Dzięki niej realizuje się moje uczestnictwo w człowieczeństwie drugiego; realizuje się ono wówczas, gdy poznaję i uznaję rzeczywistość i godność tego drugiego i potwierdzam to uznanie poprzez moje czyny.

Wtedy, gdy czynię coś wespół z innymi, może wraz z tym działaniem powstać inny podmiot, nowa struktura – „my" jako podmiot wspólnego życia i działania. Cel takiego działania określany jest jako w s p ó l n e d o b r o. W tym kontekście Karol Wojtyła mówi o u c z e s t n i c t w i e[3]. Człowiek może i powinien uczestniczyć w człowieczeństwie innych – w ich konkretnym, osobowym bycie, w bycie tego tu, jedynego, osobowego „ja", z którym mam aktualnie do czynienia.

---

[2] Zob. E. S t r a u s, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin 1956 (wyd. 1. 1935).

[3] Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, wyd. 2, cz. IV: „Uczestnictwo"; t e n ż e, *Osoba podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24(1976) z. 2, s. 5-38; por. t e n ż e, *Participation or Alienation*, „Analecta Husserliana" 6(1977) s. 61-73.

„Społeczeństwo" nie może być zatem utożsamiane ze „wspólnotą". Pewne społeczeństwo czy pewna grupa społeczna staje się wspólnotą wówczas, gdy jej członkowie uznają to samo wspólne dobro. Autentyczna wspólnota zawdzięcza swe istnienie zdolności swoich członków do spełniania się w życiu i działaniu w obrębie tej wspólnoty; powstaje ona dzięki świadomemu i wolnemu działaniu jej członków. A zatem społeczeństwo winno dążyć do takich celów i wybierać takie do nich środki, jakie odpowiadają obiektywnej prawdzie o człowieku jako istocie moralnej; musi ona realizować a u t e n t y c z n e dobro wspólne.

Przez „uczestnictwo" i „wspólnotę" można zatem rozumieć albo pewną konkretną rzeczywistość, albo pewien ideał. Struktura i zadanie społeczeństwa nie ograniczają się statycznie do istnienia pewnej wspólnoty, której członkowie uczestniczą w człowieczeństwie innych; powinna ona także starać się o to, aby to uczestnictwo i ta wspólnota były możliwe.

W ten sposób dwie struktury „ja-ty" i „my" przenikają się i uzupełniają. Jest przy tym rzeczą jasną, że pierwsza, jako rozciągająca się na wszystkich ludzi, jest prostsza, ale zarazem bardziej pierwotna i podstawowa. Struktura „ja-ty" wyraża stosunek każdego człowieka do jego bliźniego i jej właśnie odpowiada największe biblijne przykazanie – przykazanie miłości bliźniego. Realizacja tego przykazania jest podstawą właściwego funkcjonowania wszystkich autentycznych wspólnot i rozwoju wszystkich innych form uczestnictwa, jakie powstają w różnych stosunkach społecznych. Te pochodne formy uczestnictwa podkreślają jednak i wzmacniają w miarę swego rozwoju ów fundamentalny stosunek osoby do jej bliźniego.

## 7. CZŁOWIEK JAKO ISTOTA STAJĄCA SIĘ

Pierwotność stosunku „ja-ty" wiąże się z przedetycznym, antropologicznym lub osobowym znaczeniem przykazania miłości bliźniego; człowiek bowiem, jak powiedzieliśmy, jest istotą rozwijającą się, s t a j ą c ą s i ę. Jako taka istota musi on być rozpatrywany w swej dynamice. Z rozwojem wiąże się jednak w sposób istotny k i e r u n e k, w którym rozwój przebiega, lecz również – możliwość regresji, cofnięcia się. Musi zatem istnieć prawo tego rozwoju. Dla człowieka jest to prawo moralne, które przemawia do nas poprzez s u m i e n i e. Prawo to wiąże się ściśle z istotną strukturą osoby ludzkiej, wyrasta ono niejako z jej organizacji, wyrażając regułę jej rozwoju.

Karol Wojtyła pisze: „Zwracając się do [...] różnych celów, przedmiotów i wartości, człowiek nie może się w swoim działaniu świadomym nie zwrócić do siebie samego jako do celu, nie może bowiem odnosić się do różnych przedmiotów działania i wybierać różnych wartości, nie stanowiąc przez to o sobie

samym (przez co siłą faktu staje się dla siebie-podmiotu pierwszym przedmiotem) i o swojej własnej wartości"[4].

To samostanowienie, ta autoteleologia czynu ludzkiego określana jest ostatecznie, jak mówi Karol Wojtyła, „poprzez odniesienie do prawdy oraz do dobra jako «prawdziwego» (czy też «godziwego»), tzn. chcianego i wybieranego na zasadzie prawdy"[5]. A zatem, aby się naprawdę rozwijać, człowiek – a także pewna wspólnota – musi być nastawiony na prawdę o sobie.

Prawda moralna – prawda o normach świadomego, odpowiedzialnego działania moralnego – opiera się na prawdzie o egzystencjalnej strukturze człowieka; polega na wglądzie w jedyną, niepowtarzalną osobowość innych (ale również mnie samego) jako istot stających się moralnie, i w niezbywalną godność, która im jako osobom przysługuje.

Wiara chrześcijańska uczy, że prawda o człowieku wyraża plan, według którego Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Plan ten, tę istotną strukturę człowieka, można jednak odczytać nie tylko z Ewangelii. Prawda o moralnym rozwoju lub upadku i rozkładzie osoby potwierdza się w codziennym doświadczeniu zarówno naszego własnego życia, jak i życia różnych społeczności. Mówi też o niej ciągle wielka literatura światowa. Nasze oburzenie Oświęcimiem oparte jest właśnie na tym doświadczeniu: doświadczenia obozów koncentracyjnych potwierdzają ją bowiem w sposób szczególnie wyrazisty.

## 8. CZŁOWIEK PO OŚWIĘCIMIU

Pytanie o człowieka po Oświęcimiu rozumieć można na dwa sposoby. Możemy mianowicie pytać o to, co obóz zrobił z ludźmi, którzy go przeżyli, w jaki sposób się oni zmienili. Możemy jednak również chcieć się dowiedzieć, w jakim kierunku pchnęły obozy koncentracyjne ludzkość, jaki impuls jej dały.

Psychologiczno-psychiatryczne następstwa warunków życia w obozie są tematem badań naukowców zajmujących się psychiką ludzką. Sądzę jednak, że na podstawie wspomnianej wyżej polaryzacji postaw możemy również z punktu widzenia filozoficznego powiedzieć coś o wpływie obozu na żyjących w nim więźniów. Okazało się bowiem, że ci z nich, którzy nie zrezygnowali ze swej ludzkiej godności, wynieśli stamtąd pewną, i to niemałą, korzyść. Moja Żona mówi zawsze, że nie żałuje tych lat i że nie chciałaby ich stracić. Można by powiedzieć, że szydercze hasło „Arbeit macht frei" wyrażało jednak pewną prawdę o obozie. Przykład śmierci Ojca Maksymiliana Kolbe, który ofiarował

---

[4] K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 15.

[5] Tamże, s. 19.

swoje życie za współwięźnia, będącego ojcem rodziny, może tu służyć za objaśnienie. Jeśli bowiem zapytamy, który z tych trzech ludzi: Ojciec Kolbe, uratowany więzień czy też esesman, który chciał go zabić, był naprawdę wolny, to odpowiedź może być tylko jedna: był to jedynie Ojciec Kolbe. Albowiem drugi więzień był tylko biernym obiektem okoliczności, esesman zaś był powodowany swym gniewem lub też postępował według rozkazów. Przykład ten daje nam głęboki wgląd w związek między godnością ludzką, wolnością i moralnością.

Jeśli teraz zastanowimy się nad impulsem, jaki dał ludzkości fakt istnienia obozów koncentracyjnych, to tu znowu mamy dwie różne odpowiedzi. Pierwsza dotyczy odnośnego wpływu przyczynowo-psychologicznego, druga zarysowuje drogę, jaką winniśmy pójść, aby przeciwdziałać upadkowi ludzkości; apeluje ona zatem do naszego rozumu i naszej woli.

Częściowo podświadomy wpływ, jaki wywarły masowe mordy na świadomość dzisiejszych społeczeństw, polega na pomniejszeniu wartości życia ludzkiego; życie ludzkie stało się tanie. To objawia się np. w szerzeniu się aborcji i w pojawiającym się w społeczeństwach zachodnich dążeniu do legalizacji eutanazji. Kartezjański duch współczesnej nauki i anarchistyczna tendencja liberalizmu zdają się silnie wspierać tego rodzaju dążenia. To, co w Norymberdze traktowane było jeszcze jako przestępstwo, zaczyna być obecnie przedstawiane jako cnota.

Drugim skutkiem masowych mordów i obozów koncentracyjnych jest ogromny wzrost agresji, jaki obecnie obserwujemy na świecie. Wydaje się, że jest on złowrogim symptomem postępującego upadku ludzkości.

Wraz z tym potanieniem życia ludzkiego idzie w parze upadek powołania lekarza. Znamy rolę lekarzy w hitlerowskich obozach koncentracyjnych oraz współpracę wielu sowieckich psychiatrów przy eliminowaniu dysydentów w Związku Radzieckim. Ale możliwości podporządkowania medycyny utylitarystycznej polityce silnych przeciw słabym nie zostały w ten sposób wyczerpane. Słyszy się np. o współpracy lekarzy bogatych krajów Północy z politykami przy narzucaniu kobietom Trzeciego Świata szkodliwych środków antykoncepcyjnych i abortywnych. Z akceptacji tych środków czyni się przy tym warunek pomocy finansowej odnośnym krajom, tak że odmowa ich stosowania traktowana jest niemal jak działalność wywrotowa!

Jakie zatem memento dla przyszłości możemy odczytać z doświadczeń, których dostarczyły nam obozy koncentracyjne? O czym mówią te doświadczenia, gdy nie traktujemy ich jako przemocy, która nas w jakiś sposób zdeformowała, lecz jako naukę, która przemawia do naszego rozumu i do naszej woli?

Najważniejszym takim memento zdaje się być to, że nie wolno ze słownika ludzkości wykreślać terminu „godność ludzka" ani odmawiać godności oraz praw, które z niej płyną, żadnemu człowiekowi. Ta niezbywalna godność,

przysługująca każdemu człowiekowi, jest zresztą najsilniejszym i najgłębszym argumentem na rzecz demokracji; jest jedyną solidną podstawą, na której można zbudować prawdziwą demokrację. Socjalistyczny totalitaryzm skompromitował się w naszym wieku całkowicie. Stoimy jednak w obliczu bardzo poważnego zagrożenia demokracji totalitaryzmem liberalistycznym, który może łatwo stoczyć się w kierunku tego pierwszego; często bowiem droga wyjścia z anarchii prowadzi do dyktatury.

Jeśli potraktujemy poważnie to memento i postaramy się o wyciągnięcie z niego praktycznych wniosków, to również zawód lekarza zacznie znowu służyć wyłącznie zdrowiu pacjenta.

Wacław S. CHOMIK OFM
Franciszek S. ROSIŃSKI OFM

# KOŚCIÓŁ A ŚWIADOMOŚĆ EKOLOGICZNA

*Ekologiczna świadomość Kościoła okazuje się nie tylko rozległa w czasie, gdyż sięga „Rerum novarum" Leona XIII z ubiegłego stulecia, ale także charakteryzuje się wnikliwym rozpoznawaniem „znaków czasów" oraz głęboką ich analizą w świetle Bożej prawdy..*

Nieraz wysuwa się zarzut, iż koncepcja judeochrześcijańska desakralizacji przyrody i dominacji człowieka nad stworzeniami przyczyniła się do bezwzględnej eksploatacji ziemi i kryzysu ekologicznego. Czy chrześcijanie ponoszą odpowiedzialność moralną za ochronę środowiska naturalnego? Jak Magisterium Kościoła ustosunkowuje się do tego zagadnienia?

## I. POSTAWA SAKRALNA I SEKULARNA WOBEC PRZYRODY

Jeszcze niedawno wierzono w niemal nieograniczone możliwości człowieka w zakresie nauki, postępu techniki, wzrostu gospodarczego i dobrobytu. Towarzyszył temu ekspansjonizm gospodarczy, konsumpcjonizm, sekularyzacja życia. Nie sprzyjało to podejmowaniu przez teologów szerokiej dyskusji nad odpowiedzialnością człowieka za dzieło stworzenia, zwłaszcza za ochronę środowiska; widziano by w tym ingerencję w prawa władzy państwowej i przeciwstawianie się rozwojowi przemysłowemu. Dopiero coraz bardziej odczuwane skutki niszczenia środowiska naturalnego, niejednokrotnie jego nieodwracalna degradacja, nadmierna eksploatacja nieodnawialnych bogactw naturalnych, lęk przed globalną katastrofą klimatyczną, ekologiczną, nuklearną i nieprzewidzialnymi skutkami manipulacji genetycznych, zmusiły do szukania głębszych przyczyn zagrożenia przyrody przez człowieka, do zastanowienia się nad właściwymi jego relacjami do otaczającego go świata i odpowiedzialnością moralną za dzieło stworzenia.

Niejednokrotnie zarzucano chrześcijaństwu, zwłaszcza zachodniemu, że powołując się na biblijny opis stworzenia (Rdz 1, 26-28), propagowało desakralizację świata widzialnego i ustanowienie bezwzględnego władztwa człowieka nad ziemią („dominium terrae"), a tym samym przyczyniło się do narastającego kryzysu ekologicznego. L. White na przykład wskazuje, iż człowiek w myśl tej koncepcji został „wyemancypowany" z przyrody, gdyż partycypuje w transcendencji Bożej w stosunku do natury. Zgodnie z wolą Bożą człowiek ma panować nad odbóstwioną przyrodą i ją eksploatować. Sprzyjało to roz-

wojowi współczesnych nauk przyrodniczych i myślenia technicznego, ale zarazem chrześcijaństwo ponosi ciężką winę, iż przyrodoznawstwo i technika wymknęły się spod kontroli człowieka[1]. Również C. Amery, pisząc o „bezlitosnych konsekwencjach chrześcijaństwa", uważa że okazało się ono o wiele skuteczniejsze niż sądzą nawet jego profesjonalni obrońcy. Jego zdaniem człowiek otrzymał „wyraźny nakaz totalnej władzy: ma napełnić ziemię, uczynić ją sobie poddaną. Nie nałożono nań żadnych ograniczeń magicznych: w sposób zupełnie dowolny miał wykonać to polecenie [...]. Dzięki temu świat stał się łupem, którym według uznania można się podzielić, o ile przestrzega się reguł gry w stosunku do innych chrześcijan"[2]. Podobnie E. Drewermann, kreśląc katastroficzny obraz przyszłości, przypisuje „zniszczenie Ziemi i człowieka chrześcijańskiemu dziedzictwu", ponieważ „nie widziało ono w człowieku cząstki stworzenia, ale władcę nad przyrodą"[3].

Jest rzeczą interesującą, że jeszcze w latach 50. uważano, iż tradycja judeochrześcijańska, oparta na kreacjonizmie biblijnym i desakralizacji stworzeń umożliwiała badawcze podejście do natury, a tym samym powstanie i nauk przyrodniczych, i technicznych, stała się siłą napędową postępu wiedzy. Elementy przyrody bowiem, nawet najpotężniejsze, dzięki takiemu ujęciu zostały pozbawione swej dotychczasowej mitycznej tajemniczości, świętości, a nawet boskości, i zredukowane do rzędu zwykłych stworzeń, podległych człowiekowi. Mogły się więc stać obiektem jego badań, manipulacji i wykorzystania[4].

Należy bowiem wziąć pod uwagę wyraźnie inną wizję świata u dawnych ludów orientalnych sąsiadujących z Izraelem oraz u wielu społeczeństw pierwotnych, według których przyroda ma charakter zdecydowanie sakralny. Widziało się w niej pole działań różnego typu istot nadprzyrodzonych i mocy, które w mitycznych praczasach nadały kształt ziemi, uformowały byty, ingerowały w bieg wydarzeń. Wiele zjawisk przyrody interpretowało się jako przejaw ich potęgi, a nawet deifikowało się różne jej elementy. W ten sposób przyroda i czas traktowane były jako elementy sakralnej czasoprzestrzeni, tworzące stały porządek kosmiczny. Zrozumiała staje się wtedy dążność do zachowania w stanie nienaruszonym przestrzeni życiowej, przekazanej danej społeczności przez przodków i istoty nadprzyrodzone, które w niej przebywają. Stosunek do poszczególnych obiektów przyrody może mieć różny charakter: poddańczy,

---

[1] Zob. L. White (Jr.), *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, „Science" 155(1967) s. 1203-1207.

[2] C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbeck b. Hamburg 1974, s. 16 i 193.

[3] E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentum*, Regensburg 1986, s. 3 i 7.

[4] Zob. S. M. Daecke, *Auf dem Weg zu einer praktischen Theologie der Natur*, „Theologisches Jahrbuch" 28(1985) s. 107-108.

partnerski, władczy; rzadko jednak traktowane są one jako przedmiot chłodnej kalkulacji i nadmiernej eksploatacji. Taki stosunek do otoczenia dawał społeczności poczucie względnego bezpieczeństwa, stabilności, a nawet sensu życia[5]. Jest rzeczą zrozumiałą, iż przyroda traktowana jako rzeczywistość sakralna ma niewątpliwie większe szanse zachowania swego stanu pierwotnego i utrzymania względnej równowagi między jej eksploatacją przez człowieka a odnawianiem jej zasobów. Cześć religijna oddawana przyrodzie, łącznie z jej animizacją i deifikacją nie sprzyjały jednak uczynieniu z niej przedmiotu systematycznych badań naukowych, czym m.in. można tłumaczyć niewielki postęp techniczny w różnych kulturach starożytnych i pierwotnych[6].

Traktowanie przyrody jako sacrum czy misterium tremendum, fascinosum było dla człowieka o mentalności prymitywnej zawsze konsekwencją religii, gdyż najczęściej łączyło się z politeizmem, animizmem, totemizmem czy magią. Nadto sakralny porządek kosmiczny określany przez mity, wierzenia, obrzędy, stanowił dla niego nie tylko teorię, ale był konkretnym wzorcem postępowania – „regula vitae" pełniła zadanie wciąż aktualnego archetypu. Życie zaś jednostki i grupy traktowane było jako kontynuacja mitu i stale odnawiająca się jego realizacja[7]. Stosunek Pisma świętego i teologów chrześcijańskich do tego typu wierzeń i praktyk jest jednoznacznie negatywny.

Nasuwa się jednak pytanie, czy w ogóle narastające zagrożenie ekologiczne i degradacja środowiska naturalnego stanowią pośrednią czy bezpośrednią konsekwencję tradycyjnego stosunku chrześcijaństwa do przyrody i człowieka? Dewastacja przyrody miała bowiem miejsce zarówno w czasach przedbiblijnych, jak i w kulturach nie opartych na tradycji judeochrześcijańskiej, np. u Egipcjan, Asyryjczyków, Fenicjan, Rzymian, Greków, Persów, Hindusów, Chińczyków, mieszkańców Afryki północnej, Polinezji, Azteków, u których spotykamy się z masowym wyrębem lasów, erozją stoków górskich i gleb[8]. Można zgodzić się z opinią Daecke, że owszem, pewne „zeświecczone" elementy wiary chrześcijańskiej przyczyniły się do powstania nowoczesnego przyrodoznawstwa i techniki. Nie można natomiast za ich dzisiejszy kształt i wypaczenia, które doprowadziły do kryzysu ekologicznego, winić teologii chrześ-

---

[5] Zob. R. Bastide, *La mythologie*, w: *Ethnologie generale*, Bruges 1968, s. 1055-1080; J. F. Thiel, *Religionsethnologie*, Berlin 1984, s. 69-70.

[6] Zob. T. Dolezol, *Der schwere Weg vom Tier zum Menschen*, „P. M. Magazin" 12(1987) s. 33.

[7] Zob. M. Eliade, *Myth and Reality*, New York 1963, s. 13-14; B. Malinowski, *Magic Science and Religion*, New York 1955, s. 101-108.

[8] Zob. T. S. Derr, *Ecology and Human Liberation, a Theological Critique of the Use and Abouse of our Birthright*, Genf 1973, s. 19 nn.; R. Dubos, *A Theology of Earth*, w: *Western Man and Environmental Ethics. Attitudes toward Nature and Technology*, red. I. G. Barbour, London (Massachusetts) 1973, s. 46 nn.

cijańskiej, nawiązującej do starotestamentalnego „dominium terrae" człowieka, ponieważ mają one znacznie więcej przyczyn i uwarunkowań. Należą do nich zainteresowania teoretyczne ludzi, żądza wiedzy, idee Oświecenia, uniezależnienie się od wpływów religijnych, ekspansjonizm gospodarczy oraz dążność do wzrostu dobrobytu. Niesłuszne też jest powoływanie się na rozkaz biblijny o panowaniu człowieka nad ziemią (Rdz 1, 26-28). Chodzi w tym przypadku raczej o niezrozumienie zamiaru Bożego, jego wypaczenie, nadużycie i niewłaściwe wykonanie[9].

## II. ŚWIADOMOŚĆ EKOLOGICZNA MAGISTERIUM KOŚCIOŁA OSTATNIEGO STULECIA

Zanim rozpoczęło się mówienie o kryzysie ekologicznym, niewątpliwie był on już znany w świecie nauki i postępu technicznego. *Raport U Thanta*, ogłoszony na XXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ (1969)[10], jest pierwszym oficjalnym głosem o zaistniałym, w skali całej planety Ziemi, kryzysie środowiska. A Kościół? – Słusznie zauważa Z. Świerczek, że ściśle biorąc wykrycie zbliżającego się kryzysu ekologicznego nie należało ani do obowiązków ani kompetencji Kościoła[11]. Niemniej rozpoznanie jego pierwszych symptomów zaznacza się już przed stuleciem w nauczaniu Leona XIII. Świadomość ekologiczna Kościoła stopniowo wzrasta, wyraża się głosem Soboru Watykańskiego II, a u Jana Pawła II jest już niekwestionowana i wsparta jego osobistym zaangażowaniem na rzecz ładu w stworzeniu.

### 1. LEON XIII: PRAWO WŁASNOŚCI I SŁUSZNEGO UŻYWANIA ZIEMI

Już w ubiegłym stuleciu, w kontekście socjalistycznych tendencji eksponowania „własności wspólnej" jako jedynego rozwiązania tzw. kwestii społecznej robotników, Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* (1891) broni naturalnego prawa człowieka do posiadania dóbr materialnych na własność. Jego zdaniem nie można prywatnemu posiadaniu owych dóbr przeciwstawić prawdy, że Bóg jako „początek i źródło wszystkich dóbr" dał je całemu rodzajowi ludzkiemu do „używania" i „wykorzystywania". Czym innym jednak jest „posiadanie" ziemi, a czym innym jej „słuszne używanie": posiadanie jest naturalnym prawem człowieka, a korzystanie z niego jest nie tylko dozwolone, ale także

---

[9] Zob. D a e c k e, dz. cyt., s. 111-113.

[10] Zob. U T h a n t, *Człowiek i jego środowisko. Raport sekretarza generalnego ONZ z dnia 26 maja 1969*, „Biuletyn Polskiego Komitetu ds. UNESCO", Warszawa 1969, numer specjalny.

[11] Z. Ś w i e r c z e k, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 78. Autor przedstawia świadomość ekologiczną Kościoła od Jana XXIII do Jana Pawła II; zob. tamże, s. 79-106.

konieczne do życia. Konieczność ta powoduje, że ziemia, choć podzielona między prywatne osoby, nie przestaje służyć wspólnemu użytkowi wszystkich; nie ma bowiem takiego człowieka, który by nie żył z płodów ziemi, niezależnie od tego, czy pracuje on w rolnictwie, czy w fabrykach[12].

Ziemia ze swoją hojnością jako „dar Boży", choć obficie dostarcza człowiekowi swego bogactwa do stałego i trwałego użycia, wymaga jednak uprawy i jego ludzkiej opieki. Chodzi tu o racjonalne podejście do dóbr ziemskich, by nie były używane i wykorzystywane na sposób zwierzęcy (zob. *Rerum novarum*, dalej RN, nr 5), lecz by pozostawały dla człowieka jego stałym i trwałym dobrem. Ciesząc się zdolnością myślenia i wolnością w relacji do środowiska naturalnego, człowiek jest „rządcą i opatrznością samego siebie", i jako taki – zdaniem Leona XIII – „winien mieć władzę nie tylko nad owocami ziemi, lecz i nad samą ziemią, która ma mu dostarczyć dóbr potrzebnych w przyszłości". Owa władza nie jest jednak absolutnie autonomiczna; człowiek jest panem swych czynności o tyle, o ile żyje „poddany prawu wiecznemu i władzy troszczącego się o wszystko Boga". W tej zależności jurydycznej, poprzez rozumną pracę, nie tylko ziemia z leśnego karczowiska zmienia się w żyzną, z nieurodzajnej w urodzajną, lecz także człowiek „przyswaja sobie [...] tę część przyrody, którą sam uprawił i na której jak gdyby kształt swej osobowości wyciśniętej zostawił" (RN, nr 6-8).

Osobowość jaką człowiek wyciska w przyrodzie jest odpowiednikiem jego głębi duchowej. Nosi on w swej duszy wyryty „obraz i podobieństwo Boże", jak również siłę władztwa: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi" (Rdz 1, 28). To z tego rozkazu Bożego ma on „opanowywać niższe natury" i „do swego użytku skłaniać ziemię całą i morza". Dobra przyrody z kolei nie są dla człowieka celem samym w sobie, by je używać materialnie w życiu ziemskim, lecz są one „drogą i środkiem" przeznaczonym do udoskonalenia jego życia duchowego (zob. RN, nr 32).

## 2. PIUS XI: POSTULAT KARNOŚCI MORALNEJ W UŻYWANIU DARÓW NATURY

W czterdziestą rocznicę *Rerum novarum* Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* (1931) w kontekście istniejącej nadal niesprawiedliwości społecznej mówi o „bezładnym używaniu" dóbr ziemi, co jest brudną chciwością, stanowiącą zakałę i zbrodnię epoki. Bogactwa naturalne i wyprodukowane skupiają

---

[12] Zob. Leon XIII, *Rerum novarum*, nr 7, 19, 23; Ten i następne dokumenty papieskie cytowane wg wydania polskiego: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987, cz. I, s. 41-65.

się w rękach niewielu osób, które nie znając skrupułów sumienia powodują, że dobra materialne stają się instrumentem walki o wpływy polityczno-gospodarcze w skali międzynarodowej (zob. *Quadragesimo anno*, dalej QA, nr 107-109 i 136).

Zejście z drogi sprawiedliwości w kapitalistycznym życiu gospodarczym powoduje również instrumentalizację samego człowieka (robotnika), sprowadzając go do roli „prostego narzędzia": „Podczas gdy martwa materia wychodzi z warsztatu gospodarczego uszlachetniona, człowiek staje się w nim gorszym i pospolitszym". Analogicznie w socjalistycznej wytwórczości gospodarczej ofiarą staje się sam człowiek, socjalizm bowiem „tak wysoko stawia posiadanie jak największej ilości dóbr [...] że jego zdaniem, należy poświęcić i na ołtarzu udoskonalonej produkcji gospodarczej złożyć ofiarę z wyższych dóbr człowieka" (QA, nr 119, 135). W obydwu przypadkach ekspansywna gospodarka jest ostatecznie eksploatacją człowieka i jego dóbr naturalnych. Nie ma tu wprawdzie jeszcze bezpośrednio użytego pojęcia „kryzysu ekologicznego", ale jest ono tożsame z moralno-duchowym kryzysem człowieka.

Pius XI wskazuje na jeden tylko środek zaradczy: „Wszystko zwracać się winno ku Bogu jako pierwszemu i ostatecznemu celowi wszelkiego działania, wszystkie dobra stworzone uważać należy tylko za środki, a używać ich wolno o tyle, o ile do ostatecznego celu prowadzą". Pogląd ten bynajmniej nie obniża wartości „używania" darów ziemi i działalności zarobkowej człowieka; wręcz przeciwnie, uczy odnajdywać we wszystkim i czcić „wyraźną wolę Boga Stwórcy", która postawiła człowieka na ziemi; aby ją przez pracę uczynił użyteczną dla swoich rozlicznych potrzeb. Używanie skarbów ziemi i ich pomnażanie ma jednak dokonywać się w sposób „uczciwy i sprawiedliwy", czyli zgodny z przykazaniami Bożymi i poszanowaniem praw osób drugich, wymaganiami wiary i zdrowego rozumu, prawem chrześcijańskiego umiarkowania. W sumie jednak „przystosowanie [...] skarbów przyrody do użytku ludzi winno się odbywać według prawa natury, czyli woli Boskiej w nim wyrażonej". Bezskutecznymi i próżnymi byłyby bowiem wszystkie wysiłki ludzkie, „gdyby Bóg Stwórca wszechrzeczy nie był przedtem w swej dobroci dostarczył ludziom bogactw i skarbów naturalnych, pomocy przyrody i jej sił" (QA, nr 53 i 136).

Jako konsekwencję tych zasad – remedium na zaistniałą sytuację opłakanego zepsucia moralnego i duchowego człowieka, a w sumie remedium na zakreślony w podtekstach początek kryzysu ekologicznego, papież postuluje „surową i twardą karność moralną". Chociaż życie gospodarcze i moralność rządzą się swoimi prawami, to jednak moralność ma moc rozkazywania, by w każdej dziedzinie swojej działalności człowiek zmierzał do „celu, który Bóg zakreślił życiu gospodarczemu jako całości", wstępując jakby po stopniach do Boga („najwyższego i niewyczerpanego dobra") jako ostatecznego celu wszys-

tkich rzeczy. Przy sprawiedliwym podziale dóbr ziemskich i produkcyjnych najważniejszą rolę w odrodzeniu moralnym ma miłość, która jest „więzią doskonałości" (Kol 3, 14). Wprawdzie „miłość" nie może zastąpić „sprawiedliwości" w wypadku pogwałcenia ludzkich praw do posiadania bogactw, jednak sama sprawiedliwość, nawet najwierniej przestrzegana, choć może usunąć przyczyny walk społecznych, nigdy jednak nie zdoła złączyć serc i umysłów. Sprawiedliwość więc domaga się zawsze współdziałania miłości (zob. QA, nr 42-43, 133 i 137).

## 3. PIUS XII: SŁUŻEBNA ROLA ZIEMI W ROZWOJU OSOBOWYM CZŁOWIEKA

Niestety, stało się najgorsze. Pius XII w encyklice *Summi pontificatus* (1939) stwierdza, że z zaburzenia porządku gospodarczego i z walki o sprawiedliwszy podział dóbr ziemi, które „Bóg przydzielił ludziom jako środek do życia doczesnego i cywilizacyjnego postępu", zrodziło się zło wojny światowej. Główna jednak przyczyna, przez którą cierpi ludzkość i ziemia, jest głębsza; sięga ona kryzysu wiary i moralności. Dzikie okrucieństwo wojny kieruje myśli papieża ku przyszłości, w stronę „nowego ładu" narodowego i międzynarodowego; jego zdaniem pokoju i harmonii w świecie nie stworzy i nie zapewni oręż, lecz wychowanie ludzkości do poszanowania „prawa naturalnego" i „prawa Objawionego" (*Summi pontificatus*, nr 65).

W swej konsekwencji myślowej, w zielonoświątkowym *Orędziu radiowym* (1941) powtarza tezę, że używanie dóbr ziemskich jest „pierwotnym prawem" i „obowiązkiem" człowieka, a w korzystaniu z tego przyrodzonego prawa pozostaje on „bezpośrednio odpowiedzialny wobec Stwórcy". Prawo i powinność względem bogactwa natury są w ścisłym związku z „godnością osoby ludzkiej", co jednocześnie oznacza, że korzystanie z darów ziemi nie może być zwyczajną konsumpcją, ale ma służyć człowiekowi „do zachowania i udoskonalania jego życia materialnego i duchowego, aby [mógł] osiągnąć cel religijny i moralny, który Bóg naznaczył wszystkim ludziom i [...] dał jako najwyższą normę". Kiedy więc człowiek korzysta ze skarbca środowiska naturalnego „zgodnie z celem zamierzonym przez Stwórcę", wtedy to bogactwo nie stanowi dla niego tylko czysto materialnej wartości, ale służy w pełni jego osobowemu rozwojowi[13].

---

[13] Zob. P i u s XII, *Przemówienie radiowe [...] w dniu Zielonych Świąt 1 czerwca 1941 r.*, nr 10, 12, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I., dz. cyt., s. 157-167. Podobnie w *Przemówieniu wigilijnym wygłoszonym 24 grudnia 1942 roku*, nr 22, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I, dz. cyt., s. 181-197): „Błogosławiąc pierwszym naszym rodzicom, Bóg wypowiedział te słowa: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną» (Rdz 1, 28) [...]. A więc prawa do używania dóbr ziemskich, jako naturalnej podstawy życia, domaga się sama godność osoby ludzkiej".

Stworzone przez Boga dobra są dla wszystkich ludzi i należy się nimi dzielić według zasad sprawiedliwości i miłości. „Nowy porządek", do którego Pius XII powraca w wigilijnym *Orędziu radiowym*, ma być oparty na zasadach moralnych; nie ma w nim miejsca na ciasne egoistyczne wyrachowanie, zyski jednych ze szkodą dla drugich. Pokojowe współistnienie narodów wiąże się z koniecznością „udziału wszystkich w dobrach ziemi", wszelkie bowiem dysproporcje w posiadaniu rodzą zawiść, a ta zawsze prowadzi do konfliktów[14].

## 4. JAN XXIII: ŁAD W CZŁOWIEKU WARUNKIEM POKOJU I HARMONII W ŚWIECIE

W czasach powojennej odnowy Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* (1961) zbiera zasadnicze myśli społecznego nauczania Kościoła poprzednich papieży i dodaje im świeżości (*Mater et Magistra*, dalej MM, nr 43, 73 i 119). Nowością, jaką wprowadza, wydaje się być wyraźne odniesienie „prawa prywatnego posiadania" do Jezusa Chrystusa, który – jego zdaniem – autorytatywnie je potwierdza, wzywając przy tym usilnie bogatych, by hojnie udzielali darów materialnych ubogim, i w ten sposób przekształcali je w dobra duchowe (Mt 6, 19-20) (zob. MM, nr 121 i 159).

W tym czasie odkryto energię jądrową, zastosowaną już w destrukcyjnych celach wojennych; chemia też otworzyła przed ludźmi niemal nieograniczone możliwości produkowania tworzyw sztucznych; ogromnie zwiększyła się szybkość wszelkiego rodzaju środków lokomocji; wreszcie ludzkość zaczęła wchodzić na drogę prowadzącą do zdobycia przestrzeni międzyplanetarnych. W życiu gospodarczym, mimo jego znacznego rozwoju, w coraz większej liczbie krajów zaczęły się zaznaczać dysproporcje między rolnictwem a przemysłem, a w skali światowej – między poszczególnymi krajami o nierównych zasobach gospodarczych. W dziedzinie politycznej natomiast pomnożyły się kontakty i wzrosła wzajemna zależność państw (zob. MM, nr 47-49). Te przemiany współczesne Janowi XXIII staną się w znacznej mierze przyczyną przyszłego „kryzysu ekologicznego", który stanie się dopiero widoczny za pontyfikatów kolejnych papieży.

Autor *Mater et Magistra* koncentruje się na problemie niszczenia i marnowania produktów niezbędnych ludziom do życia, podczas gdy masy cierpią nędzę i głód, i klasyfikuje tę niszczycielską postawę jako „przestępstwo przeciw sprawiedliwości i ludzkości". W równym stopniu nie akceptuje także niewłaściwego wykorzystywania nauki i techniki, jak również dóbr materialnych do celów zbrojeniowych. Taka praktyka przeciwstawia się przykazaniu Stwórcy: „abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną" (Rdz 1, 28), które

---

[14] Zob. Pius XII, *Przemówienie wigilijne*, nr 10, 15, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., s. 181-197.

„nie odnosi się do niszczenia dóbr ziemi, lecz nakazuje przeznaczyć je na zaspokojenie potrzeb życia ludzkiego". W kontekście problemu demograficznego, czyli zbyt wielkiej dysproporcji między liczbą ludności a środkami utrzymania, Jan XXIII neguje tendencje rozwiązania trudności poprzez „środki niegodne człowieka", wypływające z wyraźnie materialistycznej koncepcji człowieka i życia. Znaleźli się bowiem zwolennicy unikania poczęć i urodzeń, względnie ograniczania ich wszelkimi sposobami. Wobec widma zagrożenia już nie tylko bogactw ziemi przez ich niszczenie i marnotrawienie, ale także samego życia ludzkiego, papież uroczyście ogłasza, że „życie ludzkie jest święte", a jego przekazywanie jest powierzone przez naturę aktowi osobowemu mężczyzny i niewiasty. Metody techniczne, choć godziwe w świecie roślin i zwierząt, są niegodne człowieka, dlatego nie można nimi rozwiązywać problemu demograficznego" (zob. MM, nr 161, 187, 191, 193-199).

Powyższe problemy bezsprzecznie stanowią początki kryzysu, zwanego dziś kryzysem ekologicznym, który ma swoją przyczynę w kryzysie moralnym człowieka. To, że zbrojenie się narodów naraża „zasoby przyrody na szkodę raczej niż na pożytek ludzkości", wynika z negacji istnienia absolutnego porządku moralnego, transcendentnego w stosunku do świata materialnego, a nawet w stosunku do człowieka. Analogicznie rozwiązanie kryzysu demograficznego wypływa z materialistycznej koncepcji ludzkiego życia i odstępstwa od Bożych praw. Jakby dla zażegnania kwestii ekologicznej, papież wskazuje na konieczność odrodzenia się w ludzkości porządku moralnego, uznającego władzę Boga jako „Stwórcy i Władcy człowieka oraz całego świata" (zob. MM, nr 191, 194, 204-205, 209).

O ustanowionym przez Stwórcę porządku moralnym we wszechświecie, człowieku i stosunkach społecznych, mówi Jan XXIII we wstępie encykliki *Pacem in terris* (1963). Wierne zachowywanie tego ładu jest warunkiem dla zaistnienia „pokoju na ziemi". Powołując się na osiągnięcia w dziedzinie nauki i wynalazków technicznych stwierdza on, że „w świecie istot ożywionych, jak i w dziedzinie przyrody, panuje podziwu godny porządek, i że człowiek posiada taką samą władzę, dzięki której można go poznawać oraz wytwarzać odpowiednie narzędzia dla opanowania tych sił i posługiwania się nimi na własny pożytek". To wszystko objawia nieskończoną wielkość i doskonałość Boga, Stworzyciela wszechświata, i wartość samego człowieka, którego On wyposażył według obfitości swej mądrości i dobroci. Stworzył go ponadto na swój „obraz i podobieństwo" (Rdz 1, 26), wyposażył w rozum, wolną wolę i ustanowił „panem wszechrzeczy" (Ps 8, 6-7), wreszcie „wyrył głęboko w sercu człowieka prawo, które sumienie własne mu ukazuje i każe wiernie zachowywać (Rz 2, 5). Prawda o „boskim porządku świata i prawie naturalnym" jest podstawową tezą encykliki, z którą współbrzmi druga o „naturalnej i nadprzyrodzonej godności człowieka". Zasadniczą racją całego porządku świata jest wspólne dobro ludzkości, natomiast jego bezpośrednim celem jest ochrona

godności osobowej człowieka. Nieład, jaki rozkłada człowieka, a przez niego świat ludzkich stosunków społecznych i świat przyrodniczy, prowokując tzw. kryzys ekologiczny, jest więc konsekwencją nieposzanowania ustanowionego przez Boga porządku moralnego (zob. *Pacem in terris*, nr 1-7)[15].

## 5. SOBÓR WATYKAŃSKI II: AUTONOMICZNA WARTOŚĆ CZŁOWIEKA I PRZYRODY

Według Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), sytuacja człowieka i jego naturalnego środowiska ujawnia się w czasach posoborowych pełna nadziei i obaw. Świat wydaje się obfitować w wielkie bogactwa ziemi, możliwości i potęgę gospodarczą, a jednak ogromna część jego mieszkańców cierpi głód i nędzę; istnieje ponadto niebezpieczeństwo wojny, mogącej wszystko zniszczyć. Umiejętności naukowo-techniczne kształtują charakter kultury i sposób ludzkiego myślenia, zmieniają oblicze ziemi i dokonują podboju kosmosu, ale nie idzie z tym w parze postęp moralny i duchowy. Rozwijające się nauki biologiczne, psychologiczne i społeczne nie tylko pomagają człowiekowi poznać samego siebie, ale prowokują go do tego, by stosując metody techniczne wywierał bezpośredni wpływ m.in. na życie ludzkie i na rozwiązanie problemu demograficznego. Szybkie przemiany w świecie dokonują się nieraz bezładnie, tak że wzmagają się w nim sprzeczności i zakłócenia równowagi, które w istocie wiążą się z bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce wewnątrz samej osoby, czyli w sercu ludzkim (zob. KDK, nr 4-10, 13).

Człowiek, mimo rozdwojenia w sobie i skłonności do zła, jest zawsze naczelną wartością środowiska naturalnego: „Wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku [niemu] [...], stanowiącemu ich ośrodek i szczyt". Uzasadnieniem tego stanowiska staje się teza o godności osoby ludzkiej, której podstawą jest nie tylko dostojeństwo ludzkiej natury, lecz także jej wywyższenie poprzez Wcielenie oraz przeznaczenie, jakie przed człowiekiem otworzyło dzieło Odkupienia. Wartość naczelna człowieka względem świata wynika z jego natury transcendentnej i „nie błądzi, jeżeli uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za cząstkę przyrody". Treścią duchowego i niemiertelnego wnętrza „przerasta człowiek cały świat rzeczy", jak również uzdolnieniem, by w głębi swojego serca stanąć przed Bogiem i pod Jego okiem decydować o własnym losie i całego naturalnego środowiska (zob. KDK, nr 12, 14, 34).

Środowisko naturalne ma też swoją wielką wartość, „wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość,

---

[15] Zob. także: J. M a j k a, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w Orędziu ewangelicznym*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., s. 31-32.

dobroć i równocześnie własne prawa i porządek". Tym samym rzeczom stworzonym przysługuje słuszna autonomia, co oznacza, że „cieszą się [one] własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować". Tak pojęta autonomia dóbr ziemskich odpowiada woli Stwórcy i należy się jej ustawicznie domagać od człowieka, jego nauki i rozwiązań technicznych. Trzeba równolegle demaskować jej fałszywe rozumienie, według którego rzeczy stworzone nie należą do Boga, a człowiek może je używać bez odniesienia do Niego, według własnych pomysłów i zapotrzebowań. Stworzenie bowiem bez odniesienia go do Stwórcy zanika (zob. KDK, nr 36).

*Gaudium et spes* nie mówi literalnie o „kwestii ekologicznej", ale jej principia są jasne w odniesieniu do relacji: człowiek – jego naturalne środowisko. Obydwa byty stworzone reprezentują adekwatną dla swojego powołania hierarchię wartości, a gdy się ją burzy, sam człowiek traci jedność w sobie, egoistycznie nastawia się do drugich i całego stworzenia, co powoduje, że „świat już nie przedstawia pola prawdziwego braterstwa". Niemałą pokusę do zniekształcenia skali wartości stanowią dobrodziejstwa postępu naukowo-technicznego, a wzmożona potęga człowieka grozi zagładą samemu rodzajowi ludzkiemu (zob. KDK, nr 33-34, 37, 69).

Myśli ekologiczne, jakie dają się wydobyć z Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (1964), dotykają godności stworzonego świata w odniesieniu do Chrystusa, który jest „pierworodnym wszelkiego stworzenia" (Kol 1, 15). W Nim całe stworzenie zostało wyzwolone z niewoli skażenia (Rz 8, 21). To szczególne dostojeństwo świata natury, wynikające tak z porządku stworzenia, jak i Odkupienia, musi wyzwolić w człowieku wierzącym postawę szacunku i moralną powinność poznawania „najgłębszej natury całego stworzenia, jego wartości i przeznaczenia do chwały Bożej". Sam człowiek też dostąpił wyzwolenia w Chrystusie i powołany jest do uczestnictwa w jego godności królewskiej, pokonując w sobie nieustannie panowanie grzechu (Rz 6, 12). Odkupieńcze wyniesienie do godności w Chrystusie jest nowym tytułem jego władzy „królewskiej" nad stworzeniem, z zachowaniem jednak stosownego porządku moralnego: „Wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga" (1 Kor 3, 23) (zob. KK, nr 2, 10, 36 i KDK, nr 37).

Ludzka kultura wobec środowiska naturalnego, harmonizująca z biblijnym powołaniem człowieka do „dominium terrae", ma sprzyjać doskonaleniu człowieka. A staje się on doskonalszym, kiedy odnajduje w dobrach ziemskich Boga i Jego Słowo stwórcze (J 1, 3), i odkupiające (J 3, 16), ponieważ „ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem". Aktywność ludzka, odpowiadająca osobowej godności człowieka, ma go prowadzić drogą „panowania nad ziemią" do takiego uczestnictwa w tajemnicy paschalnej, aż stanie się wraz z bogactwami ziemskimi „ofiarą Bogu miłą" (Rz 15, 16), oczekując jednocześnie „nowej ziemi". Oczekiwanie to jednak nie powinno go osłabiać czy wręcz uśpić, lecz „ma raczej pobudzać

zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię", która też ma uczestniczyć w przyszłej chwale. Zanim jednak „całe [...] stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli [ludzkiej] próżności", składniki przyrody już w sakramencie wiary „przemieniają się w ciało i krew chwalebną podczas wieczerzy braterskiego zespolenia i przedsmaku uczty niebieskiej" (zob. KK, nr 2, 38-41)[16].

## 6. PAWEŁ VI: INTEGRALNY ROZWÓJ CZŁOWIEKA DROGĄ DO HARMONII W ŚWIECIE

Problem ekologiczny w czasach encykliki *Populorum progressio* (1967) nie nabrał jeszcze rozgłosu; jest on raczej rozpatrywany tylko w kręgach naukowców, zwłaszcza przyrodników, niemniej tekst papieski kryje w sobie świadomość zagrożeń. Nie sprzyjają harmonii w świecie przyrody przede wszystkim trudności gospodarcze krajów ubogich, wciąż poszukujących dróg i środków swego rozwoju (zob. *Populorum progressio*, dalej PP, nr 6-11)[17]. Wobec tych nierozwiniętych krajów Paweł VI deklaruje pomoc Kościoła w procesie ich postępu, przy czym stawia postulat uniwersalnego spojrzenia na człowieka i na wszystkie sprawy ludzkie. Chodzi mu o to, by rozwój nie ograniczał się jedynie do postępu gospodarczego; aby był prawdziwy, „powinien on być zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka". Troska o ład w świecie nie pozwala mu godzić się na oddzielanie spraw ekonomicznych od moralnych i duchowych. Autentyczny postęp jest bowiem związany z integralnym rozwojem człowieka jako osoby ludzkiej i nie może być pozostawiony dowolnemu ludzkiemu uznaniu. Musi on odpowiadać zarówno godności stworzenia, jak i samego człowieka: wszystkie rzeczy stworzone i życie ludzkie mają wspólne źródło wartości i ostateczny punkt odniesienia – Stwórcę. Jest to adekwatne z tym, że prawdziwy postęp w „naturze nierozumnej stworzeń" prowadzi do „pięknej harmonii rozumnej natury ludzkiej", która wszczepiona w ożywiającego Chrystusa otrzymuje nowe wzbogacenie życia i jeszcze wyższą godność" (zob. PP, nr 14-16, 18-19).

O integralnym rozwoju człowieka, do jakiego ma prowadzić „dominium terrae", Paweł VI pisze także w *Liście do sekretarza generalnego Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka* (1972)[18]. Takiemu postępo-

---

[16] Por. F. A p p e n d i n o, *Ecologia*, w: L. R o s s i, A. V a l s e c c h i, *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1981, s. 313-314.

[17] Zob. także M a j k a, *Nauka społeczna*, dz. cyt., s. 35.

[18] Zob. *List do sekretarza generalnego konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka*, „Chrześcijanin w świecie" 1973, nr 22, s. 68-71. W kontekście tego *Listu* należy rozpatrywać także *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec ochrony środowiska naturalnego człowieka*, tamże, s. 71-84, które jest odpowiedzią na ankietę konferencji Narodów Zjednoczonych

wi człowieka ma równocześnie towarzyszyć jego „integracja z naturalnym środowiskiem"; środowisko stanowi podstawowe uwarunkowanie jego życia i rozwoju, a on z kolei udoskonala je i uszlachetnia poprzez swoją obecność, pracę i kontemplację. Człowiek i przyroda są z sobą nierozłączne i dzielić muszą wspólny los doczesny.

Niestety, w katalogu przyczyn zagrażających życiu i środowisku szczególne miejsce ma „postępujące podporządkowywanie sił przyrody nauce i technice". Także liczne wytwory ludzkiej inteligencji niosą z sobą zniszczenie, m.in. broń jądrowa, chemiczna i bakteriologiczna, które „w świadomości moralnej budzić mogą jedynie odrazę i przerażenie". Nie mniejszym złem podlegającym winie moralnej jest również „bezładna eksploatacja fizycznych zasobów planety", która prowadzi do „zakłóceń równowagi" w biosferze. Trwonienie nieodnawialnych zasobów naturalnych, niszczenie gleby, powietrza, wód i przestrzeni, wszystko to „zuboża i niszczy" samego człowieka, jego środowisko, wraz z życiem roślin i zwierząt.

Wobec wskazanych zagrożeń papież widzi konieczność „spojrzenia dalej"; nie można bowiem poprzestać tylko na doraźnych czy cząstkowych zabiegach o jutro Ziemi. Chodzi mu o „współodpowiedzialność" i „solidarność" całej wspólnoty ludzkiej, aby rozwiązywała problemy ekologiczne nie sięgając jedynie po środki techniczne. Te niewątpliwie są niezbędne, ale konieczne jest również odwołanie się do etyki, ponieważ problem ludzkiego życia i naturalnego środowiska nie jest tylko sprawą techniczną, lecz także i specyficznie etyczną. Wszystkie poczynania techniczne okażą się nieskuteczne, jeżeli nie będzie im towarzyszyć „świadomość konieczności radykalnej zmiany sposobu myślenia". Problem ekologiczny jest w konsekwencji apelem do „odwagi i trzeźwości rozumowania", według którego panowanie nad przyrodą nie może mieć formy rządów despotycznych, lecz opierać się musi na „autentycznych zasadach etycznych".

Etyczne zasady ekologiczne wykluczają myślenie i postawę egoistyczną: „Nikt nie może w sposób absolutny i egoistyczny przywłaszczać sobie środowiska, które nie jest res nullius – własnością jednostki, lecz omnium – powszechną własnością, dziedzictwem całej ludzkości". Korzystanie z istniejących bogactw planety jest dobrze rozumianym „interesem powszechnym", sprawiedliwym udziałem wszystkich ludzi, a nie tylko indywidualnym. Słuszną więc jest troska o połączenie poszukiwania dróg do osiągnięcia „równowagi ekologicznej" z poszukiwaniem „sprawiedliwej równowagi dobrobytu" między uprzemysłowionymi ośrodkami a ich rozległymi peryferiami, między pań-

---

poświęconej ochronie środowiska naturalnego człowieka, odbytej w Sztokholmie w dniach 5-17 VI 1972 roku. Szczególnie cenna jest część pierwsza: 1) Człowiek i jego środowisko; 2) Zasobynaturalne są wspólną własnością całej ludzkości; 3) Obrona biosfery jest sprawą w pełni ludzką; 4) Ekologiczny aspekt niektórych zagadnień.

stwami uprzemysłowionymi i tymi, które z trudem przyswajają sobie osiągnięcia cywilizacji technicznej.

## 7. JAN PAWEŁ II: SZACUNEK DLA ŻYCIA I INTEGRALNOŚCI CAŁEGO STWORZENIA

Zagrożenie ludzkiego środowiska w miejscach gwałtownej industrializacji, wciąż wybuchające i odnawiające się konflikty zbrojne, perspektywa samozniszczenia za pomocą broni atomowej, wodorowej, neutronowej i innych, brak poszanowania dla życia nie narodzonych stanowią oblicze świata, który „jęczy i wzdycha" (Rz 8, 22). Na świat ludzkiego cierpienia i cierpienie świata[19] Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* (1981) spogląda przez tajemnicę Odkupienia. „W Nim [Chrystusie] objawiła się niejako na nowo ta podstawowa prawda o stworzeniu, którą Księga Rodzaju wyznaje [...]: «Widział Bóg, że było dobre... że było bardzo dobre» (Rdz 1)". Świat poddany marności ludzkiego grzechu, w Jezusie Chrystusie „odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości" („Tak bardzo Bóg umiłował świat...", J 3, 16). Odkupienie jest wstrząsającą tajemnicą miłości, w której niejako na nowo „powtarza się" tajemnica stworzenia. Ujmując problem ekologiczny w tajemnicy Odkupienia, papież podkreśla nową godność i dostojeństwo tak człowieka, jak i jego środowiska naturalnego. Toteż, kontynuując myśl soborową, precyzuje on pojęcie „dominium terrae", zadanego człowiekowi przez samego Stwórcę, jako uczestnictwo w królewskiej misji samego Chrystusa Odkupiciela, w Jego tajemnicy paschalnej. Istotny sens „panowania", czyli „królewskości" człowieka w świecie widzialnym, leży w pierwszeństwie etyki przed techniką, prymacie osoby w stosunku do rzeczy, wyższości ducha nad materią. W sumie szacunek dla przyrody zakłada powrót człowieka do „obiektywnych wymagań porządku moralnego" (zob. *Redemptor hominis*, nr 8-9, 15-16).

Moralny charakter szacunku dla kosmosu, zgodnie z encykliką *Sollicitudo rei socialis* (1987; dalej: SRS), wymaga wzięcia pod rozwagę trzech względów: 1. nie można bezkarnie używać bytów żyjących czy nieożywionych w sposób dowolny, trzeba zawsze brać pod uwagę „naturę każdego bytu" oraz ich „wzajemne powiązanie" z całym porządkiem kosmicznym; 2. nie należy używać „nieodnawialnych" zasobów naturalnych tak, jak gdyby były niewyczerpalne, ze względu na dobro przyszłych generacji; 3. koniecznie trzeba przeciwdziałać zatruwaniu środowiska w strefach uprzemysłowionych z racji „jakości życia" przyrody i ludzkiego zdrowia. Panowanie zatem, przekazane przez

---

[19] Temu zagadnieniu Jan Paweł II poświęca przede wszystkim list apostolski *Salvifici doloris*, „L'Osservatore Romano" 5(1984) nr 1-2, s. 3-8; por. S. C h o m i k, *Valore morale della sofferenza umana nell'insegnamento di Giovanni Paolo II (1978-1988)*, Roma 1989.

Stwórcę człowiekowi, nie oznacza władzy absolutnej czy wolności „używania" lub dowolnego dysponowania rzeczami. Ograniczenie, nałożone od początku na człowieka przez samego Stwórcę i wyrażone w sposób symboliczny w zakazie „spożywania owocu drzewa" (zob. Rdz 2, 16-17) jasno ukazuje, że w odniesieniu do widzialnej natury człowiek jest poddany prawom nie tylko biologicznym, ale także moralnym, których nie można bezkarnie przekraczać. Staje się więc oczywiste, że rozwój, jego planowanie, użycie zasobów i sposób ich wykorzystania nie mogą być oderwane od poszanowania wymogów moralnych. Właściwa koncepcja rozwoju stawia ludzkie sumienie wobec „wymiaru moralnego" (zob. SRS, nr 26, 43).

Oprócz irracjonalnego niszczenia środowiska naturalnego Jan Paweł II wskazuje w *Centesimus annus* (1991, dalej CA) jeszcze bardziej niebezpieczne niszczenie „środowiska ludzkiego". Słuszną jest troska o „zachowanie naturalnego habitatu różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to [jednak] zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej»". W jej zakres wchodzi m.in. „społeczna ekologia pracy", a przede wszystkim „ekologia rodziny", czyli pierwszej i podstawowej komórki społecznej, w której człowiek uczy się, co znaczy być sobą oraz poszanowania życia innych osób i całej przyrody (zob. CA, nr 37-39).

Kryzys ekologiczny według papieża jest „problemem moralnym", o czym wypowiada się obszernie w *Orędziu na XXIII Światowy Dzień Pokoju* (1991). Wskazując na elementy aktualnego kryzysu ekologicznego uwarunkowanego brakiem należnego szacunku dla przyrody (m.in. konflikty zbrojne, chaotyczna eksploatacja bogactw naturalnych) stwierdza stanowczo, że „najgłębszą i najpoważniejszą implikacją moralną kwestii ekologicznej jest brak szacunku dla życia". Chodzi tu nie tylko o życie roślin i zwierząt, ale przede wszystkim o zagrożone życie ludzkie. To nowe zaniepokojenie ekologiczne wiąże się z rozwojem nauk biologicznych, medycznych i coraz większymi możliwościami technicznej ingerencji genetycznej w świat roślin, zwierząt i samego człowieka: „Prawdopodobnie – pisze papież – nie jesteśmy jeszcze w stanie ocenić zaburzeń spowodowanych w przyrodzie przez nie podlegającą żadnej kontroli manipulację genetyczną i niepohamowane tworzenie nowych gatunków roślin i form życia zwierzęcego, nie mówiąc już o niedopuszczalnych zabiegach podejmowanych u początków samego życia ludzkiego". W tym zaniepokojeniu ekologicznym nasuwa się wniosek, że podstawową zasadą wszelkiego postępu jest „szacunek dla życia", a przede wszystkim dla ludzkiej godności. Nietrudno dostrzec, że w delikatnej dziedzinie wszelkiego życia lekceważenie lub odrzucanie podstawowych norm etycznych prowadzi człowieka w jednym już tylko kierunku: ku samozniszczeniu. W złożonej kwestii ekologicznej podstawową więc zasadą, prowadzącą do harmonii i pokoju w kosmosie, staje się „szacunek dla życia" i „poczucie integralności

stworzenia", nie naruszające przy tym słusznej „autonomii" wszystkich stworzeń[20].

## III. ZAKOŃCZENIE

Ekologiczna świadomość Kościoła okazuje się nie tylko rozległa w czasie, gdyż sięga *Rerum novarum* Leona XIII z ubiegłego stulecia, ale także charakteryzuje się wnikliwym rozpoznawaniem „znaków czasu" oraz głęboką ich analizą w świetle Bożej prawdy. Niestety, nie można tu szerzej rozwinąć tego zagadnienia, ale nawet jego schematyczne przedstawienie wystarczy, by dostrzec, jak Kościół przez cały już wiek, na *Veritatis splendor* kończąc, określa postawę wobec świata: odrzuca możliwość ucieczki człowieka od niego oraz bezwzględne nad nim panowanie, a przyjmuje postawę proroczą. Zresztą, inaczej być nie może. Kościół nie może się izolować, ale musi tak człowieka, jak i jego świat naturalny nieustannie poznawać, wchłaniać i przeistaczać, by był bardziej świętym i ludzkim.

---

[20] Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju*, „L'Osservatore Romano" 10(1989) nr 12-bis, s. 21-22. O „autonomii" rzeczy stworzonych i człowieka, który ich używa, mówi Jan Paweł II także w najnowszej encyklice *Veritatis splendor*, nr 38-39; jest to kontynuacja myśli soborowych z *Gaudium et spes*.

# O ETHOS EKOLOGII

# BIOETYKA*

1. ETYKA
    - 1.1 ETYKA FILOZOFICZNA
    - 1.2 ETYKA RELIGIJNA
    - 1.3 ETYKA STOSOWANA I ZAWODOWA
        - 1.3.1 OGÓLNE
        - 1.3.2 ETYKA DZIAŁALNOŚCI GOSPODARCZEJ
        - 1.3.3 ETYKA EDUKACJI
        - 1.3.4 ETYKA TECHNICZNO-INŻYNIERSKA
        - 1.3.5 ETYKA RZĄDZENIA
        - 1.3.6 ETYKA STOSUNKÓW MIĘDZYNARODOWYCH
        - 1.3.7 ETYKA DZIENNIKARSTWA
        - 1.3.8 ETYKA PRAWA
        - 1.3.9 ETYKA BADAŃ NAUKOWYCH
        - 1.3.10 ETYKA DZIAŁALNOŚCI SPOŁECZNEJ
2. BIOETYKA
    - 2.1 OGÓLNE
    - 2.2 HISTORIA ETYKI MEDYCZNEJ
    - 2.3 EDUKACJA/PROGRAMY
3. FILOZOFIA BIOLOGII
    - 3.1 OGÓLNE
    - 3.2 EWOLUCJA I STWORZENIE
4. FILOZOFIA MEDYCYNY, PIELĘGNIARSTWA I INNYCH ZAWODÓW MEDYCZNYCH
    - 4.1 OGÓLNE
        - 4.1.1 FILOZOFIA MEDYCYNY
        - 4.1.2 FILOZOFIA PIELĘGNIARSTWA
    - 4.2 KONCEPCJA ZDROWIA
    - 4.3 KONCEPCJA ZDROWIA PSYCHICZNEGO
    - 4.4 JAKOŚĆ/WARTOŚĆ ŻYCIA
5. NAUKA/TECHNIKA A SPOŁECZEŃSTWO
    - 5.1 OGÓLNE
    - 5.2 OCENA TECHNIKI
    - 5.3 SPOŁECZNA KONTROLA NAD NAUKĄ/TECHNIKĄ

6. KODEKSY ETYKI ZAWODOWEJ
7. SOCJOLOGIA MEDYCYNY
    7.1 OGÓLNE
    7.2 EDUKACJA MEDYCZNA
    7.3 STOSUNKI MIĘDZY PRZEDSTAWICIELAMI ZAWODÓW MEDYCZNYCH
8. STOSUNKI MIĘDZY PERSONELEM MEDYCZNYM I PACJENTEM
    8.1 OGÓLNE
    8.2 PROBLEM MÓWIENIA PRAWDY
    8.3 ŚWIADOMA ZGODA
        8.3.1 OGÓLNE
        8.3.2 NIELETNI I ZGODA NA LECZENIE
        8.3.3 ZGODA NA TERAPIĘ RYZYKOWNĄ LUB NADZWYCZAJNĄ
        8.3.4 PRAWO DO ODMOWY LECZENIA
        8.3.5 USTAWY, PRZEPISY PRAWNE I PRZYPADKI
    8.4 POUFNOŚĆ DANYCH
    8.5 NADUŻYCIA
9. OPIEKA ZDROWOTNA
    9.1 OGÓLNE
    9.2 PRAWO DO OPIEKI ZDROWOTNEJ
    9.3 KOSZTY OPIEKI ZDROWOTNEJ
    9.4 PRZYDZIELANIE ŚRODKÓW NA OPIEKĘ ZDROWOTNĄ
    9.5 PROGRAMY OPIEKI ZDROWOTNEJ DLA SPECJALNYCH CHORÓB LUB GRUP SPOŁECZNYCH
        9.5.1 OGÓLNE
        9.5.2 LUDZIE STARZY
        9.5.3 OSOBY NIEPEŁNOSPRAWNE
        9.5.4 GRUPY MNIEJSZOŚCI NARODOWOŚCIOWYCH
        9.5.5 KOBIETY
    9.6 JAKOŚĆ OPIEKI ZDROWOTNEJ
    9.7 PRZEMYSŁ FARMACEUTYCZNY
10. SEKSUALNOŚĆ
11. ANTYKONCEPCJA
    11.1 OGÓLNE
    11.2 DOSTĘPNOŚĆ ŚRODKÓW ANTYKONCEPCYJNYCH DLA NIELETNICH
    11.3 STERYLIZACJA
    11.4 ZAWODNOŚĆ ANTYKONCEPCJI/URODZENIE NIEPOŻĄDANE
12. ABORCJA
    12.1 OGÓLNE
    12.2 STANOWISKA
    12.3 ASPEKTY MORALNE I RELIGIJNE
    12.4 ASPEKTY PRAWNE

12.4.1 OGÓLNE
12.4.2 INTERESY KOBIETY/PŁODU/OJCA
12.4.3 INTERESY PERSONELU/INSTYTUCJI MEDYCZNYCH
12.4.4 USTAWY, PRZEPISY PRAWNE I PRZYPADKI
12.5 ASPEKTY SPOŁECZNE
12.5.1 OGÓLNE
12.5.2 ZESTAWIENIA DEMOGRAFICZNE
12.5.3 PORADNICTWO ABORCYJNE
13. POPULACJA
13.1 OGÓLNE
13.2 PRZYROST LUDNOŚCI
13.3 POLITYKA LUDNOŚCIOWA
14. TECHNOLOGIE ROZMNAŻANIA
14.1 OGÓLNE
14.2 SZTUCZNE ZAPŁODNIENIE
14.3 OKREŚLANIE I WYBÓR PŁCI DZIECKA
14.4 ZAPŁODNIENIE IN VITRO I TRANSFER ZARODKA
14.5 KLONOWANIE
14.6 KRIOBANKI NASIENIA, JAJ LUB ZARODKÓW
15. GENETYKA, BIOLOGIA MOLEKULARNA I MIKROBIOLOGIA
15.1 OGÓLNE
15.2 PORADNICTWO GENETYCZNE I DIAGNOSTYKA PRENATALNA
15.3 GENETYCZNY SKRYNING
15.4 TERAPIA GENETYCZNA
15.5 EUGENIKA
15.6 GENETYKA BEHAWIORALNA
15.7 BIOLOGICZNE ZAGROŻENIA WYNIKAJĄCE Z BADAŃ GENETYCZNYCH
15.8 PATENTOWANIE ORGANIZMÓW
15.9 SOCJOBIOLOGIA
16. JAKOŚĆ ŚRODOWISKA NATURALNEGO
16.1 OGÓLNE
16.2 ENERGIA JĄDROWA
16.3 MEDYCYNA PRACY
17. NAUKI NEUROLOGICZNE I TERAPIE ZDROWIA PSYCHICZNEGO
17.1 OGÓLNE
17.2 PSYCHOTERAPIA
17.3 WARUNKOWANIE SPRAWCZE
17.4 PSYCHOFARMAKOLOGIA
17.5 ELEKTROWSTRZĄSY
17.6 PSYCHOCHIRURGIA
17.7 BRAK ZGODY PACJENTA NA LECZENIE W KONTEKŚCIE PRAWA ZOBOWIĄZAŃ
17.8 PRAWO PACJENTÓW HOSPITALIZOWANYCH DO LECZENIA

18. EKSPERYMENTY NA CZŁOWIEKU
    18.1 OGÓLNE
    18.2 WSKAZANIA POLITYCZNO-ETYCZNE
    18.3 ŚWIADOME WYRAŻANIE ZGODY
    18.4 BADANIA BEHAWIORALNE
    18.5 BADANIA NA SPECJALNYCH GRUPACH PACJENTÓW
        18.5.1 OGÓLNE
        18.5.2 DZIECI
        18.5.3 KOBIETY CIĘŻARNE
        18.5.4 PŁODY
        18.5.5 WIĘŹNIOWIE
        18.5.6 OSOBY UPOŚLEDZONE UMYSŁOWO
        18.5.7 OSOBY STARSZE I NIEULECZALNIE CHORE
        18.5.8 PERSONEL WOJSKOWY I RZĄDOWY
        18.5.9 OBCOKRAJOWCY
    18.6 KONTROLA SPOŁECZNA
19. ORGANY I TKANKI – SZTUCZNE I PRZESZCZEPIANE
    19.1 OGÓLNE
    19.2 SERCE
    19.3 NERKA
    19.4 KREW
    19.5 DONACJA ORGANÓW/TKANEK
    19.6 PRZYDZIELANIE ORGANÓW/TKANEK
20. ŚMIERĆ I UMIERANIE
    20.1 OGÓLNE
    20.2 DEFINICJA I STWIERDZANIE ŚMIERCI
        20.2.1 OGÓLNE
        20.2.2 USTAWY, PRZEPISY PRAWNE I PRZYPADKI
    20.3 POSTAWY WOBEC ŚMIERCI
        20.3.1 OGÓLNE
        20.3.2 PERSONEL MEDYCZNY
        20.3.3 RODZINA
        20.3.4 EDUKACJA W PROBLEMATYCE ŚMIERCI
    20.4 OPIEKA NAD PACJENTEM UMIERAJĄCYM
        20.4.1 OGÓLNE
        20.4.2 OPIEKA NAD UMIERAJĄCYM DZIECKIEM
    20.5 PRZEDŁUŻANIE ŻYCIA I EUTANAZJA
        20.5.1 OGÓLNE
        20.5.2 DOPUSZCZANIE DO ŚMIERCI NIEMOWLĄT
        20.5.3 USTAWY, PRZEPISY PRAWNE I PRZYPADKI
    20.6 KARA ŚMIERCI
    20.7 SAMOBÓJSTWO
21. MIĘDZYNARODOWE I POLITYCZNE WYMIARY BIOLOGII I MEDYCYNY
    21.1 OGÓLNE

21.2 WOJNA
21.3 BROŃ CHEMICZNA I BIOLOGICZNA
21.4 TORTURY
21.5 PRZYMUSOWE ODŻYWIANIE WIĘŹNIÓW
21.6 MIĘDZYNARODOWA MIGRACJA LEKARZY
22. PRAWA ZWIERZĄT
22.1 OGÓLNE
22.2 EKSPERYMENTY NA ZWIERZĘTACH
22.3 PRODUKCJA ZWIERZĘCA

* Wykaz według klasyfikacji bibliotecznej Ośrodka Bioetyki Instytutu Etyki Josepha i Rose Kennedych (Waszyngton).

Tłum. *Leszek S. Kolek*

Tadeusz ŚLIPKO SJ

# PRAWO NATURALNE JAKO PODSTAWA SZACUNKU CZŁOWIEKA DLA ŻYCIA I PRZYRODY

*Między człowiekiem a przyrodą zachodzi więź nie tylko ontyczna, ale również moralna. Przyroda pozostaje w instrumentalnej relacji do rozwojowych perspektyw osoby ludzkiej. To jednak nie pozbawia jej zapożyczonej od osoby moralnej wartościowości.*

## 1. WSTĘPNE WYJAŚNIENIA

Wymowa zawartej w tytule artykułu problematyki jest jasna. Idzie o to, aby odsłonić prawno-naturalne korzenie moralnej wartości szacunku dla życia i przyrody. Oba wszakże człony tego tytułu, a więc zarówno pojęcie prawa naturalnego, jak i idea życia i przyrody, wymagają wstępnych zabiegów interpretacyjnych.

### a) PRAWO NATURALNE

Można by sporządzić długą listę uczonych, którzy bądź przeczą istnieniu tego rodzaju prawa, bądź redukują je do pewnego zespołu ogólnych ideałów etycznych, pozbawionych wszakże kategorycznej mocy moralnego nakazu zobowiązującego osoby ludzkie do odpowiedniego działania, a już zgoła bez znaczenia dla prawdotwórczych organów władzy państwowej. Najbardziej zaś uderzające jest to, że dla wielu, w tym również katolickich autorów[1], kamieniem obrazy jest pluralizm filozoficzno-etycznych koncepcji prawa naturalnego, szczególnie zaś centralnego w nim pojęcia natury. A więc, jak tu rozprawiać o prawie naturalnym, a tym bardziej – doszukiwać się w nim podstawy szacunku dla życia i przyrody?

Mimo wszystko sprawa nie przedstawia się beznadziejnie. Pluralizm teorii i poglądów nie obciąża hipoteki samej tylko doktryny prawa naturalnego. Ten sam stan rzeczy daje się zauważyć w wielu innych dyscyplinach naukowych. Ale też wielość teorii i definicji prawa naturalnego stanowi tylko wyzwanie i wezwanie do gruntowniejszego przemyślenia i krytycznej analizy prezentowanych w literaturze przedmiotu koncepcji, aby tą drogą dojść do ustalenia stanowiska, które by można uznać za wyraz filozoficzno-etycznej prawdy. Programowy

---

[1] Zob. A. Kaufmann, *Czy istnieją prawa natury?*, „Logos i Ethos" 1(1993) s. 28; J. Tischner, *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny" 47(1993) nr 48, s. 5.

sceptycyzm i aprioryczna negacja prawa naturalnego w imię panującego w tym obszarze pluralizmu poglądów jest raczej przejawem metodologicznej indolencji aniżeli naukowej dojrzałości. Trudno jednak w tym miejscu wchodzić w obszerniejszą apologię określonej doktryny prawa naturalnego. Autor niniejszego artykułu odwołać się może w usprawiedliwieniu dokonanego w tych słowach uniku do wcześniej opublikowanych prac na ten temat[2]. Uprawnia go to do poprzestania na wstępnej tylko deklaracji, że problem szacunku dla życia i przyrody rozpatrzy z punktu widzenia przyjętej przez siebie koncepcji prawa naturalnego. W myśl tej koncepcji prawo naturalne obejmuje zespół absolutnych (powszechnych i niezmiennych) nakazów i zakazów, które zobowiązują i uprawniają osoby ludzkie do urzeczywistniania celów moralnie wartościowych jako koniecznych czynników moralnej doskonałości człowieka[3].

## b) ŻYCIE I PRZYRODA

Także te słowa ze względu na ich zestawienie w formule tytułu muszą stać się przedmiotem wstępnej refleksji. W świecie istot żyjących bowiem bytują ludzie, zwierzęta i rośliny. A zatem można zapytać, czy termin „życie" zamyka je wszystkie w swoim zakresie, czy tylko niektóre z nich? Najprostszym wyjściem z sytuacji byłoby przyjęcie zgodnie z potocznym rozumieniem, że termin „życie" odnosić będziemy wyłącznie do świata ludzkiego, podczas gdy „przyroda" oznaczać będzie świat zwierząt i roślin. Z tą konwencją języka potocznego pozostaje w zgodzie filozofia chrześcijańska. W myśl wypracowanej w jej ramach antropologii „człowiek" jako synonim świata ludzkiego i „przyroda" – mimo wspólnego materialnego podłoża – stanowią dwa istotowo różne światy w tym zespole cech, które są dla nich na wskroś swoiste i niepowtarzalne. Człowiek żyje w przyrodzie, z przyrodą i dzięki przyrodzie, ale nie jest bez reszty „przyrodą". Jest w nim coś, co wyrasta „ponad przyrodę" i dlatego stawia go „poza przyrodą".

Ten prosty i przejrzysty schemat dwu światów zakłóciły jednak pewne kierunki filozofii i etyki ekologicznej, żywotne szczególnie w naszych czasach ze względu na rysujące się na widnokręgu cywilizacyjnego rozwoju ludzkości widmo kryzysu, a nawet wręcz katastrofy ekologicznej. Niepodobna zapuszczać się w obszerniejsze omówienie głoszonych przez nie poglądów[4]. Wystarczy, jeżeli wyszczególnimy dwie grupy i podamy ich naczelne idee. Jedna, obejmująca tzw. etykę czci dla życia, a także szereg tzw. kierunków inkluzjoni-

---

[2] Zob. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1982[2], s. 254; por. tamże, s. 253-280, 298-303.

[3] Zob. tamże.

[4] Szersze omówienie tych kierunków – zob. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 27-38. Por. też: *Etyka. Zarys*, red. J. Pawlica, Kraków 1992, s. 99-120.

stycznych (wśród nich wyróżniającą się kategorię tzw. kierunków biocentrycznych) nadaje pojęciu życia sens taki, że niweluje istotowe różnice między wszystkimi gatunkami istot żyjących. Druga natomiast grupa, którą można nazwać filozofią i etyką „filoanimalistyczną" lub „filozoistyczną" (od filozos – lubiący życie), chce zrównać w pewnym sensie świat zwierząt z gatunkiem Homo sapiens przyznając zwierzętom specyficzne, im tylko przysługujące, prawa ze względu na ich „interesy".

Instruktywne wydaje się natomiast przytoczyć podstawowe przynajmniej racje, w imię których wszystkie te teorie trzeba uznać za jednostronne i wypaczone wizje „życia" na ziemskim globie. Niewątpliwie szereg słusznych postulatów, szczególnie odnośnie do praktycznych działań na rzecz ochrony przyrody, nie budzi wątpliwości. Chodzi jednak o to, aby w krótkim wywodzie pokazać merytoryczne luki widoczne w ich podstawowych założeniach i podważające wiarogodność opartych na nich koncepcji.

Koronny zarzut przeciwko etyce czci dla życia i wszystkim kierunkom inkluzjonistyczno-biocentrycznym polega na tym, że uniwersalna idea życia, w imię której domagają się one jednakowego szacunku dla wszystkich istot żywych, częściowo tylko odpowiada obiektywnej rzeczywistości, a mianowicie – o ile wyraża rodzajowo wspólne cechy świata roślin, zwierząt i ludzi. W konkretnym wszakże porządku bytów życie utożsamia się z istnieniem poszczególnych osobników danego gatunku i podziela ich gatunkową tożsamość. W tym założeniu pojęcie życia ulega istotowemu zróżnicowaniu odpowiednio do właściwych mu różnic gatunkowych. A wtedy koniecznym okazuje się zbadanie, jak w tym aspekcie różnic gatunkowych mają się do siebie poszczególne kategorie istot ożywionych.

Wysunięty postulat przenosi punkt ciężkości na stronę analizy argumentów, na które powołują się zwolennicy kierunków filoanimalistycznych. Odwołując się do faktu, że zwierzęta doświadczają stanów cierpienia, domagają się przyznania im swoistych „praw natury". Jest to jednak racja za „słaba" dla uprawomocnienia tak „mocnej" tezy. Przyznanie zwierzętom jakichkolwiek praw o charakterze etycznym równa się uznaniu ich za podmiot moralności. Tymczasem, aby być podmiotem moralności, trzeba mieć świadomość moralnego dobra i zła, wiedzieć, co się czynić powinno, a czego czynić nie wolno, być zdolnym osądzić siebie i własne czyny, poczuwać się wreszcie do odpowiedzialności za skutki swego działania. Tego rodzaju przejawy moralnych intuicji mogą w człowieku zaistnieć i funkcjonować tylko pod tym warunkiem, że odnośny sprawca działania jest „panem samego siebie", że jest zdolny do spełniania aktów rozumnych i wolnych, których dynamiczną rzeczywistość określają dwa elementy: poznanie dostępnych jego dążeniom dóbr oraz wolność wyboru. Manifestuje się zaś ta wolność w decyzjach działania lub niedziałania, wyboru jednego z wielu różnorakich dóbr lub nawet spośród dwu dóbr biegunowo sobie przeciwstawnych.

I tu stajemy w obliczu decydującego rozstrzygnięcia, którego wynik zależy od odpowiedzi na dwa pytania: 1) dzięki czemu człowiek spełnia te wszystkie kryteria moralnej podmiotowości? oraz 2) czy zwierzę dorasta do poziomu pozwalającego zrównać go z człowiekiem?

Klucza do rozszyfrowania pierwszej zagadki dostarcza zdolność człowieka do introspekcyjnego ujęcia istotnych cech jego rozumności. W aktach poznania i wyborów odkrywa on treści poznawczo-wolitywne pozbawione wszelkich konkretnych właściwości, innymi słowy – wolne od wszelkich determinacji materialnych. Znak to, że stanowią one funkcjonalne przejawy wskazujące na istnienie w człowieku niematerialnej „współzasady" jego struktury w postaci tzw. duszy ludzkiej[5]. Ten niematerialny pierwiastek istnienia wyzwala człowieka na właściwej sobie płaszczyźnie spod działania deterministycznych praw materialnego świata i daje mu dzięki temu możność działania „we własnym imieniu" i – jeśli można tak powiedzieć – „na własny rachunek". Innymi słowy, niematerialność rozumnej sfery psychiki człowieka czyni zeń autonomiczny podmiot istnienia i działania, czyli osobę ludzką. Z tego też źródła rozumnej wolności człowieka bierze początek jego pęd do kształtowania coraz to nowych form życia, do budowania kultury materialnej i duchowej w najróżnorodniejszych ich postaciach, do tworzenia nowego oblicza świata. A wszystko to dzieje się mocą aktów spełnianych w ramach właściwego mu wyposażenia określonego przed chwilą jako moralna podmiotowość człowieka.

A teraz pytanie drugie: czy zwierzę w swej życiowej aktywności zdradza przejawy podobnej moralnej podmiotowości? Nie mamy bezpośredniego wglądu w psychiczny świat zwierzęcia, poprzestać więc musimy na danych zewnętrznej obserwacji. Nie przecząc zadziwiającej kunsztowności różnorakich poznawczo-emocjonalnych stanów w zwierzęciu, które św. Tomasz ujął całościowo jako „sagacitas animalium"[6], a więc swego rodzaju „bystra zmyślność zwierząt", niepodobna równocześnie nie dostrzegać fundamentalnej cechy wszystkich zachowań zwierząt: ich działania sprowadzają się do pewnego zespołu czynności stale powtarzających się w obrębie danego gatunku. W świe-

---

[5] Tezę tę, jak i kierunek jej uzasadnienia kwestionuje S. J u d y c k i, *Irracjonalność problemu dusza – ciało*, „Logos i Ethos" 1(1993) s. 55-56. Trudno wdawać się w szerszą dyskusję z zajętym w artykule stanowiskiem oraz przedłożonym w nim tokiem rozumowania. Toteż tytułem marginesowej i wstępnej tylko uwagi zaznaczyć można, że 1) autor zbyt łatwo zbył problem wiarygodności doświadczenia potocznego (jest na ten temat osobna literatura), 2) nie potrafił w twierdzeniach nauk doświadczalnych przeprowadzić granicy między faktami doświadczenia a naukowymi hipotezami wyjaśniającymi, 3) nie uwzględnił, jak dalece nauki te metodologię swą opierają na założeniach filozoficznego empiryzmu uniemożliwiającego adekwatne wyjaśnienia danych doświadczalnych, szczególnie w odniesieniu do poznawczo-wolitywnych przejawów psychicznych przeżyć człowieka.

[6] *Suma teologiczna* I, q 72, a. 1, ad 1; I-II, q 13, a. 2, ad 3.

cie zwierząt nie ma śladu ani przez nie promowanego postępu, ani kultury, tym bardziej moralnych intuicji, gdyż brak im rozumnej wolności. Skazane są na życie zamknięte w sztywnych ramach określonych, standardowych zachowań, nie wykraczających poza konkretność zjawiskowego świata materii.

Tych istotnych różnic zachodzących między gatunkiem Homo sapiens a światem zwierząt nie dostrzegają zwolennicy filoanimalizmu. Kierując się jednostronną i powierzchowną wizją obiektywnej rzeczywistości w ostatecznym rozrachunku degradują raczej człowieka do poziomu istot materialnych, aniżeli windują świat zwierząt na piedestał podmiotów moralnych. Trudno zresztą dziwić się filozofom uwikłanym w materialistyczne i empirystyczne założenia światopoglądowe, skoro między innymi w podobny sposób patrzy na te sprawy przyznający się do katolicyzmu prawnik A. Kaufmann[7].

W konkluzji stwierdzić zatem należy, że również świat zwierząt należy do kategorii bytów przyrodniczych i stanowi integralną część środowiska naturalnego w jego materialnymi cechami zdeterminowanym obszarze. Pomiędzy światem przyrody a światem człowieka zachodzi więc głęboka cezura. Usprawiedliwia to dychotomię idei szacunku dla życia i przyrody, ściślej mówiąc – dla życia człowieka i reszty ożywionego świata. Równocześnie oznacza to moment, w którym podjąć możemy właściwy temat naszych rozważań. Chodzi w nim – jak to już powiedziano – o ukazanie w prawie naturalnym tkwiących korzeni moralnej kategorii szacunku człowieka dla życia i przyrody.

## 2. AKSJOLOGICZNE PODSTAWY PRAWA NATURALNEGO

### a) „DOBRE" WCZEŚNIEJSZE OD „POWINIENEM"

Wstępnej orientacji odnośnie do kierunku naszej refleksji udziela przyjęte uprzednio określenie prawa naturalnego. Orzeka ono, że składające się na prawo naturalne różnego stopnia normatywy nakazują spełniać akty moralnie wartościowe, zakazują zaś podejmować akty moralnie złe. Nakaz sprzęga się tu z dobrem w jedną normatywną strukturę, ale nie wiadomo, na jakiej zasadzie opiera się zachodzący między nimi stosunek zależności. Z pomocą przychodzi nam jednak niezmiennie w etyce chrześcijańskiej ważna zasada, która głosi, że dobro moralne dzierży prymat przed nakazem, inaczej mówiąc – „to", czyli określone działanie nie staje się dobre dlatego, że jest nakazane, ale – odwrotnie – ponieważ jest ono dobre, dlatego staje się przedmiotem nakazu. Wracając do poruszonej uprzednio kwestii wzajemnej zależności między światem moralnego dobra a światem moralnego imperatywu w imię prostego logicznego wynikania, należy stwierdzić, że normatywnym fundamentem moralnego imperatywu jest zawsze moralny ład dobra, mówiąc zaś językiem filozoficzno-etycznym – deontologia etyczna opiera się na etycznej aksjologii.

---

[7] Zob. K a u f m a n n, art. cyt., s. 30-31.

Konsekwentnie w interesującym nas zagadnieniu pierwszym naszym zadaniem staje się wykrycie fundamentalnych zasad, które konstytuują u samych podstaw cały porządek moralnego dobra, będącego przedmiotem najwyższego nakazu prawa naturalnego: czyń to, co moralnie dobre, unikaj tego, co moralnie złe. Dopiero na uzyskanych tą drogą ogólnych przesłankach będzie można oprzeć szczegółowe nakazy szacunku dla życia i przyrody. Tak sformułowany program dalszych rozważań zmusza nas jednak do przejścia na teren filozoficznej antropologii. Niepodobna bowiem rozprawiać o strukturze porządku moralnego dobra, będącego zawsze ostatecznie dobrem człowieka nie wiedząc, kim jest człowiek i czym się wyróżnia jego swoiście ludzka aktywność.

### b) POJĘCIE MORALNEJ NATURY OSOBY LUDZKIEJ

Niezbędne w tym względzie dane zostały przygotowane już wcześniej w toku polemicznej rozprawy z ideą filoanimalistycznej koncepcji praw zwierzęcia. Wystarczy je tylko przypomnieć. Naczelne miejsce zajmuje tu pojęcie człowieka jako psychofizycznie ukonstytuowanej osoby, czyli substancjalnego, rozumnego, a więc świadomego siebie oraz świata i zarazem wolnego podmiotu istnienia i działania. To niewątpliwie elementarne ustalenie antropologii filozoficznej mimo wszystko ukazuje nam osobę ludzką na poziomie obiektywnie danego bytu. Natomiast interesujący nas problem polega na tym, jak z tego osobowego ontycznego jestestwa wyłania się moralny status ludzkiej osoby.

W odpowiedzi ponownie musimy nawiązać do znanego nam pojęcia wolności człowieka, zdefiniowanej w sporze z filoanimalistami o podmiotowość moralną świata zwierząt. Zostało tam podkreślone, że rdzeniem, a zarazem istotowym przejawem wolności jest możność działania lub niedziałania, wyboru tego lub tamtego dobra, także dobra radykalnie przeciwstawnego drugiemu dobru; jest to jednak tzw. wolność psychologiczna, której nie można przypisywać żadnej moralnej jakości; jest atrybutem ontycznej struktury osoby ludzkiej, wykwitem – jeśli tak można powiedzieć – jej psychofizycznej, a więc duchowej kondycji, wielkim jej wyróżnieniem w bezmiarze istniejącego kosmosu. Nie można jednak zapominać, że – mimo wszystko – jest jednak atrybutem w najgłębszej swojej istocie obciążonym dramatyczną ambiwalencją wyborów: podejmować może wybory twórcze, rozwijające osobę, która jest ich sprawcą, ale też może wybierać działania destruktywne, które pomniejszają jej możliwości rozwoju w otaczającym ją świecie.

Toteż w ontyczną strukturę rozumnej wolności wpisana jest fundamentalna determinacja, która kieruje wolność człowieka ku dostępnej mu pełni osobowej doskonałości, krótko mówiąc – do bycia doskonałym człowiekiem. Determinacja ta wszakże nie oznacza fizycznej konieczności. Jest nadal

opcją, przedmiotem wyboru, ale wyłącznie opcją dobra, rozwoju, optymalnej formy istnienia. Z tego też powodu czynników określających treściową zawartość owej pełni nie znajduje wolność ani w samej sobie (tu się kryją źródła fundamentalnych błędów liberalizmu etycznego), ani w rzeczach otaczającego ją świata. To określenie musi przyjść z innej sfery osobowego bytu ludzkiego, a sferą tą jest moralna konstytucja człowieka. W niej dopiero właściwy sobie kształt osiąga atrybut, który zwie się godnością człowieka. Niewątpliwie godność ta wyrasta z duchowego wyposażenia natury ludzkiej, ale dopiero w moralnej konstytucji człowieka staje się znamieniem i symbolem jego dostojeństwa i naczelnego miejsca w strukturze widzialnego kosmosu.

### c) DETERMINANTY MORALNEJ KONSTYTUCJI CZŁOWIEKA I JEGO WOLNOŚCI

Trzeba jednak wydobyć na światło dzienne fundamentalne czynniki owej moralnej konstytucji człowieka. Przede wszystkim dynamiczne ukierunkowanie wolności człowieka do realizowania dostępnej człowiekowi pełni osobowej doskonałości postuluje istnienie odpowiedniego idealnego wzorca, który stanowi kres rozumnych dążeń człowieka i jako taki góruje nad nimi, ukazując całościowy kształt optymalnej formy jego istnienia, a zarazem ostateczny punkt odniesienia dla spełnianych przez człowieka aktów. Dzięki temu idealna wzorczość osobowej doskonałości człowieka pełni rolę źródła i twórczej zasady, z której akty te czerpią właściwy sobie moralny wygląd. W tym bowiem stopniu, w jakim odtwarzają podobieństwo do paradygmatu osobowej doskonałości człowieka, przeistaczają się niejako w cząstkę moralnego dobra, a i sam spełniający je człowiek staje się dobrym moralnie człowiekiem.

Akty te pozostają jednak wciąż w mocy wolnej woli człowieka i oddziałujących na nią różnych czynników. Co zatem stanowi dźwignię, która akty te zwraca w stronę idealnego wzorca osobowej doskonałości człowieka? Duże znaczenie dla naszych poszukiwań ma stwierdzenie, że przynajmniej pewna kategoria aktów pozostaje w stałym ukierunkowaniu na realizację tego wzorca. Dowodem tego jest fakt, że w zasadniczych elementach swej moralnej treści występują one w świadomości moralnej wszystkich ludzi (np. mówienie prawdy, świadczenie należnej pomocy, szanowanie rodziców itp.). W takim razie – wniosek ten nasuwa się z logiczną koniecznością – muszą zawierać w sobie równie stały mechanizm, który o tym ukierunkowaniu decyduje. W encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* znajduje się charakterystyczna wzmianka o „wewnętrznej «teleologii» aktu ludzkiego" (nr 78), co dobrze pasuje do naszego tematu. W filozoficzno-etycznej terminologii mówi się w tym kontekście o „wewnętrznej celowości aktu".

Nasuwa się pytanie, jak tę „celowość" rozumieć. Sprawa nie jest prosta, a tymczasem zmuszeni jesteśmy ograniczyć się do skrótowego jedynie objaśnienia. Chodzi o to, że dokonując wglądu w wewnętrzną budowę aktu możemy dostrzec charakterystyczną, tej właśnie kategorii aktów właściwą, wewnętrzną organizację, która stanowi bądź wynik odpowiedniego zestrojenia składających się na te akty czynności i ewentualnie użytych narzędzi (przykładem mogą tu być wspomniane przed chwilą akty mówienia prawdy, przyjścia drugiemu z pomocą czy okazywanie rodzicom szacunku), bądź odzwierciedla strukturę dobra, do osiągnięcia którego akty te są skierowane (np. wyleczenie z choroby czy zachowanie życia). Znaczenie pojęcia celowości aktu w naszych rozważaniach na tym właśnie polega, że odsłania w strukturze aktu ów poszukiwany mechanizm, mocą którego akt staje się czynnikiem zdolnym do realizacji osobowej doskonałości człowieka. Ponieważ zdolność ta tkwi w strukturze aktu jako jej stały element, wobec tego stwarza podstawę dla zaistnienia równie stałej relacji odpowiedniości, jaka zachodzi między daną kategorią działania a idealnym wzorcem doskonałości człowieka. I tak się wyłania przed nami nowa struktura moralna, którą zwiemy powszechnie wartością moralną (np. prawdomówność, sprawiedliwość czy szacunek rodziców). W wartościach moralnych znajduje człowiek bezpośredni wzór dobra moralnego dla spełnianych przez siebie aktów, a zarazem sprawczą siłę ich moralnego sensu. Właśnie dzięki zgodności z zawartym w moralnej wartości wzorcem działania poszczególne akty stają się moralnie dobre, czyli wartościowe.

### d) NOWE ZADANIE

Uściślenia, do których doszliśmy w wyniku żmudnej filozoficznej spekulacji, umożliwiają nam jednak przejście do właściwego tematu naszych rozważań. Działania człowieka mają zasięg tak szeroki, jak otaczający go świat. Ich przedmiotem może być wszelkie dobro, które znajduje się w zasięgu poznania i zamierzenia człowieka, w tym także życie i przyroda. Nie pozostaje nam zatem nic innego, jak za pomocą sformułowanych pojęć – przypomnijmy je na wszelki wypadek: idealnego wzorca osobowej doskonałości człowieka, a przede wszystkim celowości aktu – podjąć próbę ustalenia moralnej wartości szacunku dla życia i przyrody, jak również wynikającego stąd wniosku w postaci nakazu zajęcia względem nich takiej postawy. W tym właśnie sensie prawo naturalne występuje jako podstawa moralnej strony naszych zachowań względem życia i przyrody.

Wiadomo nam jednak, że życie i przyroda stanowią dwie istotowo różne kategorie: gatunku Homo sapiens oraz przyrody ożywionej i nieożywionej. Oznacza to, że czekające nas zadanie ustalenia właściwych im kwalifikacji moralnych wykonać musimy w dwu etapach, zaczynając od refleksji nad moralną wartością ludzkiego życia i należnym mu szacunkiem.

## 3. PRAWNONATURALNE PODSTAWY SZACUNKU DLA LUDZKIEGO ŻYCIA

W świetle całokształtu naszych rozważań sprawa ta sprowadza się do prostej i zwięzłej zarazem konstatacji: osoba ludzka jako autonomiczny twórca własnej doskonałości i jej ostatecznych przeznaczeń przedstawia autoteliczną wartość moralną, a więc wartość, która sama w sobie kryje tajemnicę własnego dostojeństwa i godności. Zasługuje zatem na szacunek i afirmację ze względu na samą siebie. Z tego tytułu – co jest już truizmem w filozofii i etyce – nie może być traktowana jako środek do realizacji innych celów aniżeli jej własna doskonałość i rozwój.

Osoba – wartością sakralną: oto dewiza, która w krótkich słowach wyraża istotny sens chrześcijańskiego rozumienia moralnej kondycji człowieka. Wartość ta stanowi źródło właściwej człowiekowi moralnej dynamiki, dzięki której otwierają się przed nim możliwości rozwoju, kształtowania według wzorów moralnych wartości własnego duchowego oblicza i osiągnięcia na tej drodze ostatecznych celów i sensu własnej egzystencji w ramach widzialnej, gdyż danej w materialnych granicach czasu i przestrzeni, rzeczywistości.

Tak w ogólnych zarysach jawi się moralna konstytucja osoby ludzkiej i jej rozumnego działania. Do tego konkluzyjnego sądu dorzucić należy jeszcze jedno stwierdzenie odnośnie do samego życia. Istotne znaczenie ma dla nas podkreślenie egzystencjalnego wymiaru tego właśnie „doczesnego" życia. Jak powiedziano w swoim czasie, życie nie jest homogeniczną zasadą bytowania wspólnego wszystkim istotom żyjącym, w tym także człowiekowi. Z drugiej strony, nie jest ono jednym z dóbr człowieka dającym się wypreparować z całokształtu jego rzeczywistości i umieścić na wspólnej płaszczyźnie z innymi dobrami, dającymi się jakościowo sortować i ewentualnie na inne wymieniać. Życie ludzkie utożsamia się z każdym żyjącym ludzkim osobnikiem i dzieli z nim naturę, w tym także naturę moralną. Znaczy to, że reprezentuje tę samą autoteliczną godność co każda poszczególna osoba ludzka. W tej identyfikacji życia ludzkiego z moralną konstytucją osoby ludzkiej streszcza się kwintesencja nauki o aksjologicznej zacności ludzkiego życia.

Na tak zarysowanej aksjologii ludzkiego życia opiera się jego deontologia. W strukturze człowieka rozumianego jako podmiot moralnego działania życie pełni specyficzną rolę: wyznacza mu jedyną płaszczyznę urzeczywistniania własnej doskonałości. Jako podmiot zdolny do rozwojowej dynamiki występuje człowiek wyłącznie w ramach życia zapoczątkowanego w momencie poczęcia, a kończącego się w chwili śmierci. W tym też czasie może urzeczywistnić maksymalną sumę dobra działając zgodnie z inspirującymi go moralnymi wartościami.

Ta nieodzowność życia dla spełnienia się potencjalności moralnej natury człowieka staje się podstawą dla zaistnienia normy moralnej, która w katego-

riach nakazu i zakazu określa niezbędne dla zachowania życia ludzkiego warunki i chroni to życie przed wszelkimi aktami gwałtu ze strony innych osób, a także osoby jako autoagresora, zmierzającymi do jego zniszczenia bądź naruszenia. Owszem, właściwa moralnej wartościowości człowieka autoteliczność powoduje, że imperatyw ten nie zna ograniczeń w zakresie niszczenia życia ludzkiego (poza sytuacją obrony przed agresją jednego życia przeciwko drugiemu). Ten też z moralnej godności i dostojeństwa wyrosły imperatyw czci i afirmacji osobowego życia kształtuje od wewnątrz normatywną strukturę prawa naturalnego obowiązującego w tej dziedzinie ludzkich zachowań.

## 4. PRAWNONATURALNE PODSTAWY SZACUNKU DLA PRZYRODY

### a) ELEMENTY WIĘZI CZŁOWIEKA Z PRZYRODĄ

W świetle dotychczasowych rozważań stało się jasne, że przyroda jako jedność materii organicznej i nieorganicznej stanowi nie tylko odrębną, ale też w hierarchii bytów niżej od człowieka usytuowaną dziedzinę widzialnego świata. Stwierdzenie to wyraża jednak tylko negatywną stronę stosunku człowieka do otaczającej go przyrody. Wymaga przeto uzupełnienia przez wskazanie, jak – mimo istotnych różnic dzielących człowieka nawet od najbliżej z nim sąsiadującego w hierarchii żywych istot szympansa – liczne więzy łączą człowieka z przyrodą i zespalają go z tą przyrodą w jedność stworzenia.

Nieraz w toku poprzednich wywodów pojawiała się idea, że człowiek jest bytem psychofizycznym, co znaczy, że w jego strukturze obok niematerialnego ducha występuje jako istotny składnik także na wskroś materialne ciało. Wskutek tego pełni ono zadanie łącznika i pomostu, poprzez który człowiek wchodzi w styczność z przyrodniczym światem. I choć się w tym świecie nie rozpływa, to jednak staje się cząstką tego świata i podziela jego losy.

Ściślejsze wszakże więzy między człowiekiem a przyrodą zawiązują się na innej płaszczyźnie, choć również uwarunkowanej cielesnością człowieka: człowiek potrzebuje przyrody, człowiek nią w pewnym sensie żyje, stale się nad nią nachyla i z jej zasobów korzysta. Tym samym przyroda wkracza w świat człowieka, umożliwiając mu zaś spełnienie właściwych mu zadań, sama ulega swoistej „humanizacji" i przekształca się w cząstkę jego bytowości. Sens obecności przyrody w świecie człowieka wyraża się więc w pojęciu środka, ale środka funkcjonalnie z człowiekiem zrośniętego w jedność jego życiowej aktywności. Mało tego! Przewodnim motywem obrazu człowieka zarysowanego w niniejszym artykule było ukazanie w pełniejszym świetle moralnych aspektów jego natury sięgających samych korzeni porządku wartości: człowiek jako osoba mocą swej moralnej konstytucji sam jest wartością i twórcą wartości, a raczej nosicielem wartości. W procesie tym na swój sposób uczestniczy także przyroda i dzięki temu sama przyobleka się w znamiona moralnej

jakości odpowiednio do swego udziału w dziele tworzenia moralnego kształtu człowieka.

W podsumowaniu tych uwag nasuwa się wniosek: między człowiekiem a przyrodą zachodzi więź nie tylko ontyczna, lecz również moralna. Określa tę więź instrumentalna rola przyrody w stosunku do człowieka, ale jest to rola na tyle nieodzowna i ważka, że stwarza podstawę dla wyłonienia się zespołu podstawowych wartości i norm, które określają, co jest dobre i nakazane w odnoszeniu się człowieka do przyrody odpowiednio do jego potrzeb, ale też – co jest nie mniej ważne – odpowiednio do reprezentowanych przez nią zalet. W tym przydługim nieco zdaniu zawierają się jednak dwa naczelne założenia etyki ekologicznej.

Bez założeń tych etyki owej niepodobna budować, ale z kolei same w sobie wzięte jeszcze one etyki tej nie stanowią. Konieczna okazuje się głębsza refleksja nad fundamentalnymi aspektami przyrody w jej odniesieniu do człowieka. Umożliwi to nam wykrycie bardziej szczegółowych normatywów, które sprowadzą najogólniejsze założenia etyczno-ekologiczne na grunt moralnej praktyki człowieka.

### b) NORMATYWNE ZASADY ETYKI EKOLOGICZNEJ

Przedmiotem refleksji staje się teraz „byt przyrodniczy" w całokształcie przejawów swego egzystencjalnego bogactwa. Na te walory przyrody warto zwrócić uwagę w kontekście niepomyślnych zmian, jakie dają się zauważyć w mentalności współczesnego człowieka. Patrzy on na przyrodę raczej poprzez pryzmat korzystania z dóbr bezpośrednio użytecznych, traktowania jej jako pewnego dobra ekonomicznego, od biedy – wolniejszego terenu doraźnej rozrywki. Ale już poza zasięgiem jego życiowych perspektyw znajdują się istne „cuda natury" pełne wciąż różnorakich tajników. Usiłując w miarę możności wszechstronnie objąć zasoby dóbr, którymi natura obdarza człowieka, sprowadźmy je do trzech najogólniejszych kategorii. W przyrodzie znajdują się po pierwsze wszystkie elementy składające się na „biosferę" człowieka, czyli na ogół materialnych warunków niezbędnych dla życia i zdrowia człowieka; po drugie dostarcza ona tworzywa do produkowania wszelakich dóbr użytecznych; a wreszcie roztacza przed człowiekiem szeroką panoramę bytów, w których odkrywa on teren dla realizacji swych poznawczych dążeń, jak również umiłowania ich wsobnych zalet i przeżywania ich piękna. W skrócie powiedzieć można, że więź człowieka z przyrodą aktualizuje się na trzech wielkich płaszczyznach: symbiozy, pracy i kontemplacji.

Wyszczególnione bytowe walory przyrody wchodzą z kolei w sferę moralnej kondycji człowieka jako środki umożliwiające realizację pełni jego duchowego rozwoju zgodnie z idealnym wzorcem jego osobowej doskonałości. W aktach, które podejmuje człowiek zgodnie z porządkiem wyznaczonym

przez podstawowe relacje symbiozy, pracy i kontemplacji odbija się więc kształt dobra wszelkich rozumnych poczynań człowieka i determinuje w ten sposób ich własną wartościowość. Toteż jest moralnie dobrym działanie, w którym wyraża się afirmacja biologicznych uwarunkowań ludzkiej egzystencji, rozwija się proces pracy i produkcji dóbr materialnych, a w końcu dokonuje się proces duchowego wzrostu człowieka w przeżywaniu prawdy, dobra i piękna, zaklętych w tworach nieożywionej i ożywionej przyrody.

Wszystkie te kategorie działań jawią się jako moralnie dobre z racji swej zgodności z porządkiem wartości, ale w równie fundamentalnym stopniu okazują się konieczne dla życia i rozwoju człowieka. Oznacza to, że w parze z moralnym dobrem tych działań idzie nakaz: czyń to, co w przyrodzie jest postacią moralnego dobra, unikaj zaś tego, co jest przejawem moralnego zła. Nakaz ten stanowi też źródło, z którego biorą początek odpowiednie prawa i obowiązki. Przysługuje więc człowiekowi prawo do zachowania przyrody w stanie, który odpowiada wymogom dyktowanym przez biologiczne uwarunkowania jego egzystencji; podobnie ma człowiek prawo do produkowania z dostarczonych mu przez przyrodę materiałów potrzebnych mu dóbr materialnych, a wreszcie ma prawo do tego, aby się cieszyć duchowym ubogaceniem, jakie mu daje kontemplowanie przyrody w jej poznawczych, wolitywnych i estetycznych aspektach. Wszystkim tym uprawnieniom towarzyszą moralne gwarancje w postaci obowiązku uszanowania tych uprawnień ze strony innych podmiotów moralnego działania, a więc osób i grup społecznych.

W zestawie tych praw i obowiązków daje się jednak zauważyć pewną antynomię. Jedne uprawnienia (prawo do symbiozy z przyrodą czy do kontemplacji) postulują w swym ogólnym sformułowaniu maksymalne zabezpieczenie przyrody w jej nienaruszonym w zasadzie stanie, podczas gdy prawo do jej produkcyjnego wykorzystania pociąga znowu za sobą nieuchronnie stopniowe tej przyrody wyniszczanie. Jednakowoż w porządku moralnym, który zarówno w swych fundamentalnych założeniach, jak i w wypływających z nich normatywach jest określony przez ideę dobra moralnego odniesionego bezpośrednio do dobra osoby ludzkiej, tego rodzaju realna antynomia nie może mieć miejsca. A przeto w grę musi wchodzić zasada interwencyjna, która wprowadza ład we wzajemne relacje praw i obowiązków człowieka względem przyrody. Co ta zasada głosi?

Stwierdza ona, że moralnie godny i obowiązujący zakres ważności każdego z tych uprawnień ulega ograniczeniu w tym stopniu, w jakim domaga się tego konieczność uszanowania w rozumnych granicach pozostałych uprawnień, a w dalszej perspektywie także dobra wspólnego całego społeczeństwa. Nie można zatem uznać za słuszne postulatów skrajnego ekologizmu kwestionującego wszelkie głębsze ingerencje w pierwostan przyrody, co uniemożliwiłoby w końcu rozwój procesów produkcyjnych niezbędnych dla dobra całego społeczeństwa czy innych ekonomicznie uzasadnionych przedsięwzięć (np. w dzie-

dzinie transportu czy komunikacji). Ale też – na odwrót – dziedzina produkcji dóbr materialnych i usług nie może uchodzić za sferę działań tak dalece wyzwolonych spod ograniczeń ze strony innych osób i społeczeństwa, aby mogły one doprowadzić do zagrożenia biologicznych warunków symbiozy człowieka z przyrodą, jak również zagrozić wymogom estetyki bądź możliwości religijno-humanistycznych przeżyć wspólnoty człowieka z przyrodą oraz możliwość zaspokojenia jego poznawczych i wolitywnych potrzeb.

Stąd wniosek prosty: niezbędnym składnikiem funkcjonowania wyszczególnionych normatywów jest współczynnik rozsądku i poczucia solidarności ludzkiej. Te bowiem zalety moralne nawet w bardzo trudnych sytuacjach umożliwiają godzenie rozbieżnych, a nieraz sprzecznych interesów i działań jednostek i grup społecznych na zasadzie możliwego do przyjęcia przez zainteresowane strony porozumienia, które by uwzględniło zarówno słuszne postulaty ochrony przyrody, jak i wymuszone postępem cywilizacyjnym wymogi jej przeobrażania. Jako dowód konieczności ustalenia i przestrzegania warunków tego rodzaju „ekologicznego dialogu" przytoczyć można, nie zawsze budujące, akcenty z żywo u nas aktualnie dyskutowanego problemu energetyki jądrowej[8].

Problematyka moralnych aspektów stosunku człowieka do przyrody nie kończy się na sformułowaniu najogólniejszych zasad i wynikających z nich praw i obowiązków normujących tę dziedzinę ludzkiego życia. Jest to w gruncie rzeczy tylko przygotowanie fundamentów, na których oprzeć by należało konstrukcję szczegółowych norm i dyrektyw. Łączy się to z koniecznością wejścia w złożoność narzucanych przez praktykę życia sytuacji (np. nowoczesna organizacja przedsiębiorstw i produkcji a ochrona środowiska, problem technokratyzmu, różnych grup nacisku), a także rozeznania warunków działania czynnych na tym polu podmiotów (np. decydenci, wykonawcy, politycy, działacze społeczni). Dopiero mając przed oczyma całokształt konkretnych okoliczności i aspektów towarzyszących człowiekowi w jego powiązaniach z przyrodą, można podejmować sensowne wysiłki w poszukiwaniu kryteriów koniecznych dla rozwiązywania powstałych na tym gruncie dylematów i niepokojów.

Jest to wszakże zadanie przekraczające granice zakreślonej w tytule artykułu problematyki. Chodziło w nim przede wszystkim o wyjaśnienie, czy moralna wartość szacunku dla życia i przyrody należy do tych kategorii moralnego dobra, które wchodzą w zakres prawa naturalnego i pozostają pod ochroną jego imperatywnej mocy. Co do kategorii „życia" utożsamianego z egzystencją osoby ludzkiej, wywód ten został oparty na idei autotelicznej wartości osoby ludzkiej. Egzystencjalny status przyrody ożywionej i nieożywionej jest od-

---

[8] Zob. T. Ślipko, *Chrześcijańska etyka ekologiczna a ekologiczne realia*, w: *Ekonomia i etyka w ochronie środowiska. Materiały konferencyjne*, Gdańsk 1993, s. 84-89.

mienny. Pozostaje ona w instrumentalnej relacji do rozwojowych perspektyw osoby ludzkiej. To jednak nie pozbawia jej zapożyczonej od osoby moralnej wartościowości, co stwarza podstawę dla wyciągnięcia z tej zasady dalszych konsekwencji normatywnych, sięgających również – jak w przypadku „życia" ludzkiej osoby – do imperatywnych korzeni prawa naturalnego.

W świetle tych wszystkich wywodów nie ulega chyba wątpliwości, że e t y k a c h r z e ś c i j a ń s k a j e s t e t y k ą s z a c u n k u c z ł o w i e k a d l a ż y c i a i p r z y r o d y, która swe aksjologiczne i imperatywne zasady opiera na realistycznej wizji rzeczywistości bez nadmiernej absolutyzacji obu tych etycznych idei, ale też bez równie nieusprawiedliwionego pomniejszania czy wypaczania ich moralnej wymowy.

Antonio PARDO

# BIOETYKA A UTYLITARYZM
## Spojrzenie krytyczne na bioetykę z punktu widzenia czysto świeckich podstaw*

*Przyczyn „postępowego" charakteru i programowego zrywania z zachodnią tradycją etyki szukać należy w utylitaryzmie leżącym u podstaw współczesnej umysłowości. Mentalność utylitarystyczna wpłynęła nie tylko na kształt nauk medycznych, zapoczątkowując bardzo konkretny nurt w bioetyce, ale i na całą resztę społeczeństwa.*

Pośród różnych nurtów, jakie można wyróżnić w bioetyce, jeden moglibyśmy określić mianem nurtu o charakterze świeckim lub też mianem nurtu świeckiego. Jego wyróżniająca cecha polega na wyprowadzeniu zagadnień bioetycznych z ustaleń świeckich, to znaczy nie religijnych. Stanowi on na terenie bioetyki jakby ekwiwalent tego, czemu w etyce nadano miano etyki świeckiej lub obywatelskiej.

### POCZĄTKI

Termin bioetyka został użyty po raz pierwszy przez Pottera w *Bioethics: Bridge to the Future* (1971) i wywodził się z kontekstu utylitarystycznego[1]. W owym dziele bioetyka definiowana jest jako część biologii, która zajmuje się wykorzystaniem możliwości nauk biologicznych, w celu uzyskania – przy ich właściwym użyciu – lepszej jakości życia.

Nowa dyscyplina, która pojawiła się pod taką definicją, zyskała sobie dobre przyjęcie wśród lekarzy i naukowców, którzy zajmowali się problemami biomedycznymi, a także ogólnie w całej nowoczesnej mentalności zachodniej. Przyczyną tak przychylnego przyjęcia był przede wszystkim sposób jej rozpowszechnienia naznaczony przesadnie charakterem naukowości[2]. Kiedy patrzy się na rzeczywistość pod takim kątem, wówczas łatwo stwierdzić, że nie istnieje prawdziwsze poznanie od tego, jakiego dostarcza nam doświadczalna metoda naukowa.

Mimo iż pogląd ten nie posiada ścisłego sformułowania na poziomie wiedzy potocznej, bywa on powszechnie przyjmowany. Z pewnością na poziomie

---

* Tekst niniejszy został pierwotnie opublikowany w: *Manuel de Bioética general*, Madrid 1994, s. 162-175.

[1] Zob. M. Sols, *Fundamentación moral de la bioética*, Pamplona 1984, s. 84.

[2] Zob. N. L. Marataлla, i in., *Deontologa Biologica*, Pamplona 1987, s. 409.

naukowym nie można pozwolić sobie na tego typu poglądy, jeżeli nie przemawiają za nimi ważne argumenty. Argumenty owe zwykły, ogólnie rzecz biorąc, sprowadzać się do jednego, który można wyrazić w następujący sposób: podczas gdy filozofia i etyka broniły w ciągu wieków zmieniających się teorii, z których żadna nie wykazywała większej stałości lub pewności niż inne, to na terenie poznania naukowego rzeczy mają się inaczej. Mimo swej zmienności, poznanie naukowe ulegało modyfikacjom zmierzającym wzdłuż linii oczywistego postępu. Nowa wiedza naukowa nie zastępuje, lecz moduluje i dopełnia obraz wiedzy ją poprzedzającej. W sumie więc nauki o charakterze eksperymentalnym ujawniają ciągły postęp i niejaką stałość względem nabytej wiedzy, czego nie można przypisać żadnej filozofii.

Opierając się na oczywistym fakcie postępu naukowego i sporów filozoficznych, umysłowość współczesna zmierza do przyjęcia wiedzy nauk eksperymentalnych bez najmniejszej oceny krytycznej, mimo iż często byłaby ona pożądana. Jeżeli już przyjęto zasadę wyższości nauki nad innymi typami poznania, wydaje się słuszne, aby wykorzystać tę trwałą wiedzę, której dostarcza nauka, w zakresie ludzkich potrzeb. Właśnie ku temu w ostateczności zmierza bioetyka w rozumieniu Pottera.

Niewątpliwie również i to zadanie ma być realizowane według ustaleń „naukowych". Wydaje się, że typem postępowania, któremu najlepiej udaje się wykorzystać ścisłość owego poznania naukowego, jest utylitaryzm[3]. Ta doktryna etyczna pochodzi od J. Benthama. Jej sformułowanie klasyczne jest przystępne i pociągające: należy poszukiwać największego szczęścia dla największej liczby istot. Przyczyna atrakcyjności tej teorii we współczesnej świadomości – podobnie jak i reszty nauk eksperymentalnych – leży w możliwości ścisłego zastosowania oraz dokładnego oszacowania i pomiaru wytworzonych dóbr i szkód.

Nowoczesne państwo odnalazło w utylitaryzmie doktrynę etyczną umożliwiającą mu organizowanie tkanki społecznej na sposób „naukowy". Po raz pierwszy w historii, dzięki podziałowi środków uzyskanych przez nowoczesne państwo, za pośrednictwem systemów opieki społecznej, każdemu obywatelowi można zagwarantować niemalże wszystkie niezbędne dobra, jak również znaczną część dóbr zbytecznych: jest to objaw przezorności nowoczesnego państwa.

Nie ulega wątpliwości, że taki sposób zorganizowania społeczeństwa dostarczał pewnych korzyści. Największą z nich zapewne było umożliwienie człowiekowi wyzwolenia się – w znacznej mierze za pomocą techniki – od wielu czynności niezbędnych życiowo. Zanim pojawiły się nowoczesne technologie, czynności wymagane bezpośrednio dla przeżycia pochłaniały większą część godzin ludzkiej pracy. Obecnie fakt, że człowiek wyzwolił się częściowo

---

[3] Zob. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona 1987, s. 350.

od wspomnianych czynności, umożliwia rozwój potencjału ludzkiego, który wcześniej zawężony był do realizacji zadań niezbędnych bezpośrednio dla życia[4].

Jego główna wada mieści się bez wątpienia w konsumpcyjnej mentalności, którą utylitaryzm zdołał wytworzyć na Zachodzie. Mentalność utylitarystyczna ekstrapoluje wyzwolenie dokonane w znacznej części w dziedzinie działań bezpośrednio potrzebnych dla życia, na wiele innych obszarów aktywności ludzkiej. Tak też fakt, że nastąpiło wyzwolenie i zaspokojenie wielu ludzkich potrzeb, umysłowość konsumpcyjna interpretuje twierdząc, że podobne wyzwolenie i zaspokojenie powinno nastąpić i w innych obszarach. W ten sposób, zgodnie z kierunkiem owej ekstrapolacji, człowiek współczesny zaczyna uważać za niezbędne dobra, które w rzeczywistości stanowią nadwyżkę i luksus cechujące społeczeństwa zamożne. Równocześnie, gdy ta ekstrapolacja znajdowała utylitarystyczne zastosowanie w naukach medycznych, wyłoniło się pojęcie jakości życia jako zespołu policzalnych środków zdatnych do zmierzenia stopnia dobrobytu potrzebujących. Jakość życia tym bardziej stanowi dla współczesnej umysłowości dobro konsumpcyjne, w im większym stopniu technika bierze na siebie jego dostarczanie. Jakość zaś życia – nie zapominajmy – jest pierwszym i podstawowym celem w historii bioetyki, według rozumienia jakie nadał jej Potter.

To utylitarystyczne ujęcie bioetyki ma bez wątpienia dwie trudności.

Pierwsza trudność polega na błędnym przyporządkowaniu mu jako podstawy przesadnego charakteru naukowego. Aczkolwiek wszelkie pozory świadczą o tym, że poznanie naukowe jest jedynym typem poznania pewnego, to jednak jeżeli spoglądamy na rzeczywistość odpowiednio przenikliwie, okazuje się coś zupełnie innego. Fakt, że istnieją przeciwstawne opinie etyczne, jest bez wątpienia oczywisty. Błędem jednak jest wnioskować z wielości istniejących opinii o tym, że żadna z nich nie jest prawdziwa i odmawiać filozofii i etyce wszelkiej wiarygodności[5]. Właściwym postępowaniem w przypadku istnienia przeciwstawnych twierdzeń byłaby raczej próba zbadania, które z nich jest prawdziwe, a które fałszywe, nie zaś całkowita dyskwalifikacja jednych i drugich razem wziętych. Można by dowodzić nawet, że wielość twierdzeń w etyce i filozofii wskazuje na istnienie stałego punktu odniesienia, wokół którego prowadzi się rozważania. Utylitaryzm o nastawieniu naukowym neguje niewątpliwie istnienie wspomnianego punktu odniesienia w stosunku do rozważań filozoficznych.

Druga trudność polega na samym ograniczeniu wewnętrznym ujęcia utylitarystycznego. W istocie bowiem poszukiwanie największego dobra dla naj-

---

[4] Zob. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 1974, s. 432.

[5] Zob. R. Spaemann, *Etica: Cuestiones fundamentales*, Pamplona 1987, s.124.

większej liczby istot ogranicza ideę dobra do bardzo konkretnych jego typów: do dóbr mierzalnych poddających się rozdziałowi. Takie dobra są oczywiście dobrami materialnymi.

Roszczenie jak największej ilości dobra dla największej liczby osób przekłada się tym samym na żądanie jak największej przyjemności dla jak największej liczby osób, gdyż jedyna wymierna dobroć materialna polega na sprawianiu przyjemności: w ten sposób utylitaryzm jest z konieczności hedonizmem.

Od hedonizmu zaś przechodzi się do subiektywizmu. W rzeczywistości każdy człowiek indywidualnie wybiera sobie przyjemności, a taki wybór nie daje podstaw do uogólnienia go na wszystkich innych ludzi. To, co dobre – tutaj równoznaczne z tym, co przyjemne – byłoby przeto czymś, o czym każdy decyduje sam z siebie. Próba wskazania drugiemu, co jest rzeczywiście przyjemne i dobre, byłaby przy takich założeniach pozbawiona sensu.

Pomimo tych wewnętrznych słabości utylitarystyczne ujęcie bioetyki zakorzeniło się do tego stopnia, iż wartościowanie utylitarystyczne jest dziś elementem wspólnym działań opiniotwórczych. Wewnątrz nurtu świeckiego spotykają się ujęcia utylitarystyczne o nastawieniu scjentystycznym, które byłyby niezrozumiałe bez odniesienia ich do początków historycznych bioetyki.

## ROZWÓJ

Utylitarystyczna perspektywa bioetyki zapoczątkowała swój logiczny rozwój historyczny wraz z pojawieniem się socjobiologii i nowych nurtów w bioetyce. W tym rozwoju ujęcia scjentyzująco-utylitarystyczne (które właśnie omówiliśmy w poprzedniej części) łączą się z jednolitą wizją człowieka. Inicjatorami tego nowego kierunku – aby przywołać tylko najbardziej wyróżniających się – są: E. O. Wilson, ze swoją *Sociobiology: The New Synhesis* (1975) i R. Dawkins z *The Selfish Gene* (1976).

Autorzy ci ujmując integralnie badania dotyczące człowieka, uznają wyższość nauki w dobie wymogów rygorystycznego poznania rzeczywistości. Bioetyka według nich jest dyscypliną, która bada postępowanie ludzkie z naukowego punktu widzenia. Celem wspomnianych dzieł byłoby zamknięcie postępowania ludzkiego w zjawiskach, które mogą być badane narzędziami naukowymi. Wcześniej zachowanie ludzkie stanowiło element obcy traktatom naukowym. Podczas gdy inne zjawiska dotyczące człowieka zostały dokładnie zbadane i przeanalizowane z naukowego punktu widzenia, lub przynajmniej sprawiały takie wrażenie, to badania dotyczące zachowania ludzkiego ukazywały się ekspertom z dziedziny bioetyki jako element obcy.

Tu postęp zawdzięcza się psychologii, która przyjmowała jako podstawy dla swych badań nie tylko dane empiryczne, ale również fakty świadomości nie podlegające bezpośredniej obiektywizacji. Z tego powodu niektóre nurty w bioetyce wskazują, iż psychologia ma udział w pozornym niedookreśleniu

dziedziny naukowej, które tradycyjnie przypisywane jest filozofii i etyce. Według tych autorów psychologia, która wydaje się im być ciałem obcym w dziedzinie nauki, powinna być zredukowana do prostego poznania naukowego, to znaczy tylko do opisu wyników uzyskanych na drodze doświadczalnej.

Sposób, w jaki bioetyka dokonała owej redukcji badań dotyczących zachowania do poziomu „naukowego", zakładał różne zmiany w stosunku do klasycznego sposobu pojmowania człowieka. Aczkolwiek poszczególni autorzy mieli odmienne zdanie w szczegółowych kwestiach, to jednak daje się wyróżnić trzy podstawowe modyfikacje, które są im wspólne.

Pierwsza polegała na zredukowaniu natury ludzkiej do zespołu cech, które charakteryzują ludzkie ciało. Tym samym zachowanie powinno zostać zredukowane do zespołu mechanizmów cielesnych znanych biologii. Mówienie o naturze ludzkiej po tym zabiegu byłoby sposobem mówienia, przesądem pochodzącym z epok, kiedy nauka nie była jeszcze rozwinięta i nie znała mechanizmów powodujących zachowanie ludzkie. Według tych autorów w zachowaniu ludzkim istotne byłoby to tylko, co da się wyjaśnić w kategoriach czysto biologicznych.

Druga zmiana w koncepcji człowieka, wynikająca wewnętrznie z poprzedniej, polegała na ograniczeniu celów postępowania ludzkiego wyłącznie do celów użyteczności biologicznej. Zgodnie z tym człowiek postępuje w taki sposób, aby jego zachowanie pozwalało na najlepsze przetrwanie gatunku. Tym samym każde pozytywne zachowanie powinno być wytłumaczalne w terminach altruizmu biologicznego, przynoszącego dobro dla całego gatunku. W niektórych przypadkach użyteczność biologiczna zachowania jest oczywista, jak to zachodzi w przypadku opieki nad potomstwem, które samo nie może o siebie zadbać. Ale w innych przypadkach nie jest to oczywiste, stąd wymagane są badania wyjaśniające użyteczność biologiczną zachowania.

Trzecia i ostatnia zmiana polega na odrzuceniu pojęcia natury ludzkiej jako czegoś niezmiennego. Autorzy nasi są zwolennikami ewolucji biologicznej, która następowała jako rezultat przypadkowych mutacji i selekcji osobników najbardziej przystosowanych. Jeżeli zachowanie ludzkie ma swoje fundamenty w biologii, to powinno ono podlegać również prawom ewolucji. Wobec tego uważa się za coś niedopuszczalnego mówienie o naturze ludzkiej jako o stałym punkcie odniesienia, do którego odnoszą się kryteria dobrego lub złego działania. Przyjmowanie istnienia jakiejś stałej natury ludzkiej, wspólnej wszystkim ludziom, jest tu przesądem, który należy przezwyciężyć.

Zachowanie ludzkie konstytuuje tym samym nowe, zaawansowane stadium biologicznej ewolucji – cechami zaś pobudzającymi ewolucję są te, które ożywiają określony typ postępowania ludzkiego. Podczas gdy u zwierząt ewolucja biologiczna zatrzymała się ostatecznie, kiedy zostało wytworzone odpowiednie dostosowanie się organizmów do środowiska, to u człowieka proces ewolucyjny trwał i przedłużał się w przemianach zachowania, mimo iż logicz-

nie rzecz biorąc napędzany był tymi samymi elementami, co ewolucja zwierząt. Teoria ta zawiera koncepcję zdeterminowanych genetycznie zmian postępowania oraz przetrwania tych genów, które warunkują postępowanie bardziej adekwatne w stosunku do środowiska.

To ujęcie biologistyczne i ewolucjonistyczne uzyskało znaczną akceptację i dostarczyło wielu tematów, które często zwykły się przewijać w literaturze bioetycznej.

## TRUDNOŚCI BIOETYKI BIOLOGISTYCZNEJ

Bioetyka biologistyczna, mimo niewątpliwej zasługi polegającej na próbie całościowego wytłumaczenia człowieka z punktu widzenia nauk eksperymentalnych, cechuje się też nierozwiązywalnymi trudnościami.

Pierwszą i fundamentalną trudność stwarza fakt, że bioetyka tak pojęta zaprzecza doświadczeniu ludzkiej wolności. W istocie, jeżeli przyjmie się, że człowiek jest wynikiem albo zespołem zjawisk biologicznych, w których panują stałe prawa, to postępowanie ludzkie, siłą rzeczy, musi być produktem koniecznym ludzkiej konstytucji biologicznej. Doświadczenie wolności byłoby więc zwykłym pozorem. Zachowanie ludzkie zgodnie z powyższym byłoby wytworem pochodzącym z instynktów skodyfikowanych genetycznie, z uwarunkowań środowiskowych i wcześniejszych doświadczeń, ale nie pozostawiałoby miejsca dla tej oryginalności, jaką zakłada poczucie wolności.

Oczywiście, zwolennicy tego poglądu zdają sobie sprawę z trudności, w jakie popadają w kwestii wolności – i starają się je ominąć. W niektórych przypadkach próba ocalenia wolności prowadzi ich do zwykłej sprzeczności: twierdzenia, że z jednej strony zachowanie ludzkie ma charakter wyłącznie biologiczny, a z drugiej – że jesteśmy wolni. W innych przypadkach próbuje się potwierdzić fakt wolności tłumacząc go jako skutek, który przewyższył tworzące go podstawy biologiczne, chociaż w nich znajduje swoje pełne wytłumaczenie[6]. Takie stwierdzenie odsuwa na dalszy plan podstawową sprzeczność pomiędzy determinizmem biologicznym i wolnością, nie rozwiązując jej jednak. To tak jakby upierać się, aby mówić otwarcie o duszy, duchu i wolności w kontekście scjentystycznym, z którego się wyszło[7].

Druga trudność bioetyki biologistycznej polega na fakcie istnienia takich zachowań ludzkich, które nie mają żadnej użyteczności biologicznej. Bioetyka oczywiście wnosi z sobą sugestywne tłumaczenia, na przykład przedstawiając relację miłości matczynej w kategoriach użyteczności biologicznej, biologicznego przetrwania. Jest jednak faktem oczywistym, że istnieją zachowania

---

[6] Zob. A. Gehlen, *El hombre*, Salamanca 1987, s. 475.

[7] J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías*, Santander 1983, s. 232.

ludzkie, które nie są w żaden sposób biologicznie użyteczne dla gatunku, ani też nie pobudzają do reprodukcji egoistycznego genu, który kodyfikuje postępowanie altruistyczne[8]. Próba redukcji sztuki lub opieki nad osobami starszymi do użyteczności biologicznej jest naginaniem danych doświadczenia.

Tym samym, jeżeli istnieją zachowania ludzkie, których nie można połączyć bezpośrednio z użytecznością biologiczną, to poprawniejszym założeniem byłoby wyprowadzenie ich z czegoś, co w człowieku nie jest biologiczne. Ponownie więc wydaje się, że mówienie o zachowaniu ludzkim bez wspominania o duszy, duchu i wolności jest redukcjonizmem nie do zaakceptowania.

Trzecia trudność bioetyki biologistycznej, którą moglibyśmy tutaj odnotować odnosi się do sposobu wyjaśniania ewolucji – hipotezy, którą powyższa bioetyka włącza do wyjaśniania człowieka. Jest rzeczą niewątpliwą, że ewolucja biologiczna stanowi jedyną dopuszczalną hipotezę dotyczącą powstawania gatunków, gdyż jako jedyna przyznaje rację faktom obserwowalnym: każdy byt ożywiony pochodzi od innego na drodze rodzenia (nie dało się zaobserwować powstawania spontanicznego). Jeżeli zaś utrzymywalibyśmy, że zawsze istniały takie gatunki, jakie obecnie obserwujemy, to fakt istnienia skamielin byłby niewytłumaczalny.

Niemniej próba wytłumaczenia ewolucji poprzez przypadkowe przemiany i dobór osobników najbardziej dostosowanych – bez wpływu innych czynników – jest rzucaniem scjentystycznych bomb dymnych w sprawie, która zasługuje na wielką uwagę i badanie nie tylko z naukowego punktu widzenia. W rzeczywistości, z punktu widzenia rygorów metodologii naukowej ewolucja rozumiana jako wynik przypadkowych zmian i naturalnej selekcji podlega wielu zastrzeżeniom.

Tak na przykład częstotliwość spontanicznych mutacji jest tak mała, że gdyby ewolucja miała zależeć od pojawiania się w ten sposób nowych cech genetycznych, to w całej historii świata nie starczyłoby czasu na pojawienie się nowego gatunku. Z drugiej strony, spontaniczne mutacje zwykle nie wnoszą niczego nowego do organizmu, a jeżeli już, to jest to zazwyczaj mutacja śmiertelna. Poza tym mutacje nie pojawiają się za sprawą przypadku, ale ich częstotliwość zależy od struktury genetycznej, na którą się nakładają. Ostatecznie zaś można wspomnieć, że według poglądu uznającego przypadkowe przemiany i selekcję osobników najbardziej dostosowanych, ewolucja miałaby charakter stopniowy i ciągły, a przecież skamieniałe szczątki wskazują na istnienie epok o długiej stabilizacji, przeplatających się z krótszymi okresami wielkich przemian.

W sumie zatem istnieją wystarczające powody do odrzucenia tezy o ewolucji rozumianej jako wynik przypadkowych przemian i selekcji osobników

---

[8] Zob. R. Dawkins, *El gen egoísta*, Barcelona 1986, s. 303.

najbardziej dostosowanych. Bez wątpienia studia nad przyczynami ewolucji biologicznej, rozumianej jako nabywanie nowych cech i postęp biologiczny są dziedzictwem filozofii, nie zaś nauk eksperymentalnych.

Wniosek ten zgadza się doskonale z twierdzeniem o biologicznej bezużyteczności wielu zachowań ludzkich. Jeżeli nie istnieje naturalna selekcja zachowań najbardziej dostosowanych do przetrwania, to nie każde zachowanie ludzkie musi mieć charakter użyteczności biologicznej. A zatem pochodzenie zachowania, które nie dostosowuje się do otaczającego środowiska, nie może być natury biologicznej. Ponownie więc duchowość ludzka pojawia się jako jedyna ważna hipoteza.

Jeżeli więc zachowanie ludzkie nie jest zależne od naturalnej selekcji zachowań najbardziej dostosowanych do przetrwania biologicznego, to słownictwo ludzkie odnoszące się do dobra i zła nie jest zwykłą konwencją użyteczną wtedy, gdy nie istnieje ścisłe poznanie naukowe dotyczące zachowań ludzkich. Zawartość etyczna słownictwa posiada tym samym znaczenie obiektywne; stąd prawdy należy szukać w dziedzinie odnoszącej się do etyki. Słownictwo etyczne nie jest zatem zwykłym pozorem – jak utrzymuje bioetyka biologistyczna – którego likwidacji powinna podjąć się nauka.

Bioetyka biologistyczna, zgodnie z redukcjonizmem, w którym jest zakorzeniona, oskarża etykę o preferencje gatunkowe. Oskarżenie to zasadza się na opinii, że przyznanie preferencji gatunkowi ludzkiemu ponad innymi gatunkami biologicznymi jest nieusprawiedliwione albo też usprawiedliwia go jedynie fakt, że istota realizująca takie preferencje należy do gatunku ludzkiego. Oczywiście, patrząc na takie preferencje oczami naukowca-pozytywisty, nie widzi się żadnych ważnych powodów przedkładania jednego gatunku nad drugi. To „odkrycie" preferencji gatunkowych powoduje w konsekwencji rozciągnięcie altruizmu gatunkowego na wszystkie byty ożywione. Bioetyka biologistyczna negując jakości specyficznie ludzkie, nadaje nowy wygląd powinnościom człowieka w stosunku do świata zwierząt.

Niewątpliwie biorąc nawet pod uwagę fakt, że błędem jest redukowanie człowieka do czystej biologii, trzeba przyznać, że etyka ma charakter „gatunkowy". Człowiek posiada jednak w sobie coś więcej niż tylko samą biologię i tym samym jest w nim coś, co pozwala przedkładać go ponad resztę tworów biologii.

## ETYKA ŚWIECKA

Punkt wyjścia etyki świeckiej, który posłużył również za podstawę bioetyce o podobnym nastawieniu, jest zasadniczo polityczny, nie zaś ściśle etyczny. Celem, ku któremu zdąża etyka świecka, jest wypracowanie serii ustaleń, które byłyby do zaakceptowania przez ogół osób. Aby podać te ustalenia, które byłyby do przyjęcia przez wszystkich uwikłanych w decyzje społeczne

lub przynajmniej przez większość osób, etyka świecka przyjmuje jako wcześniejsze założenie, że społeczeństwo zachodnie, w którym żyjemy, jest pluralistyczne[9].

Dla etyki świeckiej pluralizm oznacza istnienie licznych, nie dających się ze sobą pogodzić postaw dotyczących tego, czym jest dobro. W tych okolicznościach można najwyżej dojść do stwierdzenia, że nie ma zgody w kwestii zasadniczej (czyli dobra) – przyjmując oczywiście, że do takiej zgody się dąży.

Wraz z powyższym założeniem, które z oczywistością można dostrzec w niektórych krajach zachodnich, zwykło podążać inne jeszcze bardziej, twierdzące jakoby istniała na Zachodzie wyraźna jedność dotycząca respektowania zasad moralnych, jedność poprzedzająca w sensie historycznym sytuację pluralizmu etycznego. Chrześcijaństwo miałoby być przez wieki owym poglądem niedyskutowanym i nieduskutowalnym aż do czasu, kiedy epoka współczesna ze swą obroną wolności dopuściła rozwój pluralizmu w społeczeństwie zachodnim.

Razem z panegirykiem na cześć wolności, który wniosła ze sobą współczesność, etyka świecka poczęła dopuszczać się mniej lub bardziej podstępnych potwarzy wymierzonych w Kościół katolicki, odpowiedzialny za etykę chrześcijańską, który – zdaniem rzeczników tamtej – zdominował scenę epok poprzedzających czasy współczesne. W niektórych przypadkach potwarze te dochodziły do grubych kłamstw historycznych koncentrujących się na tak przebrzmiałych tematach, jak inkwizycja czy przypadek Galileusza.

Według etyki świeckiej przemiana, jaka dokonała się na Zachodzie, miałaby swój początek w jednomyślnie przyjmowanej etyce religijnej, przechodząc do otwartego pluralizmu. Ta przemiana współrzędnych – od sytuacji dominacji religijnej do pluralizmu pozbawionego wyższości jakiejkolwiek etyki religijnej – jest tym, przez co owa etyka zyskała miano „świeckiej" czy też „obywatelskiej".

Pomimo jasności tego ujęcia próby wypracowania etyki świeckiej czy też obywatelskiej zwykły mieć pewną wspólną cechę, a mianowicie poświęcanie znacznej części swych argumentów atakowi na etykę chrześcijańską, mimo iż ta sama etyka świecka stwierdza, że etyka religijna jest w odwrocie, rozbita przez pluralizm etyczny. Dlaczego zatem atak? (Będziemy jeszcze mieli okazję zbadania tego zagadnienia).

Pomimo tej dziwnej dwuznaczności (atak na etykę chrześcijańską po stwierdzeniu, że ta jest w odwrocie), etyka świecka niezmiennie utrzymuje, że proces sekularyzacji społeczeństwa zachodniego jest faktem nieuniknionym i nieodwracalnym. Przykładem historycznym, jaki się tu przytacza, jest aktualne społeczeństwo anglosaskie. Według powtarzającej się interpretacji, Luter

---

[9] Zob. M. V i d a l, *Bioética*, Madrid 1989, s. 239.

miałby być kimś więcej niż osobą wywołującą dechrystianizację i sekularyzację chrześcijańskiego Zachodu. Miałby być przywódcą nurtu historycznego rozumianego jako proces konieczny i niezależny od osób.

Etyka świecka, aby móc zaproponować obecnemu społeczeństwu etykę o charakterze koherentnym, wnosi – jako jedyny środek zaradczy – rozwiązanie polityczne próbujące zharmonizować różne niezgodne ze sobą postawy[10]. Najodpowiedniejszym postępowaniem zmierzającym do uskutecznienia tej harmonii byłaby demokracja. Za sprawą głosowania można by dojść do porozumienia dotyczącego pewnego minimum etycznego, które powinno rządzić społeczeństwem w czasie podejmowania decyzji dotyczących ustalania przedsięwzięć z zakresu polityki społecznej.

W ten sposób problemowi etycznemu nadaje się rozwiązanie polityczne. Bez wątpienia takie rozwiązanie polityczne, w którym przedsiębrane działania przyjmowane są na zasadzie demokratycznej decyzji, stanowi również postawę etyczną. Logicznie rzecz biorąc, przy rozbieżności poglądów etycznych, ustalana etyka ma charakter minimalistyczny, ponieważ wspólny mianownik wszystkich, bardzo rozbieżnych postaw, jest z konieczności znacznie zredukowany.

Pomimo że wynik minimalistyczny jest jedynym, jakiego należałoby oczekiwać od etyki świeckiej, rzeczywistość okazuje się odmienna. Etyka określająca się mianem świeckiej jest zazwyczaj etyką postępową, która stara się zerwać z zachodnią tradycją etyki. To systematyczne zrywanie z ową tradycją tłumaczy też ataki na chrześcijaństwo, a w szczególności na Kościół katolicki będący główną instytucją, która broniła i broni klasycznych wartości moralnych w społeczeństwie zachodnim.

Przyczyn owego „postępowego" charakteru i programowego zrywania z zachodnią tradycją etyki szukać należy w utylitaryzmie leżącym u podstaw współczesnej umysłowości. Mentalność utylitarystyczna wpłynęła nie tylko na kształt nauk medycznych, zapoczątkowując bardzo konkretny nurt w bioetyce, ale i na całą resztę społeczeństwa. Logiczne jest zatem, że dzięki takiemu wpływowi ujęcia utylitarystyczne mogą się spotkać w różnych dziedzinach, poza bioetyką utylitarystyczną już tutaj komentowaną.

Etyka świecka, aby nadać większy zasięg ideom utylitarystycznym, chroni się pod samym płaszczem mechanizmu demokratycznego, który służy jej do wyciągania jej własnych, świeckich i etyczno-politycznych wniosków. Zgodnie z tym mechanizmem za pośrednictwem głosowania ujawniają się preferencje obywateli – czy to w postaci komisji etycznych, czy jakiegokolwiek organu publicznego. Te preferencje nie mogą rościć sobie prawa do charakteru uniwersalnego, ponieważ wewnątrz mechanizmu demokratycznego nie można

---

[10] Zob. G. H. Kieffer, *Bioética*, Madrid 1983, s. 495.

przypisać większej wagi takiej czy innej postawie. W mechanizmie głosowania, poza większością głosów, nie ma niczego, co pozwalałoby przesądzać o prawdziwości czy fałszywości takiej lub innej postawy etycznej. Dlatego relatywizm wraz z wynikającym z niego subiektywizmem okazuje się istotnym elementem etyki świeckiej.

Z drugiej strony, opcja utylitarystyczna – pogląd, który często w czasie głosowania ma charakter mniejszościowy – zwykła akcentować, że narzucanie woli większości oznacza ucisk mniejszości pokonanej w wyborach. Dlatego ci, którzy bronią mniejszościowych postaw utylitarystycznych utrzymują, że ich opcja powinna być chroniona nawet wtedy, gdy wszyscy inni opowiadają się za opcją zupełnie przeciwną. Blokowanie opcji utylitarystycznej (i hedonistycznej) w oficjalnej polityce byłoby w ich oczach ożywieniem dawnych form ucisku podobnych tym, jakie stosowało chrześcijaństwo wtedy, gdy dzięki swojej sile było w stanie powstrzymać style życia oficjalnie uznane za błędne[11].

W ten sposób mentalność utylitarystyczna wymieszana z ujęciami etyki obywatelskiej zdołała doprowadzić na Zachodzie, w stopniu więcej niż przeciętnym, do akceptowania zachowań homoseksualnych, aborcji i innych postaw hedonistycznych niegdyś mniejszościowych.

Napór tej etyki poszedł o wiele dalej. Całkiem logiczne jest, że kiedy raz osiągnięto aprobatę dla postaw mniejszościowych, to nie istnieje żaden powód, aby nie nadawać im rangi, jaką przyznaje się postawom etycznym powszechnie obowiązującym. Na skutek tego tolerancja w stosunku do niektórych postaw ekstremalnych zakończyła się przyznaniem obywatelom prawa do praktykowania takich zachowań, które jeszcze do niedawna były uznawane za odchylenie od normy.

Utylitaryzm hedonistyczny, chroniony przez niektóre formy demokratyczne służące mu za punkt oparcia, przenikał do polityki zachodniej dochodząc do narzucenia swoich kryteriów „dobra" całemu społeczeństwu. Nawet jednak przy powierzchownym zbadaniu problemu staje się oczywiste, że etyka świecka popada w wewnętrzną sprzeczność i wymaga ponownego zbadania swych podstaw.

Etyka świecka stwierdza początkowo, że w istocie żadna postawa etyczna nie może sobie przywłaszczyć prawa do bycia słuszniejszą od innych i że przedsięwzięcia polityki społecznej muszą być poddane demokratycznemu głosowaniu. Jednakże w godzinie prawdy zwolennicy etyki świeckiej bronią ostro stosowania skali wartości utylitarystycznych i hedonistycznych. Sprzeczność jest tutaj oczywista.

Etyka świecka uważa ponadto tradycyjną etykę chrześcijańską Zachodu za przestarzałą i represyjną. Punktem oparcia w wypracowaniu podobnego sądu

---

[11] Zob. H. T. Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, New York 1986, s. 398.

jest etyka utylitarystyczna, którą nurt świeckiej etyki pragnie narzucić. W rezultacie klasyczna etyka chrześcijańska postrzegana jest w świetle etyki utylitarystycznej jako element obcy, który można by określić jako irracjonalny w tej mierze, w jakiej nie uczestniczy w scjentystycznej wizji utylitaryzmu. Etyka świecka, wnioskując że etyka chrześcijańska przeżywa upadek i że trzeba zastąpić ją inną, nie wychodzi od faktów. W rzeczywistości skazuje ona etykę chrześcijańską, na ogół żywotną i pełną siły, na upadek, wypiera ją wprowadzając swoje utylitarystyczne i hedonistyczne założenia.

Błędne koło nie może być tu bardziej oczywiste: argument, który brany jest tutaj za punkt wyjścia postulowania potrzeby etyki świeckiej (społeczeństwo przechodzi proces zeświecczenia), jest w rzeczywistości skutkiem zaistniałym w wyniku społecznego zastosowania omawianej etyki świeckiej[12].

Ten wypaczony sposób dowodzenia pozwala na ponowne rozważenie sądu historycznego, jaki etyka świecka wydaje na temat chrześcijaństwa. Nie podejmuje ona w żadnym momencie ścisłych badań historycznych dotyczących chrześcijaństwa, wychodząc jedynie od koncepcji historii widzianej przez pryzmat hedonistycznego utylitaryzmu.

Niestety, ta zdeformowana wizja historii współgra dobrze ze współczesną umysłowością. Stechnicyzowane społeczeństwo, w którym żyjemy, zwykło poruszać się pod wpływem impulsów hedonistycznego utylitaryzmu. Do uległości temu impulsowi przyczyniła się w znacznej mierze umysłowość konsumpcyjna, będąca owocem rewolucji przemysłowej. Kiedy podobna mentalność raz została zakorzeniona, wówczas dla mieszkańca Zachodu okazało się wyjątkowo wygodne opieranie swojego sposobu myślenia na schematach utylitarystycznych i hedonistycznych. Ta łatwość rozumowania przy użyciu schematów utylitarystycznych uniemożliwia zauważenie błędnego koła, w jakie popada etyka świecka posługując się utylitaryzmem w celu nadania wartości okolicznościom historycznym.

W rzeczywistości etyka świecka odnajduje odpowiedni dla siebie bodziec rozwoju we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym, gdyż w nim to ocenia się każdą rzecz w zależności od jej użyteczności. Tendencja taka, niezbędna przy projektowaniu produkcji przemysłowej i innej działalności, staje się w końcu nieodłączną częścią życia współczesnego człowieka. Takie przyzwyknięcie do utylitarystycznego systemu wartościowania powoduje zatracenie możliwości jego obiektywizacji. Kiedy etyka świecka swoją perswazją popełnia błąd petito principii, wówczas odbiorca nie zdaje sobie sprawy z tego, że wprowadzone zostało wspomniane wartościowanie utylitarystyczne i hedonistyczne. Dlatego kiedy etyka ta ocenia historię i religię chrześcijańską z utylitarystycznego punktu widzenia, mieszkaniec Zachodu najczęściej odbiera to

---

[12] Zob. R. Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona 1980, s. 340.

jako studium czysto historyczne, nie biorąc pod uwagę wyjściowych kryteriów wartościowania.

## BIOETYKA ŚWIECKA

Bioetyka świecka pojawia się w obrębie bioetyki utylitarystycznej i bioetyki biologistycznej (będącej logiczną kontynuacją bioetyki utylitarystycznej).

Zasadnicze rozumowanie bioetyki świeckiej nie opiera się wyłącznie na funkcjonujących już ujęciach bioetyki, ale obiera za punkt wyjścia również sposób myślenia przyczyniający się do rozwoju etyki obywatelskiej czy świeckiej.

Nauce tej przypisuje się nazwę bioetyki ze względu na jej wybór punktów widzenia funkcjonujących w bioetyce biologistycznej, a nie tylko dlatego, że jest ona etyką odnoszącą się do tematów związanych z problematyką biomedyczną. Dla bioetyki świeckiej problematyka biomedyczna jest tylko jedną z wielu. Bioetyka świecka, zgodnie z nurtem bioetyki biologistycznej, obejmuje pełny zakres zachowania ludzkiego, a nie tylko w szczególności dziedzinę etyczno-biomedyczną. Bioetyka świecka zajmuje się sprawami zdrowotnymi w sposób czysto okazjonalny.

Bioetyka świecka jest ponadto nurtem myślenia, który w ramach bioetyki biologistycznej i utylitarystycznej przyjmuje metodę etyki świeckiej jako metodę działania, za pomocą której opracowywane są przedsięwzięcia polityki społecznej. Dlatego właśnie bioetyka ta ma zarazem charakter polityczny.

Bioetyki: utylitarystyczna i biologistyczna są zgodne z etyką świecką oraz dodają do jej zawartości teoretycznej nową argumentację, umacniającą sposób rozumowania nacechowany tendencjami świeckimi. Argumentację tę tutaj przeanalizujemy.

Bioetyka biologistyczna, przyjmując naukowo-empiryczny sposób rozumowania usiłuje uzasadnić – podobnie jak dzieje się to w naukach eksperymentalnych – sposób zachowania człowieka, opierając się tylko na biologii. Pomimo głównej zasady, z której się wywodzi – wszelkie zachowanie ludzkie jest użyteczne biologicznie – bioetyka taka napotyka na poważne problemy w ustaleniu listy zadań moralnych stojących przed człowiekiem.

Źródeł tego problemu należy dopatrywać się w teorii ewolucjonistycznej, która naukę tę inspiruje. Logiczną konsekwencją tej teorii jest umiejscowienie ludzkiego zachowania w procesie ewolucji natury. Często można znaleźć dzieła bioetyki, w których zapewnia się na przykład, że współczesne rozprzestrzenianie się zachowań homoseksualnych spełnia pewną rolę użyteczną dla gatunku ludzkiego, taką jak zapobieganie przeludnieniu i oszczędność na środkach utrzymania. Z tego punktu widzenia, chcąc zachować spójność, nie można by utrzymywać, że istnieje tylko jedno zachowanie seksualne typowo ludzkie, ponieważ zachowanie to, tak jak wszystko co dotyczy człowieka,

byłoby poddane procesowi ewolucji. Dlatego wyodrębnienie stałej reguły moralnej dotyczącej zachowania w ogóle jest przedsięwzięciem niemożliwym. Jedyną pewnością wynikającą z bioetyki biologistycznej jest nieuchronność pluralizmu[13].

A więc bioetyka biologistyczna dostarcza argumentu umacniającego pogląd, że etyka świecka pozostaje w istotnym związku z pluralizmem. Pluralizm i będąca jego wynikiem sekularyzacja społeczeństwa zachodniego nie stanowią czystej przesłanki historycznej, ale ich głębokich podwalin należałoby szukać w biologii, która według tej bioetyki, jest jedynym źródłem natury ludzkiej.

Jednakże ten nieunikniony pluralizm nie może pozostawać w kolizji z podstawowymi zadaniami bioetyki biologistycznej dążącej do dania trwałych podstaw etyce i wyeliminowania nie kończących się dyskusji, które zawsze występowały w środowisku etycznym. Dlatego też, akceptując nieuchronność pluralizmu, bioetyka usiłuje podjąć (utopijne w istocie) wypracowanie metody pozwalającej na urzeczywistnienie, w ramach pluralizmu, serii przedsięwzięć o charakterze normatywno-społecznym, które można by zastosować w społeczeństwie. Na tym polega generalnie metoda etyki świeckiej.

Po zaakceptowaniu nieuchronności pluralizmu etycznego, bioetyka biologistyczna stwierdza, że nie został rozwiązany problem zachowania ludzkiego. W rzeczywistości próbowała ona wypracować serię zasad etycznych o zastosowaniu uniwersalnym – zasad, które mogłyby być uważane za pewne również przez nauki empiryczne. Po wstępnym rozpatrzeniu można stwierdzić, że taka próba nie powiodła się, wobec czego bioetyka musi bardziej zgłębić biologiczne korzenie zachowania ludzkiego – jedyne jakie uznaje – aby na ich podstawie opracować zasady postępowania.

Problem, który pojawia się na tym etapie, można by określić jako niedostateczność informacji biologicznych w stosunku do tych, na których bioetyka chciałaby oprzeć wypracowanie zasad postępowania ludzkiego. Nie znane są dokładne mechanizmy, od których zależy zróżnicowane zachowanie człowieka. Jedyną drogą pozostającą bioetyce biologistycznej w tworzeniu etyki „naukowej", jest analiza różnych dążności człowieka i wyciągnięcie na tej podstawie wniosków, co do jego najbardziej adekwatnego zachowania.

Jednakże analiza tych dążności nie może być obiektywna. Bioetyka biologistyczna nie może ograniczyć się do analizy statystycznej zachowań najwłaściwszych człowiekowi, aby na tej podstawie wywnioskować ich tendencje. Ten sposób pracy bowiem mógłby pominąć dążności nieuzewnętrzniane lub stłumione przez okoliczności zewnętrzne. Jedyną drogą pozostającą bioetyce jest uzyskanie informacji od samego człowieka, uzyskanie opisu zamiarów, które ujawnia jego intymna sfera świadomości.

---

[13] Zob. K i e f f e r, *Bioética*, dz. cyt., s. 495.

Bioetyka biologistyczna określa wartości przedmiotów, ku którym kieruje się człowiek przyciągnięty impulsami biologicznymi – jedynymi, które według tej koncepcji należy brać pod uwagę. Takie ujęcie, mimo że zewnętrznie obiektywne, jest w rzeczywistości utwierdzeniem subiektywizmu, ponieważ poznanie wartości bazuje tutaj na informacji o nich otrzymanej od samego człowieka. Eliminuje to skalę wartości obiektywnych, a pozostawia jedynie absolutny relatywizm i subiektywizm.

W ten sposób bioetyka biologistyczna zazębia się z kluczowymi punktami etyki świeckiej: relatywizmem i subiektywizmem. Celem etyki świeckiej jest przede wszystkim uzgodnienie różnych wartości aprobowanych przez jednostki w ten sposób, aby można było ustanowić szereg środków społecznej akceptacji, pozwalających odpowiednio funkcjonować społeczeństwu. Bioetyka biologistyczna utożsamia się w ten sposób z bioetyką świecką, gdyż wydaje jej się niedopuszczalne roszczenie etyki religijnej, a w szczególności chrześcijańskiej, co do istnienia uniwersalnych i obiektywnych zasad etycznych.

Bioetyka świecka, opierając się na wartościach uzewnętrznianych przez jednostkę, ma poważne problemy w opracowaniu ogólnych zasad bioetyki. Rozumując ściśle, wypracowuje listę wartości klasyfikując je według konkretnego kryterium. Klasyfikacja ta może być w pewnym stopniu użyteczna, gdyż mimo że nie pozwala na wyciągnięcie niezawodnych wniosków, to przyczynia się do ujaśnienia całej panoramy ekologicznej.

Oceniając jednak krytycznie ten sposób postępowania w zdobywaniu rozwiązań etycznych, należałoby stwierdzić, że lista wartości opracowanych przez bioetykę świecką nie informuje w sensie normatywnym o tym, które z nich powinny być wybrane. Wybór ten zależy zawsze od subiektywnego nastawienia konkretnych osób. Dlatego też, jeśli chodzi o wypracowanie „naukowych" zasad etycznych, które służyłyby orientacji w zachowaniu osobistym człowieka, trzeba stwierdzić, że zaproponowana przez etykę świecką klasyfikacja wartości nie służy niczemu.

Bioetyka świecka nie może ograniczać się do klasyfikowania i uporządkowania wartości, ale powinna również precyzować sposób podejmowania decyzji dotyczących wyboru pomiędzy ścierającymi się wartościami. Szukanie takiej metody podejmowania decyzji staje się ostatecznie etyką świecką z właściwym jej demokratycznym i utylitarystycznym postępowaniem. Bioetyka świecka nabiera w ten sposób znamion postępowania politycznego poszukującego etycznych rozwiązań problemów społecznych, w czym zgadza się z etyką świecką, pomimo że opiera się na charakterystycznym dla siebie rozumowaniu biologizującym. Nieobecność obiektywnych kryteriów w wyborze różnych proponowanych wartości sprawia, że dyskusje w środowisku bioetyków świeckich są przykre i ubogie w wyniki. Jednakże panorama zmienia się wyraźnie, kiedy doprowadza się do końca implikacje systemu demokratycznego i utylitarystycznego jako systemu wartości. W dalszej części

zajmiemy się konsekwencjami rozwoju demokracji i utylitaryzmu w bioetyce świeckiej.

## AUTONOMIA, DOBROCZYNNOŚĆ I SPRAWIEDLIWOŚĆ

Bioetyka świecka po sformułowaniu podstawowych sposobów ujmowania problemów przechodzi do sklasyfikowania ich jako serii zasad: autonomii, dobroczynności, sprawiedliwości. Autorzy nie przynależący do nurtu świeckiego bioetyki nie przypisują takiego samego znaczenia tym zasadom, szczególnie od kiedy w etyce medycznej w Stanach Zjednoczonych stało się powszechne ugruntowywanie na nich postępowania osób profesjonalnie związanych ze służbą zdrowia. Bioetyka świecka przypisuje tym zasadom specyficzne znaczenie; aby je przeanalizować, należałoby zwrócić uwagę na nadawaną im podstawę.

Po zaakceptowaniu przez bioetykę świecką faktu, że wszelkie wartości są subiektywne[14], metoda demokratyczna jawi się w postaci zmodyfikowanej. Z klasycznego punktu widzenia demokracja rozumiana jest jako praktyczna metoda dochodzenia do tego, co jest dobre z natury w odniesieniu do człowieka i społeczeństwa i wskazuje przez to na kierunek działania politycznego[15]. Jednakże bioetyka świecka poprzez fakt zaprzeczania istnieniu dobra właściwego człowiekowi, zmienia sens demokracji, która w tym przypadku jest systemem porozumiewania się wewnątrz nieuniknionego pluralizmu.

Demokracja rozumiana z klasycznego punktu widzenia może, a nawet powinna skłaniać mniejszości do przestrzegania praw dyktowanych przez większość, zakłada więc, że głos większości jest pewną gwarancją tego, że prawo dostosuje się do ogólnej natury człowieka. W ten sposób demokracja klasyczna jest w stanie wypracować normy społeczne obowiązujące powszechnie, gdyż mające za punkt odniesienia naturę ludzką rozumianą jako coś stałego dla wszystkich ludzi.

Natomiast demokracja proponowana przez bioetykę świecką nie akceptuje odniesienia do stałej natury ludzkiej. Zgodnie z jej punktem widzenia oddane głosy są tylko oddanymi głosami, takimi samymi jak wszystkie inne głosy, a wyniki ustalone przez większość nie są na tyle mocne, aby narzucać coś pozostającym w opozycji mniejszościom.

Powtórzmy raz jeszcze: kiedy bioetyka świecka osiąga zgodę przez głosowanie i konsens ten jest całkowity, wówczas nie ma problemu. Ale najczęściej konsens jest niecałkowity i pojawia się mniejszość pozostająca w opozycji. W tym przypadku bioetyka świecka uważa, że zmuszanie mniejszości do pod-

---

[14] Zob. E n g e l h a r d t Jr., *The Foundations of Bioetics*, dz. cyt., s. 398.

[15] Zob. S p a e m a n n, *Crítica de las utopías políticas*, dz. cyt., s. 340.

porządkowania się temu, co zostało ustalone przez większość, nie jest niczym innym, jak uciskiem mniejszości. Jest to zgodne z jej przekonaniem, w którym neguje ona odniesienie do wspólnej natury ludzkiej.

Bezpośrednią konsekwencją takiego pojmowania demokracji jest absolutne respektowanie wszelkiej niezależności osobistej. W rzeczywistości, jeśli wszystkie głosy mają taką samą wartość, wywieranie presji na mniejszości jest uciskiem i przyczyną chaosu społecznego. Tak więc decyzje osobiste – wtedy, gdy nie wpływają niekorzystnie na innych i nie wychodzą poza sferę osobistą – powinny być respektowane. Tak brzmi główna zasada niezależności w kontekście bioetyki świeckiej.

Opierając się na założeniu niezależności bioetyka świecka broni prawa do dobrowolnego samobójstwa, przerywania ciąży, zachowań homoseksualnych, operacyjnej zamiany płci, używania środków antykoncepcyjnych itp. Wszystkie te zachowania należą według bioetyki do sfery prywatnej i nie mogą być zabraniane przez państwo na mocy jakiegokolwiek głosowania.

Niemniej jednak należy stwierdzić, że niektóre takie decyzje dotyczą jeszcze nie narodzonych ludzi. Bioetyka świecka pomija systematycznie ten aspekt, który odmieniłby istotnie analizę etyczną wspomnianych zachowań. Bioetyka świecka nie ukrywa, że niszczy się życie nie narodzonego, ale wartość etyczna takiego życia według niej jest minimalna. Jednocześnie idealizuje ona motywy, które przyczyniły się do eliminacji tego życia i zniekształca celowo informacje, które posiada biologia na temat rozwoju embrionalnego. Mamy tu do czynienia z sytuacją analogiczną z tą, kiedy to etyka świecka zniekształcała wizję historyczną etyki chrześcijańskiej. Na tę idealizację i to zniekształcenie w sposób decydujący wpłynął utylitaryzm. Wpływ ten przeanalizujemy poniżej.

Mówiąc wcześniej o etyce świeckiej wspomnieliśmy, że przekonanie o charakterze świeckim prowadzi do nieograniczonego zastosowania utylitaryzmu hedonistycznego pojętego jako metoda wartościowania moralnego. Zjawisko to występuje także w bioetyce świeckiej.

Zastosowanie utylitaryzmu hedonistycznego doprowadziło do uogólnienia pewnych wartości w obrębie polityki, mimo że nie otrzymały one większości głosów w demokratycznym zmaganiu się. Dlatego na przykład bioetyka świecka broni wyboru eutanazji jako najbardziej prawidłowego zachowania w obliczu cierpienia. Z utylitarystycznego punktu widzenia jest to najbardziej słuszne wnioskowanie. Z tego samego powodu bioetyka świecka broni selektywnego przerywania ciąży w przypadku płodów z wadami rozwojowymi i dzieciobójstwa noworodków w przypadku, których wyniki diagnozy przedurodzeniowej okazały się negatywne, oraz wolności w życiu erotycznym.

Bioetyka świecka podciąga zachowanie „dobre" – z utylitarystycznego punktu widzenia – pod zasadę dobroczynności. Według tej zasady, aby społeczeństwo mogło funkcjonować, należy czynić dobro innym (w znaczeniu uty-

litarystycznym i hedonistycznym). Ta wzajemna wymiana zachowań dobroczynnych ma utrzymywać spójność społeczeństwa. Wnioski, do których dochodzi się dzięki tej zasadzie, są zaskakujące dla tych, którzy nie pozostają pod wpływem hedonizmu, ale są oczywiste i pociągają tych, którzy pozostają pod jego wpływem[16]. W ten sposób z punktu widzenia bioetyki świeckiej najbardziej dobroczynnym zachowaniem w obliczu chorego, który cierpi nieuleczalnie, byłoby zabicie go, a zachowaniem najbardziej dobroczynnym w przypadku płodu z wadami rozwojowymi – aborcja.

Bioetyka ustanawia nową zasadę, dzięki której respektowane są postawy mniejszościowe w społeczeństwie zorganizowanym według postulatów hedonistycznych. Chodzi o zasadę sprawiedliwości. W ramach bioetyki świeckiej zasada sprawiedliwości przyjmuje, że nie wolno pogwałcić autonomii jednostki. Zasada ta jest instytucjonalną gwarancją utrzymania takiego stanu rzeczy, który pozwoliłby żyć według schematów utylitarystycznych i hedonistycznych, proponowanych przez bioetykę świecką.

Drugorzędnie bioetyka świecka pojmuje zasadę sprawiedliwości jako gwarancję dobroczynności bez przeszkód. Dla chrześcijanina, który żyje w środowisku, gdzie rządzą zasady bioetyki świeckiej, zasada sprawiedliwości może dawać gwarancję życia bez konieczności łamania decyzji osobistych. Jednakże taki sposób pojmowania zasady sprawiedliwości redukuje chrześcijaństwo i religię do życia prywatnego jednostki. Bioetyka świecka utrzymuje, że roszczenie dotyczące organizowania życia społecznego według zasad nieutylitarystycznych i niehedonistycznych, dławi inne możliwe opcje. W ten sposób bioetyka świecka wyklucza inne perspektywy życia, które również służą do kształtowania społeczeństwa.

Trzy zasady: autonomia, dobroczynność i sprawiedliwość, pociągają za sobą pewne trudności nie do pokonania; nie pozwalają one na ich zaakceptowanie. Należy zauważyć, że zasady te nie są w stanie wyjaśnić na przykład wielu zwykłych zachowań obserwowanych w codziennym życiu kliniki. Opieka nad chorymi pozostającymi w stanie śpiączki, ludźmi pozostającymi w otępieniu starczym lub chorymi umysłowo, są sytuacjami niewytłumaczalnymi z punktu widzenia tych zasad. Chorzy ci nie mogą zaspokoić swojej potrzeby autonomii, która według tego, co powiedziano, jest niezbędna do życia w społeczeństwie rządzonym zasadami etyki świeckiej. Doprowadzając ten argument do granic absurdu należy stwierdzić, że na zasadach bioetyki świeckiej nie można oprzeć szacunku dla osób śpiących. Przy akceptacji literalnej tych zasad funkcjonowanie społeczeństwa jest niemożliwe. Stąd wniosek: bioetyka świecka jest utopią.

---

[16] Zob. R. F e n i g s e n, *A Case Against Dutch Euthanasia*, „Hastings Center Report" 19(1989) Suppl., s. 22-30.

Nawet autorzy broniący zastosowania zasad bioetyki świeckiej zdają sobie sprawę z jej powierzchowności i próbują złagodzić tę cechę, przyjmując argumentację, która pozwoliłaby na stawienie czoła stosunkom interpersonalnym w sposób bardziej realistyczny. Jest to jedyna droga pozostająca etykom reprezentującym nurt indywidualistyczny, która nadałaby spójność ich poglądom[17]. Niestety zaakceptowanie innych, uzupełniających ten system zasad, etycznych jest, jak się wydaje, niemożliwe, gdyż mentalność świecka to wyklucza. Próba współistnienia zasad uniwersalistycznych z innymi zasadami świeckimi doprowadziłaby natychmiast do poważnych sprzeczności wewnętrznych. I tak na przykład chęć zachowania ostrożności w pewnych szczególnie konfliktowych sytuacjach może doprowadzić do negacji zasady autonomii.

Na skutek panującej obecnie na Zachodzie mentalności utylitarystycznej i hedonistycznej, zasady bioetyki świeckiej są szeroko akceptowane, pomimo występujących w nich sprzeczności. W istocie są one odpowiedzialne za wpływ na liczne, konkretne przedsięwzięcia w dziedzinie polityki dotyczącej służby zdrowia, przedsięwzięcia, których nie można wytłumaczyć w żaden inny sposób. Tak na przykład, Światowe Stowarzyszenie Lekarzy oświadcza, że lekarz, który nie zgadza się z aborcją, nie jest zobowiązany do wykonania zabiegu, ale jego obowiązkiem jest odesłanie kobiety, która chce dokonać tego zabiegu, do innego lekarza, który byłby w stanie to zrobić[18].

W ten sposób lekarz broniący życia spostrzega, że jego postawa została ograniczona do środowiska osobistego. Zgodnie bowiem z zasadą dobroczynności ma on obowiązek dostarczyć kobiecie tego, czego ona sobie życzy. W ten sposób aborcja ma się dokonywać w społeczeństwie zgodnie z zasadą sprawiedliwości, która broni postaw mniejszościowych, pod warunkiem, że autonomia kobiety będzie zawsze respektowana. W przeciwieństwie do tego autonomii dziecka nie narodzonego nie bierze się pod uwagę.

## POWRÓT DO KONTEMPLACJI

Podczas gdy rozwijał się ten prąd bioetyki świeckiej, słowo bioetyka odnosiło sukcesy wśród osób kultywujących etykę klasyczną. Dla nich bioetyka była tą częścią etyki, która odnosi się do problemów biomedycznych tak popularnych współcześnie[19]. Uzasadnienia obecnego oddziaływania etyki zajmującej się problemami biomedycznymi należałoby szukać we współczesnej mentalności.

---

[17] Zob. J. Messner, *Etica social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid 1967, s. 1575.

[18] Zob. World Medical Association, *Declaration of Oslo: Statement on Terapeutic Abortion*, w: *World Medical Association, Handbook of Declaration*, t. 16, 1985.

[19] Zob. *Encyclopedia of Bioetics*, red. W. T. Reich, New York-London 1978, s. 484.

Elementem charakterystycznym tej mentalności jest zredukowanie całej rzeczywistości do samej tylko materii. Od XVII wieku idea ta jest komentowana przez filozofów angielskich i francuskich. W tamtych czasach, u początków typu umysłowości współczesnej, przyjmowano, że w przypadku człowieka należy brać pod uwagę element duchowy, który łączy się z materią. Upływ czasu był nieubłagany dla tej „resztki" ducha. W rzeczywistości, jak już zauważyliśmy śledząc mentalność funkcjonującą w naszym społeczeństwie, bioetyka świecka sprowadza człowieka do czystej biologii.

Ta redukcja rzeczywistości do materii ułatwiła na Zachodzie rewolucję przemysłową. Człowiek współczesny postrzegając rzeczywistość jako coś czysto materialnego, stracił z oczu naturalne znaczenie rzeczy. Znaczenie to jest obecnie nadawane przez samego człowieka w procesie modyfikacji materii znajdującej się w jego zasięgu. Człowiek współczesny zna jakąś rzecz wtedy, kiedy wie, co z nią zrobić. Modyfikacja rzeczywistości jest najbardziej ludzkim posunięciem jakiego może dokonać człowiek o mentalności współczesnej.

Następstwa, jakie ta koncepcja pociągnęła za sobą w życiu codziennym, były niezwykle znaczące. Niewątpliwie, najbardziej charakterystycznym następstwem było pojawienie się współczesnego państwa dobrobytu. Ale być może największe znaczenie miała sama zmiana mentalności przypisana tej koncepcji. O ile w świadomości klasycznej dużą rolę odgrywała kontemplacja rzeczywistości, to w mentalności współczesnej nie jest ona w ogóle brana pod uwagę. Zmiana ta – jak obserwujemy – nie jest przypadkowa, ale zasadnicza i niepokojąca.

Kiedy osoba myśląca w sposób klasyczny kontemplowała naturę, odnajdywała w niej coś, co powinno być respektowane w swojej istocie, ze względu na nią samą. Idea systematycznego manipulowania otaczającym nas środowiskiem jest daleka od wspomnianej mentalności klasycznej. Dowodem na to jest niewielki rozwój technologiczny w epoce starożytnej, pomimo że wówczas człowiek posiadał wszystkie te środki, które później umożliwiły rozwój techniczny.

Wraz ze zniknięciem umysłowości, którą moglibyśmy nazwać kontemplacyjną, i pojawieniem się współczesnej umysłowości manipulacyjnej, pojawia się też pewne niebezpieczeństwo, grożące człowiekowi, szczególnie, gdy traktuje się go tylko jako materię. Zasadniczo niebezpieczeństwo to polega na manipulacji człowiekiem przez człowieka. Mentalność współczesna, wskazując że jedyną rzeczywistością człowieka jest jego biologia, uznaje pośrednio, że człowiek jest tylko materią, którą można manipulować w celu osiągnięcia własnej korzyści. Mentalność współczesna usiłuje traktować człowieka przedmiotowo.

Jednostka żyjąca w społeczeństwie o mentalności manipulacyjnej zdaje sobie sprawę z przedmiotowego traktowania wszystkiego, a więc i z tego, że w mniejszym lub większym stopniu ona sama może stać się przedmiotem. Broni się przeciwko temu. Jedna z tych reakcji obronnych – tym silniejsza,

im bardziej manipulacyjna staje się technika współczesna – polega na odwoływaniu się do rozważań etycznych. W ten sposób pojawiają się granice etyczne nauki[20], o których mówieniu nikt nie odczuwał potrzeby w dziejach nauki, gdyż wcześniej nie funkcjonowała mentalność manipulacyjna, sterująca człowiekiem.

Ta reakcja obronna wyjaśnia w dużym stopniu odrodzenie się etyki w ostatnich latach i tłumaczy ten renesans w czasach, które same w sobie są szczególnie manipulacyjne. Dzieje się tak na przykład w przypadku wykonywania zawodu lekarza. Głównym celem medycyny jest obecnie manipulowanie ciałem ludzkim w celu przywrócenia mu zdrowia[21]. Gdyby medycyna utraciła zdroworozsądkową świadomość tego, czym jest człowiek, przeobraziłaby się w narzędzie manipulacji epoki współczesnej w pełnym tego słowa znaczeniu. Tym, co stworzyła bioetyka rozumiana jako gałąź etyki stosowanej do problemów biomedycznych, jest właśnie próba odzyskania szacunku dla naturalnego bytu człowieka, będącego punktem orientacyjnym medycyny. Tę samą linię obrony obrano w wielu podejściach ekologicznych, które być może teoretycznie są mało sprecyzowane, ale które usiłują bronić całej natury przed gorączkową, manipulacyjną działalnością.

Jednakże ta obronna postawa człowieka w obliczu współczesnej mentalności manipulacyjnej jest skazana na niepowodzenie, jeśli mentalność ogólna, włącznie z mentalnością człowieka, który uważa, że jest manipulowany, nie porzuci hedonistycznego sposobu myślenia i nie zaprzestanie pojmowania natury jako materiału, którym jedynie można się posłużyć na swoją korzyść i użytek. W rzeczywistości tak długo, jak długo człowiek będzie uważał, że wszelkie kontakty ludzkie dokonują się w poszukiwaniu jakiejś użyteczności, nie będzie możliwe odnalezienie naturalnego znaczenia przedmiotów, gdyż będzie ono zawsze przesłaniane korzyścią własną mentalności manipulacyjnej i utylitarystycznej.

Poza tym nawet gdyby poprawne było rozumowanie klasyczne przeprowadzane w celu uniknięcia manipulacji człowiekiem przez człowieka, to nie znajdzie ono odpowiedniego oddźwięku z powodu wrogiej mu mentalności. W rzeczywistości bioetyka świecka zbiera racje etyki klasycznej w ramach racji grupy etyk religijnych, które uważane są za „mniejszości" tolerowane w życiu społecznym skupiającym się wokół rozumowań utylitarystycznych.

Mimo że bioetyka świecka gwarantuje przetrwanie w swoim łonie etycznych postaw klasycznych, to jest to przetrwanie zredukowane do stanu getta. Tak więc opierając się na charakterystycznych dla bioetyki świeckiej zasadach,

---

[20] Zob. G. Herranz, *Los límites éticos de la Investigación Científica*, „Revista de Medicina de la Universidad de Navarra" 27(1983) s. 51-55.

[21] Zob. P. Vogelsanger, *Die Würde des Patienten*, „Bulletin Schweizerische Akademie der Wissenschaften" 36(1980) s. 249-258.

etyka religijna może upominać się o przestrzeń, w której mogłaby przetrwać w społeczeństwie. W dyskusji zasady etyki chrześcijańskiej będą przyjęte jako zasady subiektywne i nie do udowodnienia, jednakże zasługujące na szacunek w społeczeństwie pluralistycznym i świeckim.

Ale jeśli pragnie się odzyskania wartości absolutnej każdego człowieka będącego siłą napędową wszelkiej wykonywanej pracy lekarskiej, niezbędne jest ponowne wpojenie pracownikom służby zdrowia poglądu, że człowiek jest czymś więcej aniżeli tylko istotą biologiczną, którą można po prostu manipulować. Poza tym, aby pogląd ten nie był traktowany tylko jako roszczenie właściwe religii chrześcijańskiej- mającej za podstawę jedynie subiektywne przeświadczenia osoby wierzącej – szacunek dla człowieka powinien opierać się na filozofii i bez obaw powinno się nauczać studentów medycyny podstawowych pojęć dotyczących ludzkiej natury.

Potrzebna jest ponadto głębsza praca wychowawcza, która przywróciłaby człowiekowi współczesnemu – a w szczególności lekarzowi – mentalność kontemplacyjną, właściwą starożytnym. Taka praca wychowawcza, wraz z odpowiednią zmianą mentalności, pozwoli na zakorzenienie się na twórczej płaszczyźnie poglądu głoszącego, że człowiek jest istotą duchową, godną samą w sobie wszelkiego szacunku, a nie, jak twierdzi bioetyka świecka, po prostu istotą biologiczną, którą można dowolnie manipulować.

Tłum. *Leszek Porembski*

Wojciech SZTOMBKA

# HANSA JONASA ETYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI*

*Zasada odpowiedzialności przyjmuje w koncepcji Jonasa postać następującą: działaj tak, aby skutki twoich czynów nie godziły w przyszłe istnienie gatunku ludzkiego na Ziemi.*

Ekspansywność ludzkich dążeń poznawczych, kształtująca na przestrzeni dwóch ostatnich stuleci oblicze kultury europejskiej, przede wszystkim zaś wzrastające możliwości techniczne, dzięki którym człowiek może skutecznie panować nad zjawiskami przyrody ożywionej i nieożywionej, zaczęły bezpośrednio zagrażać podstawowym biologicznym interesom gatunku ludzkiego. Według wielu naukowo uzasadnionych prognoz postępująca dewastacja środowiska przyrodniczego oraz wyczerpywanie się zasobów bogactw naturalnych stawiają pod znakiem zapytania przyszłe istnienie cywilizacji ziemskiej w jakiejkolwiek formie.

Myśl filozoficzna analizuje dziś etyczne, społeczne i ekonomiczne aspekty powszechnie doświadczanej sytuacji zagrożenia cywilizacyjnego. Coraz częściej podkreśla się, iż koniecznym jest kształtowanie nowej postaci etycznego myślenia nie tylko o rzeczywistości społecznej, lecz również o świecie przyrody ożywionej i nieożywionej. Myślenie to skierować ma człowieka ku odpowiedzialności zataczającej krąg szerszy aniżeli ta, którą obarcza go etyka tradycyjna. Horyzont nowej odpowiedzialności winna wyznaczać jakość technicznego oddziaływania istoty ludzkiej w świecie współczesnym[1].

Niezwykle trudne problemy naszego czasu (świadomość globalnego wymiaru owych problemów stała się dzisiaj faktem) podejmuje odrębna dziedzina refleksji moralnej, zwana etyką cywilizacji naukowo-technicznej. Jej zadaniem stało się określenie odpowiedzialnej postawy, jaką przyjąć powinny społeczeństwa wysoko rozwinięte wobec postępu technicznego oraz procesów

---

* W artykule tym wykorzystałem fragmenty referatu, jaki zgłosiłem na konferencję zorganizowaną w maju 1992 r. przez Towarzystwo Naukowe „Universitas". Konferencja poświęcona była etyce badań naukowych. Tytuł referatu: „Odpowiedzialność za badania naukowe w świetle koncepcji etycznej Hansa Jonasa".

[1] Zob. wprowadzenie autorstwa E. Ströker do książki, *Ethik der Wissenschaften*, t. I, red. E. Ströker, München 1984, s. 11.

z owym postępem nieuchronnie związanych. Dziedzina ta wskazywać ma również odpowiednie formy organizacji społecznopolitycznej i ekonomicznej, sprzyjające neutralizacji zagrożeń, wobec których człowiek stanął u schyłku XX wieku.

Rozbudowany, teoretycznie ugruntowany projekt etyki cywilizacji naukowo-technicznej przedstawił w książce *Zasada odpowiedzialności – próba zarysowania etyki cywilizacji technologicznej* Hans Jonas[2] – jeden z najwyżej cenionych myślicieli, analizujących etyczne aspekty postępu nauki i techniki. Pragnę przedstawić w tym artykule ogólną strukturę argumentacji, jaką posługuje się Jonas uprawomacniając nadrzędny moralny imperatyw swej koncepcji etycznej. Jest nim zasada odpowiedzialności. Staje się ona w pracach Jonasa filozoficznie zobiektywizowaną, normatywną podstawą etyki badań naukowych oraz etyki ekologicznej.

## ZMIENIAJĄCY SIĘ CHARAKTER LUDZKIEJ AKTYWNOŚCI POZNAWCZO-TECHNICZNEJ

Etyka cywilizacji naukowo-technicznej stanowić winna, w przekonaniu Jonasa, teoretyczną konstrukcję uwzględniającą specyfikę problemów współczesności. Nie unieważnia ona oczywiście orzeczeń etyki tradycyjnej, pozostaje raczej jej swoistym rozszerzeniem.

Na czym polega odmienność pozycji nauki we współczesnym świecie w porównaniu z jej pozycją w wiekach minionych? Do czasów nowożytnych ludzka aktywność poznawcza i techniczna dokonywały nieodwracalnych zmian jedynie w sferze życia społecznego. Państwo było zmieniającym swe oblicze dziełem człowieka, przyroda zaś pozostawała tłem owych zmian, zachowując swą pierwotną dzikość. Produkując odpowiednie przedmioty – narzędzia działania – człowiek czerpał wprawdzie z zasobów natury, niemniej jako całość

---

[2] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1984[2].

Hans Jonas urodził się 10 V 1903 r. w Mönchengladbach. Zmarł 5 II 1993 r. Studiował filozofię, teologię i historię sztuki we Freiburgu (u Edmunda Husserla) oraz w Berlinie, Heidelbergu i Marburgu (pod kierunkiem Martina Heideggera i Rudolfa Bultmanna). Doktoryzował się na podstawie pracy poświęconej pojęciu gnozy. W 1933 r. na krótko przed ukazaniem się w Niemczech jego cenionej książki pt. *Gnosis und spätantiker Geist*, emigrował najpierw do Anglii, potem do Palestyny, gdzie wykładał na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. W czasie wojny służył w armii brytyjskiej. Po zakończeniu wojny powrócił do Jerozolimy. W 1949 r. przeniósł się na stałe do Kanady. Był profesorem McGill University w Montrealu, Carleton University w Ottawie oraz New School for Social Research w Nowym Jorku. Książka *Das Prinzip Verantwortung* jest pierwszą od czasów emigracji pracą napisaną przez Jonasa w języku niemieckim. W 1987 r. Jonas otrzymał prestiżową Pokojową Nagrodę Niemieckich Księgarzy.

wydawała się ona trwać w stanie nienaruszonym. Była wyraźna granica między tym, co naturalne a tym, co sztuczne, czyli tym, co jest dziełem ludzkiego umysłu i ludzkiej pracy. To, co sztuczne, pozostawało z tym, co naturalne we względnej równowadze, jako że nie zostały jeszcze zakłócone mechanizmy samoregulacji i samoregeneracji funkcjonujące w świecie przyrody. Odpowiedzialność moralna za podjęte działania obejmowała wyłącznie ich konsekwencje w sferze zmieniających się stosunków społecznych. Działania czysto poznawcze nie wywoływały w środowisku przyrodniczym nieodwracalnych zmian, albowiem nauki teoretyczne pozostawały w wysokim stopniu niezależne od technicznych zastosowań[3].

Analizując przyczyny trudnej sytuacji cywilizacyjnej zwraca się Jonas ku początkom ery nowożytnej. Funkcję paradygmatu postępu naukowo-technicznego zaczął wówczas pełnić baconowski ideał podporządkowania człowiekowi przyrody ożywionej i nieożywionej. Nauka miała wskazać, według Bacona, i faktycznie wskazała środki służące bezwzględnemu opanowaniu natury. Przyroda ożywiona i nieożywiona stały się przedmiotem ludzkiego działania już nie tylko poznawczego, lecz nade wszystko zorientowanego na osiągnięcie praktycznych korzyści. Wzrastająca sprawność techniczna umożliwiła realizację zamierzeń w coraz wyższym stopniu zakłócających porządek biologiczny. Techniczne poczynania człowieka stały się krótkowzroczne i niszczące. Przyroda zaczęła tracić naturalną zdolność samoregeneracji[4].

Poznawczo-techniczne działania człowieka charakteryzuje dziś z jednej strony globalny zasięg konsekwencji urzeczywistnianych przedsięwzięć, z drugiej zaś nieprzewidywalność skutków, jakie realizacja owych przedsięwzięć przynieść może w bliższej lub dalszej przyszłości. Nie tylko interesy następnych pokoleń, lecz przede wszystkim ich istnienie mogą być złożone na szali powodzenia lub niepowodzenia działań, jakie inicjuje człowiek współczesny. Dysponuje on potencjałem technicznym pozwalającym ingerować w środowisko przyrody na niespotykaną dotąd skalę. Dobro przyszłych generacji chronić ma sformułowana przez Jonasa zasada odpowiedzialności tak, by nie stało się ono stawką ryzykownego zakładu, jaki gotowi jesteśmy podjąć w imię zaspokojenia własnych aspiracji bądź też w imię stworzenia dogodniejszych warunków ludzkiej egzystencji w przyszłości. Jonas twierdzi, iż poczynań o zbyt wysokim stopniu ryzyka nie usprawiedliwia nawet ów drugi, w istocie nieegoistyczny motyw działania, odwołujący się z reguły do wysoce optymistycznych prognoz, wskazujących prawdopodobne korzyści, jakie przynieść może postęp naukowo-techniczny[5].

---

[3] Zob. tamże, s. 18-21.

[4] Zob. tamże, s. 251-255.

[5] Zob. tamże, s. 76-83.

## ISTNIENIE LUDZKOŚCI JAKO PRZEDMIOT NADRZĘDNEGO ZOBOWIĄZANIA ETYCZNEGO

Formułując zasadę odpowiedzialności możemy, według Jonasa, zwrócić się bądź ku autotelicznej wartości istnienia gatunku ludzkiego, bądź ku określonym psychofizycznym czy ekologicznym potrzebom człowieka. Pierwsza z możliwości zakłada minimalistyczną interpretację owej zasady, abstrahuje bowiem od konkretnej formy, jaką mogłaby przyjąć w przyszłości nasza gatunkowa obecność w świecie. Druga interpretacja uchodzić może za maksymalistyczną, przedmiotem zobowiązania moralnego czyni bowiem nie tyle samo istnienie ludzkości, ile przyszłe warunki egzystencji człowieka. Troska, z jaką należałoby odnosić się do kształtowania owych warunków stałaby się w tym drugim przypadku nadrzędnym postulatem etycznym[6].

Pewne zdroworozsądkowe racje przemawiają, zdaniem Jonasa, za drugą z interpretacji. Niezachwianą ciągłość istnienia gatunku ludzkiego wydaje się gwarantować jego instynktowna zdolność prokreacyjna. Założyć można, iż mało prawdopodobny jest taki układ przyczyn destruktywnych (wystąpienie owego układu musiałoby być efektem niewyobrażalnego niemal braku rozwagi człowieka współczesnego), który mógłby doprowadzić do całkowitego zaburzenia sfery instynktu, a tym samym do unicestwienia gatunku Homo sapiens. Przekonywającą zatem wydaje się być teza, w której stwierdza się, iż przyjęcie przez współczesnych postawy odpowiedzialności i moralnej troski w kształtowaniu warunków życia na Ziemi, stanowi wystarczające zabezpieczenie dla istnienia i jakości owego życia w dalekiej nawet przyszłości. Kształtowanie warunków, w jakich żyć będą przyszłe pokolenia, mogłoby dokonywać się w imię urzeczywistnienia stanu egzystencji gatunkowej, który uznamy dziś za optymalny[7].

Dostrzegając pewne walory takiego stanowiska Jonas dowodzi jednak, iż może ono rozbudzić czy raczej podtrzymać skłonność myślenia, które cechuje wysoce niebezpieczny cywilizacyjny optymizm. Myślenie tego typu leży w istocie u podstaw ekspansywności postępu naukowo-technicznego. Ostatecznie mogłoby się ono zwrócić nie tyle ku zasadzie odpowiedzialności, w wersji projektowanej przez Jonasa, ile ku zasadzie nadziei w jej postaci charakteryzującej różne odmiany ideologii scjentystycznej. Generalnie biorąc cechą scjentyzmu pozostaje przekonanie, iż postęp naukowo-techniczny gwarantuje najpełniejszy, harmonijny rozwój ludzkości. Scjentyzm głosi zarazem, iż postęp ów pozwoli uporać się z problemami, w obliczu których człowiek współcześnie stanął. Obie scjentystyczne tezy Jonas zdecydowanie kwe-

---

[6] Zob. tamże, s. 86.

[7] Zob. tamże, s. 87-88.

stionuje. Nadzieje, jakie skłonni jesteśmy wiązać z postępem cywilizacyjnym, otacza, w jego przekonaniu, aura technicznego hazardu. Obserwując dewastację środowiska naturalnego trudno uznać, iż nadzieje te są rzeczywiście zasadne[8].

Sytuacja cywilizacyjna u schyłku XX wieku domaga się, według Jonasa, takiego ugruntowania zasady odpowiedzialności, które czyniłoby ją niezależną tak od pesymistycznego, jak optymistycznego spojrzenia w przyszłość, noszącego zawsze piętno subiektywności. Zasada ta stanowić musi metafizycznie zobiektywizowany fundament etyki, wspierającej się na bezwarunkowej powinności (etyki ufundowanej zatem – by użyć terminologii niemieckiej – na kategorycznym „sollen"), nie zaś etyki wywodzącej się z analizy pragnień, potrzeb, czy postaw indywidualnych lub grupowych (czyli etyki ustanawiającej postulaty moralne w zgodności z ludzkim „wollen")[9].

Sformułowanie jakichkolwiek obowiązków, dotyczących określonej jakości istnienia przyszłych pokoleń – a więc obowiązków zakładających pewne „Sosein" gatunku ludzkiego – musiałoby mieć charakter imperatywu hipotetycznego, napotyka ono bowiem trudną do przekroczenia barierę niewiedzy o tym, co dopiero nastąpi. Nie znamy przecież rzeczywistych skutków naszych działań technicznych, nie potrafimy również ocenić preferencji przyszłych generacji. Kategoryczność zasady odpowiedzialności daje się uprawomocnić jedynie poprzez uznanie nadrzędności przyjętego dziś zobowiązania wobec gatunkowego „Dasein" człowieka. Ostatecznie zatem zasada odpowiedzialności przyjmuje w koncepcji Jonasa postać następującą: działaj tak, aby skutki twoich czynów nie godziły w przyszłe istnienie gatunku ludzkiego na Ziemi; lub w innym ujęciu: nie podejmuj działań, które zagrażałyby nieograniczonemu czasowo istnieniu ludzkości[10].

M i n i m a l i z m w sformułowaniu zasady odpowiedzialności – niezwykle istotny z punktu widzenia etyki ekologicznej – sugeruje, iż ważne powinno być dla nas obecnie nie tyle to, co moglibyśmy, dzięki technicznej sprawności, uczynić dla przyszłych pokoleń, ile to, czego potrafimy się wyrzec. Wyrzeczenie, o którym mówi Jonas, dotyczyć ma nie tylko dóbr dostępnych współczesnemu człowiekowi, ma ono również polegać na porzuceniu iluzorycznego przekonania o możliwości urzeczywistnienia w dalszej perspektywie czasowej takiego modelu społeczeństwa, które zaspokajałoby wszelkie wyrafinowane potrzeby jednostki. Zaniechanie pewnych działań, motywowane troską o środowisko naturalne, stało się dziś, zdaniem Jonasa, istotniejsze aniżeli dążenie do powszechnego dobrobytu. Negatywne konsekwencje postępu cywilizacyj-

---

[8] Zob. tamże, s. 79-80, 275-278, 293-297.

[9] Zob. tamże, s. 91-95, 158-164.

[10] Zob. tamże, s. 36.

nego powinny przykuwać naszą moralną uwagę w stopniu o wiele wyższym aniżeli jego oczekiwane konsekwencje pozytywne[11].

## AUTOTELICZNA WARTOŚĆ ISTNIENIA

Uzasadnienie nadrzędnego postulatu etyki cywilizacji naukowo-technicznej, dającego się najzwięźlej wyrazić w formie: l u d z k o ś ć p o w i n n a i s t n i e ć, nie jest, według Jonasa, możliwe na gruncie etyki tradycyjnej. Warunkiem sensowności zobowiązania moralnego jest w tradycyjnych koncepcjach etycznych realne istnienie przedmiotu, wobec którego zobowiązanie zostaje podjęte. Koncepcje te zakładają z reguły symetryczność relacji międzyludzkich. Przyznanie pewnych uprawnień drugiemu człowiekowi usprawiedliwia roszczenie do własnych uprawnień, które ów drugi człowiek powinien uszanować. Zasada odpowiedzialności w interpretacji Jonasa zobowiązuje moralnie wobec kogoś lub czegoś jeszcze nie istniejącego, wobec życia, którego zaistnienie w przyszłości zależy od decyzji współcześnie podejmowanych. Wyklucza ona tym samym wzajemność moralnych odniesień[12].

Wartościowość istnienia gatunku ludzkiego oraz przyrody ożywionej możemy wydobyć, zdaniem Jonasa, analizując różne formy celowości występujące w otaczającym nas świecie. Życie organiczne w swej nieprzeliczonej wielości form ujawnia podstawowy, nadrzędny cel natury – jest nim zachowanie istnienia. Wielość i różnorodność dróg, jakie natura obrała urzeczywistniając cele jednostkowe sprawia, iż niemożliwa jest ich jednoznaczna ocena, wskazująca zarazem pewien stan rzeczy jako najlepszy z możliwych, jako wartościowy sam przez się, a więc jako bezwzględnie domagający się zachowania. Za wartość autoteliczną można uznać jedynie samo istnienie, abstrahując od jego formy[13]. Każda w najprostszy sposób czująca i „dążąca" istota jest nie tylko pewnym celem natury, lecz również celem dla samej siebie, czyli celem zindywidualizowanej, subiektywnej woli przetrwania. Poprzez taką zindywidualizowaną wolę manifestuje się fundamentalne „nie" wszelkiego życia wypowiedziane wobec nicości. Owo „nie" wyraża podstawowe dążenie bytu. Życie jest dobywającą się z głębi samego istnienia manifestacją wartości owemu istnieniu immanentnej[14].

W dążeniu do osiągnięcia celu, w powszechności i skuteczności owego dążenia przejawia się samoafirmacja bytu, określającego się zawsze jako coś lepszego niż nicość. Celowość w przyrodzie ożywionej i nieożywionej uczy nas

---

[11] Zob. tamże, s. 79-80, 338-339.

[12] Zob. tamże, s. 84.

[13] Zob. tamże, s. 153-154.

[14] Zob. tamże, s. 156-157.

tego właśnie, iż bytowi zawsze na czymś zależy. Zależy mu co najmniej na zachowaniu istnienia. Byt jest nosicielem wartości, samo istnienie jest wartością, ujawniającą się w powszechnej celowości. Wartość ta konstytuuje się jako konsekwencja pierwotnego „chcę" zakorzenionego w bycie, a mianowicie „chcę istnieć". „Byt – pisze Jonas – nigdy nie jest całkowicie obojętny wobec samego siebie"[15]. Stwierdzenie to stanowić ma obiektywną podstawę odpowiedzialności moralnej za istnienie gatunku ludzkiego oraz przyrody ożywionej i nieożywionej, która owo istnienie warunkuje.

Konstruując projekt nowej w swoim przekonaniu etyki, czerpie Jonas z filozoficznej tradycji naszej kultury. Jego koncepcję charakteryzuje wewnętrzna struktura zbliżona do tej, jaką posiadają teorie etyczne poszukujące metafizycznego i antropologicznego uprawomocnienia powinności moralnej. Wolę moralną człowieka skłaniać może do podejmowania decyzji wartość, czy też – jak to Jonas ujmuje – dobro zakorzenione w istnieniu rzeczy, niezależnie od doświadczeń emocjonalnych, które owe rzeczy wywołują. Rozpoznanie tego dobra staje się źródłem powinności bezwarunkowo zobowiązującej. „Bycie de facto w pewnym czasie i w jakiejś formie odpowiedzialnym za kogoś – pisze Jonas – [...] jest nierozdzielnie związane z bytem istoty ludzkiej; tak jak to, iż jest ona generalnie do odpowiedzialności zdolna. [...] W tym znaczeniu powinność moralna zawiera się całkiem konkretnie w bycie egzystującego człowieka. Jej podmiotowy wymiar, przejawiający się w zdolności sprawczej, jako taki przynosi ze sobą obiektywne zobowiązanie w formie odpowiedzialności zewnętrznej. Nie czyni to człowieka dobrym, lecz czyni go istotą moralną, czyli taką, która może być dobra lub zła"[16].

## SPOJRZENIE W PRZYSZŁOŚĆ ORAZ CYWILIZACYJNA TRWOGA

Dysponując techniczną władzą sprawczą możemy zachować, podtrzymać bądź unicestwić dobro obecne w świecie. Poczucie odpowiedzialności ekologicznej i cywilizacyjnej, uwrażliwiające podmiot na moralne wyzwanie owego dobra, powinno zwracać się, według Jonasa, ku przyszłości czasowo od nas odległej. Wybiegając w przyszłość musimy jednak odwoływać się do wiedzy o faktach, które nastąpią w wyniku podjętych działań. Popartą autorytetem nauki zdolność przewidywania zdarzeń posiadł dopiero człowiek współczesny. Nawet jeśli uznamy, iż wiedza obejmująca szeroki horyzont czasowy jest nadal w istotnym stopniu ograniczona, to sama budząca się świadomość wpływu, jaki wywieramy na przyszłą ekologiczną sytuację gatunku ludzkiego, przemawia za tym, by poczuciu odpowiedzialności przyznać w etyce należne mu miejsce.

---

[15] Tamże, s. 155.

[16] Tamże, s. 185.

Istotę tego poczucia możemy uchwycić poprzez analogię, analizując dwie z podstawowych relacji moralnych, a mianowicie relację zachodzącą między rodzicami a dziećmi oraz relację między sprawującymi władzę a społeczeństwem[17].

Poczucie odpowiedzialności, które stać się powinno udziałem społeczeństw wysoko rozwiniętych można porównać, zdaniem Jonasa, z doświadczeniem odpowiedzialności rodzicielskiej. W obu przypadkach odpowiedzialność charakteryzują trzy dające się uogólnić cechy:

a) totalność – odpowiadamy, w znaczeniu etycznym tego słowa, za kogoś w całości, czyli za wszystko, co się z kimś dzieje i co dziać się może;

b) ciągłość – nie możemy się samowolnie z tej odpowiedzialności zwolnić;

c) spojrzenie w przyszłość – musimy przyjąć postawę przewidującą, przewidywanie składa się na właściwą naturę odpowiedzialności[18].

Rozstrzygając problemy, wobec których stawia nas postęp cywilizacyjny, powinniśmy troszczyć się o interesy istot, które w przyszłości będą zamieszkiwały kulę ziemską. Podobnie jak wychowujący swe potomstwo rodzice nie wiemy jednak, jakie będą rzeczywiste preferencje i potrzeby przyszłych pokoleń, nie znamy również wszystkich pozytywnych i negatywnych konsekwencji naszego działania. Etyczna więź między rodzicami a dziećmi jest niewątpliwie, psychologicznie biorąc, silniejsza niż ta, która łączy współczesne pokolenia z przyszłymi. Teoria etyczna powinna tę ostatnią więź wzmacniać, rozwijając i sublimując postawy, dzięki którym ogólna zasada odpowiedzialności wypełniona zostanie konkretną treścią.

Do rangi cnoty moralnej, konkretyzującej postulat odpowiedzialności, urasta w etyce Jonasa postawa trwogi. Pozwala ona dostrzec istotne zagrożenia cywilizacyjne oraz podjąć w ich obliczu odpowiednie decyzje. Mamy w jej przypadku do czynienia ze swoistym etycznym przewartościowaniem[19].

W czasach minionych obowiązywała dewiza: kto nie ryzykuje, ten nie wygrywa. Śmiałkowie byli nagradzani, ostrożnymi zaś pogardzano. Dla jednostki dewiza ta może pozostawać w mocy. Dla zbiorowości jednak, która mogłaby decydować się na akt technicznej odwagi, c y w i l i z a c y j n a t r w o g a oraz płynąca z niej o s t r o ż n o ś ć, nie zaś odwaga winny stać się cnotami najwyższymi. Należy o tym pamiętać przede wszystkim ze względu na szczególną wagę tego, co skłonni jesteśmy ryzykować podejmując techniczne działania oraz ze względu na to, iż ich negatywne konsekwencje odczują przyszłe pokolenia[20].

---

[17] Por. tamże, s. 178, 192-198.

[18] Zob. tamże, s. 189-196.

[19] Zob. tamże, s. 391-393.

[20] Zob. H. J o n a s, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt a.M. 1985, s. 66-67.

Heurystykę trwogi wskazującą cywilizacyjne zagrożenia oraz rozpoznającą ich istotę należałoby, według Jonasa, uznać dzisiaj za najpełniejszy i najwłaściwszy z przejawów ludzkiej rozumności. Heurystyka ta zabezpiecza człowieka przed pokusą utopii scjentystycznej bądź marksistowskiej. Dotknięty duchem myślenia utopijnego jest zarówno komunizm, jak i kapitalizm. Obie doktryny polityczno-ekonomiczne zakładają bowiem, iż możliwe jest urzeczywistnienie społeczeństwa powszechnego dobrobytu. Sama natura wytycza granice realizacji takiego zamierzenia. Niemożliwym jest zaspokojenie potrzeb materialnych całej ludzkości, która zamieszkuje kulę ziemską, na poziomie osiągniętym w krajach uprzemysłowionych. Przyroda nie byłaby w stanie dostarczyć niezbędnej w tym celu ilości surowców. Zbyt skromne są jej zasoby energetyczne. Myślenie utopijne, niezależnie od formy, jaką przyjmuje, jest zdaniem Jonasa szczególnie groźne, jeśli pojawia się w nim przekonanie, iż oczekiwany stan idealny może ziścić się tylko w wyniku postępu naukowo-technicznego. Postawa utopijnej nadziei, którą Jonas tropi i krytykuje, koncentruje się na pozytywnych konsekwencjach owego postępu. Często przypisuje im przy tym status nadrzędnych wartości. Człowiek zwracając się ku wyidealizowanym celom staje się niewrażliwy na to, co zagraża jego gatunkowej egzystencji. Zalecana przez Jonasa heurystyka trwogi uwrażliwia człowieka na zgubne konsekwencje, jakie powodować może postęp cywilizacyjny. Kwestionuje charakteryzujące utopię przekonanie o automatycznym zaniku cech negatywnych w procesie zbliżania się do stanu idealnego. Stan taki jest tylko ludzką iluzją. Heurystyka, o której mówi Jonas, chronić ma jednocześnie przed niebezpieczeństwem fatalizmu. Zdejmuje on z człowieka odpowiedzialność, rysując wizję nieuchronnej katastrofy gatunku ludzkiego[21].

## WSTRZEMIĘŹLIWOŚĆ I UMIARKOWANIE

Normatywne znaczenie zasady odpowiedzialności wydobywa Jonas analizując relacje zachodzące między aktywnością poznawczą człowieka, wzrastającym potencjałem technicznym ludzkości, polityczno-ekonomicznymi uwarunkowaniami postępu naukowotechnicznego oraz świadomością społeczną. Postęp naukowo-techniczny przyczynił się w wysokim stopniu do rozbudzenia liberalizmu i konsumpcjonizmu. Obie przejawiające się w życiu społecznym tendencje (liberalizm i konsumpcjonizm) utrudniają dostrzeżenie i przezwyciężenie ekologicznych zagrożeń, jakie ów postęp generuje[22].

Cnotami bezpośrednio związanymi z zasadą odpowiedzialności są, w przekonaniu Jonasa, wstrzemięźliwość i umiarkowanie. Cywilizacja przemysłowa

---

[21] Zob. J o n a s, *Das Prinzip Verantwortung*, dz. cyt., s. 253-254, 332-336, 337-339.

[22] Zob. t e n ż e, *Technik, Medizin*, dz. cyt., s. 67-75.

wyzwoliła niepohamowany proces produkcji dóbr materialnych, ten zaś nakręca spiralę potrzeb domagających się zaspokojenia. Mechanizmy produkcji, reklamy i spożycia wywierają dziś wpływ na wszystkie niemal przejawy ludzkiej egzystencji, liczne z owych przejawów w istotny sposób zubażając. Rosnąca wciąż produkcja materialna grozi zupełną dewastacją przyrody, czerpie bowiem bez ograniczeń z jej naturalnych zasobów. Postulat wstrzemięźliwości i umiarkowania odnosi się do kolektywnej działalności człowieka we współczesnym świecie. Warunkiem jego skutecznej realizacji mogą być jedynie decyzje o charakterze politycznym. Winny one zakładać ograniczenie produkcji materialnej, gwarantującej dotąd ciągły wzrost komfortu życia, ograniczenie konsumpcji, czyli zbiorowe wyrzeczenie się pewnych dóbr[23].

Czy powszechna zgoda na takie wyrzeczenie może stać się wyrazem zrozumienia problemów, wobec których ludzkość stanęła współcześnie? Czy wolność decyzji, leżąca u podstaw społecznych porozumień, zachowa w etyce dla przyszłości status wartości nadrzędnej, czy też będzie przeszkodą w realizacji wstrzemięźliwości postulowanej przez ową etykę? Czy wstrzemięźliwość okaże się cnotą przyjętą przez społeczeństwa wysoko rozwinięte na zasadzie pełnej dobrowolności?

Cywilizacja zachodnia znalazła się, zdaniem Jonasa, w swoistej pułapce wolności. Z tym większą troską należy odnieść się do problemu kształtowania nowej świadomości etycznej, która pozwoliłaby okiełznać w ramach porządku demokratycznego liberalizm polityczny i ekonomiczny kapitalizm. W stosunku do narzuconej lub wymuszonej dyscypliny – twierdzi Jonas – istnieje godna wyboru możliwość, a mianowicie samodyscyplina. Stanowiła ona zawsze właściwą cenę wolności. Wolność bowiem może rozwijać się jedynie na tle surowej, zobowiązującej bezwarunkowo moralności, czyli poprzez wyrzeczenie się rozwiązłości, poprzez dobrowolne ograniczenie się. Spoczywa na nas obowiązek takiego działania, które pozwoliłoby uniknąć konieczności jakiejkolwiek tyranii. Jedynym wyjściem staje się dziś s a m o o p a n o w a n i e, a nawet surowość wobec samych siebie. Tylko dobrowolne wyrzeczenie się wolności nieograniczonej może ocalić wolność dla przyszłych pokoleń. Współtworzymy system, który niszczy nas poprzez zasady swego funkcjonowania oraz poprzez skutki prowadzonej w nim rabunkowej gospodarki, dlatego wszyscy – a zatem każdy z nas z osobna – moglibyśmy uczynić coś dla przezwyciężenia generowanych przez ten system cywilizacyjnych zagrożeń[24].

W czasach nowożytnych człowiek – idąc za myślą F. Bacona – dążył, według zasady: „wiedza jest władzą" do zupełnej humanizacji przyrody, do objęcia jej w posiadanie, do wielkiej harmonii między naturą i kulturą. U kresu

---

[23] Zob. tamże, s. 68.

[24] Zob. tamże, s. 75.

tej drogi miał osiągnąć wolność zupełną (rozumianą jako brak jakichkolwiek ograniczeń), stać się w pełni człowiekiem, czyli urzeczywistnić swoją godność. Człowiek, aby godność tę przeżyć, by doświadczyć swej wolności, potrzebuje – zdaniem Hansa Jonasa – natury dzikiej, która mu się przeciwstawia, która czasami nad nim panuje, która go jednak zarazem ogarnia i przyciąga. Wolność odkrywa człowiek stając w obliczu konieczności. Tę konieczność uobecnia w jego życiu otoczenie fizyczno-biologiczne. Tylko dzięki swej dzikości natura może stanowić źródło autentycznych przeżyć wewnętrznych istoty ludzkiej. Powinniśmy zatem wytyczyć granice zastosowania technicznych sił, jakie przyrodzie przeciwstawiamy, by to, co naturalne, pozostawało w równowadze z tym, co sami sztucznie wytworzyliśmy[25]. Równowaga taka stanowi jeden z istotnych warunków urzeczywistnienia godności człowieka. Przyrodę możemy traktować nie tylko jako naturalne środowisko, warunkujące istnienie gatunku Homo sapiens, lecz również jako partnera w grze o własną wolność. Partnera tego docenimy, jeśli poczujemy się odpowiedzialni za jego istnienie[26].

***

Na przestrzeni kilku ostatnich stuleci dokonała się dezintegracja naszego aksjologicznego myślenia o świecie, dlatego często nie potrafimy dziś wskazać priorytetowych wartości, ku którym zmierzać winna aktywność poznawcza i techniczna. Teza ta pojawia się wielokrotnie w rozważaniach Jonasa. Można ją również odnaleźć w pracach wielu etyków katolickich. Działania, których celem byłoby urzeczywistnienie pragmatycznie i zarazem maksymalistycznie określonych dóbr, wartości czy interesów, mogą obrócić się przeciw człowiekowi w wyniku ambiwalencji procesów, jakie wyzwalamy.

Nie powinniśmy czuć się zobowiązani do przekazania przyszłym pokoleniom świata doskonalszego, powinniśmy natomiast poczuwać się do odpowiedzialności za samo istnienie gatunku ludzkiego oraz przyrody z całym jej, do dziś jeszcze zachowanym, bogactwem form. Człowiek, według Jonasa, powinien zwrócić się dziś nie tyle w poczuciu optymizmu ku temu, co wydaje się odpowiadać jego najszlachetniejszym nawet aspiracjom, ile w poczuciu globalnych zagrożeń ku temu, co zapobiec może unicestwieniu ludzkiej egzystencji w świecie.

---

[25] Zob. J o n a s, *Das Prinzip*, dz. cyt., s. 369-373.

[26] Zob. tamże, s. 362-364.

Józef ZON

# BIOELEKTROMAGNETYKA I ETYKA. NIEKTÓRE KWESTIE MORALNE ZWIĄZANE ZE SKAŻENIEM ELEKTROMAGNETYCZNYM ŚRODOWISKA

*Środowisko jest dobrem wspólnym. Destrukcja jego naturalnego stanu w zakresie składowej elektromagnetycznej zachodzi w skali całej Ziemi i prawdopodobnie przewyższa swoimi rozmiarami to, co już dokonało się w wymiarze chemicznym. Dlatego obowiązkiem moralnym jest nie tylko baczne śledzenie dyskusji wokół skutków biologicznych oddziaływania sztucznych pól elektromagnetycznych, ale dokładanie starań, by przebiegała ona w imię prawdy.*

W pracach Włodzimierza Sedlaka [1970; 1973; 1980][1] można znaleźć odniesienia do zagrożenia ludzi i innych organizmów ze strony środowiska elektromagnetycznego. Stworzone przez człowieka źródła pól elektromagnetycznych są nierzadko setki tysięcy czy miliony razy silniejsze niż naturalne, ale też często mają charakterystyki różniące się bardzo od charakterystyk pól naturalnych. Choć najbardziej na działanie takich pól narażeni są pracownicy pewnych grup zawodowych[2], trzeba brać także pod uwagę wpływ tych pól na duże skupiska ludności. Odnosi się to szczególnie do linii przesyłowych energii elektrycznej, do stacji radiowych i telewizyjnych oraz urządzeń elektrycznych i elektronicznych rozmaitego przeznaczenia.

Jeśli weźmie się więc pod uwagę skalę rozpowszechnienia sztucznego promieniowania elektromagnetycznego oraz przypuszczalne niekorzystne skutki jego oddziaływania, problem trzeba uznać za bardzo poważny, ale też i wieloaspektowy. Jeden z jego wymiarów stanowią kwestie moralne, które już są okazyjnie poruszane przez badaczy, lekarzy i publicystów.

Do podjęcia tych problemów konieczne są dwa, dotąd jeszcze niedostatecznie sprzężone ze sobą, ciągi badań. Pierwszy z nich to badania bioelektroniczne ukazujące organizmy jako układy generujące promieniowanie elektromagnetyczne o niezwykle bogatym spektrum oraz receptywne w stosunku do różnych oddziaływań elektromagnetycznych ze względu na własności ich składników. Drugi nurt stanowią badania bioelektromagnetyczne, pokazujące

---

[1] Ze względu na ograniczenie miejsca nie zamieszczono tu opisów bibliograficznych. Osoby zainteresowane ich otrzymaniem mogą je otrzymać od autora (Katedra Biologii Teoretycznej KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin).

[2] Czasami mówi się o nich, że pracują w „zawodach elektrycznych".

że pola elektromagnetyczne o różnych charakterystykach wywołują niezwykle zróżnicowane zmiany struktur i procesów biologicznych.

## 1. TŁO PROBLEMOWE: BIOELEKTRONIKA I BIOELEKTROMAGNETYKA

Do bogatego zespołu czynników, w jakim od samego początku przebiegał rozwój biosfery, należy promieniowanie elektromagnetyczne. Jest ono nie tylko jedną z podstawowych form energii, ale także nośnikiem różnorodnych sygnałów. Promieniowanie elektromagnetyczne niosące duże kwanty energii jest niewątpliwie istotnym czynnikiem wywołującym mutacje i zazwyczaj bardzo poważne ich skutki. Zastanawiać się tylko można, czy promieniowanie elektromagnetyczne o stosunkowo małych energiach kwantu i małych gęstościach strumienia przenoszonej energii może oddziaływać na organizmy.

Bioelektronika jest dziedziną nauki poszerzającą obraz organizmu jako układu prawie wyłącznie chemicznego o wymiar różnych oddziaływań fizycznych. Są one jednak traktowane jako mało znaczące dopóty, dopóki ich natężenia nie są tak duże, że powodują widoczne zaburzenia lub nawet niszczą układ. W charakterystycznym dla bioelektroniki ujęciu organizmu jest on niezwykle subtelnym i złożonym układem elektrochemoelektronicznym. Równorzędną, jeśli nawet nie nadrzędną, rolę w stosunku do czynników chemicznych odgrywają w nim pola elektryczne, magnetyczne i promieniowanie elektromagnetyczne. Co więcej, bioelektronika pokazuje, że w biostrukturach może zachodzić wzajemne przetwarzanie oddziaływań mechanicznych, cieplnych i elektrycznych, wskutek czego organizm jest uwrażliwiony na fizyczne oddziaływania zewnętrzne wszelkiego typu.

Bioelektromagnetyka z kolei bada skutki oddziaływania pól elektrycznych, magnetycznych i promieniowań elektromagnetycznych o najrozmaitszych charakterystykach na organizmy, ich składniki oraz zespoły organizmów. Spektrum celów tych badań jest szerokie: sięga bowiem od zadań czysto poznawczych, poprzez kwestie ochrony ludzi na ich stanowiskach pracy i zastosowania w leczeniu, do możliwości wykorzystania w działaniach policyjnych czy wojskowych[3]. W rezultacie obraz organizmu jako układu receptywnego

---

[3] W związku z tym R. O. B e c k e r [1990 s. 304] przytacza fragmenty przeglądu biotechnologii przygotowanego przez Amerykańską Marynarkę Wojenną w 1982 r. Stwierdza się tam, że pola elektromagnetyczne o skrajnie niskiej częstości są potencjalnie użyteczne dla „radzenia sobie z grupami terrorystycznymi, sterowania tłumem [...], w technikach stosowanych przeciw ludziom w wojnie taktycznej. [...] Systemy takie mogą być także użyteczne dla wywoływania lekkich, a nawet ciężkich zakłóceń fizjologii albo też zaburzeń psychicznych lub wywoływania dezorientacji. Ponieważ ich działanie jest ciche i niewidocznie, trudno będzie przeciwko nim stworzyć skuteczne przeciwśrodki".

w stosunku do wspomnianych pól został ubogacony o ogromną liczbę szczegółów.

## 2. ZNISZCZENIE PIERWOTNEGO ŚRODOWISKA ELEKTROMAGNETYCZNEGO

Pierwotnie istniejące, a więc naturalne, charakterystyki promieniowania elektromagnetycznego zostały przez współczesną cywilizację techniczną drastycznie zmienione przez stworzenie sztucznych źródeł promieniowania. Wszystkie te źródła promieniowania elektromagnetycznego można zmieścić w obrębie dwu bardzo ogólnych kategorii. Do pierwszej należą urządzenia, których zadaniem jest równomierne (albo też odpowiednio nakierowane) rozsiewanie energii elektromagnetycznej na możliwie największą odległość. Są to nadajniki radiowe i telewizyjne oraz systemy, gdzie informacja jest przenoszona w postaci elektromagnetycznej pomiędzy kolejnymi stacjami przekaźnikowymi. Niesłychanie bogatą kategorię sztucznych źródeł pola stanowią różne urządzenia przemysłowe, naukowe i medyczne oraz używane w biurach i gospodarstwie domowym, które w sposób nie zamierzony przez ich konstruktorów wysyłają w otaczającą przestrzeń część energii w postaci pól elektromagnetycznych o skomplikowanych charakterystykach. Promieniowanie to traktuje się jako potencjalny czynnik zakłócający działanie innych systemów elektronicznych [Strużak 1984] (stacji radiowych i telewizyjnych, komputerów stacjonarnych i lotniczych itp.).

Trzeba sobie uświadomić fakt, iż spośród wszystkich czynników, które współtworzą nasze otoczenie, działanie czynnika elektromagnetycznego sięga największych obszarów. Na jego działanie wystawione są więc ogromne grupy ludności, często bez ich wiedzy i świadomej zgody. Sieć elektroenergetyczna oplata wszystkie kontynenty – cała zatem biosfera znajduje się pod działaniem pól niskiej częstości, które swym wpływem sięgają jonosfery i magnetosfery, modyfikując także ich charakterystyki. Podobnie rzecz się przedstawia z generatorami fal radiowych, które zasięgiem swym także obejmują olbrzymie obszary.

Choć od promieniowania, teoretycznie rzecz rozpatrując, można się do pewnego stopnia izolować (klatki Faradaya), nie jest to jednak praktycznie możliwe w przypadku pól magnetycznych o bardzo niskiej częstości. W przypadku fal krótszych izolacja taka w pewnym stopniu dokonuje się dzięki żelbetowej konstrukcji nowoczesnych budynków, jednak i te konstrukcje pod wpływem docierającego do nich promieniowania stają się wtórnym jego źródłem.

Nie wszystkie obszary są w jednakowym stopniu narażone na napromieniowanie. Najbardziej bogate w energię elektromagnetyczną są strefy w najbliższym otoczeniu nadajnika czy też innego generatora tego rodzaju pól.

W większych natomiast odległościach od źródła większe natężenia[4] występują w strefach, gdzie poprzez nakładanie się docierających bezpośrednio lub odbitych fal sumuje się energia elektromagnetyczna pochodząca z różnych źródeł. Szczególnym obszarem zwiększonego natężenia promieniowania mogą być „korytarze" łączące ze sobą stacje przekaźnikowe.

Jeśli chodzi o maszty antenowe radiostacji, to ich celem jest umożliwienie docierania przez emitowane promieniowanie do możliwie największej liczby odbiorców. I choć nie każdy rodzaj promieniowania ma zauważalną wartość natężenia w wielkiej odległości od źródła (np. fale ultrakrótkie docierają w zwykłych warunkach tylko do horyzontu), to jednak fale średnie, a zwłaszcza krótkie, w odpowiednich warunkach (dzięki odbiciom) docierają bardzo daleko. Promieniowanie wytwarzane przez źródła sztuczne ma rozmaite charakterystyki, z których część wprost podpada pod kategorię potencjalnie niebezpiecznych[5]. Często oddziaływanie promieniowania z materią ożywioną jest mało rozpoznane albo nawet zupełnie nierozpoznane od strony naukowej[6].

## 3. ZAGROŻONE ZDROWIE LUDZI I INNYCH ORGANIZMÓW?

Ażeby można było zasadnie podnosić problem zagrożenia ze strony sztucznych pól elektromagnetycznych, należy dysponować rzetelnymi danymi naukowymi. Obecnie nie ma już wątpliwości, że pola elektromagnetyczne o określonych charakterystykach mogą oddziaływać bardzo silnie na organizmy żywe. Ogłoszono już na ten temat wyniki tysięcy prac naukowych. Szczególnie ważną ich grupę (jednak zdecydowanie mniej liczną) stanowią te, które wprost lub pośrednio dotyczą oddziaływania na ludzki organizm pól sztucznych o charakterystykach uznawanych dotąd za bezpieczne. Wykazano bowiem, że pola wytwarzane przez linie przesyłowe energii elektrycznej mogą być brane pod uwagę jako czynnik, jeśli nie inicjujący nowotwory, to przynajmniej wspomagający ich rozwój [Törnquist i wsp. 1991; Löscher 1993; Feychting, Ahlbom 1993] bądź wywołujący wady rozwojowe [Delgado i wsp. 1982; Cameron i wsp. 1993]. Zwraca się też uwagę, że bliska obecność źródeł tych pól koreluje ze zwiększoną częstością skarg na bóle głowy [Poole i wsp. 1993], a nawet częstszymi próbami samobójstw [Perry i wsp. 1981].

---

[4] Ale oczywiście nie tak duże, jak w pobliżu źródła.

[5] Zdarza się, że stacje UKF pracują na częstościach tak „dopasowanych" do rozmiarów organizmu ludzkiego, że następuje zwiększone (rezonansowe) pochłanianie docierającej do niego energii [Guy 1992].

[6] Chodzi tu o różne typy modulacji, natężenia, polaryzacji oraz ich kombinacje.

Ogłoszono też pewną liczbę prac wskazujących na możliwość szkodliwego oddziaływania sprzętu komputerowego, urządzeń elektrycznych i elektronicznych na zdrowie ludzi [Bergquist 1984; Bastuji-Garin i wsp. 1990; Savitz, Loomis 1990; Juutilainen i wsp. 1990]. Nie wszyscy badacze jednak akceptują wspomniane wyniki badań [Stone 1992].

## 4. BARDZO WYSOKA STAWKA

Można powiedzieć, iż społeczność badaczy zajmujących się bioelektromagnetyką także stoi w obliczu bardzo poważnych dylematów teoretycznych, moralnych i ekonomicznych (konflikt interesów) [Adair 1992]. Jeśliby bowiem okazało się, że promieniowanie omawianego tu zakresu należy uznać za szkodliwe już przy poziomach natężenia nie przekraczających obecnych norm dopuszczalnego napromieniowania pracowników i zbiorowisk komunalnych, to w pierwszej kolejności będzie musiała zostać dokonana stosowna korekta odpowiednich norm. W związku z tym badania w zakresie bioelektromagnetyki i dziedzin z nią związanych powinny być uznane za priorytetowe. Tego rodzaju trend występuje już od dziesięciu co najmniej lat. Warto w związku z tym odnotować, że obecnie, np. w USA koszty badań prowadzonych w zakresie bioelektromagnetyki[7] ocenia się na miliard dolarów rocznie i przewiduje się ich dalszy wzrost [Pool 1990c].

Bardziej zdecydowany sprzeciw wobec źródeł energii elektromagnetycznej spowodowałby również poważne reperkusje gospodarcze i strategiczne. Trzeba tu bowiem pamiętać o państwach, które dla celów obronności posługują się systemami niezwykle rozbudowanych i dalekosiężnych elektromagnetycznych urządzeń komunikacyjnych, zakłócających i lokalizujących, pracujących także w omawianych tu zakresach widma elektromagnetycznego. Koszty, jakie musiałyby być poniesione w związku z wymuszoną zmianą wojskowych systemów elektronicznych, byłyby olbrzymie.

Należy także wspomnieć o potencjalnych dodatkowych obciążeniach prywatnych, społecznych i państwowych dysponentów stacji radiowych, telewizyjnych i przekaźnikowych. Gdyby na ich nadajniki zostały nałożone dalsze ograniczenia dotyczące wypromieniowywanej mocy lub gdyby zostali zmuszeni do wykupienia dodatkowych terenów w celu poszerzenia stref ochronnych, to ekonomiczne skutki tych zmian byłyby dla nich nie mniej dotkliwe. Ta zmiana nastawienia musiałaby też poważnie dotknąć wytwórców, dystrybutorów i użytkowników tak dziś „zelektronizowanego" przemysłu rozrywkowego oraz użytkowników elektronicznego sprzętu biurowego (np. komputery) i domowego (np. kuchnie mikrofalowe).

---

[7] Na które ma wpływ – zauważmy – tocząca się debata na omawiany tu właśnie temat.

Gwałtowna zmiana opinii publicznej odnośnie do sztucznie wytwarzanej energii elektromagnetycznej obecnej w środowisku, a w konsekwencji zmiana upodobań konsumentów mogłaby postawić w obliczu poważnych trudności nie przejawiających inwencji wytwórców sprzętu elektrycznego i elektronicznego i po prostu wyeliminować ich z rynku[8].

Skutki głębokiej rewizji dotychczasowych norm dopuszczalnego napromieniowania odbiłyby się też na firmach ubezpieczeniowych, a w końcu na stanie ekonomicznym państw, jeśliby się okazało, że duża liczba osób będzie w stanie udowodnić, iż doznała uszczerbku na zdrowiu, czy to w miejscu pracy, czy też w miejscu zamieszkania [Florig 1992].

Wskazano tu jedynie na ekonomiczny aspekt zagadnienia. Zważywszy jednak na fakt, iż z zagadnieniem tym i sposobem jego rozstrzygania związany jest ściśle problem zdrowia ludzkiego i integralności przyrody ożywionej, trzeba uznać, iż stawka w prowadzonej tu grze jest bardzo wysoka. Nic też dziwnego, że sytuacja ta musi rodzić poważne dylematy także natury moralnej [Florig 1992].

## 5. ASPEKTY MORALNE

Naszkicowane tu zostaną takie sytuacje, w których zaangażowane osoby mogą stawać w obliczu konfliktu sumienia, a także takie, gdzie bierne zachowanie się wobec już istniejącej sytuacji podlega osądowi moralnemu. Występuje to przynajmniej w czterech dziedzinach ściśle zależnych od siebie: a) badań naukowych; b) ustanawiania norm dopuszczalnego narażenia na promieniowanie; c) informowania społeczeństwa o wynikach prowadzonych badań oraz d) podejmowania decyzji we własnej sprawie.

### 5.1 DZIEDZINA BADAŃ NAUKOWYCH: KONTROWERSJE WOKÓŁ REALNOŚCI ODDZIAŁYWANIA PÓL ELEKTROMAGNETYCZNYCH

Badania naukowe dotyczące kwestii społecznie i gospodarczo doniosłych są dziedziną tylko pozornie izolowaną od czynników zewnętrznych, zwłaszcza politycznych. W rzeczywistości sami badacze muszą często stawać w obliczu konieczności dokonywania rozstrzygnięć o charakterze moralnym.

Prócz wspomnianych wyżej danych o niekorzystnym oddziaływaniu pól dostępne są także wyniki badań, w których nie potwierdzono wykrytych wcześniej korelacji [McDowall 1986; Lorimore i wsp. 1990; McCann i wsp.

---

[8] Już teraz w USA rekonstrukcje urządzeń, przeprojektowywanie usytuowania linii energetycznych oraz wygrywane sprawy sądowe o rekompensaty z tytułu poniesionych szkód na zdrowiu pociągają za sobą olbrzymie koszty – koszty wymuszone przez przekonaną o szkodliwości oddziaływania pól opinię publiczną [Moore 1991].

1993; Gamberale 1990; Cox i wsp. 1993; Huuskonen i wsp. 1993]. Podobnie ma się też sprawa z oddziaływaniem na stan zdrowia pól wytwarzanych przez terminale komputerowe: wcześniejszym danym o możliwości ich zaburzającego rozwój zarodkowy i poronnego oddziaływania przeciwstawiono prace, w których takich skutków się nie stwierdza [np. Nurminen, Kurppa 1988; Schorr i wsp. 1991; Kurppa i wsp. 1985]; inni autorzy zaś [Slesin, Connelly 1991] oraz [Newcombe, Coles 1991] wskazują na metodologiczne niejasności tych badań.

Z całą pewnością zaobserwowanych skutków oddziaływania linii energetycznych nie można wytłumaczyć tylko jako podgrzewania tkanek spowodowanego przez pola ani też przez odwołanie się do mechanizmu rezonansu elektrycznego. Nie mają więc tu zastosowania dwa najpoważniejsze i uznane mechanizmy oddziaływania pól zakresu radiowego i mikrofalowego na organizmy. Trudno się więc dziwić, że zwłaszcza wokół wyników uprawdopodabniających tezę o możliwości szkodliwego oddziaływania na ludzi pól o częstościach sieciowych toczy się niezwykle ostra dyskusja.

Większość badań w zakresie bioelektromagnetyki jest finansowana przez instytucje zainteresowane ich wynikami, szczególnie wojskowe [Becker 1985, s. 317-326; Becker 1990, s. 297-304]. Wskazuje się na fakt, iż poważną część panelu, który wydał werdykt deprecjonujący wagę badań nad odddziaływaniem sieciowych pól elektromagnetycznych na ludzi, stanowili badacze z instytucji zainteresowanych akurat takim wynikiem werdyktu [Anderson 1992]. Nic dziwnego, że postuluje się podjęcie badań przez instytucje, które nie są tu zainteresowane ani materialnie, ani też prestiżowo[9] [Dougherty 1991].

Szczególnie ostry atak kierowany jest na badania epidemiologiczne. Trzeba bowiem pamiętać, że badacz dysponujący zestawem danych o zapadalności na określone choroby i występowaniu pól elektromagnetycznych może w ten sposób prowadzić analizy statystyczne, że uzyska to, czego oczekiwał [Severson i wsp. 1990]. Bywa też czasem i tak, że badacz dysponujący określonymi danymi nie wydobędzie z nich informacji, jakie są na ich podstawie osiągalne [Archer 1990]. Jednak tego rodzaju zachowania można zaklasyfikować (wyłączając oczywiście brak kompetencji) albo jako niedbałość, której wynikiem

[9] Czysto naukowym sporom w tej dziedzinie towarzyszy też otoczka erystyczna. Racje ekonomiczne, techniczne i wojskowe uznaje się często (choć nie zawsze wprost) za nadrzędne. Dlatego badania naukowe nakierowane na wykrycie ewentualnego ryzyka związanego z oddziaływaniem pól elektromagnetycznych na układy żywe nazywa się kosztownym i odwracającym uwagę od poważnych kwestii zajmowaniem się zjawami [Foster 1991], a ostrą kontrowersję w tym względzie określa się mianem „szumu naukowego" [Foster 1986; Foster, Pickard 1987]. Piśmiennictwo zaś w tej dziedzinie ocenia się jako „przesiąknięte spekulacjami autorstwa nawet wybitnych badaczy" [Foster 1991]; wreszcie twierdzenia o istnieniu skutków biologicznych pól wytworzonych przez linie przesyłowe i elektryczny sprzęt domowego użytku – „nowymi (magnetycznymi) szatami cesarza" [Moore 1991].

jest nieefektywność badań, albo jako manipulowanie danymi. Obydwa te typy zachowania podlegają negatywnemu osądowi moralnemu.

Trzeba ponadto mieć świadomość, że badania statystyczne wykazujące nawet najbardziej ścisłe korelacje pomiędzy występowaniem pól i występowaniem skutków biologicznych mają – przynajmniej z teoretycznego punktu widzenia – charakter wstępny. Najbardziej bowiem istotną sprawą jest ustalenie zachodzenia tutaj związku przyczynowego. Jeśli chce się poddać krytyce nawet najmocniej wyrażone korelacje, ich wartość poznawczą można odrzucać na wiele sposobów.

Podstawowa grupa tych sposobów to doszukiwanie się możliwych braków procedury: wskazywanie np. na – deprecjonujące uzyskany wynik – nastawienie badacza [Choi, Noseworthy 1992]. Subiektywne nastawienie, jeśli odgrywa zauważalną rolę w badaniach epidemiologicznych, może spowodować przecenienie wagi stwierdzonych współbieżności [Adair 1992] albo też przeciwnie – ich niedocenienie. Warto zauważyć, że sami badacze, którzy stwierdzali korelacje pomiędzy występowaniem nowotworów oraz pól, byli raczej skłonni pomniejszać skalę zagrożenia, niż ją powiększać [Calle, Savitz 1987].

Wsparta danymi statystycznymi błędna sugestia co do przyczyny obserwowanych zmian chorobowych może być skutkiem pominięcia współwystępowania z polami elektromagnetycznymi innych czynników (które są najczęściej natury chemicznej), mogących być prawdziwą przyczyną stwierdzonych znaczących w tym względzie korelacji [Moore 1991; Reiznstein 1993]. Są to tylko niektóre błędy i uchybienia w procedurach badawczych spotykane w epidemiologii.

Bogatą listę możliwych źródeł błędów w badaniach epidemiologicznych i w interpretacji uzyskanych na tej drodze wyników podaje Michaelson [Michaelson 1987; Michaelson 1991]. Należy tu podkreślić, że w toczącej się dyskusji akcentuje się poglądy i umacnia opinię, iż wszystkie badania, w których wykazuje się możliwość szkodliwego oddziaływania sztucznie wytworzonych pól, są obciążone poważnymi błędami metodycznymi i interpretacyjnymi. Opinie takie pośrednio [Moore 1991] lub bezpośrednio [Jauchem 1992a] dyskredytują wyniki poznawcze i praktyczne tych badań. Dodatkowy problem stanowi nieunikniona doza subiektywności [Stuchly 1987], a więc i pewna dowolność w ocenie ryzyka negatywnego oddziaływania pól [Foster, Guy 1986] oraz nadużywanie niektórych metod statystycznych [Wartenberg, Savitz 1993].

Niebagatelny, tym razem już ściśle poznawczy, problem stanowi luka teoretyczna w zakresie – nie zaakceptowanych jeszcze szerzej w decydujących kręgach społeczności naukowej – mechanizmów, które mogą leżeć u podstaw oddziaływania pól elektromagnetycznych. Za poważny argument przeciw zagrożeniu ze strony pól uważa się brak dowodów za zachodzeniem proporcjonalności pomiędzy pochłoniętą dawką energii a wywołanymi tym skutkami [Jauchem 1990; Shulman 1990; Anderson 1993]. Dla podważenia związku

przyczynowego pomiędzy występowaniem pól a ich ujemnym wpływem na organizmy można po prostu z góry wykluczać wszystkie mechanizmy poza jedynym zazwyczaj niekwestionowanym, jakim jest mechanizm termiczny [Jauchem, Meritt 1991; Michaelson 1991][10]. Jednak w przypadku pól o niskiej częstości i o stosunkowo niewielkich wartościach natężenia nie może on wchodzić w grę. Ponadto, jeśli się porówna gradienty potencjału wytwarzane w organizmie przez omawiane pola z normalnymi fizjologicznymi gradientami na wskroś błon biologicznych, różnica jest kolosalna. Zewnętrzne pola generują niewielkie różnice potencjałów, nawet w porównaniu z tymi, jakie powstają w rezultacie ruchów cieplnych w bioukładach. Wszystkie więc mechanizmy, które wchodziłyby w grę przy tak subtelnych oddziaływaniach zewnętrznych, umieszcza się w deprecjonującej kategorii „jeżelistyki" [Pool 1990b]. Można zatem przyjąć postawę charakterystyczną dla wielu fizyków: skoro nie wiedzą oni jaki mechanizm mógłby powodować zwiększanie się częstości występowania nowotworów w pobliżu przesyłowych linii elektrycznych, odnośne badania epidemiologiczne nie mają dla nich większej wartości [Lindley 1990]. Można też uznać tę dziedzinę badań – przynoszącą tak kłopotliwe wyniki za mało ważną, nawet zbędną, sugerując wstrzymanie jej finansowania [Foster, Guy 1986].

Jest rzeczą zastanawiającą, że ostrym protestom badaczy (mających często mocną pozycję w świecie instytucji badawczych) występujących przeciw opiniom o szkodliwości słabych sztucznych pól elektromagnetycznych, można przeciwstawić poglądy i wyniki badań innych (daleko mniej licznych) badaczy o nie mniej uznanej pozycji, którzy wykazują, iż pola takie można z pożytkiem wykorzystywać w terapii [Basset 1993; Aaron i wsp. 1993]. Ubocznym skutkiem tej mocno konfliktowej sytuacji jest dobrze opłacane angażowanie się badaczy w spory sądowe, gdzie spełniają oni rolę świadkow-ekspertów [Jauchem 1991b].

Obecnie sytuacja wygląda więc tak, że jeśli się nie chce przyjąć opinii, iż pola elektromagnetyczne należy traktować jako czynnik skażający środowisko, to można celowo żądać nie kończących się uzasadnień i precyzowania opisu sytuacji badawczej. Można też wyszukiwać różnorakie racje, które by mogły osłabić wymowę uzyskanych potencjalnie niepokojących wyników. Takie działania niewątpliwie należy zaliczyć do kategorii zachowań problematycznych moralnie.

Jest komunałem stwierdzenie, że finansowanie badań przez instytucje państwowe powinno służyć dobru państwa, które to dobro winno z kolei pokrywać się nie tylko z jego własnym dobrem, ale także z dobrem ogólno-

---

[10] Nie wszyscy jednak badacze powiązani z instytucjami wojskowymi są tak radykalni w żądaniu wskazania niekwestionowalnych w tym kontekście mechanizmów, na przykład [Guy 1992] stwierdza tylko, że znajomość mechanizmów oddziaływania stwarzałaby sytuację idealną.

ludzkim. Instytucje niższego rzędu, w tym także prywatne, zazwyczaj rządzą się zasadą egoizmu gospodarczego, a więc dbają wyłącznie o swoje przetrwanie i rozwój. Nic więc dziwnego, że nie można mieć zaufania do wyników badań, których głównymi sponsorami są instytucje żywotnie zainteresowane np. wytwarzaniem i przesyłaniem energii elektrycznej [Florig 1992].

Choć nie zawsze jest tak, że państwa lub bloki państw znajdują się w sytuacji konfliktowej, to jednak na co dzień trwa ostra rywalizacja, nie omijająca ani instytucji, ani państw i ich bloków. Zbyt szybka rezygnacja przez państwo na przykład z używania określonego typu promieniowania może osłabić jego potencjał obronny albo upośledzieć w nim obieg informacji oraz zmniejszyć jego zdolność wpływania na kształtowanie opinii o nim samym[11].

Polityk podejmujący tego typu decyzje może stawać w obliczu konfliktu moralnego: czy w imię dość prawdopodobnych racji przemawiających za ograniczeniem promieniowania, ograniczać je z widoczną szkodą dla państwa, czy w imię jego dobra ignorować ewentualne zagrożenie? Nawet przyjęcie zasady wyboru mniejszego zła przy problemach tej skali nie jest jednoznaczne moralnie.

Warto też pamiętać, że środki jakie można przeznaczyć na jakiekolwiek badania, są zawsze ograniczone. Odnosi się to również do bioelektromagnetyki. Politycy i administratorzy stają więc bardzo często przed mającymi także moralny kontekst decyzjami dotyczącymi priorytetów badawczych: czy posiadane środki przeznaczyć na omawianą tu dziedzinę, czy np. na badania nad HIV [Stone 1992], czy też na rozwiązanie innego jeszcze donioślejszego społecznie problemu [Weisburger 1990; Reizenstein 1993] albo nawet na program uśmierzania niezdrowego zainteresowania problematyką bioelektromagnetyki. Widać więc, że także względy polityczne mają istotny wpływ na sposób finansowania badań i wybór dziedzin w tym względzie. Wpływy te mogą sięgać również w sferę kształtowania pewnych norm, o czym będzie mowa poniżej.

Finansujące badania instytucje niższego poziomu, o ile nie są powiązane z „producentami elektromagnetyczności", mogą pozwolić sobie na bardziej otwartą postawę. Kuriozalna, ale mająca też wymiar moralny, jest sytuacja, kiedy badacz wcześniej sceptycznie odnoszący się do kancerogennego oddziaływania pól częstości sieciowej na dzieci, z chwilą uzyskania odpowiedniego stanowiska administracyjnego, dającego możliwość kierowania projektem badawczym o budżecie kilku milionów dolarów, dopuszcza możliwość, iż od 30 do 40% tych nowotworów może być wynikiem oddziaływania owych pól [Pool 1990a]. Przykład ten pokazuje, jak w sytuacji niepewności poznawczej, obudo-

---

[11] Przykładem takiej sytuacji jest spór toczący się wokół odbudowy i ponownego uruchomienia masztu radiowego w Gąbinie k. Płocka.

wanej ostrą kontrowersją polityczną, także kwestią moralnego wyboru pozostaje przeznaczenie środków na wsparcie jednej ze stron sporu rozgrywającego się zarazem na płaszczyźnie naukowej.

### 5.2. PŁASZCZYZNA NAUKOWO-PRAWNA I POLITYCZNA: TWORZENIE I USTANAWIANIE NORM OCHRONNYCH

Jeśli chodzi o tworzenie norm, procedury postępowania są tu w zasadzie standardowe. Standardowymi nie mogą być jednak niektóre krytyczne momenty, prowadzące do ustanawiania norm dopuszczalnego napromieniowania. Można bowiem, po pierwsze, w taki sposób formować opiniodawcze zespoły specjalistów, by przygotowali oni dokument o z góry ustalonej zawartości. W formowaniu zespołu opiniodawczego pomijani będą wtedy badacze mający w swym dorobku publikacje z przyjętego punktu widzenia niepożądane. Ich pominięcie można uzasadnić na przykład tym, że są oni skłonni do nieuzasadnionego „faktami" stwarzania psychozy zagrożenia. Kryteria doboru członków takiego zespołu badawczo-opiniodawczego mogą być również nieobiektywne i nieuczciwe, jeśli np. preferuje się angażowanie badaczy powiązanych z lobby elektroniczym czy elektroenergetycznym.

Członkowie zespołów normotwórczych mogą również przeżywać rozterki moralne, czy to wynikające z konieczności sformułowania bezstronnej oceny posiadanej dokumentacji naukowej (której istotną częścią mogą być własne opracowania), czy to dotyczące głosowania nad ostatecznymi wnioskami, zwłaszcza gdy konsekwencje zajętego stanowiska mogą być negatywne. Może bowiem to mieć wpływ na dalsze badania uczonego, a nawet na losy kierowanej przez niego instytucji badawczej [Anderson 1992]. Te – najczęściej uwarunkowane niejasną sytuacją badawczą – opinie, ekspertyzy, normy i zalecenia mogą mieć (i często mają) istotny ciężar moralny, o którym nie można tu nie wspomnieć.

Tworząc normy można, właśnie z pozapoznawczych powodów, w taki sposób określać zasady pomiarów pól, by pomijały one charakterystyki niewygodne. Przykładem może tu być pomijanie pomiaru wartości natężenia pola magnetycznego w normie odnoszącej się do pomiarów pól o częstości sieciowej. Wiadomo skądinąd, że pole magnetyczne – w odróżnieniu od elektrycznego – nie będąc ekranowane przez elektrolity tkankowe, wnika w nie indukując w nich prądy elektryczne. Zgromadzono wiele danych świadczących o skuteczności biologicznej bardzo nawet słabych pól magnetycznych [np. Wever 1968].

Mogą również wystąpić sytuacje, w których pojawią się kwestie odpowiedzialności moralnej, pomimo iż (zgodnie z obowiązującymi przepisami) prawo formalnie nie zostało naruszone. Wobec takich problemów może stanąć badacz (lub osoba innego zawodu) posługujący się źródłem promieniowania

o zupełnie nowych parametrach[12] czy kombinacjach parametrów[13] albo też promieniowaniem oddziałującym łącznie z innymi czynnikami. Ma się tu więc do czynienia z brakiem stosownej normy prawnej.

Ważną rolę przy ustalaniu norm napromieniowania odgrywają czynniki ekonomiczne, społeczne i – w pewnym zakresie – wspomniane już wyżej polityczne. Należy też wiedzieć, iż uznanie w normie prawnej określonego typu promieniowania, w określonych warunkach, za bezpieczne, nie jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że promieniowanie nie wywołuje żadnych skutków biologicznych. Uzasadnieniem bowiem dla wprowadzenia jakichkowiek norm zabezpieczających jest uzgodniony przez normodawców stosunek uzyskiwanych korzyści (a te mogą być różnorakiej natury) do strat (ryzyka dla zdrowia) [Foster, Guy 1986; Grandolfo 1993]. Ponieważ obydwa te człony relacji często są trudne od dokładnego oszacowania, sprawą wyczucia, wspartego fachową wiedzą, pozostaje ocena ich wagi. Jednym ze składników tej trudnej sytuacji decyzyjnej pozostaje uświadomienie sobie ciężaru odpowiedzialności za ewentualne dopuszczenie do szkód w bliższej i dalszej przyszłości.

Nie można też pominąć milczeniem stwierdzanego w badaniach statystycznych porównania ryzyka związanego z ekspozycją na omawiane pola z ryzykiem wynikającym z działania innych czynników. W przypadku nowotworów porównanie to wypada zdecydowanie „na korzyść" pól elektromagnetycznych. W ich przypadku współczynnik ryzyka zapadnięcia na nowotwór wynosi niewiele więcej niż 1, podczas gdy dla nałogowego palenia papierosów sięga on od 10 do 30 [Silverman, za: Jauchem, Meritt 1993].

Jeśli chodzi o diagnostykę medyczną, dobrym przykładem takiej sytuacji jest święcąca tryumfy tomografia komputerowa, wykorzystująca zjawisko jądrowego rezonansu magnetycznego. W terapii za przykład można wziąć mikrofalową hipertermię stosowaną w zwalczaniu nowotworów. Bezpośrednie korzyści wynikające ze stosowania tych metod są oczywiste; nie jest natomiast oczywiste występowanie przesuniętego w czasie ryzyka wynikającego z ekspozycji organizmu na pola magnetyczne o olbrzymim natężeniu (tomografia).

Z kolei jeśli chodzi o warunki pracy biurowej, można zwrócić uwagę na coraz powszechniejsze wykorzystywanie systemów komputerowych. Niekwestionowaną korzyścią wypływającą z ich zastosowania jest wzrost jakości i zwielokrotnienie wydajności pracy. Odbywa się to jednak być może za cenę zwiększonego ryzyka dla zdrowia, zwłaszcza tych pracowników, którzy przez wiele godzin

---

[12] Przykładem może być tu promieniowanie, które charakteryzując się mocą w impulsie rzędu kilkuset megawatów, ma moc uśrednioną, która nie przekracza dopuszczalnych jej poziomów i może oddziaływać na kognitywne funkcje mózgu zwierząt [Raslear i wsp. 1993].

[13] Zwraca się na to uwagę w opracowaniu [Mikołajczyk, Kameduła 1989], gdzie stosunkowo obszernie omówione zostały podstawowe sytemy norm ochronnych oraz wskazane kierunki ich pożądanych modyfikacji.

w ciągu dnia znajdują się pod działaniem niezwykle złożonych pól elektromagnetycznych[14] tych systemów. Jeżeli dyskusja nad możliwymi biologicznymi skutkami ekspozycji na te pola trwa jeszcze, jest kwestią osądu moralnego dopuszczanie do nadmiernej ekspozycji na promieniowanie radiowe pracowników pracujących bezpośrednio przy komputerach lub obok nich (np. za ścianą, skąd – jakkolwiek komputery są niewidoczne – jednak dociera od nich, zazwyczaj w tylko w niewielkim stopniu osłabione, promieniowanie elektromagnetyczne).

## 5.3. DZIEDZINA KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ: ODPOWIEDZIALNE INFORMOWANIE O STANIE ZAGROŻENIA LUB JEGO NIEISTNIENIU

Poważna doza odpowiedzialności moralnej ciąży na popularyzatorach nauki oraz dziennikarzach, którzy wyniki badań i ich znaczenie komunikują dużym grupom społecznym. Obawy usypiać można na wiele sposobów. Można w tym celu posługiwać się nawet tak prostackim argumentem jak ten, że sztucznie wytworzone pola linii energetycznych absolutnie nie mogą szkodzić, gdyż daleko silniejsze pola wytwarzane są przez liczne urządzenia domowego użytku [Moore 1991]. Z kolei lęk można wzbudzać i nasilać twierdząc, że wszelkie promieniowanie jest szkodliwe, wskazując przy tym na skutki powodowane przez promieniowanie jonizujące. Czynnikiem wzmagającym społeczny niepokój będzie też częste publikowanie doniesień o szkodliwości pól elektromagnetycznych i tendencyjne porównywanie ich ze skutkami oddziaływania czynników o znanym szkodliwym wpływie [Jauchem 1991b]. Krótko mówiąc: można wzbudzać i wzmagać stan „elektrofobii" [Osepchuk 1989].

W sytuacji ostrego konfliktu danych naukowych[15], z jaką ma się obecnie do czynienia, odpowiedzialne zachowanie publicystów [Sibbison 1990; Jauchem

---

[14] Warto zauważyć, że nie jest to kwestia oddziaływania promieniowania jonizującego i składowej elektrycznej emitowanego pola, które to czynniki dają się stosunkowo skutecznie wytłumić za pomocą odpowiednich filtrów nakładanych na monitor. System ten i jego składniki (zwłaszcza okablowanie) jest w dalszym ciągu bardzo „wydajnym" źródłem pól elektromagnetycznych. Bardzo prostą, jakościową, próbą zapoznania się z tą sytuacją ekspozycyjną może być proste doświadczenie. Należy najpierw „przesłuchać", przy użyciu np. przenośnego radioodbiornika, „luki" pomiędzy pracującymi stacjami na falach długich, średnich, krótkich i ultrakrótkich. Następnie można włączyć sam komputer i ponownie „przesłuchać podane luki". By obraz generowanego przez system komputerowy pola był pełniejszy, należy włączać kolejne urządzenia i słuchać, co dzieje się we wspomnianych „lukach", kiedy są one włączone lub kiedy następuje transmisja danych do lub od nich. Gdyby zachodziły wątpliwości co do tego, gdzie znajduje się źródło wykrywanych pól, wystarczy pokręcić odbiornikiem wokół osi pionowej. Kierunek długiej osi odbiornika w chwili najgłośniejszego odbioru wskaże na źródło promieniowania.

[15] Jauchem [Jauchem 1992a] przedstawia argumenty dobrze ilustrujące ten stan rzeczy. Prasie stawia się tam zarzut nieuzasadnionego danymi naukowymi wzbudzania niepokoju, nawet w związku z ekspozycją ludzi na niewielkie dawki takich czynników, jak np. promieniowanie jonizujące, azbest, dioksyna.

1992a] jest zadaniem stawiającym również ich w obliczu poważnych rozterek moralnych.

Już bowiem na etapie zapoznawania się z informacją źródłową trzeba wykazać niemałą umiejętność wstępnego wartościowania prac pod względem merytorycznym. Jeśli ten klucz nie jest wystarczający, a zazwyczaj wystarczający nie jest, trzeba umieć znaleźć badaczy i ośrodki, których właściwa postawa moralna jest dodatkowym gwarantem wiarygodności uzyskiwanych przez nich wyników.

Z drugiej strony, publicyści – to też trzeba mieć na uwadze – nie są zazwyczaj autonomiczni, gdyż zatrudniają ich prywatni lub państwowi wydawcy, którzy mogą preferować artykuły bagatelizujące sygnały o zagrożeniu, artykuły zaś o niezdecydowanej wymowie (nie mówiąc już o artykułach zawierających dane o zagrożeniu) mogą po prostu odrzucać. Lustrzane odbicie tej sytuacji może mieć miejsce w przypadku prasy bulwarowej, poszukującej sensacji za wszelką cenę.

Jeśli chodzi o poważne czasopisma naukowe, to sprawę komplikuje także skłonność zespołów redakcyjnych do akceptowania raczej wyników badań potwierdzających oddziaływanie pól na organizmy, a odrzucania wyników badań negatywnych jako mniej interesujących [Adair 1992], bądź też zwlekanie z publikacją danych epidemiologicznych sprzecznych z danymi dotychczasowymi [Moore 1991].

Kolejny problem, z którym mogą stykać się publicyści, to udostępnianie danych odnoszących się z jednej strony do stanu zdrowia ludności okolic o zwiększonym poziomie sztucznego tła elektromagnetycznego, z drugiej natomiast – do charakterystyk źródeł pól. Jeśli dane o sytuacji zdrowotnej są rejestrowane, to w społeczeństwach demokratycznych (przynajmniej teoretycznie) nie ma poważnych trudności z uzyskaniem do nich dostępu. Dziennikarz jednak z racji społecznych lub politycznych może mieć utrudniony lub nawet odcięty dostęp do takich danych. Jeszcze trudniej się sprawa przedstawia, gdy weźmie się pod uwagę obiekty wojskowe, będące źrodłem skażenia elektromagnetycznego. Tutaj dostęp do istotnych danych jest zazwyczaj niemożliwy.

## 5.4. DZIAŁALNOŚĆ PRAKTYCZNA: PODEJMOWANIE DECYZJI WE WŁASNYCH SPRAWACH

W obecnej sytuacji, kiedy od ponad dziesięciu lat toczy się burzliwa dyskusja wokół skutków skażenia środowiska przez pola elektromagnetyczne, można zidentyfikować kilka często spotykanych sytuacji wiążących się ze szczególną odpowiedzialnością moralną w tym względzie przedstawicieli niektórych grup zawodowych, jak też i pojedynczych ludzi. Pierwszą z nich stanowią wszelkie decyzje o zamieszkaniu w pobliżu uruchamianych właśnie

nowych stacji radiowych i telewizyjnych, przesyłowych linii energetycznych i naziemnych stacji radioprzekazu. W przypadku istniejących już tego typu jednostek, jako bardzo poważny problem należy traktować lokalizowanie w ich pobliżu nowych budynków mieszkalnych, osiedli, biur czy zakładów pracy. Obecne normy dopuszczalnego napromieniowania mogą ulec rewizji; pochopne decyzje lokalizacyjne mogą być więc bardzo kosztowne społecznie i odbić się niekorzystnie na finansach regionu lub państwa.

Drugi ważny obszar to podejmowanie pracy na stanowiskach związanych z ekspozycją na słabe pola elektromagnetyczne. Tutaj również większość typowych sytuacji regulowanych jest przez odpowiednie normy bezpieczenstwa i higieny pracy, jednak dostępne dane naukowe wskazują na konieczność zachowania ostrożności, zwłaszcza w związanej z wykonywaną pracą ekspozycją na pola elektromagnetyczne kobiet w wieku reprodukcyjnym i ludzi o dziedzicznej skłonności do zapadania na choroby nowotworowe. Być może zagrożenie ze strony słabych sztucznie generowanych pól nie istnieje, lecz trudno w tej chwili wykluczyć możliwość zachodzenia takich oddziaływań, jeśli weźmie się pod uwagę badania wspomniane już wyżej oraz dane z zakresu bioelektroniki.

Trzeci obszar nie docenianego, jak się wydaje, potencjalnego zagrożenia to coraz bardziej upowszechniająca się technika diagnostyki posługującej się jądrowym rezonansem magnetycznym (NMR). Pola magnetyczne potrzebne do przeprowadzenia pomiarów sięgają tu od dziesiątek wartości ziemskiego pola magnetycznego do setek ich tysięcy. Badania prowadzone nad oddziaływaniem na organizm ludzki pól magnetycznych typowych dla medycznych urządzeń NMR wykazały co prawda, że krótkotrwała ekspozycja nie powoduje zmian niekorzystnych [Buettner 1991; Prato i wsp. 1991], to jednak niektórzy lekarze wskazują na przypadki niekorzystnych oddziaływań wspomnianych urządzeń [Carney 1989; Carney 1990]. Skądinąd wiadomo też, że ziemskie pole magnetyczne i pola o podobnych mu charakterystykach odgrywają ważną rolę w normalnej aktywności życiowej wielu grup organizmów. Niewykluczone więc, że także ma ono istotne znaczenie dla normalnego działania organizmu ludzkiego [Wever 1968]. W dziedzinie terapii należy zwrócić uwagę na możliwość niezamierzonego inicjowania czy przyspieszania wzrostu komórek nowotworowych w rezultacie zabiegów diatermii mikro- czy też radiofalowej.

Ostatnia wreszcie dziedzina, gdzie należałoby zalecać umiar i ostrożność, to domowe urządzenia „elektromagnetyczne", takie na przykład, jak kuchenki mikrofalowe, radiotelefony czy koce elektryczne. Te pierwsze stają się źródłem zagrożenia, jeśli uległy uszkodzeniom (nieszczelność wnęki roboczej), drugie – gdy są tak używane, że antena znajduje się w bezpośrednim sąsiedztwie głowy. Koce elektryczne, prócz zapewniania komfortu cieplnego użytkownikowi, oddziałują na niego stosunkowo silnymi polami magnetycznymi i elektrycznymi.

## UWAGI KOŃCOWE

Środowisko jest dobrem wspólnym. Destrukcja jego naturalnego stanu w zakresie składowej elektromagnetycznej zachodzi w skali całej Ziemi i prawdopodobnie przewyższa swoimi rozmiarami to, co już dokonało się w wymiarze chemicznym. Dlatego obowiązkiem moralnym jest nie tylko baczne śledzenie dyskusji wokół skutków biologicznych oddziaływania sztucznych pól elektromagnetycznych, ale dokładanie starań, by przebiegała ona w imię prawdy.

W sytuacji konfliktu wielu dóbr należy kierować się racjami zasadniczymi, takimi jak dobro osoby ludzkiej (jej życie, zdrowie, poczucie bezpieczeństwa – w takiej właśnie kolejności) oraz dbałość o dobro wspólne oceniane w długiej skali czasowej. Bardzo pouczającą lekcję można tu wyciągnąć z ewolucji społecznego nastawienia do (oraz ewolucji) norm ochronnych w odniesieniu do promieniowania jonizującego[16].

Trzeba wobec tego brać pod uwagę, że nastawienie do promieniowania radiowego i niskoczęstotliwego pochodzącego ze źródeł sztucznych może przejść podobną ewolucję. Wskazany jest zatem umiar w eksponowaniu się na słabe sztuczne radiowe i niskoczęstotliwe pola elektromagnetyczne. Zasada stosowania źródeł o tak niskich poziomach promieniowanej mocy, jak tylko to jest w danych warunkach osiągalne[17] [Mikołajczyk, Kameduła 1989; Horan 1990], także w tej dziedzinie, podobnie jak w przypadku czynników chemicznych i promieniowania jonizującego, powinna stawać się zasadą coraz bardziej powszechną[18].

---

[16] Okres po jego odkryciu obfitował w jego rozliczne zastosowania terapeutyczne, a nawet rozrywkowe (np. malowanie zębów substancjami zawierającymi radionuklidy). Niedługo potem publikowano coraz liczniejsze doniesienia o jego szkodliwości oraz identyfikowano wielorakie mechanizmy działania tego promieniowania na biostruktury. Dziś przeważa opinia o jego szkodliwym oddziaływaniu. Mimo to jest stosowane w diagnostyce i terapii. Rozstrzygające znaczenie ma tu bilans zysku i związanego z napromieniowaniem ryzyka.

[17] Zasada ALARA: As Low As Reasonably Achievable (tak mało, jak to tylko jest rozsądnie osiągalne). Znaczenie ostatniego słowa tego godnego ze wszech miar akceptacji sformułowania uwikłane jest jednak – jak wynika z przedstawionych wyżej uwag – w niesłychanie bogaty kontekst gospodarczy, społeczny i moralny.

[18] Autor uprzejmie dziękuje koledze Wacławowi Muzyczce za uwagi krytyczne i sugestie.

„PRIMUM NON NOCERE”

Ks. Wacław GUBAŁA

# PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA ETYKI MEDYCZNEJ

*Obrona życia i jego rozwoju stanowi podstawową normę etyki lekarskiej i jest głównym zadaniem lekarza. [...] Stąd lekarz winien pamiętać, „że nikt i nic nie może upoważnić do zabijania niewinnej istoty ludzkiej".*

## WPROWADZENIE

Wydaje się, że między medycyną a moralnością istnieje rozdźwięk. Z jednej strony ogromny rozwój nauki i techniki, który wkroczył również na teren medycyny, przyniósł nowe możliwości badawcze i lecznicze, ale jednocześnie jak gdyby zmienił profil medycyny, w której już nie chodzi jedynie o to, by leczyć, lecz by zmieniać środowisko i samego człowieka. Postęp wiedzy medycznej stał się swoistym bożyszczem, na ołtarzu którego składa się ofiary z ludzi, z ich zdrowia, godności, a niekiedy nawet życia. Medycyna staje się miejscem, gdzie zamiast służby osobie ludzkiej oraz jej godności wkracza dominacja nad człowiekiem. Zamiast medycyny altruistycznej, której podstawową przesłanką była zasada „primum non nocere", pojawia się medycyna alternatywna, w której lekarz decyduje, komu nie szkodzić, a komu szkodzić. Szczególnym tego przykładem jest interwencja medycyny w dziedzinę ludzkiej prokreacji. Nie chodzi tutaj o leczenie niepłodności, ale zastępowanie aktu osobowego małżonków aktem technicznym, który zaprzecza „godności osoby ludzkiej, wezwanej do realizowania Bożego powołania, w darze miłości i w darze życia"[1].

W tej sytuacji pojawia się pytanie, stawiane zarówno przez naukowców, jak i praktyków, o tożsamość medycyny, o granice interwencji lekarskich. Chodzi o to, czy „medycyna pozostaje w służbie osoby ludzkiej oraz jej godności w tym, co jest w osobie jedyne i transcendentne"[2]. Chodzi tu również o poszanowanie medycyny, która broni człowieka dzięki „uznaniu ceny osoby ludzkiej, podmiotu praw, który może być użyty do innych celów"[3]. Dlatego podstawowa

---

[1] Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary, *O szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, Watykan 1987, Wstęp, nr 3.

[2] Jan Paweł II, *Podstawy deontologii lekarskiej*. Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, „L'Osservatore Romano" 4(1983) nr 10, s. 22.

[3] Tamże.

sprawa, która się tu wyłania, a która wykracza poza zadania i kompetencje medycyny, to problem, kim jest człowiek w całym swym bogactwie i do czego ma zmierzać w swym rozwoju. Chodzi tu o właściwą antropologię, pełną antropologię, dokonującą refleksji nad człowiekiem w aspekcie jego ostatecznego przeznaczenia.

## I. ZWIĄZEK MEDYCYNY Z ETYKĄ

Odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, jaki jest sens jego życia, jest warunkiem odpowiedzi na pytanie, co należy czynić, a czego czynić się nie godzi. Ta odpowiedź ma charakter normatywny, a więc etyczny. Dlatego istnieje ścisły sojusz między antropologią, czyli nauką o człowieku i aksjologią, czyli nauką o wartościach – w tym nade wszystko o wartościach etycznych – a medycyną. „Stąd można stwierdzić, że klasyfikacja, wybór, ocena i realizacja etyki lekarskiej zależą od tego, jaką koncepcję człowieka, to znaczy jaką filozofię człowieka posiada lekarz i inni pracownicy służby zdrowia oraz za jaką hierarchią wartości (tzn. systemem wartości) się opowiadają”[4].

W historii myśli ludzkiej pojawiają się, najogólniej biorąc, dwie główne koncepcje człowieka[5]. Pierwszą z nich w najbardziej syntetycznym ujęciu można przedstawić następująco: Człowiek to w całości istota przyrodnicza, która tworzy kulturę. Jest to spojrzenie biologiczno-materialistyczne. Za taką koncepcją człowieka opowiadają się wszystkie kierunki materialistyczne, w tym również marksizm, który przez ostatnie dziesiątki lat wywierał wpływ na ludzkie myślenie.

Druga koncepcja określa człowieka jako istotę duchowo-cielesną, jako wcielonego ducha. Jest to spojrzenie spirytualistyczne, lub jak się dzisiaj mówi – personalistyczne[6]. Ta koncepcja człowieka była zawsze bliska myśli chrześcijańskiej, która ubogaciła ją treścią Objawienia.

Tym dwom koncepcjom człowieka towarzyszą dwa systemy wartości. Pierwszy z nich uznaje przede wszystkim wartości materialne, hedonistyczne i utylitarystyczne, a ponadto kwestionuje istnienie absolutnych i obiektywnych wartości. Odrzuca możliwość ustalenia i wyprowadzenia zeń stałych zasad etycznych. Tak zwana etyka sytuacyjna[7] głosi teorię, że o dobru czy złu naszego postępowania decyduje sytuacja człowieka, a nie system norm oraz

---

[4] K. Osińska, *Dorobek etyczny medycyny*, w: *Refleksje nad etyką lekarską*, red. taż, Warszawa 1990, s. 7.

[5] Por. tamże.

[6] Koncepcję osoby zawiera dzieło Kard. K. Wojtyły, *Osoba i czyn*, Kraków 1969 (III wyd. Lublin 1994).

[7] Na temat etyki sytuacyjnej por. S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność*, Poznań 1986.

zasad moralnych. Stąd narasta poczucie zagubienia i niemożności ustalenia dobra i zła, waloru normy moralnej.

System wartości, oparty na personalistycznej koncepcji człowieka bierze pod uwagę zróżnicowanie wartości i wyodrębnia wartości materialne, duchowe i transcendentalne (w sensie metafizycznym). Szczególne miejsce zajmują wartości duchowe, czyli etyczne. Ich realizowanie prowadzi do rozwoju człowieka jako człowieka, przejawiając się w etycznych kwalifikacjach człowieka, takich jak szlachetność, uczciwość, przyjaźń, miłość i spokój sumienia.

Istnienie wartości moralnych wyzwalających człowieka, by stawał się coraz bardziej człowiekiem, domaga się ostatecznego uzasadnienia w istnieniu wartości religijnych, takich jak Bóg, świętość i wiara. Każdy człowiek ma obowiązek dążyć do zachowania pełni osobowości ludzkiej, w której na pierwszy plan wysuwają się wartości moralne, pamiętając jednocześnie, że „mają one wszystkie swą podstawę w Bogu Stwórcy" (KDK, nr 61).

Wydaje się, że w dobie obecnej dochodzi do łączenia się skrajnego biologizmu i materializmu. Jednocześnie kryzys cywilizacji technicznej podważa w sposób istotny bezkrytyczną wiarę we wszechmoc ludzkiego rozumu. Coraz bardziej obecna jest i ma szansę rozwoju koncepcja personalistyczna człowieka, tak bardzo propagowana przez Kościół oraz wizja cywilizacji humanistycznej, którą się określa jako cywilizację miłości[8].

Etyka lekarska swymi korzeniami związana jest z personalistyczną koncepcją człowieka, z docenianiem wartości życia, z personalizmem, który zakłada odrębność i niepowtarzalność jednostkową każdego człowieka jako osoby[9]. Źle się stało, że medycyna współczesna jako nauka została zamknięta tylko w kręgu nauk biologicznych. Dlatego słuszny i palący staje się postulat powrotu medycyny do swoich korzeni filozoficznych oraz do etyki związanej z aksjologicznymi założeniami moralności uniwersalnej, obowiązującej wszystkich ludzi. W ten sposób etyka lekarska, uwzględniając pełną wizję człowieka jako osoby, podaje zasady postępowania zawodowego i ocenia ludzkie działanie zgodnie z najwyższym dobrem człowieka i jego celem ostatecznym, którym jest Bóg. Jest to etyka tego zawodu, który słusznie nazywa się posłannictwem albo powołaniem. Etyka lekarska ukazuje zasady realizacji powołania zawodowego. „Dobra" etyka jest cechą „dobrej" medycyny, tzn. medycyny personalistycznej.

---

[8] Bardzo wiele na temat cywilizacji miłości mówi i pisze Jan Paweł II np. w encyklice *Redemptor hominis*, Watykan 1979.

[9] Zob. Osińska, art. cyt., s. 8.

## II. PODSTAWY ETYKI LEKARSKIEJ

### 1. GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ I WARTOŚĆ ŻYCIA LUDZKIEGO

U podstaw rozstrzygnięć moralnych związanych z interwencjami lekarskimi leży godność osoby ludzkiej, zarówno przyrodzona, jak i nadprzyrodzona. Człowiek nie jest tylko produktem ogólnej ewolucji materii, ale szczególnym wynikiem działania Boga. Jest bytem cielesnym, lecz również inteligencją szukającą prawdy; jest istotą świadomą i odpowiedzialną, dlatego też winien dążyć do dobra zgodnie z możliwościami swej wolnej woli. Te różnorodne prerogatywy stanowią podstawę naturalnej godności wszystkich ludzi i w każdym z nich winna być ona szanowana. Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy jest istotą zdolną do samostanowienia, zdolną do rozpoznawania prawdy i innych wartości, i do opowiedzenia się w sposób wolny po ich stronie. Wolność ludzka to „szczególny znak obrazu Bożego w człowieku" (KDK, nr 17). To zdolność świadomego i odpowiedzialnego pójścia za rozpoznaną prawdą i dobrem.

Chrześcijaństwo, głosząc naukę o naturalnej godności człowieka dodaje jeszcze prawdę o jego nadprzyrodzonej godności. Każdy człowiek został stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo (por. Rdz. 1, 26) i powołany do życia wiecznego, a więc – nieśmiertelności. Dzięki Chrystusowemu dziełu Odkupienia człowiek został podniesiony do godności dziecka Bożego i wezwany do życia z Bogiem. W Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku, każdy człowiek odnajduje swoją prawdziwą wielkość i godność. Tak więc Ewangelia stwarza nowe, specyficznie chrześcijańskie, podstawy godności i prawa osoby.

Ta wyjątkowa godność osoby ludzkiej wyraża się niekiedy pojęciem „świętość". Człowiek to „rzecz święta" – homo res sacra i jako taka domaga się szczególnego uszanowania. Jemu ma być wszystko podporządkowane, a on niczemu w świecie doczesnym. Szczególnie w medycynie musi być uznana wielkość, świętość i nietykalność osoby, gdyż istnieje niebezpieczeństwo zatarcia się tego poczucia i tendencja do „desakralizacji" osoby oraz z tym związanej „depersonalizacji" medycyny.

Godność osoby ludzkiej to fundamentalna wartość. Oznacza to, że człowiek stanowi dobro najwyższej jakości, godne szacunku ze względu na nie samo, na jego własną, wewnętrzną dostojność i wielkość. Moralny charakter człowieka nie jest przeto wynikiem nadania mu tej cechy np. przez czynniki społeczne czy jego własną aktywność, jak chcą niektóre kierunki etyczne, ale człowiek po prostu „jest" fundamentalną wartością moralną tak u początku, jak i u kresu swego rozwoju. Ta osobowa wartość moralna człowieka stanowi podstawę normatywną uzasadniającą obowiązek poszanowania podstawowych praw osoby ludzkiej.

W ramach uznania prymatu osoby ludzkiej należy uznać także godność ciała, a co za tym idzie – podstawowe prawo zachowania życia i integralności cielesnej. „Istnieje głęboka jedność między ciałem i duchem, jedność do tego

stopnia rzeczywista, że nawet najwyższa duchowa aktywność jest uwarunkowana przez kondycję cielesną, zaś ciało ze swej strony osiąga swój właściwy i ostateczny cel wtedy tylko, gdy kierowane jest duchem"[10]. W chrześcijańskim rozumieniu, ludzkie ciało zostało uświęcone i podniesione do godności w Chrystusie przez jego dzieło Wcielenia. Jest ono świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 6, 19) i czynnikiem uświęcającym na drodze sakramentalnej, a mocą Chrystusowego Zmartwychwstania zostanie wskrzeszone i dopuszczone do udziału w życiu wiecznym.

## 2. PODSTAWOWA NORMA ETYKI LEKARSKIEJ

Ta wielka wartość i świętość życia ludzkiego zakłada jego nienaruszalność. Zachowanie życia, jego nietykalność stanowi pierwsze i fundamentalne prawo, korzeń i źródło innych praw. Stąd też obrona życia i jego rozwoju stanowi podstawową normę etyki lekarskiej i jest głównym zadaniem lekarza. Z tego właśnie „oddania się bez zastrzeżeń obronie zdrowia i życia ludzkiego bierze się poważanie, powszechnie okazywane przez obywateli lekarzom i personelowi pomocniczemu"[11]. Lekarz, podejmując walkę z tym, co się życiu sprzeciwia, nie może nigdy poświęcać samego życia. Musi bowiem pamiętać, że „Prawo do życia w całości przysługuje nawet najbardziej upośledzonemu starcowi, nie traci go ten, kto cierpi na nieuleczalną chorobę, tak samo pozostaje w mocy dla dziecka dopiero co zrodzonego, jak i dla człowieka dojrzałego"[12]. Wszelkie życie ludzkie domaga się poszanowania od chwili poczęcia. Stąd lekarz winien pamiętać, „że nikt i nic nie może upoważnić do zabijania niewinnej istoty ludzkiej: czy byłaby ona płodem czy embrionem, dzieckiem czy dorosłym, starcem, nieuleczalnie chorym czy konającym"[13]. Tak więc lekarz i każdy kto współdziała, np. w przerwaniu ciąży, przekracza tym samym normę moralności i nie może niczym tego usprawiedliwić. Również ta naczelna zasada etyczna odrzuca z całą stanowczością eutanazję zarówno zabójczą, jak i samobójczą. „Chodzi tu istotnie o naruszenie prawa Bożego, o obrazę godności osoby ludzkiej, o zbrodnię przeciwko życiu, o zamach przeciw człowieczeństwu"[14].

---

[10] Jan Paweł II, *"La ricerca medica esige la guida dei valori morali"*, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano, 1984, t. VII, 1, s. 1133-1135; Por. W. Gubała, *Chrześcijańska koncepcja człowieka jako podstawa etyki lekarskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 34(1987) z. 3, s. 65-76.

[11] Jan Paweł II, *Podstawy deontologii lekarskiej*, art. cyt.

[12] Święta Kongregacja do Spraw Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży*, Watykan 1974, nr 12.

[13] Kongregacja Doktryny Wiary, *Deklaracja o eutanazji*, „L'Osservatore Romano" 1(1980) nr 8, s. 3.

[14] Tamże. Por. J. Bogusz, *O służebnej roli lekarza*, w: *Wobec największych zagrożeń*, Kraków 1987, s. 63-69.

## III. SPECYFICZNE PROBLEMY ETYKI LEKARSKIEJ

Obrona życia i zdrowia jako podstawowa norma etyki lekarskiej znajduje swoje zastosowanie w pewnych konkretnych problemach. Są one dwojakiego rodzaju: zwyczajna praktyka lekarska i dziedzina nowych poszukiwań i doświadczeń.

### 1. CODZIENNA PRAKTYKA

Chodzi o to, że szacunek dla życia ludzkiego i jego obrona rozciąga się na całą praktykę lekarską. Istnieje swoista pokusa, by problemy moralne rozważać tylko w trudnych przypadkach, w tzw. sytuacjach krańcowych, jak w przypadku przerwania ciąży czy eutanazji. W rzeczywistości moralność jest rozciągnięta na całą praktykę lekarską. Oznacza to, że sytuuje się ona w sercu wszelkich poczynań i wszelkich działań, wszelkich relacji i decyzji, które zawierają się w praktyce medycznej. Możemy powiedzieć, że moralność jest cechą nieodłączną praktyki medycznej, która odnosi się zawsze do człowieka jako swojego przedmiotu. Jakie zatem byłyby tu najważniejsze problemy:

a) Medycyna jako miejsce spotkania międzyosobowego

Szacunek dla życia ludzkiego domaga się całościowego widzenia osoby chorego, obejmującego obydwa jego wymiary, zarówno cielesny, jak i duchowy. Lekarz nie może być lekarzem danego narządu, lecz winien się zająć całą osobą; nie tylko sferą cielesną, ale także uczuciową, intelektualną i duchową. I chociaż medycyna używa najrozmaitszych narzędzi i środków technicznych, obecnie bardzo skomplikowanych, to odnoszą się one zawsze do człowieka i jemu mają służyć[15]. Stąd chory od lekarza nie oczekuje jedynie odpowiedzialnego leczenia, ale również ludzkiego wsparcia ze strony brata, który umie przekazać mu wizję wartości życia, a także ukazać sens cierpienia i śmierci. Istnieje dziś w medycynie pokusa swoistego redukcjonizmu, chęć, by określić człowieka poprzez jego brak lub kalectwo, którym jest obciążony. Chorego traktuje się wtedy bezosobowo, jako przypadek („marskość wątroby" nr 24).

Z godności osobowej chorego wynika powinność, by traktować go jako odpowiedzialnego za swój stan, a nie tylko jako pacjenta biernie przyjmującego wyrok lekarza. Chory nie tylko jest pacjentem, który cierpi, tzn. tym, który cierpliwie znosi ból, nie wiedząc, czemu służy to wszystko i dlaczego tak, a nie inaczej się z nim postępuje. Stąd konieczność wyjaśniania, informowania, budzenia sumienia i odpowiedzialności u chorego. Trzeba iść aż do końca

---

[15] Zob. B o g u s z, art. cyt., s. 64.

w tej postawie towarzyszenia i umieć ryzykować mówienie o śmierci, a nie uciekać się do kłamstwa i naiwnego tłumaczenia lub posługiwania się językiem technicznym, niezrozumiałym dla chorego. Obecności lekarza nie można ograniczyć do samej interwencji. Przychodzi bowiem taki moment, że interwencja lekarza jest już niepotrzebna, jest natomiast potrzebna obecność lekarza, który towarzyszy choremu. Towarzyszenie jest tym, co trwa ciągle, jest osobiste i winno trwać aż do końca. Wyrażenie, że jest to „chory, dla którego nie ma już co robić", winno na zawsze zniknąć z języka lekarskiego. Zawsze jest coś do zrobienia. Można powiedzieć, że jest wszystko do zrobienia, jeśli weźmie się pod uwagę obowiązek towarzyszenia aż do końca osobie, która cierpi i która umiera[16].

To osobowe odniesienie do chorego i jego cierpienia będzie nakładało na lekarza obowiązek stałego pogłębiania i poszerzania wiedzy etycznej ku naświetlaniu powinności płynących z powołania. Postawa współczucia choremu winna mobilizować lekarza do szukania możliwych sposobów pomocy bez naruszenia jednak godności osoby cierpiącego[17].

b) Działalność medyczna jako funkcja społeczna

Zdrowie jest jedną z wielkich wartości społecznych, stąd medycyna, będąca na służbie zdrowia człowieka, odgrywa wielką rolę społeczną i ujawnia nowe problemy moralne. Lekarz nie jest nigdy sam w swej posłudze choremu. „Zawody", odnoszące się do zdrowia niezmiernie się rozwinęły i skomplikowały: pielęgniarka, opiekunowie, specjaliści. W tym skomplikowanym systemie łatwo zatracić osobową odpowiedzialność.

Lekarz winien pamiętać, że w tym wspólnym działaniu ponosi odpowiedzialność za swoje decyzje. Z tego wynikają wymagania moralne informowania rzetelnie ekipy leczącej, której przewodzi, tylko tak bowiem może zrodzić się dialog i współodpowiedzialność.

Lekarz, podobnie jak chory, znajduje się w pewnych strukturach organizacyjnych, jak np. ubezpieczenie społeczne lub różne organizacje sanitarne. Ale instytucje nie są same przez się podmiotami działania moralnego. Prawdziwie odpowiedzialne są tylko osoby. Granica między dobrem a złem przebiega bowiem przez serce człowieka, a nie przez system. Lekarz jest zatem pośrednio odpowiedzialny za całą służbę zdrowia, za zdrowie całego narodu.

Lekarz uczestniczy również w kosztach leczenia. W trosce o chorego i w poczuciu odpowiedzialności za dobro wspólne winien rozumnie gospodarować finansami, nie marnować ich.

[16] Zob. J. R u s z k o w s k a, *Ostatnia choroba – „Hospicjum"*, w: *Refleksja nad etyką lekarską*, dz. cyt., s. 143-151.

[17] Zob. O s i ń s k a, *Ogólne obowiązki lekarza*, w: *Refleksje nad etyką lekarską*, dz. cyt., s. 22-31.

## 2. DZIEDZINA POSZUKIWAŃ

Uważa się często, że zasady moralne stanowią przeszkodę w postępie nauki. Jest to twierdzenie z gruntu fałszywe. Zasady moralne nie mogą stanowić przeszkody na drodze postępu nauki. Postęp winien być przede wszystkim postępem człowieka, którego godności strzeże etyka. Jedno z największych niebezpieczeństw, na które narażona jest nasza epoka, polega na rozdźwięku pomiędzy nauką a moralnością, pomiędzy możliwościami, jakie daje technologia, a normami etycznymi. Stąd postulat, by wszyscy, którzy są odpowiedzialni za człowieka, uznali priorytet etyki nad techniką, prymat osoby nad rzeczami, wyższość człowieka nad materią. Niesłuszny jest zarzut, że religia sprzeciwia się postępowi naukowemu i technicznemu. Sobór przypomniał, „badanie we wszelkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie sprzeciwiać się wierze" (KDK, nr 36).

Wydaje się, że można podać dwie zasady, które winny kierować poszukiwaniami w dziedzinie medycyny: odwołanie się do wolności i traktowanie osoby jako celu.

W badaniach i poszukiwaniach uczeni odwołują się do wolności. Zasadę tę trudno kwestionować. Trzeba natomiast stwierdzić, że wolność sama w sobie jest potęgą, która może być skierowana zarówno do dobra, jak i do zła. Dlatego wolność nie oznacza dowolności, ale podejmowanie działania ze świadomością odpowiedzialności. Należy pamiętać, że dziedzina poszukiwań lekarskich jest terenem, gdzie użyteczność działania winna być weryfikowana, a wartość tego działania winna być określona przez służbę dobru i życiu człowieka. Stąd skuteczność działania nie może być jedynym miernikiem oceniającym jego moralność, zawsze należy pytać o prawowitość samego aktu i podjętych środków. To zaś prowadzi do drugiej zasady, która stwierdza, że osoba ludzka nie może być traktowana jako środek, ale zawsze jako cel. Zasada ta jest wspólnym dziedzictwem filozofii, w chrześcijaństwie zaś znalazła szczególne miejsce. Sobór wyraził tę prawdę w słowach, „człowiek jest jedynym na świecie stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego" (KDK, nr 24). Ta właśnie osobowa godność człowieka nie pozwala traktować osoby jako środka i narzędzia, ale każe traktować go jako cel sam w sobie. Ona jednocześnie wyznacza granicę wolności wszelkim poszukiwaniom i eksperymentom w medycynie. Wszelkie ingerencje medycyny muszą szanować tę wielką, z niczym nieporównywalną, wartość każdego człowieka. Inaczej bowiem postęp naukowy, w tym również medyczny, przekształci się „w pewnego rodzaju współczesnego Molocha, pożerającego swych nieostrożnych adeptów"[18].

[18] Jan Paweł II, *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej*. Przemówienie do uczestników Kongresu „Movimento per la vita", „L'Osservatore Romano" 3(1982) nr 11-12, s. 27.

**Z chwilą, kiedy ingerencje medyczne, jak np. manipulacja genetyczna, redukują życie do roli przedmiotu, a człowieka traktują według kryteriów nie opartych na integralnej wizji osoby ludzkiej, stają się niesprawiedliwe i złe moralnie.**

## ZAKOŃCZENIE

**Przedstawiona personalistyczna koncepcja człowieka, oparta na elementach naturalnych dostępnych ludzkiemu poznaniu, jak i na elementach nadprzyrodzonych, odczytanych z Objawienia Bożego, pozwoliła na sformułowanie pewnych norm określających powinność lekarza. Działanie lekarza, czy postępowanie pielęgniarki, nie może być niezależne od zasad etycznych i podporządkowane jedynie prawom medycznym. Służba zdrowia nie może szukać usprawiedliwienia swego postępowania jedynie w nakazach medycznych lub zarządzeniach przełożonych w pracy.**

**W wypadku konfliktów między prawami medycyny i zasadami etyki posiadają moc wiążącą. Do takich konfliktów dochodzi dlatego, że medycyna najczęściej bierze pod uwagę tylko dobra cząstkowe, jak np. sprawność organów ciała czy zdrowie. Natomiast etyka nie kwestionując i nie pomijając tych dóbr, ma na uwadze integralną wizję człowieka, patrzy na niego jako na całość. Uwzględnia przy tym określoną hierarchię wartości. Nie dopuszcza, by dobra duchowe były zaniedbywane na korzyść najbardziej nawet cennych dóbr cielesnych. Te ostatnie zaś nie mogą być stawiane niżej niż kaprysy czy zachcianki.**

**Etyka wreszcie w sposób niezastąpiony podnosi walor techniki zawodowej, czyniąc ją naprawdę godną człowieka. Lekarzowi i pielęgniarce pozwala w chorym człowieku poza cierpieniem ciała dostrzec jeszcze jego potrzeby duchowe. Niejednokrotnie stanowcze zasady etyki doprowadziły lekarzy do poszukiwania nowych metod leczniczych zgodnych z ich sumieniem. W ten sposób przyczyniły się do postępu samej wiedzy lekarskiej. Dlatego zasady moralne nie stanowią przeszkody w postępie nauki. Stąd postulat, by wszyscy, którzy są odpowiedzialni za człowieka, uznali priorytet etyki nad techniką, prymat osoby nad rzeczami oraz wyższość ducha nad materią. Od kiedy w cywilizacji oddziela się naukę od etyki, człowiek nieustannie narażony jest na poważne niebezpieczeństwo. Miłość do osoby ludzkiej rodzi się z wizji prawdy człowieka, jego godności i nieporównywalnej wartości. Chodzi ostatecznie o to, by medycyna była na miarę człowieka, by nie była to tylko medycyna o charakterze czystej technologii. Chodzi o „repersonalizację" medycyny.**

Hans THOMAS

# CIELESNOŚĆ
# CZEŚĆ DLA CIAŁA CZY LĘK PRZED MEDYCYNĄ?*

*Nie ma więc wyboru: albo mamy nienaruszalną godność osoby i wówczas przysługuje ona wszelkim cielesnym manifestacjom człowieka [...], albo porzucamy ideę nienaruszalnej godności ludzkiej. Jeżeli ciało nie wystarczy, aby domagać się szacunku dla człowieczeństwa, grozi nam dowolność, która zawsze znajdzie dla siebie argumenty.*

Cześć dla ciała. Cielesność: można ją rozumieć całkowicie materialistycznie. Chciałbym abyśmy tutaj, skoro zajmujemy się medycyną, mogli ją rozumieć w ten właśnie sposób – całkowicie materialistycznie.

Szczególna godność człowieka nie została odkryta dopiero w naszej konstytucji. To, co nie ma ceny, posiada godność – stwierdza Kant i dodaje: „człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania”[1]. Aby jednak ustalić, że dany byt jest w tym sensie człowiekiem, czy wystarczy spojrzeć na ludzkie żywe ciało, a potem stwierdzić: tak, to jest człowiek? Czy też, aby dowiedzieć się, że on naprawdę jest jednym z „nas” i od tej chwili szanować jego godność, musimy najpierw przeprowadzić jeszcze jakieś inne dociekania? Na przykład sprawdzić, czy dorasta do nas intelektem albo poziomem kulturowego rozwoju, czy uda się go zintegrować z naszym społeczeństwem, czy jest wystarczająco zdrowy i samodzielny lub czy należy do odpowiedniej rasy lub klasy? Jak wiadomo, każda z tych cech wystarczała – również po Deklaracji Praw Człowieka – aby ludziom przyznawać ludzką godność lub jej im odmawiać, wykluczać ich spośród „nas”, którzy respektujemy prawa człowieka i korzystamy z nich. W naszym stuleciu zdarzało się to najczęściej.

Panuje dzisiaj bardzo rozwinięta wrażliwość na minione formy pogardy dla człowieka. Można by pomyśleć, że powinna wystarczyć przynależność do gatunku „człowiek”, aby wykluczyć wszelką wątpliwość co do godności. Ostatnio Peter Singer odrzucił taki pogląd jako „speciesizm”[2], stawiając go na równi z rasizmem, ponieważ dyskryminuje on świat zwierząt.

---

* Publikowany tekst pochodzi z książki *Menschlichkeit der Medizin*, red. H. Thomas, Herford 1993, s. 67-86. Przyp. red.

[1] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971², s. 60-61.

[2] P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, s. 70 n.

Kiedy Peter Singer proponuje dzisiaj, aby pacjentów w śpiączce, z demencją, noworodki, których duchowe funkcje i samorozumienie są nie lepiej rozwinięte niż u wiernych psów czy zmyślnych szympansów, otaczać również nie większym szacunkiem[3], wówczas – chociaż trudno mu brać za złe jego wielką miłość do zwierząt – likwiduje on godność człowieka i zastępuje ją „godnością", albo raczej własnym oszacowaniem wartości określonych funkcji. Trudno powiedzieć, czy należy ubolewać nad wystąpieniami podobnych autorów. Bądź co bądź Singer głośno domyśla do końca to, co wielu mniej lub bardziej jasno czuje lub myśli, lecz szokuje ich, gdy ktoś doprowadza tę myśl do końca i o tym mówi. Gdyby był jakiś przekonujący powód, aby zabijać nie narodzonych, wówczas wedle konsekwentnej logiki Singera – ten sam powód pozwalałby również zabijać noworodki.

Na pytanie, co w takim razie „czyni" człowieka, mamy dzisiaj na podorędziu cztery szeroko znane odpowiedzi:

a) nieśmiertelna dusza;

b) świadomość psychiczna;

c) byt fizyczny;

d) informacja genetyczna.

Żadna z tych odpowiedzi nie jest właściwie fałszywa, ale również żadna nie jest wystarczająca. A odpowiedź, że człowieka czyni jego ludzki byt, jest tautologią. Także ta odpowiedź jest prawdziwa, a nawet „całościowa", co niektórzy dzisiaj cenią. Tylko, że nic nie wnosi do sprawy.

## DUALIZM DUCHA I MATERII A JEDNOŚĆ CZŁOWIEKA

Niedawno, w towarzystwie pewnego rentgenologa, zostałem zaproszony do nie wymuszonej rozmowy na tematy medyczne i filozoficzne w prywatnym gronie przyjaciół. Rentgenolog ów mówił o nowych radiologicznych technikach diagnostycznych. Wówczas jeden z obecnych zapytał, czy za pomocą promieni Roentgena udało mu się kiedyś utrwalić na kliszy ludzką duszę. Odpowiedź padła jak wystrzał: „Właściwie za każdym razem. Obrazy rentgenowskie żywego człowieka wyraźnie różnią się od zdjęć zwłok".

Jego odpowiedź wyraża dość trafnie, jak sądzę, to co już Arystoteles, a po nim cała arystotelesowska tradycja rozumiała przez duszę: formę i zasadę życia istot żyjących, formę ciała i ożywiający je akt. Dopiero gdy Descartes ogłosił, że duch i materia są dwoma samodzielnymi rodzajami bytów, tak że człowieka można sobie było wyobrazić już tylko jako złożenie dwóch niezależnych ele-

---

[3] „Fakty biologiczne, z którymi związany jest nasz gatunek, nie mają moralnego znaczenia. Dawać pierwszeństwo jakiemuś życiu tylko dlatego, że jest to życie istoty należącej do naszego gatunku, doprowadzi nas do zajęcia takiej samej pozycji, na jakiej sytuują się rasiści, którzy dają pierwszeństwo tym, którzy należą do ich rasy". Tamże, s. 107.

mentów: duszy i ciała – jak wiadomo pogląd taki nazywamy dualizmem – dopiero wtedy wybuchł nowożytny spór, czy nie wystarczyłoby przyjąć jednej tylko zasady człowieczeństwa: albo materii ciała, albo duchowej substancji duszy?

Zależnie od teorii przyjmowanej przez spierające się strony albo jeden z elementów wcale nie istnieje, albo jest po prostu nieważny i nieinteresujący. Albo duch jest tylko funkcją skomplikowanej materii, albo odwrotnie – materia jest tylko formą przejawiania się ducha. Spór trwa do dzisiaj. Raz koniunkturę mają materialiści, kiedy indziej (będę ich odtąd tak nazywał) spirytualiści. Zresztą, jeśli przyjrzeć im się bliżej, widać, że jeden pogląd zakłada drugi i dlatego regularnie występują one razem. Kto bowiem jako materialista sądzi, że może zrezygnować z ducha, albo jako spirytualista głosi, że materia nie ma znaczenia, ten przecież nie przezwycięża dualizmu materii i ducha czy ciała i duszy, z którym obydwaj walczą, lecz tylko – całkowicie monistycznie – w ramach dualizmu przyjmuje jedno lub drugie stanowisko. Każde z tych syjamskich bliźniąt chce przeżyć kosztem drugiego.

Obydwa żyją również dzisiaj. W XIX wieku materializm był modny i do dziś nie mamy tego za sobą. Ale jednocześnie modni są oświeceni ezoterycy New Age, którzy w duchu całkiem spirytualistycznym głoszą, że problem, który sobie tutaj stawiamy, jest złudzeniem – ubocznym produktem naszej rozwijającej się świadomości. Nasza racjonalna kultura – twierdzą oni – kazała nam konstruować nieodparte dla naszego umysłu pary przeciwstawnych pojęć (materia/duch, ciało/dusza, świat/Bóg, życie/śmierć, nad/pod, prawo/lewo), które coraz bardziej dzielą świat, rodzą problemy, sieją niezgodę. Przede wszystkim zaś przeciwieństwa te oddzielają nas od prawdziwego świata, który jest j e d n o ś c i ą. W rzeczywistości bowiem materia i duch są tym samym, podobnie jak życie i śmierć. Rozerwał je tylko pierworodny grzech Kartezjańskiego dualizmu.

Trudno mi nie odczuwać pewnej sympatii do tych krytyków. Przestrzegają oni przed przesadą w naszym coraz bardziej spolaryzowanym opozycjami świecie (biedni przeciw bogatym, rządzeni przeciw rządzącym, Południe przeciw Północy, kobieta przeciw mężczyźnie itd.). Nie można im brać za złe ogromnej tęsknoty za uniwersalną jednością i pokojem. Jednak najczęściej ich obietnica zbawienia wymaga nie tylko uleczenia podziałów, ale także zniesienia różnic. Przecież w kosmosie rzeczy są ostatecznie jednym. Jasno z tego wynika, że naszej harmonii z uniwersum przeszkadza myślenie. Sama bowiem tęsknota za nie-dualistycznym myśleniem wprowadza w świat nowe przeciwieństwo – oskarżanego myślenia i tego, co mu się przeciwstawia[4].

[4] Zob. Por. B. K. W i l b e r, *Das Spektrum des Bewußtseins*, München 1989. Nie wiemy, czy bez myślenia – w bezpośrednim kontakcie z życiem i wszechświatem – bylibyśmy tak szczęśliwi jak w łonie matki, jak sarna w lesie czy krowa na łące. Wygląda na to, że te ostatnie żyją bez pojęciowych przeciwieństw, również bez świadomości swej śmiertelności. Kto przemyśli to głębiej, nie pozbędzie się podejrzenia, że chodzi tutaj o proroków, którzy oferują wolność od problemów hedonistyczno-narcystycznej egzystencji.

W przeciwieństwie do Platona, który wyraźnie głosił dualizm ciała i duszy, a ciało uważał za rodzaj więzienia duszy[5], Arystoteles jasno pojmował, że ciało i dusza tworzą jedność i istnieją wyłącznie w tej jedności. Dotyczy to tak samo ludzi, jak i zwierząt, które zresztą mają duszę zwierzęcą, a także drzew, którym przypada dusza roślinna. Dusza jest tutaj formą i zasadą życia ciała. Dusza i ciało różnią się jednak. To, co dusza „wrazi" w materię, stanowi naturę każdej żywej istoty, czy jest to roślina, zwierzę czy człowiek. Duszą duchową jest jednak wyłącznie dusza ludzka. Ludzie bowiem, jak wiadomo, zdolni są rozumieć, myśleć, mówić, śmiać się i dokonywać wolnych wyborów. Oczywiście pogląd, że ciało i dusza mogą istnieć tylko jako jedność, pociąga za sobą niemożliwość istnienia duszy przed cielesnym poczęciem. Dlatego arystotelicy łamali sobie głowę nad tym, w którym momencie ciąży następuje animacja – myśleli o tym w każdym razie ci arystotelicy, którzy nic nie wiedzieli o genetyce.

## ŚREDNIOWIECZNY SPÓR

Jednak ontologiczna jedność ciała i duszy również stwarzała problemy. Między arystotelikami chrześcijańskimi i arabskimi, z których pierwsi wywodzą się od Tomasza z Akwinu, a drudzy – od Awerroesa, powstał w XIII w. spór o to, co dzieje się po śmierci. Obie strony widziały, że ciało pozbawione duszy nie trwa w istnieniu, lecz rozpada się i zgadzały się również co do tego, że dusza potrzebuje ciała. Jednocześnie jedni i drudzy byli przekonani, że duch jest nieśmiertelny. W sporze chodziło zatem o rozwiązanie tej sprzeczności. I znów wszyscy zgadzali się, że dusza ludzka jest formą ciała i kształtuje jego organiczne funkcje, lecz że poza tym posiada władzę, którą można pomyśleć bez związku z organicznym substratem, a mianowicie poznawczą władzę intelektu. Dusza duchowa człowieka p r z e k r a c z a zatem własności samej formy ciała. Awerroes oddzielił więc intelektualną „część" duszy jako to, co nieśmiertelne. Twierdził, że intelekt nie jest wcale indywidualny. Istnieje raczej tylko jeden intelekt wspólny wszystkim ludziom. Poszczególny człowiek, dopóki żyje, ma udział we wspólnym intelekcie. Tym, co duchowe poznanie czyni osobowym, jednostkowym – a więc zasadą indywiduacji – jest materia ciała. Po jego śmierci, według Awerroesa, intelekt istnieje nadal jako jeden wspólny intelekt ludzkości[6].

Tomasz z Akwinu widział w tym zagrożenie dla tożsamości osoby ludzkiej (myśli Sokratesa nie byłyby już właściwie myślami tego oto, jedynego Sokra-

---

[5] „[...] jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą". P l a t o n, *Fedon*, Warszawa 1958, s. 50.

[6] A w e r r o i s C o r d u b e n s i s, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, w: *The Medieval Academy of America*, Cambridge Mass. 1953.

tesa). Zagrożona wydała mu się również indywidualna nieśmiertelność (wraz z całą osobistą odpowiedzialnością moralną) oraz jedność ludzkiej duszy duchowej. Wprawdzie w chwili śmierci człowiek jako osoba przestaje istnieć – głosił zarzut Tomasza – a wraz z ciałem przestaje istnieć również dusza jako ożywiający je akt, dusza „subzystuje" jednak dalej jako forma ciała. (Tak samo duchowy projekt domu dalej istnieje, gdy dom zostaje zburzony przez bombę. Porównanie to kuleje, ponieważ projekt domu, jako owoc ludzkiej „stwórczości" istnieje tylko idealnie, w ludzkich głowach, ewentualnie w planach architektonicznych; dusza zaś, jako owoc Boskiej c r e a t i o, „subzystuje" realnie).

Wedle Tomasza dusza „subzystuje" wraz ze swoją zasadą intelektualną. „Subzystencja" ta jest czym innym niż egzystencja człowieka. Byt osobowy jest związany z ciałem. Tutaj kończy się filozoficzna argumentacja Tomasza. Dalej Tomasz dowodzi już teologicznie, że dopiero przy zmartwychwstaniu ciał dusza otrzyma nowe ciało i wówczas ponownie zaistnieje osoba. „Subzystencja" duszy gwarantuje tożsamość zmartwychwstałych i umarłych. (Dlatego przed zmartwychwstaniem nie można wzywać osoby zmarłego, lecz tylko samą jego duszę – a w niej osobę, którą był i będzie)[7].

W sporze tym głębokie wrażenie wywiera filozoficzne osiągnięcie, które pozwala Tomaszowi trwać przy jedności i niepodzielności osoby ludzkiej, mimo że wydaje się tak bardzo zbliżać do granic dualizmu. Zresztą, gdyby dualistyczny model ciała i duszy był sam w sobie całkowicie błędny, tak samo musielibyśmy odrzucić zarówno pogląd Platona, jak i Sir Johna Ecclesa, którego neurofizjologiczny model interakcji między duchem i mózgiem jest jak najbardziej dualistyczny[8]. O wiele bardziej problematyczne wydają mi się, jak wspomniałem, monizmy materialistyczne i spirytualistyczne, które nie wychodząc poza dualizm duszy i ciała mówią a l b o – a l b o: albo tylko materia, albo tylko duch. (Nb. gdybym musiał między nimi wybierać, wolałbym monizm materialistyczny, ponieważ – gdyby taki w ogóle istniał – byłby bardziej „poręczny").

## PRAWA NATURY I PRAWO WOLNOŚCI

Poważny powód dokonanego przez Descartesa zasadniczego podziału świata na ducha i materię stanowiła nowożytna konfrontacja myśli ludzkiej z ogromnym przyrostem wiedzy o prawach natury, o konieczności procesów

---

[7] Zob. Por. W. K l u x e n, *Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin*, w: *Seele ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, Leiden-Köln 1984, s. 83.

[8] Wymienię tylko jedną z serii odnośnych publikacji książkowych; zob. J. C. E c c l e s, *Kulturelle Evolution und schöpferische Einbildungskraft*, w: *Die Welt als Medieninszenierung*, H. Thomas (red.), Herford 1989, s. 77-100.

materialnych. Nowe królestwo determinizmu stanęło naprzeciw królestwa wolności i można było odnieść wrażenie, że materialne królestwo determinizmu niemal całkowicie zajmie miejsce królestwa wolności i że to ostatnie już nie będzie miało znaczenia dla rozumienia tego świata.

Immanuel Kant wydaje się pozostawać całkowicie pod wpływem tego wrażenia, gdy swoje przedsięwzięcie odgraniczenia nauki od praw wolności rozpoczyna przypomnieniem, że filozofia grecka słusznie odróżniała trzy nauki: fizykę, etykę i logikę. Tylko jedna z nich, mianowicie fizyka, zajmowała się przedmiotami i prawami natury, podczas gdy logice chodziło o prawa samego myślenia, a etyce – o prawa wolności[9].

Fundamentem etyki Kanta jest godność człowieka. Wobec wszelkich względnych celów i wartości, jakie przedmioty naturalne i prawa natury mogą przedstawiać dla człowieka, o jego absolutnej wartości stanowi wolność, jego „zdolność samodzielnego nakłaniania się do czynu z g o d n i e z p r z e d s t a w i e n i e m p e w n y c h p r a w"[10], a zatem jego samookreślenie się. Zdolność tę „możemy zaś spotkać tylko w istotach rozumnych"[11]. Jakkolwiek Kant tak jednoznacznie opowiada się za wartością absolutną, godnością, człowiekiem jako celem samym w sobie, to nie ukazuje niepodzielnej jedności cielesno-duchowej człowieka jako podmiotu tej wartości. Już raczej są nim węziej rozumiane duchowe cechy człowieka, jego władza wolności, rozum, świadomość moralna lub jego autonomia. Jest to idea „godności istoty rozumnej, która żadnemu innemu prawu nie jest posłuszna, tylko temu, które zarazem sama nadaje"[12].

Znajdujemy u Kanta sformułowania, które pozwalają przyjąć, że i d e a g o d n o ś c i i s t o t y r o z u m n e j odnosi się do każdego konkretnego podmiotu, który należy do gatunku ludzkiego. Wyraża to zarówno zdanie: „n a t u r a rozumna istnieje jako cel sam w sobie"[13], jak i imperatyw praktyczny, który Kant stąd wyprowadza: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie k a ż d e g o i n n e g o używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka"[14]. Pomimo to, zwłaszcza w dzisiejszej perspektywie, zawieszenie godności ludzkiej na abstrakcyjnych jakościach świadomości rodzi podejrzenie, że to tutaj znajduje się źródło koncepcji głoszącej, że konkretny człowiek, który tu i teraz nie może o sobie rozumnie stanowić, nie posiada wartości absolutnej ani godności. „Osoba", pisze Kant, „to taki pod-

---

[9] Zob. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 3.

[10] Tamże, s. 59.

[11] Tamże, s. 59-60.

[12] Tamże, s. 70.

[13] Tamże, s. 62 (podkreślenie moje – H.T.).

[14] Dz. cyt., s. 62. (podkreślenie moje – H.T.).

miot, któremu możemy przypisać jego działania"[15]. Czy prawo moralne, imperatyw kategoryczny, wedle którego nigdy nie wolno traktować osoby tylko jako środka, nie obowiązuje albo obowiązuje tylko w ograniczonym zakresie, w przypadku chorych w śpiączce lub z demencją, niemowląt czy – tym bardziej – nie narodzonych?

Inaczej niż w języku niemieckim, gdzie człowiek i osoba są z reguły synonimami, język angielski odróżnia bardzo wyraźnie między h u m a n b e i n g (istota ludzka) i h u m a n p e r s o n (osoba ludzka). Rozróżnienie to ma dla toczącej się dyskusji medyczno-etycznej nieobliczalne skutki, zwłaszcza że angielski jest głównym językiem nauki. H u m a n p e r s o n znaczy tyle, co osoba w pełni rozwoju, a może nawet osobowość; h u m a n b e i n g oznacza istotę ludzką o tyle (tylko?), o ile należy ona do gatunku ludzkiego.

Rozróżnienie to niespodziewanie podsuwa myśl, aby samostanowienie każdej rozumnej istoty, które dla Kanta jest r a c j ą, ze względu na którą mówi on o godności człowieka, rozumieć jako jednostkowy w a r u n e k, po spełnieniu którego dopiero w ogóle można mówić o ludzkiej godności konkretnych jednostek. Tylko człowiek, który ten warunek spełnia, to znaczy taki, który tu i teraz jest w stanie sam o sobie rozumnie stanowić, jest osobą; inni, jak choćby chorzy psychicznie, pacjenci w śpiączce czy niemowlęta nie są osobami.

Hipokratejski ethos lekarza po prostu i bez różnicy respektował życie jako wartość podstawową. Życie, każde życie, było „święte". Nie należy tego rozumieć w sensie religijnym, a raczej w ten sposób, że życiem nigdy nie wolno dowolnie dysponować. Rozróżnienie osoby i istoty ludzkiej, nie będącej w pełni osobą, zmusza lekarza do różnicowania, które staje się podstawą dysponowania życiem ludzkim.

W jeszcze jednym sensie fundamentalna etyczna idea godności wynikającej z samostanowienia popada w konflikt z ethosem hipokratejskim. Warunek aktualnego samostanowienia, indywidualistycznie i subiektywistycznie zaostrzony, będzie się zmieniał w coraz bardziej jednostronne wymaganie samostanowienia pacjentów. Samostanowienie lekarza, a co za tym idzie, jego indywidualne zobowiązanie schodzi na drugi plan. A u t o n o m i a p a c j e n t a podniesiona do rangi nowej pierwszej zasady etycznej może w krańcowym przypadku przyznać lekarzowi rolę li tylko narzędzia wypełniania cudzej woli i życzeń, innymi słowy – uczynić go ofertodawcą określonego know-how na rynku usług biotechnicznych. Etyka hipokratejska traktowała lekarza jako główny podmiot etyki medycznej. Dlatego ethos hipokratejski jest dziś często krytykowany jako paternalistyczny. Hipokrates, głosi krytyka, występuje przeciwko godności samostanowienia pacjentów. Hipokratejska zasada troski jest przestarzała. Od dzisiaj relację między lekarzem i chorym powinna określać zasada autonomii pacjenta.

---

[15] I. K a n t, *Metaphysik der Sitten*, Frankfurt 1968, t. VIII, s. 329.

Podczas gdy hipokratejski ideał lekarza nie uważa pacjenta, nie mogącego polegać na sobie i własnym sądzie, za kogoś innego niż tego, który jest zdolny do rozumnego samostanowienia, to zasada autonomii wywołuje problem, który narzuca się tym bardziej, im radykalniej ją zrozumiemy: jak mianowicie można oddać sprawiedliwość tym, którzy nie potrafią sami o sobie decydować? Rodzi się ponadto wątpliwość, czy od tych, którzy jak się wydaje są do tego zdolni, nie wymaga się zbyt wiele, żądając od nich decyzji, która zakładałaby wiedzę medyczną niedostępną dla pacjenta?

## BEZDROŻA KONSEKWENCJALIZMU

Hipokratejska zasada obiektywnej świętości życia została porzucona wraz z przyjęciem zasady autonomii jako wartości podstawowej i zastąpiona subiektywną oceną „jakości życia". W niejednym miejscu już od dawna jest to stosowane w praktyce. Intelektualnie dokonano tego pokazowo podczas debaty o aborcji w Bonn. Od lekarza oczekuje się już tylko rynkowej oferty usług biotechnicznych. Jakie mogą być skutki tej zmiany, to znaczy: co można uzasadnić za pomocą zasady autonomii pacjenta – ukazuje Peter Singer. Być może należy być mu za to naprawdę wdzięcznym. Gdyby nie on, ktoś mógłby potem powiedzieć, że nie wiedział.

Chociaż nie ma już bezwzględnej wartości życia ludzkiego, pozostają wartości względne, subiektywne. Natychmiast więc obiektywizuje się wartości subiektywne. To właśnie robi Singer, kiedy zastanawia się, czy wolno człowiekowi wydać na świat dziecko, które będzie nieszczęśliwe, albo jeśli takie już żyje, czy wolno je zabić[16], i dochodzi do wniosku, że niektóre zaburzenia (hemofilia, zespół Downa) mogą w pewnych okolicznościach przemawiać za zabójstwem[17]. Oczywiście według Singera lepiej byłoby, gdyby kandydaci do eutanazji sami podjęli autonomiczną decyzję. Jeśli jednak nie są w stanie tego zrobić, to Singer – i o to właśnie chodzi – zna już właściwie odpowiedź, jakiej by udzielili, gdyby tylko stać ich było na decyzję rozumną. W Szwajcarii niepełnosprawni zarzucili mu, że wedle jego teorii nie powinni istnieć.

Singer przedstawia argumentację czysto konsekwencjalistyczną. Nic nie jest bezwarunkowo ważne. W s z y s t k i e działania należy oceniać w y ł ą c z n i e ze względu na ich skutki. Dla etyki nie ma żadnej bezwzględnej wartości, takiej jak świętość życia. Jednakże Singer, ze swoim konsekwencjalistycznym modelem uzasadniania, nie uniknął trzech dylematów.

---

[16] Zob. S i n g e r, dz. cyt., s. 121.

[17] Tamże, s. 179 n.

Po pierwsze, suponuje, że tylko on jest wolny, a wszyscy inni, którzy reagują na jego działanie, są zdeterminowani. Gdyby bowiem uznał, że również oni są wolni, zasadniczo nie mógłby ocenić skutków swoich czynów.

Dokonano na przykład zapłodnienia in vitro, ale kobieta zmieniła zdanie. Nie można wymusić na niej zgody na implantację embrionów w jej macicy. Kobieta jest autonomiczna. Kto zatem odpowiada za śmierć tego „nadmiaru" embrionów, jaki się nagle pojawił? W zaskakujący sposób to nieudane przewidywanie skutków, a zatem klęska metody „etyki odpowiedzialności", uzyskuje rozwiązanie w „etyce przekonań". Pierwotny zamiar przeniesienia embrionów ratuje nas również wtedy, gdy nie można ich przenieść. „Jeśli nie ma możliwości implantacji", postanawiają uczestnicy 56. Niemieckiego Dnia Prawnika w 1986 r., „to embriony należy pozostawić ich własnemu losowi"[18].

Po drugie: wybór moralny między dobrem a złem, od którego chciałby uciec konsekwencjalista, zostaje tylko przesunięty na pozamoralny wybór między dobrymi i złymi skutkami. O tym, kto ustala kryteria, wedle których skutki są uznawane za dobre lub złe, mówi się rzadko, całkowicie przy tym zapominając, że ostatecznie sąd o skutkach można wydać dopiero po fakcie. Można ewentualnie działać ze względu na z a m i e r z o n e skutki. W przypadkach wątpliwych pomaga statystyka. Może ona porównać ilość żywych i umarłych. Ci, którzy za pomocą swego technicznego know-how umożliwiają posiadanie dzieci ludziom, którzy inaczej nie mogliby ich mieć, są fetowani jako twórcy nowego życia. Jednocześnie śmierć embrionów podczas eksperymentu albo śmierć „nadmiaru" embrionów, które „pozostawia się własnemu losowi", nie jest ofiarą ludzkiego życia już choćby dlatego, że embriony nie są istotami obdarzonymi świadomością. W każdym razie statystyka pomaga lekarzowi, który tu i teraz „poświęca", to znaczy zabija, konkretny embrion.

Po trzecie: klasyczną powinność moralną czynienia d o b r a zastępuje obowiązek czynienia tego, co n a j l e p s z e. Jest to spora przesada. Po pierwsze, każde działanie pociąga za sobą dalsze moralizowanie. Przy każdej rzeczy trzeba zadawać sobie pytanie, czy nie można zrobić czegoś jeszcze lepszego (Singer: dlaczego wydałem pieniądze na kolorowy telewizor zamiast na pomoc dla Trzeciego Świata?)[19]. Po drugie, mogłoby wówczas na zawsze pozostać nie rozstrzygnięte, co jest najlepsze. Kto nie może rozstrzygnąć, czy lepiej kontynuować, czy przerwać leczenie, cokolwiek wybierze, czyni jednak „tylko" dobro.

---

[18] Zentrale Kommission der BÄK zur Wahrung ethischer Grundsätze in der Reproduktionsmedizin, Forschung an menschlichen Embryonen und Gentherapie. *Beschlüsse des 56. Deutschen Juristentages (Berlin 1986) zum Thema „Die künstliche Befruchtung"*, w: *Weißbuch Anfang und Ende menschlichen Lebens*, Köln 1989, s. 119.

[19] Zob. S i n g e r, dz. cyt., s. 220 n.

Etyczny sąd konsekwencjalisty zapada nie według norm etycznych dobra, bycia człowiekiem czy dobrego życia, lecz z punktu widzenia jakiejś wartości pozamoralnej. Zasada użyteczności, podniesiona w etykach konsekwencjalistycznych do rangi instancji rozstrzygającej o dobru i złu, użyczyła nazwy klasycznemu typowi etyki konsekwencjalistycznej: utylitaryzmowi. Jak głosi nazwa, utylitaryzm jest programem pomnażania użyteczności. Użyteczne jest to, co zwiększa sumę szczęścia i zmniejsza sumę cierpienia. Co stanowi o szczęściu i cierpieniu, pozostaje – jako że niedostępne ani dla poznania empirycznego, ani intuicji – koniec końców sprawą otwartą.

Najostrzej chyba George Bataille w swojej krytyce utylitaryzmu jako etyki mieszczańskiego społeczeństwa pracy (która to krytyka nie oszczędza również socjalizmu) wykazał niemożliwość zdefiniowania in concreto pojęcia „użyteczny". Aby wybrnąć z kłopotu, mieszczańskie społeczeństwo pracy sprowadziło użyteczność do użyteczności materialnej. Gospodarka państwowa a priori utożsamiła maksymalizację użyteczności z nagromadzeniem pieniędzy i dóbr. Zachodził tu wprawdzie pewien abstrakcyjny związek z przyjemnością lub szczęściem (albo zmniejszeniem cierpienia), dla których bogactwo liczyło się jako środek, jednakże bogactwo samo nie mogło określić swych celów. De facto myślenie użytecznościowe samo stało się czynnikiem ekonomicznym i wartością społeczeństwa przemysłowego[20].

## DYSKURS ETYCZNY CZY DYSKUSJA POLITYCZNA?

Utylitarystyczny dyskurs etyczny Singera nie znalazłby w Niemczech tak zagorzałych zwolenników jak współpracownica Singera z Monash University w Clayton w Australii, Helga Kuhse i filozof prawa, Norbert Hoerster, gdyby nie brzmiał tak zniewalająco wiarygodnie. Głębszy powód tej wiarygodności tkwi, jak mi się zdaje, w jawnej bezradności i bezsilności wobec wszelkiego rodzaju „etyki dyskursywnej", która jest obecnie uprawiana powszechnie, zwłaszcza w tak zwanych komisjach etycznych. Ludzie decydujący o dopuszczalności czy niedopuszczalności na przykład zapłodnienia in vitro i badań na embrionach, przerywania ciąży czy eutanazji, o granicach opieki lekarskiej, oddawania organów do przeszczepu czy terapii genetycznej, z góry muszą pogodzić się z różnicą zdań co do tego, czy coś w danym przypadku jest dobre, czy złe. Powszechnie zaprzysięgany konsens etyczny aż nazbyt często wymaga zawieszenia etyki – jeżeli za etyczne uważamy nadal czynienie tego, co dobre i słuszne, nawet jeśli inni tego nie czynią. Dlatego tak zwany konsens etyczny prawie albo wcale nie różni się od konformizmu. W tym tak zwanym

---

[20] Zob. G. Bataille, *Der Begriff der Verausgabung*, w: Tenże, *Das theoretische Werk*, München 1975, s. 9 n. (Oryginał: *La notion de dépense*, wyd. I, Paris 1933).

dyskursie etycznym rywalizacja o władzę między poszczególnymi „wyznaniami wiary" jest z góry milcząco określona: kto bierze udział w tej dyskusji, pozbył się wcześniej „przesądów" religijnych lub innych „przesądów" moralnych i wyzwolił się całkowicie od „oderwanych od rzeczywistości autorytetów". Uzyskanie karty wstępu wymaga wyznania wiary w pozbawiony założeń dyskurs. Jego autonomia jest jedynym dogmatem, którego nie ma obowiązku uzasadniać i dlatego się go przyjmuje.

„Współczesne państwo, pisze Patrick Bahners[21], łamie polityczne ostrze moralnych koncepcji walczących stron, rozdzielając prawo i moralność". Pod wieloma względami jest to na pewno trafna konstatacja. Wyjaśnia ona zresztą, dlaczego tak zwany dyskurs etyczny jest w rzeczywistości dyskursem politycznym. Z drugiej strony wyjaśnia to jego specyfikę. Jeśli etyka traci wszelkie oparcie, gdy nie ma co najmniej jednej bezwzględnej wartości, to podobnie i prawo nie może być spójne bez co najmniej jednego bezwzględnego dobra prawnego. Dlatego prawo musi bezwzględnie zabraniać naruszania tego dobra. Jako takie bezwzględne dobro prawne narzuca się ze szczególną siłą istnienie podmiotów prawa, a zatem życie obywateli.

Wyrok Sądu Najwyższego Kanady z 8 VIII 1989 r. daje wyrazisty przykład tego, jak rozdzielenie prawa i moralności może doprowadzić do całkowitej dysocjacji rzeczywistości prawa i życia. Ponieważ w konstytucji płód nie jest wyraźnie wymieniony, wyrok odmawia mu nie tylko statusu prawnego „osoby prawnej", lecz także statusu „istoty ludzkiej" (human being). Potoczne znaczenie pojęcia „istoty ludzkiej", które obejmuje również płód, nie jest argumentem prawnym. Dyskusji prawnej nie prowadzi się za pomocą środków pozaprawnych[22].

Ponieważ dyskurs etyczny został zamieniony w dyskusję prawną lub polityczną, w sprawach etyki panuje bezradność. Niemiecka Izba Lekarska streszcza swą bezradność w lakonicznym sformułowaniu, że dyskusja etyczna jest

---

[21] P. Bahners, *Die Grenze des Körpers ist die Grenze des Staates*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 8 VI 1991 (dodatek „Bilder und Zeiten").

[22] Zob. C. Daigle, J.-G. Trembley; AZ 21553: „Płód nie jest objęty terminem «istota ludzka» (human being) w *Quebec Charter* [...], ani nie zawiera się w żadnej definicji terminu «istota ludzka» lub «osoba». [...] Trudne zagadnienie, czy płód jest osobą prawną, nie może zostać rozstrzygnięte za pomocą czysto językowego argumentu, że zwykłe znaczenie terminu «istota ludzka» obejmuje płód. Podobnie jak argumentacja czysto naukowa, argumentacja czysto językowa usiłuje rozstrzygnąć debatę prawną środkami pozaprawnymi. To czego się tu wymaga, to istotne racje prawne, popierające wniosek, że termin «istota ludzka» ma szczególne znaczenie. Jeśli chodzi o zróżnicowane użycie terminów «istota ludzka» i «osoba» w *Quebec Charter*, nie prowadzi ono do wniosku, że płód jest objęty terminem «istota ludzka». Bardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem jest to, że używano różnych terminów, aby dokonać rozróżnienia między osobami fizycznymi i moralnymi. Rozpatrzenie statusu płodu z punktu widzenia kodeksu cywilnego wspiera konkluzję, że płód nie jest «istotą ludzką» w rozumieniu *Quebec Charter*".

właśnie „odzwierciedleniem pluralizmu współczesnych wizji świata"[23]. Nie głosi ona pluralizmu wartości, lecz pluralizm wizji świata. Etyka jednak jest nauką o wartościach, a nie o wizjach świata[24].

Pluralizm wizji zdaje się zmuszać nas do zatrzymania się w dyskusji nad samą faktycznością. Ta jednak nie przydaje się w dalszej orientacji. Wszak przed tym, to znaczy przed wyprowadzaniem maksym postępowania z czystej empirii, przestrzegał już Kant: „W praktycznej filozofii, gdzie nie chodzi nam o przyjmowanie podstaw tego, co się dzieje, lecz praw tego, co dziać się powinno, mimo że nigdy się nie dzieje, tj. praw obiektywnie praktycznych, tam nie mamy potrzeby badać przyczyn, dlaczego coś się podoba lub nie podoba [...], na czym polega uczucie przyjemności i przykrości i w jaki sposób wypływają stąd żądze i skłonności, z tych zaś, przez współdziałanie rozumu, maksymy, albowiem wszystko to należy do empirycznej nauki o duszy, która tworzyłaby drugą część przyrodoznawstwa, jeżeli uważa się je za filozofię przyrody, o ile ta opiera się na prawach empirycznych"[25].

## „INFORMACJA" GENETYCZNA

Całkowicie w duchu redukcji do czysto empirycznej faktyczności brzmi dziś prawdopodobnie najkrótsza odpowiedź na pytanie o to, co „czyni" człowieka? – jego genom. W związku z genomem kwestia dualizmu materii i ducha, czy też ontologicznej jedności ciała i duszy, rysuje się – na wskroś praktycznie – wprawdzie nie na nowo, ale pod wieloma względami ostrzej. Odszyfrowanie ludzkiego genomu należy na pewno do najbardziej fascynujących zadań, jakie stoją przed nauką. Wydaje się to szczególnie odpowiadać tęsknotom scjentystyczno-ewolucjonistycznego obrazu świata. Niemniej wymaga ono odpowiedniego systemu metafizyczno-etycznego. Aby trwale zapobiec interwencji człowieka w ludzki materiał dziedziczny, nie wystarczy niewyraźne poczucie wzniosłości. Nie powinno być wątpliwości, że w przypadku genów chodzi o strukturę materialną. Dlaczego więc można manipulować każdą inną materią, a tą akurat nie?

Swoista podnieta, jakiej materia ta dostarcza również materialistom, jest zdecydowanie duchowej natury. Jeśli jest tak, że materialistyczny punkt widzenia i „spirytualistyczna" interpretacja świata są monizmami plasującymi się na przeciwległych biegunach tego samego dualizmu materii i ducha, to nie powinno nas właściwie dziwić, że ten szczególnie fascynujący wpływ genetyki

---

[23] *Einführung zu den „Richtlinien zur Forschung an frühen menschlichen Embryonen"*, w: *Beschlüsse*, dz. cyt., s. 29.

[24] Zob. H. Thomas, *Ethik und Pluralismus finden kein Reim*, „Scheidewege" 20(1990/91) s. 129.

[25] Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 59; por. przypis 2.

na materialistów zmienia sam materializm w subtelny i przewrotny spirytualizm. Przewrotny dlatego, że nie można się do niego przyznać, bo wówczas trzeba by uznać wolność i godność. Zatem i na odwrót, w spirytualizmie powinno dać się zdemaskować subtelny materializm, który ukrywa się przewrotnie, ponieważ nie chce uznać przygodności i śmiertelności.

Za słusznością tego podejrzenia przemawiają trzy obserwacje, o których mogę tutaj wprawdzie wspomnieć, lecz nie uda mi się ich dostatecznie pogłębić (w jednym przypadku dlatego, że rozsadziłoby to ramy tego tekstu, w innym – ponieważ nie przemyślałem jeszcze tej sprawy do końca).

Po pierwsze: w odniesieniu do materialnej struktury genomu przyjęło się całkiem spontanicznie wyrażenie: „informacja genetyczna". Warto na to zwrócić uwagę. Pojęcie informacji należy do sfery ducha. Można przez to rozumieć, że materia ta coś wie. Albo też, że przechowuje ona wiedzę, jest zatem „medium".

Po drugie: panuje powszechnie wyobrażenie, wedle którego odszyfrowanie kodu genetycznego przyniesie nam wiedzę, która pozwoli zrozumieć, opisać i wyjaśnić człowieka, a w każdym razie – lepiej go zrozumieć, opisać i wyjaśnić. Faktycznie jednak rzecz ma się odwrotnie: znamy człowieka i za pomocą tego poznania próbujemy zrozumieć, opisać i wyjaśnić strukturę genów.

Po trzecie: nie mniej rozpowszechnione jest porównanie spiralnie zwiniętych nitek DNA w jądrze zapłodnionej komórki jajowej z nanizanymi na nie genami do tekstu, który opisuje fenotyp konkretnego poczętego człowieka. Analogia tekstu sięga głęboko i jest płodna. Można powiedzieć, że makromolekularne struktury nukleotydu, kodon i sekwencja odpowiadają literze, słowu i zdaniu w strukturze tekstu. W ten sposób genom nie jest już tylko przedmiotem biologii i chemii makromolekularnej, lecz budzi również zainteresowanie lingwistyki i semiotyki, dwóch bardzo modnych dyscyplin humanistycznych.

Analogia ta jest jednak naprawdę myląca przez to, że w niej opisujące j e s t tym, co opisuje; oznaczające – tym, co oznacza; medium j e s t samą rzeczą. Zapłodniona komórka jajowa j e s t człowiekiem. Jeśli przeoczymy tę różnicę w stosunku do wszystkich innych tekstów, „informacja genetyczna" w rękach genetyka jest w tym samym położeniu, co informacja polityczna w rękach dziennikarza. Skraca się ją, selekcjonuje, odrzuca w całości a także, zależnie od okoliczności – zmienia.

Metafora tekstu może być modelem wyjaśniania genetyki. Traktowanie genomu (a nie tylko jego opisu w komputerze) jako tekstu – to właśnie uważam za spirytualizację materii. Ona również uchyla nienaruszalność ludzkiego materiału genetycznego.

Nie ma więc wyboru: albo mamy nienaruszalną godność osoby i wówczas przysługuje ona wszelkim cielesnym manifestacjom człowieka w ten sam sposób co ekspresjom duchowym, których n a t u r a jest właśnie podstawą godności; wówczas należy respektować ją w każdej istocie, która pojawia się przed

nami w ludzkim ciele – niezależnie od jej wieku i upośledzenia; wówczas godność ciała jest godnością wolności i odwrotnie; albo porzucamy ideę nienaruszalnej godności ludzkiej (jak to konsekwentnie czyni Singer). Jeżeli ciało nie wystarczy, aby domagać się szacunku dla człowieczeństwa, grozi nam dowolność, która zawsze znajdzie dla siebie argumenty. Szpital może być takim samym zagrożeniem dla starych, jak łono matki jest dziś zagrożeniem dla młodych. A każdym razie nasze laboratoria i kliniki staną się miejscami, do których trzeba będzie odnosić się z nieufnością. Chyba nie uda się znaleźć rozwiązania poza alternatywą: cześć dla ciała czy lęk przed medycyną?

Argumenty, które dotąd uzasadniały szacunek dla ciała, brzmią dziś zbyt negatywnie. Dzięki metaforze tekstu być może uda się uzyskać uzasadnienie pozytywne. Obcując z tekstami filozofowie języka, językoznawcy, semiotycy, filologowie, tłumacze i korektorzy zgadzają się przynajmniej w jednej kwestii: nie ma tekstu bez autora i nie ma języka, którym nikt nie mówi lub nie mówił. Jak troskliwie obchodzi się korektor z tekstem, który ma opracować, zależy całkowicie (zaraz po lęku przed szefem) od szacunku, jaki żywi do autora. Kiedy czyta szczotkę tekstu, wie bardzo dobrze, jak daleko mogą i powinny sięgać jego poprawki i gdzie leży granica, poza którą zaczyna on zmieniać sens tekstu. (Dlatego choć zasadniczo bronię terapii genetycznej w okresie zarodkowym, nie zaprzeczam jednak, że mogą istnieć ważkie powody, aby jej mimo to zabronić)[26]. Bezpański tekst natomiast nie przeszkodziłby korektorowi

---

[26] Mam sposobność doprecyzowania czegoś, co w pewnych okolicznościach mogłoby zostać źle zrozumiane. Swoje „tak" dla terapii genetycznej wypowiadam na płaszczyźnie teoretycznej. Z filozoficznego punktu widzenia nie widzę tutaj żadnych etycznych zarzutów przeciwko sprawie jako takiej. Jeśli są w naturze usterki, dlaczego miałyby one omijać okres zarodkowy? Znam inną argumentację, która głosi, że skoro istniejący genom stanowi o tożsamości konkretnego człowieka czy też jest jedynym punktem zaczepienia dla jego tożsamości, wynika stąd k a t e g o r y c z n y zakaz interwencji w zarodek. Mogę go bardzo dobrze zrozumieć, ponieważ jest to bezpośredni, prosty i komunikatywny argument, aby uniknąć niebezpieczeństwa zła. Nie widzę jednak, jak wówczas można by materialistycznie interpretować tożsamość człowieka. Pytanie, jakie można temu przeciwstawić, brzmi: czy genom z „anomalią" nie jest zniekształconą tożsamością tego człowieka? Gdybym jako lekarz mógł wyleczyć chorobę dziedziczną w okresie zarodkowym, oczywiście bym to zrobił, i to właśnie u zarodka, bo wtedy wyleczenie przyniosłoby korzyść również następnym pokoleniom. To jest jedna strona medalu. Jest to rozważanie filozoficzne, ważne na podstawie zasadniczych założeń. Czy przydaje się ono w praktyce? Powiedziałbym, że w ostatecznym rozrachunku nie. Napotyka ono dwa praktyczne zastrzeżenia nadzwyczajnej doniosłości etycznej.

Po pierwsze, taka interwencja genoterapeutyczna zakłada, że można ją przeprowadzić nie naruszając nakazów moralnych. Dotyczy to samej interwencji. Trzeba sobie więc wyobrazić przebieg eksperymentu. Wszystko musi się dziać in vitro. W każdym razie dziś w nauce tak to wygląda. Może jednak w przyszłości przyjdą ludziom do głowy pomysły o wiele inteligentniejsze, niż możemy to sobie wyobrazić. W tym miejscu pojawia się po raz drugi problematyka zasadnicza. Jeśli nawet byłoby to wówczas możliwe, trzeba by na całym świecie i po wszystkie czasy, w ramach etycznej ugody, która nie może dopuszczać wyjątków, w sposób pewny ustalić, co wolno, a czego

w dokonywaniu na nim twórczych prób, zmian, skrótów czy po prostu w jego zniszczeniu.

Jeśli jest to prawdą w odniesieniu do tekstów będących pośrednikami, do mowy, obrazu i znaku, które tylko coś opisują, o czymś opowiadają, o coś pytają, coś porządkują, o ile bardziej dotyczy to tekstu, który powołuje do istnienia to, co opisuje. Mowa rzeczywistości, która swoje teksty powołuje również do istnienia, została klasycznie zastrzeżona dla mowy Boga: „Na początku było Słowo" (J 1, 1).

Tłum. *Patrycja Mikulska*

---

nie wolno robić, co jest „naprawą" czy „rekonstrukcją" genomu, a co nową konstrukcją. Taka definicja na ogólną skalę, definicja która obiektywizowałaby istnienie tych granic, jest de facto niemożliwa. Wiele jest ku temu powodów, a wśród nich jeden szczególny. Gdy tylko pojawiłby się jakiś wyjątek od ugody, natychmiast doszłoby do prób zmiany genomu w sensie „ulepszonej" hodowli. Nawet najbardziej wątpliwe sukcesy zmieniłyby kryteria choroby i zdrowia. Oczywiście zaraz ci, którzy wprowadzili jakąś ich zdaniem genetycznie pożądaną cechę, twierdziliby, że posiadający ją ludzie są zdrowi, a pozostali – chorzy.

Zatem rekonstrukcja tekstu w zarodku jest dopuszczalna czysto teoretycznie. Z punktu widzenia praktyki medycznej nie ma żadnej nadziei, żeby to odpowiedzialnie przeprowadzić. A więc z perspektywy polityczno-etycznej: bezwarunkowy zakaz. (Niniejszy przypis jest fragmentem dyskusji przeprowadzonej na temat tego artykułu, a opublikowanej w książce *Menschlichkeit der Medizin*. Wprowadzamy go do tego tekstu ze względu na jego wagę merytoryczną. Red. „Ethosu").

Franciszek ZERBE

# PATERNALIZM W STOSUNKACH LEKARZ – PACJENT ZAGROŻENIA I KORZYŚCI

*Prawidłowy model relacji lekarz – pacjent to model partnerski, w którym obie strony dążą do wspólnych celów w oparciu o podobną hierarchię wartości, wzajemne zaufanie i respekt dla godności partnera. [...] Stopień paternalistycznego nastawienia lekarza winien być, jak się zdaje, wprost proporcjonalny do stopnia zagrożenia pacjenta.*

Stosunek lekarza do pacjenta i vice versa jest szczególnym przypadkiem relacji międzyosobowej. Nie sposób określić właściwego modelu tej relacji bez zdania sobie sprawy z istoty natury ludzkiej.

Człowiek jest jedynie drobnym pyłkiem we wszechświecie, ale jednocześnie stworzeniem wyjątkowym. Wszystko zdaje się wskazywać na to, że pośród stworzeń cielesnych tylko człowiek obdarzony jest zdolnością abstrakcyjnego rozumowania, świadomego rozróżniania dobra od zła oraz wolną wolą. Ludzie różnią się między sobą, jednakże w pewnym podstawowym wymiarze są sobie równi. Sądzi się, że każdy człowiek stanowi obiektywną wartość, posiada swoistą godność wynikającą właśnie z jego wyjątkowości. Godność człowieka wymaga traktowania go jako celu samego w sobie, nie zaś jako manipulowalnego przedmiotu; przede wszystkim zaś wymaga uznania jego niezależności, autonomii, prawa do wolności wyboru i do samodzielnego decydowania o sobie. Takie widzenie człowieka zdają się uznawać m.in. św. Tomasz z Akwinu, I. Kant, J. S. Mill.

W szczególności dla chrześcijanina logicznym uzasadnieniem specjalnej godności człowieka jest fakt, iż został on stworzony jako „podobny Nam", „na obraz Boży" (por. Rdz 1, 26-27). W związku z tym „godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego" (KDK, nr 16). Cytat powyższy pozwala i nakazuje rozciągnięcie tej podstawowej zasady niezależności i wolnego wyboru na inne sfery ludzkiej działalności, w szczególności odnoszące się do stosunków z innymi ludźmi.

Zasada przestrzegania niezależności i prawa wolnego wyboru człowieka nie może jednak obowiązywać we wszystkich okolicznościach. Po pierwsze, sama niezależność człowieka może być z różnych ważnych powodów ograniczona, a po wtóre, człowiek z reguły nie działa w izolacji, żyje wśród innych ludzi. Człowiek ma prawo być wolnym o tyle, o ile jego wolność nie narusza wolności innych.

O pełnej niezależności (autonomii) człowieka można mówić, jeżeli zdolny jest on, posiadając możliwie pełne informacje, dokonywać racjonalnych wyborów, tzn. cele jego działania są rozsądne, a środki wiodące do celu właściwie dobrane. Tu powstają trudności. Po pierwsze, różne bywają obiektywne możliwości podjęcia rozsądnych decyzji i działań, a więc różne stopnie niezależności człowieka. Ktoś może być półprzytomny, umysłowo niedorozwinięty lub po prostu niedojrzały (np. małe dzieci). Często niełatwo tym osobom o sprawiedliwą ocenę sytuacji. Po wtóre, rozsądne cele dla jednego, mogą zdawać się nierozsądne drugiemu lub innym. Pominąwszy bowiem cele związane z zaspokojeniem podstawowych potrzeb biologicznych, wybór celu zależy głównie od przyjętego przez człowieka systemu wartości, a te bywają różne u różnych ludzi, przy czym jedynie niektóre z nich bywają jednoznacznie złe. Względy powyższe uzasadniają ograniczenia niezależności i swobody wyboru jednostki z zewnątrz w pewnych okolicznościach. Najbardziej uprawnione zdają się być ograniczenia wolności wyboru i działania wówczas, gdy działania te są jednoznacznie szkodliwe dla innych lub dla społeczeństwa (np. czyny kryminalne), lub gdy ograniczenia wynikają z jasnego interesu publicznego (np. ograniczenie wolności słowa w czasie wojny).

## PATERNALIZM

Zasada paternalistyczna postuluje ograniczenie wolności człowieka na podstawie motywacji mniej oczywistej w porównaniu z powyższymi. Zgodnie z nią ograniczenie wolności jest uzasadnione również wówczas, gdy działania człowieka przynoszą szkodę jemu samemu lub też uniemożliwiają mu osiągnięcie większego dobra[1]. J. Zembaty określa paternalizm jako ograniczenie autonomii (niezależności) osoby dla powodów mających na celu wyłącznie jej dobro, szczęście, potrzeby, interes lub wartości[2]. Modelem relacji paternalistycznej jest stosunek ojca do dziecka, występuje on jednak często także w innych typach relacji międzyosobowych, np. niekiedy między małżonkami. Również wiele regulacji prawnych opiera się na zasadzie paternalistycznej, nakazując np. kierowcom zakładać pasy bezpieczeństwa lub delegalizując narkotyki.

Praktyczny zakres zastosowania zasady paternalistycznej dla ograniczenia wolności człowieka, a nawet sama idea paternalistyczna bywają kwestionowane. W jakiej mierze bowiem i kiedy osoba postronna (lub instytucja) uprawnione są do orzekania o tym, co stanowi dobro innego człowieka? Czyż nie on

---

[1] Zob. T. L. B e a u c h a m p, *Paternalism*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, New York 1978, t. III, s. 1194.

[2] Zob. *A Limited Defens of Paternalism in Medicine*, w: *Biomedical Ethics*, red. Th. Mappes, J. Zembaty, New York 1980, s. 57.

sam powinien przede wszystkim o tym decydować? Jeśli tak, to w jakim zakresie? Wątpliwości tego typu wpływają na różnice poglądów wśród etyków.

## PATERNALIZM W STOSUNKU LEKARZA DO PACJENTA

Tradycyjne zasady postępowania lekarskiego odzwierciedlone w kodeksach etyki lekarskiej minimalizowały rolę pacjenta w procesie leczenia. *Przysięga* Hipokratesa, pierwowzór kodeksu lekarskiego, mówi wiele o powinnościach lekarza, nic zaś o prawach pacjenta. Przez wieki obowiązujący model stosunku lekarza do pacjenta akcentował wielki autorytet lekarza przy biernym podporządkowaniu się pacjenta, wyrażając często w praktyce skrajnie paternalistyczną postawę.

Jednakże coraz częściej narastało przekonanie, że taki charakter stosunków między pacjentami a lekarzami nie jest właściwy. Wprawdzie lekarz jest ekspertem, jedynym ekspertem, gdy chodzi o „techniczną" stronę leczenia, i to on potrafi najlepiej określić, w jaki sposób przywrócić funkcje uszkodzonego narządu lub zminimalizować skutki choroby. Lecz medycyna to dużo więcej niż usunięcie zniszczonego narządu, wszczepienie rozrusznika serca lub sztucznej soczewki oka. Leczenie posiada rozliczne aspekty psychologiczne a także moralne. Leczenie człowieka to nie to samo, co naprawa zepsutego telewizora. Niewykluczone, że właśnie koncentrowanie się wielu lekarzy wyłącznie na „technicznych" aspektach leczenia jest główną przyczyną powodzenia wielu nieuzasadnionych tzw. paramedycznych (np. bioenergoterapia) metod leczenia.

Paradoksem jest wyłączenie pacjenta ze współdecydowania w leczeniu właśnie tam, gdzie chodzi o sprawy dla niego najistotniejsze – sprawy zdrowia i życia. Podejście takie narusza prawo pacjenta do niezależności i wolnego wyboru, w istocie obraża jego godność, a więc stanowi naruszenie zasady moralnej wyższego rzędu. Ogólne zasady uświęcone tradycją: „dobro chorego najwyższym prawem" i „przede wszystkim nie szkodzić" oczywiście obowiązują, jednakże „dobro" i „szkoda" mogą być różnie rozumiane przez pacjenta i lekarza. Paternalistyczne przyznanie prawa decyzji w tych sprawach wyłącznie lekarzowi, z pominięciem a czasem wbrew opinii pacjenta, wydaje się być moralnie nie do przyjęcia. Autorytet lekarza jest niewątpliwie uzasadniony w „technicznych" zagadnieniach leczenia, choć i tu nie jest słuszne przyznanie mu charakteru bezwarunkowego. Również jako ekspert lekarz może się mylić. Natomiast próby rozciągnięcia autorytetu lekarza w podobnym zakresie na sferę związanych z leczeniem wartości innych niż czysto „techniczne" stanowią w istocie nadużycie autorytetu[3]. Sprawy te są szczególnie aktualne w dobie

---

[3] Zob. J. M. B o c h e ń s k i, *Co to jest autorytet?*, w: *Logika i filozofia*, Warszawa 1993, s. 187 n.

współczesnej medycyny: jej depersonalizacji, proliferacji metod rozpoznawczych inwazyjnych (niekiedy ryzykownych dla pacjenta) i metod leczenia nie do końca sprawdzonych. Pogląd pacjenta na ryzyko zabiegu nie musi być identyczny z poglądem lekarza. W takich i podobnych przypadkach paternalistyczne próby nakłonienia pacjenta do przyjęcia punktu widzenia lekarza związane z ograniczeniem jego prawa wyboru np. przez niedoinformowanie – są naganne.

Prawem pacjenta jest uzyskanie możliwie pełnej informacji, a ostateczny wybór sposobu leczenia wymaga jego zgody, w istocie winien należeć do niego. Rzeczą eksperta-lekarza jest przekonać pacjenta. Mądry i budzący zaufanie swoją postawą lekarz z reguły potrafi tego dokonać. Tylko taka partnerska postawa, przy której podstawowe decyzje podejmuje się wspólnie w oparciu o podobną hierarchię wartości, zdaje się być godnym polecenia modelem relacji lekarz – pacjent. W stosunku partnerskim, gdy podstawowe cele są jednakowo rozumiane w warunkach wzajemnego zaufania, pacjent nie musi martwić się co do celowości wielu mniej ważnych codziennych decyzji, zdając się w tym na lekarza i wiedząc, że w razie wątpliwości lekarz zasięgnie lub wysłucha jego opinii. Postawa paternalistyczna, w której lekarz wszystko wie lepiej, nie wydaje się być uzasadnionym wzorcem stosunku lekarz – pacjent.

## DOPUSZCZALNOŚĆ PATERNALIZMU

Czy zdarzają się jednak sytuacje, w których paternalistyczne ograniczenie autonomii pacjenta jest celowe i moralnie usprawiedliwione? Niezależność pacjenta bywa ograniczona, gdy jego zdolność podjęcia rozsądnej decyzji jest w sposób istotny i nie budzący wątpliwości zmniejszona. Interwencja typu paternalistycznego jest wówczas uzasadniona. Jeśli pijany pragnie wyskoczyć z trzeciego piętra, sądząc że w ten sposób szybciej dostanie się do domu, wówczas niewątpliwie należy mu przeszkodzić. Podobnie, gdy osoba niedorozwinięta umysłowo, niezdolna odróżnić sygnały ruchu drogowego pragnie wędrować ulicami w godzinach szczytu, całkowicie usprawiedliwone jest jej powstrzymanie. Przykłady są skrajne, a sytuacje takie – rzadkie.

O wiele częściej lekarz stoi przed dylematem: jak postąpić, gdy nie ma pewności, co do stanu psychicznego pacjenta, a jego wybór jest potencjalnie dla niego niebezpieczny? Nie ma reguł; decyzja lekarza musi być oparta na znajomości pacjenta i stopnia zagrożenia. Prawidłowość uzasadnienia podjęcia decyzji paternalistycznej, szczególnie wbrew woli pacjenta, w takich sytuacjach zdaje się być wprost proporcjonalna do stopnia zagrożenia pacjenta. Paternalizm jest również uzasadniony, jeśli pacjent nie jest w stanie podjąć rozsądnej decyzji wskutek niedojrzałości lub braku doświadczenia.

Niekiedy dochodzi do skrajnych nadużyć zasady paternalistycznej. Przykładem było np. kierowanie do zakładów psychiatrycznych dysydentów sowie-

ckich z uzasadnieniem, że sprzeciw wobec „wiecznego" systemu stanowiącego „historyczną konieczność" świadczy o zaburzeniu zdolności rozumowania uzasadniającym przymusowe leczenie – oczywiście dla „dobra" rzekomo chorych. Ogólnie również wątpliwe jest ocenianie jakiegoś działania jako irracjonalnego i uzasadnianie decyzji paternalistycznej tym, że większość lub wielu uważa cel działania za nierozsądny.

Istnieje wiele szczegółowych problemów etyki lekarskiej, dla których rozstrzygnięcia ma istotne znaczenie kwestia dopuszczalności zastosowania zasady paternalistycznej. W tym sensie zagadnienie paternalizmu zdaje się być jednym z centralnych w etyce medycznej. Dwa z tych problemów omówię dokładniej.

## 1. ODMOWA ZGODY NA LECZENIE W PRZYPADKU ZAGROŻENIA ŻYCIA

Kwestia, czy lekarz ma moralne prawo zaniechać leczenia pacjenta w stanie zagrożenia życia na jego żądanie, jest zagadnieniem wysoce kontrowersyjnym. Przede wszystkim: czy pacjent ma prawo odmówić leczenia ratującego jego życie? Aktualny polski *Kodeks etyki lekarskiej* w art. 16 orzeka, że „wszczęcie postępowania diagnostycznego i zapobiegawczego bez zgody pacjenta jest dopuszczalne wyjątkowo, tylko w indywidualnych przypadkach dopuszczonych prawem"[4]. To wysoce antypaternalistyczne stanowisko nie precyzuje, czy zasada odnosi się także do chorych zagrożonych śmiercią; brak zastrzeżenia może świadczyć, że zasada dotyczy również tej kategorii chorych. Ponadto, przepis nie podaje rozwiązania w kategorii moralnej (zresztą bardzo trudnego); odsyła do prawa. Podobnie antypaternistyczną postawę przedstawili chirurdzy polscy oświadczając w 1962 r. iż: „Chirurdzy polscy biorąc pod uwagę podstawowe prawa jednostki do decydowania o swym losie, uzależniając konieczność oparcia decyzji co do wykonania operacji na pełni wzajemnego zaufania chorego i lekarza, sprzeciwiają się wprowadzeniu jakichkolwiek form przymusu operacyjnego"[5].

Zanegowanie odmowy pacjenta o wyraźnie ograniczonej zdolności do podjęcia rozsądnej decyzji wydaje się być moralnie usprawiedliwione.

Gdy w pełni świadomy i w pełni poinformowany pacjent przy braku zewnętrznych ograniczeń swobody jego decyzji odmawia leczenia, to – po wyczerpaniu przez lekarza wszelkich możliwości przekonania go – być może należy jego wybór respektować. Zdecydowany paternalista postąpi inaczej. Z reguły jednak pojęcie dobra chorego jest w sytuacjach skrajnych rozumiane przez lekarza i chorego identycznie: jako konieczność walki o zachowanie

---

[4] „Gazeta Lekarska" 1992, nr 1, s. 11.

[5] J. Bogusz, *Czy może być uzasadniony przymus poddania się chorego operacji?*, w: *Etyka i deontologia lekarska*, red. T. Kielanowski, Warszawa 1985[2], s. 111.

życia. Tak więc pacjentów negujących tę konieczność jest zapewne bardzo niewielu. Niejako wzorcowym przykładem chorych odmawiających leczenia nawet w przypadku zagrożenia życia są świadkowie Jehowy, odrzucający w każdej sytuacji leczenie przetoczeniem krwi. Decyzje te są przemyślane, nie doraźne i uzasadnione głębokim, jak się wydaje, przekonaniem religijnym. W takiej sytuacji antypaternalista podzieli stanowisko pacjenta, dla którego uratowania życia nie jest warte przekroczenia ważnego zakazu religijnego. Paternalista będzie sądził przeciwnie i postąpi inaczej[6].

W niektórych przypadkach uzasadnienie podjęcia leczenia wbrew pacjentowi nie ma charakteru paternalistycznego. Jeśli na przykład rodząca odmawia cięcia cesarskiego niezbędnego dla urodzenia dziecka, to taka decyzja przeciwna jest zasadzie nieszkodzenia innym (w tym przypadku dziecku) i podjęcie zabiegu, jeśli możliwe, jest całkowicie uzasadnione.

Następująca końcowa uwaga zdaje się celowa: odmowa leczenia, szczególnie w przypadku zagrożenia życia przez ludzi w pełni władz umysłowych i przy dobrym rokowaniu, jest sprawą co najmniej dziwną. Zapewne po wyleczeniu, na przekór ich odmowie, ogromna ich większość byłaby zadowolona z tego, że żyje. Jeśli tak, to stopień paternalistycznego nastawienia lekarza winien być, jak się zdaje, wprost proporcjonalny do stopnia zagrożenia pacjenta.

## 2. PRAWDOMÓWNOŚĆ WOBEC PACJENTA

Pacjent ma prawo znać prawdę o swoim zdrowiu. Wynika to logicznie z nadrzędnej zasady szacunku dla godności pacjenta jako osoby. Mówienie prawdy posiada także niebagatelny walor praktyczny: uwiarygodnia lekarza i wzbudza do niego zaufanie. W związku z tym bezsensownym są drobne kłamstewka typu „zabieg będzie całkowicie bezbolesny", podczas gdy wiadomo, że w przypadku znieczulenia miejscowego niekiedy nie udaje się całkowicie uniknąć bólu.

Oczywiście nie stanowi problemu przekazanie informacji pomyślnych, choć i tu należy zachować ostrożność. Należy być pewnym dobrej wiadomości, aby uniknąć możliwego rozczarowania pacjenta w przyszłości. Zrozumiałe też, że – jak już wspomnieliśmy – pacjent winien być poinformowany o celach i ryzyku badań i leczenia.

Jednakże pacjenta interesują nie tyle badania i sposób terapii, ile charakter jego choroby i perspektywy wyleczenia. Gdy rozpoznanie choroby jest niepomyślne, a śmiertelne zagrożenie realne, pacjent również ma prawo do prawdy. Czy jednak pragnie ją poznać? Niektórzy sądzą[7], że rzeczywiście znać prawdę

---

[6] Zob. t e n ż e, *Przetaczanie krwi a wierzenia religijne*, w: *Etyka i deontologia lekarska*, dz. cyt., s. 96-97.

[7] Zob. J. C o l l i n s, *Should, Doctors Tell the Truth?*, w: *Biomedical Etics*, dz. cyt., s. 64.

pragnie bardzo niewielu; większość pragnie raczej pociechy i nadziei. Rolą zaś lekarza jest właśnie nieść ukojenie i nadzieję, nie zaś doręczać wyroki śmierci. Inni sądzą przeciwnie, że większość chorych pragnie szczerze znać prawdę[8]. Ukrywanie jej może de facto pozbawić ich prawa decyzji, może ostatnich decyzji. Można wyobrazić sobie pacjenta w końcowym okresie śmiertelnej choroby, który znając prawdę być może wolałby udać się do domu, aby tam godnie (w jego – a więc obowiązującym w tej sytuacji – rozumieniu godności) umrzeć, zamiast poddawać się skomplikowanym, połączonym z niewygodami, a czasem z dodatkowym cierpieniem, zabiegom w mniej lub bardziej anonimowym środowisku szpitala – bez nadziei wyleczenia. Każdy musi stanąć w obliczu śmierci i być może o zbliżaniu się jej powinien wiedzieć; właśnie świadomość nadchodzącej śmierci przynieść może spokój i pogodzenie się z sobą, światem, Bogiem w najbardziej istotnym, końcowym okresie życia.

Widać, jak skomplikowany jest problem. Decyzja lekarza zawsze musi być indywidualna, oparta na próbie zgłębienia psychiki pacjenta. Niektórzy z nich wiedzą lub domyślają się prawdy i potrafią się z nią pogodzić. Inni do końca negują nawet najbardziej oczywiste złe sygnały. Niekiedy prawda jest nie do ukrycia. Trudno np. wyobrazić sobie, aby pacjentka po odjęciu sutka i wielu pobytach w szpitalu onkologicznym celem radioterapii lub chemioterapii nie zdawała sobie sprawy ze swojej choroby – raka sutka. Wówczas na pewno jest lepiej, jeśli chora dowie się prawdy w odpowiednim czasie i formie od lekarza niż od osób postronnych, co często naraża na dodatkowe lęki i niepewność. Prawdę należy ujawnić również na pewno wówczas, gdy jest to niezbędne dla przekonania chorego co do konieczności leczenia dla ratowania życia lub zdrowia – jeśli lekarz jest tego pewien. W pozostałych przypadkach prawda winna być (lub niekiedy nie) ujawniana w zależności od rzeczywistych intencji pacjenta co do chęci jej poznania; we właściwej formie i czasie; często stopniowo; zawsze delikatnie, nigdy brutalnie i nigdy w formie pozbawiającej pacjenta definitywnie nadziei. Lekarze też się mylą, a w medycynie czasem dzieją się dziwne rzeczy.

Sprawa ujawniania (lub nie) niepomyślnej prawdy pacjentowi zawsze była kontrowersyjna. Stąd niewiele mówiły o niej kodeksy etyki lekarskiej, zdając się tym samym pozostawiać lekarzowi wolną rękę. Wydaje się, że sprawę w zasadzie właściwie przedstawia polski *Kodeks etyki lekarskiej* w art. 18: „W razie niepomyślnej prognozy dla chorego powinien on być o niej poinformowany z taktem i ostrożnością. Wiadomość o rozpoznaniu i złym rokowaniu może nie zostać choremu przekazana tylko w przypadku, jeśli lekarz jest głęboko przekonany, iż jej ujawnienie spowoduje bardzo poważne cierpienie chorego lub inne niekorzystne dla zdrowia następstwa”[9].

---

[8] Zob. S. B o k, *Lies to the Sick and Dying*, w: *Biomedical Etics*, dz. cyt., s. 67.

[9] „Gazeta Lekarska”, art. cyt.

## ZAKOŃCZENIE

Wzajemny stosunek pacjenta i lekarza jest relacją osób mających pełne prawo oczekiwać wzajemnego poszanowania ich przyrodzonej godności. Zasady tej nigdy nie wolno tracić z pola widzenia. Oznacza ona, że niezależny pacjent w ostatecznej instancji ma prawo sam decydować o sobie. Nie wydaje się, aby paternalistyczne podejście lekarza, przypisującego sobie niemal wyłączne prawo decydowania o losie chorego, stanowiło godny polecenia wzorzec, jakkolwiek bywają sytuacje, w których jest ono moralnie usprawiedliwione. Zasada uzyskania zgody pacjenta w przypadku planowanych poważnych procedur leczniczych (np. operacji chirurgicznych) jest powszechnie akceptowana. Ale i tu często sposób uzyskania przyzwolenia pacjenta bywa paternalistyczny, naruszający niekiedy warunek pełnego poinformowania o ryzyku i innych możliwościach leczenia. Uwagi te odnoszą się również do drobnych, codziennych kontaktów zawodowych lekarza z pacjentem, jakkolwiek tutaj oczywiście margines swobody lekarza jest większy.

Również odwrotnie, pacjent nie ma prawa oczekiwać od lekarza postępowania niezgodnego z jego pojęciem dobra i jego sumieniem. Prostym rozwiązaniem w wypadku istotnego konfliktu systemu wartości pacjenta i lekarza jest zmiana lekarza. Nie zawsze jest to możliwe; wówczas, jak się wydaje, w większości przypadków winna decydować racja pacjenta. Prawidłowy model relacji lekarz – pacjent to model partnerski, w którym obie strony dążą do wspólnych celów w oparciu o podobną hierarchię wartości, wzajemne zaufanie i respekt dla godności partnera.

Nawet najsłuszniejsze teoretycznie założenia etyczne nie dadzą prawdopodobnie jednoznacznych odpowiedzi w zetknięciu z bogactwem możliwych sytuacji praktycznych. Ostatecznie to lekarz musi podejmować rozważnie odpowiedzialne decyzje, zawsze jednak z pełnym respektem dla godności osoby pacjenta; w większości przypadków oznacza to porzucenie postawy paternalistycznej.

Ks. Stefan KORNAS

# EKSPERYMENTY MEDYCZNE I ETYKA LEKARSKA

*Eksperymentatorzy mają nieustannie pogłębiać swoją wiedzę o życiu ludzkim i jego zjawiskach. Odkrywając rządzące nim prawa i coraz lepiej poznając psychocielesne procesy chorego człowieka, muszą zmierzać do jego leczenia, czyli celem ich wysiłków ma być przyniesienie dobra jednostce i zbiorowości.*

Problematyka dotycząca eksperymentów medycznych interesuje i fascynuje wielu ludzi. Ma dla nich duże znaczenie teoretyczne i praktyczne. Eksperymenty należą bowiem do podstawowych dźwigni postępu naukowego, który służyć powinien dobru poszczególnych jednostek i całych społeczności. Trafnie kiedyś to zilustrował Kenneth Boulding. Porównał on ludzkość do gigantycznego układu samosterującego składającego się z trzech miliardów osób i ról, jakie spełniają. Są one powiązane informacjami w taki sposób, że zachowanie się pojedynczego człowieka tej wszechludzkiej społeczności uwarunkowane jest zachowaniem się innych ludzi. Osiągnięcia badawcze poszczególnych jednostek mogą zatem sprzyjać radości lub cierpieniu, służyć zdrowiu lub chorobie, pomyślnemu rozwojowi gatunku ludzkiego lub jego zagładzie. Takie właśnie nadzieje i obawy dla ludzi obecnie żyjących i następnych pokoleń niosą ze sobą różnorodne działania eksperymentalne podejmowane w medycynie i naukach pokrewnych.

W niniejszej refleksji spróbujemy rozpatrzyć pojęcie i rodzaje eksperymentów zwłaszcza medycznych, spojrzeć retrospektywnie na niektóre z dzisiaj przeprowadzanych w medycynie eksperymentów oraz ukazać w relacji do nich etykę lekarską.

## I. POJĘCIE EKSPERYMENTU

Eksperymentowanie stanowi jedną z zasadniczych form naukowych badań, jakie nieustannie przeprowadza się w technice i medycynie. Uważa się, że epoka pary i elektryczności, radia i telewizji, energii jądrowej i przeszczepów nie powstałaby nigdy, gdyby na przestrzeni wieków zrezygnowano z drogi wyznaczonej coraz to nowymi eksperymentami. Nieodzowność i konieczność podejmowania w naukach działań zaliczanych do eksperymentów wymaga ich jednoznacznego określenia.

W słownikach wyrazów obcych hasło „eksperyment" wyprowadza się z łacińskiego słowa experimentum – próba, doświadczenie[1]. To znaczenie etymologiczne zostało wprowadzone w pojęcie eksperymentu. Z tego powodu w języku potocznym słowo eksperyment oznacza jakąś próbę, zwłaszcza przeprowadzoną po raz pierwszy. Częściej stosuje się ów termin na określenie realizacji nowatorskiego pomysłu w celu sprawdzenia go w praktyce albo jako poszukiwanie nowego rozwiązania w drodze prób.

Na terenie naukowym 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"[2]. Pojęcie eksperymentu zakłada więc wszelkie działanie człowieka, w którym celowo zmierza się do wywołania jakiegoś zjawiska (zdarzenia) w ściśle określonych warunkach po to, by zbadać jego przebieg i dokonać obserwacji lub zweryfikować wcześniej przyjęte założenia hipotetyczne.

Istotę każdego eksperymentu stanowi planowa zmiana niektórych czynników zjawiska przy równoczesnej kontroli pozostałych czynników w celu zaobserwowania skutków tej zmiany. Rezultatem eksperymentu staje się uzyskanie danych empirycznych, które są podstawą interpretacji naukowej. Eksperyment w sensie ścisłym jest możliwy tylko w zakresie tych zjawisk, jakie można wywołać w sposób kontrolowany i dobrowolnie modyfikować oraz wobec których można sformułować poprawne pytanie i udzielić na nie odpowiedzi w postaci określonej hipotezy[3]. Duża ilość i różnorodność wykonywanych współcześnie eksperymentów pozwala przeprowadzić ich typologię.

W naszych czasach najczęściej odwołujemy się do typologii eksperymentów opartej na metodach stosowanych w poszczególnych naukach. W zależności od stosowanej w nich metody i przedmiotów doświadczenia mówi się o eksperymentach w psychologii, socjologii, biologii i medycynie[4].

## II. EKSPERYMENTY MEDYCZNE

W medycynie, którą uważa się za naukę i sztukę, przeprowadza się rozmaite eksperymenty. Służą one zdobyciu potrzebnych danych koniecznych do poznania chorób i ich leczenia. W swoich trzech funkcjach: teoretycznej, profilaktycznej i terapeutycznej medycyna nieustannie korzysta

---

[1] Zob. *Leksykon PWN*, red. C. Sojecki, Warszawa 1972, s. 281.

[2] S. Kamiński, *Eksperyment*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1972, t. IV, kol. 809.

[3] Zob. P. Warren, *Experimentalism Plus*, „Philosophy and Phenomenological Research" 33(1972) s. 149-162.

[4] Zob. S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 280 n.

z doświadczeń[5]. One dostarczają nie tylko określonych informacji, jakie uzyskuje się z obserwacji interesujących zjawisk, ale również pozwalają zweryfikować lub obalić jakąś postawioną hipotezę[6]. Chociaż bardzo często doświadczenia nie przynoszą eksperymentatorom oczekiwanych wyników, to jednak osiągane rezultaty, a nawet ich brak, mają dla wiedzy medycznej doniosłe znaczenie. Wszelkie takie zdarzające się niepowodzenia są albo potwierdzeniem, albo zaprzeczeniem przyjętych przez badaczy założeń. Ci nie powinni lękać się porażek ani rezygnować z dalszych obserwacji, ale winna ich cechować, zdaniem Karla Poppera, zdolność do twórczego poszukiwania prawdy o chorobach dotąd nieuleczalnych[7].

Według J. Aleksandrowicza reprezentanci współczesnej medycyny nie mogą ograniczać się jedynie do tkwienia w utrwalonych i przestarzałych schematach ani wyłącznie poprawiać i wzbogacać starych teorii. Mają poszukiwać w różnych dyscyplinach medycznych czynników zmniejszających ludzkie cierpienia, leczących choroby powstałe wskutek uszkodzeń narządów organizmu ludzkiego, aby w ten sposób zapobiegać przedwczesnym zgonom, a nawet opóźniać naturalną śmierć[8].

Formą realizacji tych twórczych poszukiwań w naukach biologicznych i medycznych są eksperymenty medyczne[9]. Oznaczają one określone działania w medycynie, które polegają na jakiejś ingerencji w żywy organizm, nie wyłączając człowieczego, objęte są zawsze ścisłą i dokładną obserwacją. Przyczyniają się do zweryfikowania wcześniejszych hipotez i służą celom leczniczym.

Eksperymentatorzy rozpoczynają proces badawczy od prób na mikroorganizmach, potem kontynuują go na zwierzętach. Takie postępowanie pozwoliło medycynie wynaleźć wiele środków leczniczych i sprawdzić wiele skutecznych działań w chirurgii w walce z niekiedy bardzo ciężkimi chorobami, do niedawna nieuleczalnymi i przynoszącymi ludziom ogromne cierpienia. Na pewno badania eksperymentalne na zwierzętach przyniosły znaczne korzyści z punktu widzenia rozwoju medycyny. Stały się one jednak nie wystarczające do rozpoznania i leczenia niektórych schorzeń u ludzi. Dlatego istnieje potrzeba, co więcej – konieczność – podejmowania eksperymentów na organizmie ludzkim[10].

---

[5] Zob. *Dictionnaire français de médecine et de biologie*, Paris 1971, t. 2, s. 165.

[6] Zob. *Preface to the Issue „Aspects of Experimentation with Human Subjects"*, „Daedalus" 98(1969) nr 2, s. V.

[7] Zob. J. Aleksandrowicz, *Studia medyczne a etos zawodu lekarza*, Kraków 1985, s. 9.

[8] Zob. tamże.

[9] Zob. P. Tiberghien, *Médecine et morale*, Paris 1952, s. 175.

[10] Zob. prezentacja pracy B. Grzywacza, *Eksperymenty na człowieku a eksperymenty na zwierzętach*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności" 53(1952) nr 7-10, s. 488-489; J. Bogusz, *Zasady deontologiczne związane z postępami wiedzy lekarskiej*, w: *Etyka i deontologia lekarska*, red. T. Kielanowski, Warszawa 1985², s. 78.

Z tego powodu naukowcy i lekarze do leczenia chorych ludzi wprowadzają niedostatecznie jeszcze wypróbowane leki i rodzaje zabiegów diagnostyczno-terapeutycznych[11]. Jedne działania mają charakter badawczy, a drugie terapeutyczny.

## 1. RODZAJE EKSPERYMENTÓW MEDYCZNYCH

Cel jaki sobie wyznaczają lekarze przy podejmowaniu eksperymentów medycznych, pozwala wyróżnić dwa podstawowe ich rodzaje, a mianowicie: eksperymenty lecznicze (terapeutyczne) i naukowo-badawcze, czyli kliniczno-biologiczne[12]. Ten podział eksperymentów medycznych używany od dawna, jest dalej powszechnie przyjmowany zarówno w prawodawstwie, jak i w naukach medycznych[13]. Z tego względu właściwą jest rzeczą rozpatrzenie pojęcia eksperymentu w obydwu znaczeniach.

W eksperymencie terapeutycznym bezpośrednim celem jest niesienie pomocy osobie poddawanej doświadczeniu. Jest to doświadczenie przeprowadzane na chorym bądź to w celu zbadania przyczyny jego choroby, jej zwalczania, zmniejszania lub usunięcia jakiegoś kalectwa, bądź to zmierzające do zapewnienia zdrowia poszczególnej jednostce lub grupie ludzkiej. Ów cel, którym jest zdrowie określonej osoby, nie wyklucza jednak sprawdzenia przez eksperymentatora przy tej sposobności jakiejś hipotezy naukowej, a przez to wzbogacenie własnej wiedzy i przyczynienia się do wzrostu całokształtu wiedzy medycznej[14].

Inaczej natomiast wygląda sprawa z eksperymentem naukowo-badawczym, tzn. kliniczno-biologicznym. Tutaj są podejmowane czynności bezpośrednio lub pośrednio służące empirycznemu zweryfikowaniu teoretycznych założeń czy hipotez, poznaniu nowych praw dotyczących ludzkiego ustroju, jakie dotychczas były mało znane. Wszelkie przedsięwzięcia medyczne w tym zakresie zmierzają bezpośrednio do celów naukowo-badawczych i pozostają

---

[11] Zob. J. Bogusz, *Etyczne granice eksperymentu klinicznego*, „Studia Philosophiae Christianae" 20(1984) nr 2, s. 165-177; T. Brzeziński, *Tradycyjne zasady deontologii lekarskiej*, w: *Etyka i deontologia lekarska*, dz. cyt., s. 60-68.

[12] Zob. J. Sawicki, *Przymus leczenia, eksperyment, udzielanie pomocy i przeszczep w świetle prawa*, Warszawa 1966, s. 180 n.; Z. Ciopiński, C. Grzeszczyk, *Eksperyment lekarski oparty na ekspertyzie kryminalistycznej podstawą przeszczepu nerki*, w: *Prawo a medycyna u progu XXI wieku*, red. M. Filar, Toruń 1987, s. 21-23.

[13] Zob. M. Sośniak, *Uwarunkowania prawne dopuszczalności eksperymentów medycznych na ludziach*, „Państwo i Prawo" 1985, nr 5, s. 31-42; A. Michalska, *O uwarunkowaniach prawnych dopuszczalności eksperymentów medycznych na ludziach*, „Państwo i Prawo", 1986, nr 1, s. 5 n.

[14] Zob. L. Kubicki, *Medyczny eksperyment badawczy dokonywany na człowieku w świetle prawa polskiego*, w: *Prawo a medycyna*, dz. cyt., s, 109-118.

w dalekim związku ze zdrowiem osoby poddawanej eksperymentowi[15]. Oznacza to, że celem wysiłków badaczy w eksperymencie naukowo-poznawczym jest dalszy postęp w naukach medycznych i pokrewnych. W nich zachodzi szczególna potrzeba ciągłego weryfikowania nowych twierdzeń za pomocą doświadczenia[16].

W medycynie od dawna były przeprowadzane eksperymenty lecznicze i badawcze. Jedne i drugie przyczyniły się zarówno do rozwoju nauk biomedycznych, jak i służyły bezpośrednio lub pośrednio zdrowiu i życiu poszczególnych jednostek albo grupie ludzi chorych[17]. Chociaż teoretycznie mówi się dzisiaj o dwóch rodzajach eksperymentów medycznych, w praktyce jednak zaciera się między nimi różnica. Każde niemal działanie lekarskie będące eksperymentem obejmuje: jakieś badanie i doświadczenie, obserwacje laboratoryjno-kliniczne i analizę uzyskanych wyników, ich obiektywizację i próbę leczenia. Informacje otrzymane na podstawie tego samego zespołu czynności stają się źródłem wiedzy dla medycyny i innych nauk oraz sposobem wprowadzenia nowych metod terapii. Dlatego wydaje się słuszne następujące określenie: eksperymenty medyczne są „ingerencją w organizm ludzki, której celem jest zbadanie struktury, funkcji czy procesów organizmu człowieka lub jego leczenie"[18].

Oznacza to, że wszelkie działania lekarskie polegające na jakiejś ingerencji w organizm ludzki i zmierzające do wywołania określonych w nim zmian dla ich zbadania albo leczenia konstytuują pojęcie eksperymentu medycznego. 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 organizmu ludzkiego. To postępowanie lekarzy realizujące w eksperymencie medycznym obydwa cele bywa nazywane eksperymentem mieszanym[19]. W tym działaniu występuje z jednej strony ingerencja w istniejący porządek cielesno-duchowy organizmu ludzkiego dla celów naukowo-badawczych, z drugiej zaś podejmuje się czynności zmierzające do przywrócenia organizmowi człowieka normalnych psycho-cielesnych czynności i reakcji.

---

[15] Zob. W. v. Eiff, F. Böckle, *L'expérimentation dans la recherche clinique*, „Concilium" 65(1971) s. 68 n.

[16] Zob. O. Szczepski, *Dylematy etyczne w aspekcie postępu we współczesnej medycynie*, „Problemy Dydaktyki Medycznej" 3(1975) s. 242 n.

[17] Zob. J. Jaroszyński, *Problemy etyczne w badaniach biomedycznych i behawioralnych*, „Biuletyn Instytutu Psychiatrii i Neurologii" 1987 nr 1, s. 31.

[18] Zob. S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986, s. 16.

[19] Zob. B. Górnicki, *Nowe problemy etyki lekarskiej*, „Etyka" 14(1975) s. 33.

W każdym eksperymencie medycznym badacze w jakiejś formie ingerują w strukturę organizmu człowieka. W zależności od sposobu ingerowania dokonuje się podziału eksperymentów medycznych na dwie zasadnicze grupy, a mianowicie eksperymenty biomedyczne i eksperymenty dotyczące życia człowieka od jego poczęcia aż do naturalnej śmierci. Pierwsza grupa obejmuje eksperymenty będące ingerencją w strukturę dziedziczną, czyli eksperymenty genetyczne i eugeniczne, sztuczne unasiennianie i sztuczne zapłodnienie, tzw. zapłodnienie pozaustrojowe (in vitro). W drugiej grupie mamy eksperymenty polegające na różnych działaniach ukierunkowanych na życie ludzkie w jego okresie zarodkowo-płodowym, transplantacje narządów oraz wielorakie wkraczanie w proces śmierci.

## 2. SPOJRZENIE RETROSPEKTYWNE NA EKSPERYMENTY MEDYCZNE

Krótka refleksja sięgająca w przeszłość, a dotycząca doświadczeń podejmowanych w medycynie wydaje się ze wszech miar pożyteczna. Przypomina wysiłek naukowo-badawczy wielu ludzi i odkrycia, który przyczyniły się do rozwoju diagnostyki i terapii chorób nękających od dawna człowieka. Sukcesy, a nawet triumfy współczesnej biomedycyny stały się możliwe dzięki poszukiwaniom naukowym w poprzednich wiekach[20].

Z badań archeologicznych dowiadujemy się, że już w najdawniejszych czasach znano leczenie chirurgiczne. Asyria i Babilonia przed kilku tysiącami lat miały wysoko postawioną sztukę leczenia[21]. W Egipcie np. między XXVII a XXVI wiekiem przed Chr. żył Imhotep – autor pierwszych zasad moralnie poprawnego wykonywania zawodu lekarza. Zasady owe w następnych wiekach zostały przypisane greckiemu lekarzowi Hipokratesowi (460-377 r. przed Chr.). Dzisiaj są one znane jako *Przysięga* Hipokratesa i dalej aktualne.

Z pism Platona (427-347 r. przed Chr.) wiemy, że w starożytności podejmowano próby regulacji urodzeń i kierowania dziedzicznością. Z obserwacji zebranych wnioskowano, że rodzice przekazują jakieś cechy swoim dzieciom[22]. Także w księgach Starego Testamentu spotyka się wzmianki o używaniu środków „z ziemi", czyli powszechnie dostępnych, jako lekarstw usuwających ból i chorobę. Księga Rodzaju nawet opisuje próby kształtowania cech zwierząt hodowlanych za pomocą różnych środków. Można stąd wnioskować, iż w czasach powstania tej Księgi znano sposoby wpływania na płodność.

Powstające zaś w średniowieczu szkoły lekarskie, np. w Salerno (XI-XII w.) nie tylko uczyły medycyny greckiej i arabskiej, ale również poszukiwały

---

[20] Zob. K. Pollak, *Klucz do medycyny współczesnej*, Warszawa 1969, s. 15-211.

[21] Zob. J. Bogusz, *Chirurgia i etyka*, Kraków 1972, s. 4.

[22] Zob. S. Rostafiński, D. Moska, *Etyka farmaceutyczna*, Warszawa 1986, s. 33 nn.

nowych form leczenia. Żyjący w tej epoce filozof i lekarz Majmonides (1135-1204) w swoich dziełach wzywał lekarzy, by zdobywali wiedzę i doświadczenie dla dobra chorego[23]. Z tego okresu pochodzą pierwsze informacje o znaczeniu anestezji i metody antyseptycznej.

Za prekursora nowoczesnej medycyny uważany jest Paracelsus (1493-1541) – lekarz, chemik i teolog. Jako badacz przyrody zapoczątkował naukę o lekach. W następnych wiekach naukę tę rozwijali między innymi tacy badacze, jak B. Caventou, J. Pelletier i F. Runge, którzy niezależnie od siebie wykryli w 1819 r. chininę; H. Kolbe w 1859 r. dokonał syntezy kwasu salicylowego; L. Knorr w 1883 r. odkrył antypirynę; F.G. Banting i Ch. Best w 1921 r. odkryli insulinę; A. Fleming w 1929 r. rozpoczął doświadczenia nad penicyliną, którą w 1942 r. jako antybiotyk wprowadził do lecznictwa. W dwa lata później S. Waksman dokonał odkrycia streptomycyny[24].

Podobnie jak w farmakologii, przebiegała ewolucja naukowo-badawcza w innych działach medycyny. Chociaż od dawna ludzi interesowała struktura komórki, to jednak dopiero J. Goodsir (1814-1867) i R. Remak (1815-1865) opisali amitotyczny podział komórki. Polak W. Mayzel (1847-1916) pracując poza granicami kraju przekazał informacje dotyczące pośredniego podziału komórki. W roku 1888 W. Waldeyer (1836-1921) dokonał odkrycia chromosomów. W XVII w. rozpoczęto poznawać mechanizmy prokreacji, a mianowicie: holenderski anatom R. de Graaf (1641-1673) odkrył w jajnikach kobiety pęcherzyki spełniające istotną rolę w powstawaniu zarodka. J. Ham w 1677 r. opisał plemniki, a K. E. v. Baer (1792-1876) sformułował teorię listków zarodkowych i opisał komórkę jajową. Te odkrycia zainicjowały embriologię i przyczyniły się do powstania genetyki.

Genetyka jako nauka biologiczna zajmuje się badaniem dziedziczności i zmienności organizmów. Podstawy teoretyczne zawdzięcza czeskiemu zakonnikowi J. G. Mendlowi (1822-1884). Odkryte przez niego prawa dotyczące dziedziczności pozwoliły angielskiemu przyrodnikowi F. Galtonowi (1822-1911) sformułować teorię głoszącą możliwość doskonalenia cech dziedzicznych człowieka. Teorię tę nazwano eugeniką. W praktyce eugenika bada i doskonali genetyczne cechy ludzkie poprzez tworzenie warunków sprzyjających rozwojowi dodatnich cech i eliminowanie ujemnych.

W początkach XIX w. rozwinęła się bakteriologia. Do jej powstania przyczyniły się prace, nad fermentacją i procesem gnicia, francuskiego chemika L. Pasteura (1822-1895), odkrywcy szczepionki przeciw wściekliźnie, oraz wykrycie prątków gruźlicy przez R. Kocha (1842-1895). W tym czasie wprowadzono leczenie chorób zakaźnych i leczenie surowicami.

---

[23] Zob. S. Dąbrowski, *Majmonides*, „Zdrowie Publiczne" 1967, nr 10, s. 923 n.

[24] Zob. R.W. Gutt, *Propedeutyka medycyny*, Warszawa 1982, s. 81.

Odkrycie przez W. K. Roentgena (1845-1923) promieni dało początek diagnostyce i terapii rentgenowskiej. W latach 1900-1902 opracowano ścisłe dawkowanie promieni rentgenowskich, które już w 1901 r. zastosowano do leczenia raka. W 1912 r. zanotowano fakt pierwszego wyleczenia raka jajnika za pomocą tych promieni[25]. Wraz z rozwojem rentgenoterapii, a po odkryciach P. Curie i M. Skłodowskiej-Curie – radioterapii, wprowadzono do oceny chorób serca elektrokardiograf (EKG). Konstruktorem tego aparatu był holenderski fizjolog W. Einthoven (1880-1927). (Elektrokardiograf rejestruje zmienne napięcie elektryczne powstające w związku z czynnościami serca).

Od wielu lat także obserwuje się postęp w chirurgii. Do jej rozwoju przyczynili się między innymi: J. Lister (1827-1912) angielski chirurg – twórca metody antyseptycznej i wynalazca katgutu; L. Rydygier (1850-1920) profesor Uniwersytetu Lwowskiego i Jagiellońskiego – inicjator nowych technik operacyjnych; wiedeński serolog K. Landsteiner (1868-1943) – odkrywca grup krwi; A. Carrel (1873-1944) francuski biolog i lekarz – rozpoczął doświadczenia z hodowlą żywej zwierzęcej tkanki poza organizmem. To on dokonał pierwszej udanej operacji wszczepienia w szyję psa serca ożywianego krwią przez złączenie jego naczyń z żyłami i tętnicą szyjną psa-biorcy. Natomiast chirurg amerykański J. H. Gibson (1871-1956) skonstruował sztuczne płuco-serce, to jest aparat do sztucznego podtrzymywania krążenia krwi, pozwalający na chwilowe wyłączenie serca z układu krwionośnego i w 1953 r. przeprowadził pierwszą operację serca. Niemiecki urolog W. Forssman wprowadził w 1929 r. do diagnostyki wad serca metodę cewnikowania serca, którą sprawdził na sobie. Przez żyłę ramienną wprowadził cewnik do swego prawego przedsionka serca.

Przeszczepianie tkanek i narządów zapoczątkował szwajcarski chirurg J. L. Reverdin (1842-1929). Najpierw przeszczepiano skórę, a od 1947 r. rozpoczęto takie operacje z nerkami u ludzi. W Nowym Orleanie (1963 r.) przeprowadzono pierwszą udaną transplantację nerek choremu dokerowi, które pobrano od szympansa. W tym samym roku w Jacksonville inicjują chirurdzy amerykańscy zabiegi przeszczepiania serca. Jakkolwiek były nieudane, utorowały jednak drogę do dalszych doświadczeń w tej dziedzinie.

W Polsce (1966 r.) rozpoczęto pierwsze transplantacje nerek i serca. Pionierem przeszczepiania nerek był prof. J. Nielubowicz, a serca prof. J. Moll. Obecnie przeszczepia się nerki w kilku miastach akademickich naszego kraju, a przodującym ośrodkiem w przeszczepianiu serca jest Klinika Kardiochirurgii w Zabrzu. Tutaj zespół lekarzy pod kierunkiem profesora Z. Religi przeszczepił serce ponad 168 chorym cierpiącym na schyłkową niewydolność krążenia. Wielu z nich dotąd żyje, a rekordzistą jest pacjent, którego poddano operacji sześć lat temu.

---

[25] Zob. P o l l a k, dz. cyt., s. 65.

Z tego szkicowego retrospektywnego omówienia kilku działań z zakresu biomedycyny mogliśmy poznać, jakie czynności o charakterze eksperymentalnym w ciągu wieków podejmowali lekarze-naukowcy. Na tej drodze dążyli do poznania zjawisk i procesów związanych z egzystencją człowieka, który kiedyś, jak my dziś, chorował, cierpiał i umierał. Lekarze i wszyscy z nim współpracujący chcieli ratować życie ludzkie i przedłużać jego procesy, nieść pomoc w chorobie i ulgę w cierpieniu. Inspirację do swoich wysiłków naukowo-badawczych i terapeutycznych czerpali przede wszystkim z etyki lekarskiej.

## III. ETYKA LEKARSKA W RELACJI DO EKSPERYMENTÓW MEDYCZNYCH

### 1. POJĘCIE ETYKI LEKARSKIEJ

Istnieją poważne trudności przy definiowaniu etyki lekarskiej. Są one rezultatem ścisłej zależności etyki lekarskiej od kultury i filozofii. Otóż w czasach magicznego rozumienia świata czarownik pełnił funkcję lekarza. W sakralnym ujęciu kultury narodów semickich kapłan był również lekarzem. Etyka profetyzmu przyjmowała istnienie tajemniczego związku między grzechem a chorobą. Wezwanie kapłana do nawrócenia zawierało obietnicę powrotu do zdrowia. Mistycyzm i religie ezoteryczne starożytności sprzyjały symbiozie rytuału z prymitywną psychoterapią.

Medycyna szkoły Hipokratesa zetknąwszy się ze stoicką filozofią moralności doprowadziła do sakralizacji natury. Wiedza medyczna średniowiecza zaś i początku czasów nowożytnych kontrastowała z semickim i greckim poglądem na świat. Rodząca się wówczas nowa świadomość człowieka, który poczuł się odpowiedzialny za siebie samego, i coraz lepsze poznanie natury oraz jej praw doprowadziły do uwolnienia medycyny od wszelkiej sakralizacji[26]. Odkrycia w biologii i technice, jak również ich zastosowanie w praktyce lekarskiej przyczyniły się znów do dehumanizacji medycyny w XX wieku.

Godności medycyny – nauki troszczącej się o dobro człowieka, jego zdrowie i życie – służy etyka lekarska. Jej powstanie poprzedziły kodeksy etyki lekarskiej, czyli ustanowione przez lekarzy regulaminy zawodowe. Należą one do najstarszych w dziejach ludzkości kodeksów etyki zawodowej. W ciągu wieków nadawano im różny kształt. Najważniejszy był rotą przysięgi lekarskiej, którą potem nazwano *Przysięgą* Hipokratesa. Kodeks pochodzący od Majmonidesa ułożony został w formie codziennej modlitwy lekarza[27]. Powstałe zaś w czasach nowożytnych i współczesnych kodeksy lekarskie noszą nazwę przysięgi, deklaracji lub zbioru zasad etyczno-deontologicznych. Zawarte

---

[26] Zob. B. Häring, *W służbie człowieka*, Warszawa 1975, s. 7 n.

[27] Zob. K. Osińska, *Dorobek etyczny medycyny*, w: *Refleksje nad etyką lekarską*, red. taż, Warszawa 1990, s. 7-21.

w nich zasady służą do ochrony i rozwijania ethosu lekarskiego, a także do gwarantowania właściwego stosunku lekarza do pacjenta. Ustanowione przez lekarzy regulaminy zawodowe mają duże znaczenie dla etyki lekarskiej, ale różnią się od niej. Nie ustalają wszystkich zasad moralnych obowiązujących środowiska lekarskie ani nie tworzą całego systemu etyki dla tej grupy ludzi.

Za ojca etyki lekarskiej można uznać T. Sydenhama (1624-1689). On jako jeden z pierwszych nadał medycynie Hipokratesowej nową, zmodernizowaną treść. Nazwał lekarza clementiae divinae magister. Uznał w nim życzliwego boskiego sługę. Lekarz według niego powinien być człowiekiem współczującym, dobrze przygotowanym do swego zawodu, mającym niejako mandat Boży do przywrócenia zdrowia i pomocy w cierpieniu[28]. W. Biegański nazwał etykę lekarską „nauką o zasadach i obowiązkach, które kierować powinny naszym postępowaniem, naszymi czynami"[29]. Celowo nie ograniczył się do nazwania etyki nauką o obowiązkach, bo wtedy stałaby się deontologią, czyli nauką o powinnościach lekarskich. Deontologia jest jedynie częścią etyki, a wyrwana z kontekstu etycznego mogłaby stać się szkodliwą w praktyce lekarskiej[30]. T. Kielanowski odpowiadając na pytanie dotyczące zawodowej etyki lekarskiej, mówi że „są to pewne tradycyjne i nowo powstające, pisane i niepisane normy moralne, do których się lekarz w wykonywaniu swojego zawodu musi stosować. Dotyczą one stosunku lekarza do chorego, do społeczeństwa i do swoich współpracowników"[31]. Według B. Häringa „etyka lekarska stanowi systematyczną próbę wyraźnego ukazania etosu zawodów medycznych, jest próbą opracowania najważniejszych etycznych norm i perspektyw zawodu lekarskiego"[32]. Przez ethos rozumie on znamienne postawy, jakie charakteryzują grupę zawodową lekarską, która przyjmuje i realizuje określone wartości[33].

Z podanych definicji jasno wynika zadanie etyki lekarskiej. Jest nim nie tylko podanie zasad i motywacji, jakimi powinni kierować się lekarze przy podejmowaniu czynności z zakresu medycyny, ale i określenie obowiązujących norm moralnych. Jeśli członkowie zawodów lekarskich zachowują owe normy, wówczas ich działania są etyczne i zgodne z celami medycyny. Moralność lekarza zawsze zależy od tego, w jaki sposób urzeczywistnia on swój ethos zawodowy i jak w swym postępowaniu lekarskim kieruje się zasadami etycznymi.

---

[28] Zob. G u t t, dz. cyt., s. 17.

[29] W. B i e g a ń s k i, *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*, Warszawa 1975, s. 125.

[30] Zob. J. B u x a k o w s k i, *Chrześcijańska etyka lekarska*, „Chrześcijanin w Świecie" 8(1976) nr 3, s. 11.

[31] T. K i e l a n o w s k i, *Propedeutyka medycyny*, Warszawa 1961, s. 186.

[32] H ä r i n g, dz. cyt., s. 31.

[33] Zob. tamże, s. 30.

## 2. EKSPERYMENTY MEDYCZNE W ŚWIETLE ETYKI LEKARSKIEJ

Eksperymenty medyczne będące jedną z form realizacji postępu w naukach przyrodniczych mają jednakże charakter ambiwalentny. Z jednej strony nowe techniki badawcze zastosowane w działaniach eksperymentalnych przyczyniły się do osiągnięcia dobrych wyników w zakresie profilaktyki, diagnostyki i terapii różnych schorzeń, z drugiej strony czynności eksperymentalne polegające na ingerencjach w procesy życia ludzkiego od momentu jego powstania aż do śmierci zrodziły poważne zagrożenie dla poszczególnych jednostek i całej naszej populacji. Z tego powodu powstała nagląca konieczność oceny etycznej postępowania wiodącego do uzyskania wyników poznawczych oraz wyłania się pilna potrzeba zwrócenia uwagi na skutki, jakie wyniknąć mogą z przeprowadzanych eksperymentów lekarskich[34].

Z etyki lekarskiej obejmującej najróżniejsze normy odnoszące się do zawodów medycznych możemy czerpać światło niezbędne do właściwego widzenia analizowanych kategorii działań człowieka w aspekcie moralnym. W świetle tej etyki spróbujemy sformułować niektóre zasady dotyczące eksperymentów medycznych.

Najbardziej ogólna i znana od wieków jest zasada, aby przede wszystkim nie szkodzić badanemu, czyli primum non nocere. Z niej wyprowadza się różnorodne zobowiązania dla badaczy i lekarzy podejmujących czynności eksperymentalne. Powinni być ich świadomi i kierować się nimi w pracy naukowo-badawczej i terapeutycznej w medycynie[35]. Przy jej podejmowaniu eksperymentatorzy mają nieustannie pogłębiać swoją wiedzę o życiu ludzkim i jego zjawiskach. Odkrywając rządzące nim prawa i coraz lepiej poznając psycho-cielesne procesy chorego człowieka, muszą zmierzać do jego leczenia, czyli celem ich wysiłków ma być przyniesienie dobra jednostce i zbiorowości[36].

„Poszukiwanie prawdy, zdaniem papieża Jana Pawła II, stanowi element pierwotnego powołania człowieka i podstawową formę oddawania chwały Temu, «który ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy» (2 Mch 7, 23)"[37]. Przeprowadzane zatem eksperymenty w medycynie i biologii jako specyficzna forma poszukiwania prawdy o wielu zjawiskach realizują

---

[34] Zob. M. Dąbska, *Zasady deontologii w zakresie stosunku do życia ludzkiego i godności osoby ludzkiej*, w: *Refleksje nad etyką*, dz. cyt., s. 34 n.

[35] Zob. M. Gamski, *Moralna specyfika pracy naukowo-badawczej w medycynie*, w: *Refleksje nad etyką*, dz. cyt., s. 77-82.

[36] Zob. Tenże, *Granice etyczne eksperymentu klinicznego*, w: *Refleksje nad etyką*, dz. cyt., s. 74n.

[37] Jan Paweł II, *Etyczne problemy genetyki*, „L'Osservatore Romano" 15(1994) nr 2, s. 37 n.

niezliczone możliwości i zdolności rozumu ludzkiego „który jest zarazem rozumem naukowym i rozumem etycznym. Potrafi wypracować procedury doświadczalnego poznawania rzeczywistości stworzonej, a zarazem przypominać sumieniu o nakazach prawa moralnego, służących ludzkiej godności”[38]. Oznacza to, że godność ludzka jest granicą etyczną, której badaczom przekroczyć nie wolno w działaniach eksperymentalnych. Owa godność tkwi w samej naturze człowieka i implikuje nienaruszalne prawa przysługujące osobie ludzkiej.

Godność osoby ludzkiej i jej nienaruszalne prawa uznać można i należy za podstawową normę moralności etyki lekarskiej ściśle związaną z chrześcijańską antropologią. W świetle tej normy trzeba oceniać wszelkie działania eksperymentalne w medycynie.

Eksperymenty medyczne widziane w tym świetle są formą realizacji przez człowieka powołania otrzymanego od Stwórcy i wielkim sukcesem nauki. Muszą one być podporządkowane integralnemu dobru człowieka. Jeśliby było inaczej, owe działania mogłyby prowadzić do degradacji autentycznego sensu medycyny i wartości człowieczeństwa. Kryterium moralności działań eksperymentalnych w medycynie jest zawsze człowiek jako istota zarazem cielesna i duchowa. Dlatego za godziwe etycznie i dopuszczalne można uznać wszystkie eksperymenty medyczne, które służą:

1. ratowaniu życia ludzkiego od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci;
2. leczeniu różnych chorób natury cielesnej i psychicznej;
3. poznaniu genetycznych podstaw wielu schorzeń i mechanizmów dziedziczenia.

Warunkiem podstawowym godziwości takich działań jest wyrażenie zgody na eksperyment przez osobę będącą przedmiotem doświadczenia. Musi ona otrzymać dokładną informację dotyczącą zakresu i skutków zamierzonych działań i posiadać pełne prawo do cofnięcia swojej zgody w okresie trwania eksperymentu.

Jeśli medycyna chce spełnić swój cel powinna być „filozofią moralnie czystych intencji”[39] i czerpać światło z etyki. Całą zaś dotychczasową refleksję o eksperymentach medycznych i etyce lekarskiej zakończyć można słowami J. Aleksandrowicza: „Gdy medycyna traci kontakt z filozofią i etyką, to dotyka ją los rośliny odciętej od korzenia – usycha”.

---

[38] Tamże.

[39] W. Nasiłowski, *Asystent kliniki*, Warszawa 1976, s. 81.

Josef SEIFERT

# ETYCZNE ASPEKTY LECZENIA NIEOPERACYJNYCH GUZÓW MÓZGU

*Dokonywany przez lekarza rachunek dóbr, który można racjonalnie uzasadnić, zakłada obiektywny porządek dobra i zła, jak również obiektywne kryteria określania ich hierarchii.*

Lekarze częściej niż inni ludzie kierują się w swoich codziennych decyzjach i praktyce zawodowej nie tylko i wyłącznie odpowiednią wiedzą fachową, lecz także przekonaniami i przypuszczeniami natury filozoficznej i etycznej. Często są to prawdy oczywiste, kiedy indziej takie, które nie dają się same przez się zrozumieć. Znajdują się jednak między nimi i takie, którym nawet wtedy, gdy stanowią filozoficzne błędy naukowców, przypada w udziale autorytet i znaczenie należne naukom przyrodniczym. Filozoficzne założenia medycyny, częściowo dlatego, że są oczywiste lub się takimi wydają, częściowo zaś dlatego, że nie mogą być tematem poznania przyrodniczego, pozostają w większości rozpraw medycznych nie wypowiedziane. Powinny one jednak zostać uświadomione i zbadane jako znacząca część uniwersalnej wiedzy lekarskiej, która ma również oblicze etyczno-filozoficzne i humanistyczne. Obecnie coraz więcej lekarzy na całym świecie staje się tego świadomymi.

Pewien naukowiec badający guzy mózgu otwarcie zauważa, że przy podejmowaniu decyzji o leczeniu złośliwych guzów mózgu obok kryteriów przyrodniczych należy stosować również kryteria filozoficzne[1]. Na jakie zatem konkretne pytania etyczne oraz pytania z innych dziedzin filozofii musi przy-

---

[1] Zob. P. B l a c k, *Surgical Management of Intracranial Metastasis*, w: *Operative Neurosurgical Techniques*, red. H. H. Schmidek, W. H. Sweet, New York 1987[2], s. 451-462. Na s. 462 czytamy: „Pomimo ogólnej niewielkiej poprawy wyników leczenia trzeba dziś pamiętać, że pewnej części tych pacjentów nie można pomóc, a niektórym interwencja terapeutyczna może zaszkodzić. Zarówno filozoficzne, jak i praktyczne decyzje w sprawach zdrowia publicznego muszą być podejmowane po rozważeniu względnej wartości przedłużenia na krótki czas życia pacjenta porównanej z wartością wysiłku terapeutycznego, kosztów i możliwości przedłużenia cierpień u pacjentów, u których leczenie się nie powiedzie. [...] prawdopodobnie w dalszej perspektywie warto będzie zapłacić tę cenę. [...] klinicysta musi zdecydować, czy podjąć agresywną terapię z jej wysokimi kosztami i ryzykiem, czy rozstrzygać tę kwestię z każdym pacjentem i jego rodziną indywidualnie".

najmniej implicite odpowiedzieć lekarz oceniając sposoby leczenia złośliwych guzów mózgu?[2]

## 1. RACHUNEK DÓBR I JEGO JEDNOZNACZNE ROZSTRZYGNIĘCIE W LECZENIU ZŁOŚLIWYCH GUZÓW MÓZGU

Inaczej niż w przypadku pozostałych czynności lekarza, do których zobowiązuje *Przysięga* Hipokratesa – i których przeciwieństwo wprowadza nas w obszar etycznej problematyki zwanej intrinsece malum, czyli w obszar działań, które są złe ze swojej istoty[3] – przy leczeniu złośliwych i niezłośliwych guzów mózgu pozostajemy wyłącznie przy zagadnieniu porównywania dóbr. Jest tak dlatego, że w przypadku operacyjnego czy zachowawczego leczenia guzów lub ich objawów nie kwestionuje się dóbr takich, jak życie niewinnego, dóbr, których bezpośrednie zniszczenie zawsze i wszędzie jest złe moralnie. Wiele działań wymaganych od lekarzy już dawniej, a dziś coraz częściej, nawet jeśli nie są to działania właściwe dla praktyki lekarskiej (takie jak tortury, aborcja, eutanazja i sterylizacja), podpada pod problematykę intrinsece malum. Od czasów Hipokratesa dziedzina ta jest też przedmiotem najważniejszych rozstrzygnięć etyki medycznej.

Dla etyki ingerencji w mózg – chirurgicznej lub niechirurgicznej – przy leczeniu złośliwych guzów mózgu w grę wchodzi jedynie rachunek dóbr, porównanie zysków i strat wynikających z form leczenia. Zresztą podobnie jest w przypadku wielu innych działań medycznych, gdzie powinny obowiązywać podstawowe zasady moralne i ethos zawodu lekarza. Przykładem – głęboka troska o dobro pacjentów-osób stanowiących dobro samo w sobie. Przede wszystkim zaś lekarze powinni odrzucać postawy, które są same w sobie złe i naruszają zasady etyki medycznej (np. gotowość uczestniczenia w morderstwie lub torturach pod wpływem presji politycznej).

Przy normalnym leczeniu złośliwych guzów mózgu decyzjami lekarza rządzi po prostu zasada rachunku dóbr i nie chodzi tutaj o ostateczne rozstrzygnięcia moralne, ponieważ intrinsece malum w ogóle nie wchodzi tutaj w grę. Rachunek ten bazuje w tym wypadku na dwóch czynnikach czy też dwóch rodzajach poznania. Jedno – to poznanie przyrodnicze, które dotyczy

---

[2] Zob. w sprawie podatności złośliwych guzów mózgu na leczenie: C. L. Walters, H. H. Schmidek, *Surgical Management of Intracranial Gliomas*, w: *Operative*, dz. cyt., s. 431-450. „Obecnie większość glejaków nie jest wyleczalna, lecz można je poddawać leczeniu", tamże, s. 431. Por. też w sprawie głównych metod leczenia takich guzów: Black, dz. cyt., s. 462: „terapia sterydowa, radioterapia, chirurgia, chemoterapia – osobno lub łącznie".

[3] W związku z problemem takich absolutnie złych czynów, których istnienie jest dzisiaj przez wielu etyków odrzucane; zob. J. Seifert, *Absolute Moral Obligations towards Finite Goods as Foundation of Intrinsically Right and Wrong Actions. A Critique of Consequentialist Teleological Ethics: Destruction of Ethics through Moral Theology*?, „Anthropos" 1(1985) nr 1, s. 57-94.

faktów, statystyk, możliwości działań, skutków ubocznych i środków terapeutycznych. Drugim składnikiem jest poznanie filozoficzne, które odnosi się do pytania, w jaki sposób i według jakich kryteriów powinien przebiegać rachunek dóbr.

### 1.1. OBIEKTYWNOŚĆ DÓBR CZY SUBIEKTYWNOŚĆ OCEN?

Jeśli chodzi o fundamentalną naturę dóbr i wartości, które bierze pod uwagę lekarz podejmując decyzję o określonym sposobie leczenia, to musi on na wstępie założyć, że porównywane dobra i wartości oraz inne czynniki, które uwzględnia rozpatrując negatywne i pozytywne skutki swojej interwencji, mają charakter obiektywnego dobra i zła, tzn. nie zależą od czyjejś dowolnej decyzji lub preferencji. Gdyby tak było, lekarz mógłby kierować się jedynie subiektywnym życzeniem pacjenta lub swoim własnym i byłby może zmuszony do psychologicznej analizy życzeń, lecz zarazem zostałby zwolniony z badania rozpatrywanych dóbr i z wszelkiej troski o ich odnajdywanie oraz ocenę ich rangi. Aby zaś w obrębie czynników nieobojętnych dla sytuacji chorobowej uwzględnić również czysto subiektywne życzenia pacjenta i jego rodziny, trzeba za każdym razem punkt widzenia subiektywnych upodobań sytuować w obiektywnym kosmosie dobra, zła i celów, które lekarz musi uwzględnić w rachunku dóbr.

Wartość właściwą przedmiotu rachunku dóbr przeprowadzanego przez lekarza można opisać za pomocą trzech kategorii istotności[4]. Główną z nich należy określić jako dobro samo w sobie lub jako coś, co jest samo w sobie cenne. W tym sensie życie ludzkie i jego godność, nie tylko dla kogoś, lecz samo w sobie i ze względu na właściwą mu istotę, jest dobrem moralnie relewantnym, tzn. dobrem, które kieruje do nas moralnie zobowiązujące wezwanie do okazania mu należnego szacunku. To właśnie dobro zabrania lekarzowi np. czysto eksperymentalnych operacji mózgu i degradacji pacjentów do rangi królików doświadczalnych.

W przypadku niemożności całkowitego wyleczenia lub skutecznej terapii guzów mózgu osobowa wartość pacjenta zobowiązuje lekarza do szacunku wobec nieuleczalnie chorego, do prawdomówności w stosunku do niego oraz do ludzkich zachowań, takich jak rozmowa, pielęgnacja i inne. Lekarz jest tutaj przede wszystkim zobowiązany działać jak człowiek, który również wtedy, gdy już nie może drugiemu pomóc, w szczególny sposób dba o jego dobro. Również nacechowane życzliwością uczestnictwo w cierpieniu nieuleczalnie chorych pacjentów oraz jawna i odważna akceptacja granic sztuki lekarskiej należą do tego rodzaju postaw. Chodzi tutaj ostatecznie o pozamedyczne reakcje

---

[4] Zob. D. von Hildebrand, *Ethik. Gesammelte Werke*, t. II, Stuttgart 1973², rozdz. I-III, XVII-XVIII.

lekarza jako człowieka, reakcje które jednocześnie stanowią szeroko rozumiane działania medyczne, nie odnoszące się wyłącznie do izolowanej cielesności ani do technik terapeutycznych, lecz do osoby pacjenta jako całości.

Tak więc decyzje lekarza są określane przede wszystkim przez dobra, takie jak ludzkie życie, dobry stan zdrowia człowieka itp. Po drugie, lekarz musi rozpoznać, co jest obiektywnym dobrem dla konkretnych pacjentów, np. zdrowie, wolność od cierpienia czy zachowanie świadomości – to dobra dla tych konkretnych pacjentów. Nie będąc jak ich osobowa godność dobrami samymi w sobie, pozostają przy tym dobrami obiektywnymi i darem. Adresatem tego typu dóbr jest konkretna osoba, lecz musi też istnieć obiektywny sąd, określający które z nich jest wyższe, a które niższe dla konkretnego pacjenta. Zdrowie jest na przykład wyższym dobrem niż chwilowe odczucie ulgi, które może pojawić się również jako skutek działania leków. Po trzecie, lekarz zwykle wie również o czysto subiektywnych życzeniach czy pragnieniach pacjentów, o tym, co dla nich subiektywnie przyjemne lub pożądane, co jednak może zostać uwzględnione tylko tam, gdzie spełnienie takich subiektywnych upodobań nie narusza dwóch pierwszych wspomnianych kategorii porównywanych dóbr.

Bez obiektywnych lub przynajmniej uznawanych za obiektywne wartościowań neurochirurg operujący guzy mózgu nie mógłby dojść na przykład wraz z Perrym Blackiem do wniosku, że w określonych przypadkach „rozsądek staje się niedorzecznością", a „dobrodziejstwo – udręką", tzn. że realizacja immanentnych celów medycyny przyniosłaby pacjentom więcej szkody niż pożytku, więcej zła niż dobra[5].

Jeśli przyjrzeć się rzeczy bliżej, okazuje się, że nawet opinia o tzw. operacyjności guza zależy nie tylko od tego, czy np. glejak zarodkowy zaatakował niedostępne operacyjnie części mózgu, jak jego pień czy odnoga, lecz także od

---

[5] „Bywają okoliczności, w których rozsądnie jest powstrzymać się od jakiejkolwiek aktywnej terapii. Stosuje się to do przypadków, w których pacjent jest chory terminalnie, a oczekiwany czas jego życia ogranicza się do dni lub tygodni. Stosunkowo łatwo podejmowana jest decyzja o wycofaniu terapii u terminalnie chorego pacjenta z rozsianymi przerzutami poza układem nerwowym.

Trudniejsza jest decyzja w przypadku pacjentów z ciężkim deficytem neurologicznym, wtórnym wobec jednego lub większej liczby przerzutów. Interwencja chirurgiczna nie wydaje się uzasadniona przy głębokim deficycie z wyjątkiem konieczności wykonania biopsji, kiedy diagnoza jest wątpliwa. Jest tak zwłaszcza wtedy, gdy mamy do czynienia z licznymi przerzutami w mózgu lub poza czaszką w miejscach krytycznych. W takich sytuacjach szansa usunięcia głębokiego deficytu neurologicznego chirurgicznie lub metodą radioterapii jest mała. [...] takich pacjentów prawdopodobnie lepiej leczyć objawowo, farmakologicznie, żeby usunąć specyficzne objawy, takie jak ból, niż leczyć w celu przedłużenia życia przy niewielkiej nadziei na przywrócenie funkcji neurologicznych.

Postępy w radioterapeutycznym i neurochirurgicznym podejściu do przerzutów do mózgu stopniowo poprawiają perspektywy takich pacjentów". Por. B l a c k, dz. cyt., s. 461.

wartościującego osądu skutków podjęcia lub zaniechania danej operacji[6]. Tak więc dokonywany przez lekarza rachunek dóbr, który można racjonalnie uzasadnić, zakłada obiektywny porządek dobra i zła, jak również obiektywne kryteria określania ich hierarchii.

### 1.2. TRUDNOŚĆ PORÓWNANIA PODSTAWOWĄ TRUDNOŚCIĄ RACHUNKU DÓBR

Lekarz dokonujący rachunku dóbr musi zakładać zarówno współmierność, jak i niewspółmierność porównywanych dóbr, a także wspólny mianownik dla stopni dobroci jako takiej. Bardzo często przy rachunku dóbr stajemy wobec trudnego problemu: mianowicie rachunek tylko bardzo rzadko pozwala rozstrzygnąć problem za pomocą kalkulacji ilościowej, występującej np. wtedy, gdy porównujemy w jednym przypadku szanse przeżycia na dwa lata, w drugim – na dwa miesiące. Ceteris paribus rozumie się, że dłuższemu czasowi przeżycia należy przypisać wyższą rangę, jeśli wartośc życia przyjmujemy jako oczywistą.

W znacznej większości przypadków jednak występuje trudny problem porównywania dóbr różnych typów i porządków. Jak porównać na przykład długość życia z jego emocjonalną, moralną czy zmysłową jakością gdy na przykład pacjent dla kilku miesięcy życia traci wzrok na okres jednego roku? Albo jak w ogóle można porównywać szczęście lub długie życie ze zdrowiem? Niektórzy, jak John Finnis i Germain Grisez, sądzą, że porównanie, na którym opiera się każdy jakościowy rachunek dóbr, jest niewykonalne, ponieważ dobra podstawowe, jak zdrowie, życie, moralność czy religia, są niewspółmierne i nie można ich porównywać jako wyższych i niższych. Przy założeniu jednak tak radykalnej niewspółmierności dóbr trzeba by uznać za niemożliwe rozstrzygnięcia, które w medycynie są na porządku dziennym[7]. Rachunek dóbr tego rodzaju zakłada nie tylko hierarchię porównywalnego dobra i zła, lecz także – pomimo pewnej niewspółmierności dóbr wykluczającej porównania ilościowe – istnienie wspólnego mianownika aksjologicznego, który pozwala ustalić porządek dóbr i stwierdzić, że przykładowo gra lub powodzenie w grze jest mniejszym dobrem niż życie lub zdrowie człowieka.

---

[6] Zob. W. Grote, W. Bettag, *Supratentorielle Tumoren*, w: H. Dietz, W. Umbach, R. Wüllenweber, *Klinische Neurochirurgie*, Stuttgart 1984, s. 107-130. „Jeśli żadna z tych struktur nie została zaatakowana, mamy spełnione warunki do możliwie najbardziej radykalnego usunięcia guza. Wydaje się oczywiste, że biorąc pod uwagę rozprzestrzenienie się nowotworu i jego lokalizację w stosunku do okolicy centralnej i istotnych, najczęściej lewostronnych ośrodków (m.in. ośrodka mowy, Angularisgebiet), wciąż porównuje się szanse przeżycia i ryzyko oczekiwanych trwałych deficytów po postępowaniu operacyjnym z brakiem szans przeżycia, jeśli odmówimy operacji. To tutaj [...] najwcześniej docieramy do punktu, gdzie rozsądek staje się niedorzecznością a dobrodziejstwo udręką. [...] Operujemy [...] wówczas, gdy według naszej oceny można jeszcze oczekiwać sensownego biegu życia". Tamże, s. 109.

[7] Por. przypis 5.

## 2. JAKIE DOBRA I WARTOŚCI OKREŚLAJĄ POJĘCIE NIEOPERACYJNOŚCI?

### 2.1. PORÓWNANIE CZYNNIKÓW I HIERARCHII ODNOŚNYCH WARTOŚCI, KTÓRE CZYNIĄ INTERWENCJĘ CHIRURGICZNĄ POŻĄDANĄ LUB NIEPOŻĄDANĄ

Filozofia może mieć trojaki udział w etycznym i aksjologicznym aspekcie decyzji lekarza o uznaniu guza mózgu za operacyjny bądź nieoperacyjny, lub w podjęciu pokrewnych rozstrzygnięć. Po pierwsze – filozofia może stworzyć katalog dobra i zła, które uwzględnia się przy dochodzeniu do lekarskiej decyzji drogą rachunku dóbr. Po drugie – uzyskać pewną wiedzę na temat niektórych zagadnień związanych z hierarchią tych dóbr. Po trzecie – określić ogólne kryteria racjonalizujące wydawanie również takich decyzji, które nie dopuszczają korzystania z gotowej formuły rozwiązania, niejednokrotnie również wykluczają pewność poznania i domagają się raczej mądrości w rozważaniu poszczególnych czynników.

### 2.2. ŚWIADOMOŚĆ I NORMALNOŚĆ

Pierwszym dobrem, którego zniszczenie wskutek operacyjnego usunięcia złośliwego guza mózgu z pewnością będzie się uważać za powód nieoperacyjności, jest świadomość jako taka oraz świadomość normalna. Każda operacja, która trwale pozbawia człowieka tego podwójnego dobra, nie może zostać uznana za interwencję uzasadnioną z ludzkiego i zawodowego punktu widzenia, nawet wtedy, gdy złośliwy guz można usunąć w całości i wykluczyć przerzuty.

### 2.3. DŁUGOŚĆ ŻYCIA – SZANSE PRZEŻYCIA

Przy określaniu operacyjności długość życia stanowi wprawdzie czynnik ilościowy, lecz bardzo ważny. Znów nie chodzi tutaj o przyrodniczo-medyczne kryterium pozwalające określić możliwy zakres interwencji chirurgicznej, lecz o kryterium aksjologiczno-etyczne.

Perry Black słusznie zauważa, że ktoś, kto dla medycznego powodzenia operacji złośliwego guza gotów jest zgodzić się na skrócenie życia pacjenta, racjonalne postępowanie zamienia na niedorzeczność.

### 2.4. JAKOŚĆ ŻYCIA VERSUS CIĘŻAR PONIESIONYCH SZKÓD

Podobnie jasne jest, że szkody natury fizycznej, psychicznej lub duchowej, które powstają jako skutki interwencji chirurgicznych, stanowią czynnik decydujący przy określaniu operacyjności złośliwych guzów mózgu. Jeśli z punktu

widzenia życia człowieka – jego świadomości i czynności, które zostaną poważnie ograniczone wskutek cielesnego kalectwa szkody te będą zbyt duże, ażeby mogło je zrównoważyć samo przedłużenie życia, wówczas lekarz i pacjent podejmą decyzję, dla której istotna jest teoria medycznego rachunku dóbr. Jeśli zatem szkody miałyby być radykalne, odpowiedzialny lekarz, kierując się własnym sumieniem, będzie się wahał, czy przeprowadzić operację w celu samego tylko ilościowego przedłużenia życia, nawet jeśli pacjent sobie tego życzy. Jeśli jednak szkody te byłyby stosunkowo niewielkie lub o średnim natężeniu, wówczas lekarz postąpi słusznie stosując się do woli pacjenta. W dziedzinie tego, co etycznie dopuszczalne, to nie lekarz, lecz pacjent ma prawo do samookreślenia. Prawo pacjenta do samostanowienia pozwala w tym wypadku lekarzowi dostosować się do życzeń pacjenta.

Należy dodać, że pojęcie jakości życia z dwóch powodów domaga się wyjaśnienia. (Niestety, w tym miejscu ze względu na objętość artykułu nie możemy tego uczynić). Po pierwsze, treść tego pojęcia często pozostaje pod wpływem powierzchownej hedonistycznej wizji człowieka, przy której sens życia ludzi cierpiących i kalekich, leżący przede wszystkim w płaszczyźnie religijnej, jest uważany za bezwartościowy. Przykładem może być pewien wywiad pokazany w telewizji szwajcarskiej w 1990 roku, gdzie wypytywano sympatyczną, inteligentną i subtelną laborantkę, która wskutek choroby genetycznej prawdopodobnie straci wzrok, czy nie żałuje, że urodziła się w czasach, kiedy jeszcze nie znano badań prenatalnych. Dzisiaj bowiem ludziom takim jak ona badania prenatalne plus aborcja nie pozwoliłyby przyjść na świat.

Po drugie, pojęcie jakości życia bywa często używane w znaczeniu życia wartościowego. Chodzi o taki pułap wartości życia, jakby istnienie osoby nie miało sensu, jeśli nie osiąga ona określonego poziomu zaspokojenia popędów, poziomu zdrowia i szczęścia. Można by się z tym zgodzić z czysto doczesnego punktu widzenia, a nawet w ostatecznej perspektywie metafizycznej, ale jeśli weźmiemy pod uwagę głębsze aspekty ludzkiego życia na Ziemi, pogląd ten trzeba odrzucić[8].

---

[8] Czysto doczesne pojmowanie życia, według którego człowiek umierając schodzi z tego świata jak szczur i rozkłada się, musi w przypadku wielkiego nieszczęścia lub nieznośnego bólu fizycznego prowadzić do uznania samobójstwa lub eutanazji za rozsądne rozwiązanie. Naprawdę dopiero w przypadku ostatecznego metafizycznego zwątpienia – jak to opisuje Kierkegaard w *Chorobie na śmierć* – lepiej byłoby temu, kto mu ulega, wcale się nie narodzić, niż żyć. Dla kogoś pogrążonego w radykalnym zwątpieniu, kto chciałby umrzeć w zimnym ogniu rozpaczy, lecz nie może tego dokonać, byłoby być może prawdą, że z racji „jakości życia" lepiej wtedy nie istnieć. Jednak w odniesieniu do faktycznego życia współczesnych ludzi, które toczy się pod znakiem możliwości lepszej przyszłości i nadziei, taki negatywny bilans całości ludzkiego życia trzeba odrzucić. Por. też w sprawie metafizyki jakości życia: J. S e i f e r t, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano 1989, rozdz. IX.

### 2.5. LECZENIE OBJAWOWE A LECZENIE PRZYCZYN

Przyczyną cierpień pacjentów nie jest właściwie samo zło fizyczne, lecz wyłącznie jego przeżywane skutki i symptomy. Przecież jednak z czysto medycznego punktu widzenia usunięcie przyczyn fizycznego zła jest bardziej zadowalające niż eliminacja objawów. Jednak bezcelowe byłoby w ogóle mówić o nieoperacyjnych czy też nieuleczalnych złośliwych guzach mózgu, jeśli przez bezpośrednie leczenie objawów udałoby się zwalczyć wszystkie odczuwane skutki guzów.

Pomyślmy o szyszyniaku, guzach czołowych, skroniowych, ciemieniowych albo o guzach przedniej części pnia mózgu, nerwu wzrokowego czy też jąder pnia mózgu. Wszystkie te i inne guzy mają szereg dramatycznych skutków[9]. Gdyby udało się zahamować rozrost tych guzów metodą radioterapii lub chemoterapii i usunąć wszystkie ich objawy, pacjent mógłby z większą dozą słuszności uważać się za wyleczonego niż wówczas, gdyby całkowicie usunięto guz, pozostawiając ciężkie lub lekkie kalectwo.

---

[9] Skutki te są następujące: szyszyniak – guz osiągający wielkość od orzecha laskowego do mandarynki, atakujący szyszynkę. Powoduje częste bóle głowy, zaburzenia widzenia, wymioty, zaburzenia seksualne itd. Jest to guz operacyjny, „chociaż przy niemałym ryzyku" (Grote, Bettag, dz. cyt., s. 115).

Guzy czołowe występują najczęściej. Wywołują często zespoły psychoorganiczne, zaburzenia ruchów gałek ocznych i głowy, drgawki, porażenia, ruchy mimowolne, hypokinezję, zaburzenia emocjonalne o różnej intensywności, zaburzenia mowy przy guzach półkuli dominującej itd.

Guzy skroniowe powodują zazwyczaj napady drgawek, halucynacje zmysłowe dotyczące wszystkich zmysłów z wyjątkiem dotyku, wyobrażenia snopodobne, przeżycia typu deja-vu, nastroje depresyjne itd.

Guzy ciemieniowe wywołują często drgawki, wypadanie czynności motorycznych i czuciowych, zaburzenia koordynacji półkulowej, agrafię, aleksję, agnozję palców itp., zaburzenia świadomości.

Guzy potyliczne są zwykle przyczyną zaburzeń wzrokowych (np. mroczki wzrokowe), ślepoty psychicznej, agnozji, afazji itd.

Guzy przedniej części pnia mózgu (oraz guzy trzeciej komory, jąder pnia mózgu lub wzgórza) powodują bóle, wymioty, zawroty głowy, zaburzenia wzrokowe, pragnienie, poty, wypadanie włosów, itd. Zwykle leczenie operacyjne jest związane z bardzo dużym ryzykiem. Niekiedy stosuje się drenaż zastawką dokomorową.

Guzy pnia mózgu są nieoperacyjne i wywołują bóle głowy, senność i porażenia. Guzy ektodermalne z licznymi przerzutami sa nieoperacyjne ze względu na nieskuteczność operacji. Zob. tamże, s. 115-128.

O. Wilcke (w: Dietz, Umbach, Wüllenweber, dz. cyt., s. 130-165) wyjaśnia, że guzy tylnego dołu czaszkowego i pnia mózgu mają wiele negatywnych skutków, między innymi: porażenia języka i kończyn, jednostronne porażenie nerwu twarzowego. Guzy śródmózgowia charakteryzują się objawami ocznymi, zaburzeniami pionowych ruchów gałek ocznych, zaburzeniami słuchu itd. Inny problem stanowi śmiertelność przy operacjach. W przypadku operacji oponiaków namiotowych śmiertelność waha się między 16 a 34%. Oponiaki stoku są operacyjnie trudno dostępne, a śmiertelność podczas operacji wynosi około 55%, umieralność pooperacyjna – 75%. Guzy związane z dnem czwartej komory są nieoperacyjne.

Dlatego lekarz oceniając szanse wyleczenia powinien kierować się przede wszystkim wartościami ludzkimi, a nie kryteriami czysto przyrodniczymi. Według tej miary musi rozstrzygnąć między leczeniem symptomów a leczeniem przyczyn, pociągającym za sobą trwałe uszkodzenia. Wobec takiej alternatywy musi zdecydować na korzyść leczenia symptomów.

Zapewne w normalnych warunkach nie spotkamy takiego przypadku i dopóty trzeba obawiać się negatywnych następstw i objawów, ze śmiercią włącznie, dopóki nie uda się doszczętnie usunąć złośliwego guza oraz wykluczyć możliwości wystąpienia przerzutów[10].

## 3. INNE KRYTERIA AKSJOLOGICZNE, KTÓRE NIE DOTYCZĄ JUŻ OPERACYJNOŚCI, LECZ PRAKTYCZNEJ WYKONALNOŚCI I UZASADNIANIA INTERWENCJI MEDYCZNYCH

### 3.1. ROLA KOSZTÓW FINANSOWYCH

Wśród czynników, które przy określonych warunkach materialnych pacjenta lub organizacji opieki zdrowotnej uniemożliwiają operację, znajdują się niewątpliwie koszty. Pacjent ubogi, nie ubezpieczony lub ubezpieczony niewystarczająco, po prostu nie będzie mógł pokryć kosztów niektórych interwencji chirurgicznych. W innych przypadkach czynniki ekonomiczne mogą narzucać pytanie: czy wolno mi pozbawiać innych ludzi (np. bliskich) ważnych dóbr, aby uzyskać własne wyleczenie lub nieznacznie odsunąć chwilę śmierci?

Taki finansowy punkt widzenia, który również niekiedy decyduje o odpowiedzi na pytanie o dopuszczalność środków, bywa czasem usprawiedliwiony. Przeważnie jednak wyraża materialistyczny sposób myślenia, który niewspółmierną i wielką wartość życia i zdrowia ocenia zbyt nisko w stosunku do wartości pieniądza. Negatywną ocenę takiego finansowego podejścia – zwłaszcza że jest ono przyjmowane nie przez samego pacjenta, lecz przez jego krewnych i lekarzy – znajdziemy już w antycznych przysięgach lekarskich.

### 3.2. OCENA RYZYKA ZGONU I SZANS POPRAWY

Bez wątpienia w decyzjach o operowaniu złośliwych guzów mózgu mają znaczenie ilościowe czynniki statystyczne czy też ocena szans wyleczenia lub

---

[10] Zob. na ten temat G r o t e, B e t t a g, dz. cyt., s. 109: Nawet doszczętnie usunięte operacyjnie glejaki zarodkowe odrastają. Pooperacyjny czas przeżycia wynosi zasadniczo kilka miesięcy do roku, rzadko do dwóch lat. Por. też K. zum W i n k e l i J. A m m o n, *Strahlentherapie*, w: D i e z, U m b a c h, W ü l l e n w e b e r, dz. cyt., s. 484-518.

Radioterapia zwykle daje tylko złagodzenie niektórych symptomów, np. złagodzenie bólu i innych objawów, zwolnienie rozsiewania, ale prawie nigdy nie prowadzi do wyleczenia. Ponadto tym pozytywnym skutkom towarzyszą negatywne, takie jak uszkodzenie rdzenia kręgowego i mózgu lub skóry i tkanki naczyniowej, i łącznej (zob. tamże, s. 489491).

przeżycia. Jeśli umieralność jest wysoka (w niektórych guzach powyżej 50%) lub nadzieja na poprawę niewielka, decyzję o poddaniu się operacji należy pozostawić pacjentowi. W takich wypadkach również lekarz właściwie nie ma prawa doradzać żadnego rozwiązania lub – w oparciu o własny sąd sumienia – odmówić operacji, ponieważ specyfika tak radykalnie różnych punktów widzenia, w jakich znajdują się lekarz i pacjent, sprawia że decyzja w decydującej mierze staje się sprawą osobistego uznania, pozbawionego jasnego oparcia w oczywistości odpowiednich ocen i wartościowań. Nie można pozwolić komukolwiek poza pacjentem i być może jego najbliższymi na podejmowanie tego rodzaju decyzji lub dawanie rad. Naturalnie, zachowuje swą ważność obowiązek pełnej informacji wobec pacjenta.

## 4. NIEMOŻLIWOŚĆ CZYSTO MEDYCZNYCH DECYZJI (ZNAJDUJĄCYCH SIĘ POZA KONTEKSTEM DOBRA I NIEKTÓRYCH RODZAJÓW WIEDZY NA TEMAT KRYTERIÓW AKSJOLOGICZNYCH) W LECZENIU ZŁOŚLIWYCH GUZÓW MÓZGU

Każde więc rozważanie czynników, przez które interwencja chirurgiczna staje się pożądana lub niepożądana, zakłada hierarchię odnośnych dóbr. Dlatego obiektywne uzasadnienie owej hierarchii ma znaczenie decydujące. Konieczna tutaj zwięzłość pozwala nam tylko na wysunięcie kilku sugestii, które wymagają dalszego szczegółowego uzasadnienia:

– Kryteriologiczno-aksjologiczna perspektywa hierarchii dóbr jako kryterium rachunku dóbr.

– Wartość istotnych cech normalnej i racjonalnej świadomości jest wyższa niż sam ilościowo dłuższy czas życia.

– W rachunku dóbr czynniki czysto ilościowe tworzą oczywisty porządek dóbr „wyższych" i „niższych", zakładając, że inne czynniki pozostają sobie równe.

W obrębie takich czysto ilościowych skal wartości (życie dłuższe w stosunku do krótszego, wyższe ryzyko zgonu czy szanse wyleczenia itd.) można wymienić zarówno wartości ilościowe, na przykład procentowo wyrażone szanse powodzenia lub ryzyka zgonu, jak również czynniki epistemologiczne, takie jak pewność i niepewność.

Również wielkość przypuszczalnego czasu przedłużenia życia i szanse powodzenia stanowią oczywiste kryterium. Prowadzi nas to do następnego kroku.

– Istnieje imperatyw – z wyjątkiem przypadku dobrowolnie składanej ofiary – uznania dobra pacjenta, nie zaś postępu nauki, za kryterium główne dokonywanego przez lekarza rachunku dóbr w leczeniu złośliwych guzów mózgu.

Eksperymentów i ich usprawiedliwienia nie wolno dokonywać w duchu urzeczawiania pacjenta. Może on jedynie całkowicie dobrowolnie przyjąć na siebie ryzyko dla dobra nauki czy też innych pacjentów.

Bez wątpienia można by jeszcze bardzo wiele powiedzieć na ten temat. Należałoby na przykład odróżnić pewne podstawy rachunku dóbr od takich, które są dane z o wiele mniejszą jasnością czy nawet są sprawą subiektywnego uznania. Chcielibyśmy jednak zakończyć ten szkic zwięzłą wskazówką dotyczącą charakteru pozostałych złożonych problemów.

## 5. TEORIOPOZNAWCZE PROBLEMY RACHUNKU DÓBR W KONTEKŚCIE LECZENIA ZŁOŚLIWYCH GUZÓW MÓZGU

Czy pewność empiryczna i uzasadnianie typu empirycznego mogą stanowić podstawę dla decyzji etycznych? Czy Popperowska teoria nauki mogłaby stanowić bazę medycznej refleksji nad wartościami? Jaką rolę w ramach filozoficznego poznania wartości przez lekarzy odgrywa ogólny istotowy ogląd struktur apriorycznych?[11]

Jaka jest rola mądrości jako poznania tej nieskończenie różnorodnej, konkretnej rzeczywistości, której nie da się wywieść z zasad ogólnych metodą praktycznego sylogizmu? Jaka jest rola rachunku dóbr opartego tylko na domniemaniu i wyczuciu, którego nie można obiektywnie uzasadnić? Jakie jeszcze rodzaje poznania rozumowego znajdujemy w tej dziedzinie?

Jaki wpływ na medyczny rachunek dóbr wywierają ogólne nastawienia etyczne i religijne? W jakim stopniu lekarz powinien sprzyjać określonym postawom wobec podstawowych wartości ludzkiej egzystencji? Czy powinien je uwzględniać, czy nie?

Tłum. *Patrycja Mikulska*

---

[11] Zob. J. Seifert, *Objektivismus in der Wissenschaft und Grundlagen philosophischer Rationalität. Kritische Überlegungen zu Karl Poppers Wissenschafts-, Erkenntnis- und Wahrheitstheorie*, w: *Die Gedankenwelt Sir Karl Poppers: Kritischer Rationalismus im Dialog*, red. N. Leser, J. Seifert, K. Plitzner, Heidelberg 1991, s. 31-74 oraz zamieszczona tam dyskusja, s. 75-82.

Roman SZULC

# PRZESZCZEPIANIE NARZĄDÓW – MOŻLIWOŚCI I GRANICE PRÓBA SPOJRZENIA ETYCZNEGO

*Nie ma jakichkolwiek podstaw do różnicowania oceny wartości życia potencjalnego dawcy i biorcy narządów lub tkanek. Przyjęcie takich różnic prowadziłoby do akceptacji znanego z przeszłości pojęcia „życia niewartego życia".*

Ponad 20 lat temu Józef Bogusz, chirurg i etyk, pisał: „Pewne jest, że nie będzie możliwe odmłodzenie ustroju w drodze zastępowania własnych starych narządów narządami cudzymi, młodymi. Pominąwszy wszystko inne, narząd przeszczepiony starzeje się znacznie szybciej niż własny. Żyje on wśród komórek o innych założeniach genetycznych. Przepływa przezeń obca dla niego krew, z komórkami różniącymi się od własnych [...] biochemizmem. Te same przyczyny, które sprowadziły chorobę własnego narządu, wywołują po pewnym czasie chorobę nowego narządu. Najważniejsze jednak jest to, że co za korzyść zastępowania choćby wielkiej liczby starych narządów młodymi, skoro pomaga to tylko w uzyskaniu starczej demencji mózgu, którego przecież przeszczepić się nie da. Dlatego marzenie o odmłodzeniu pozostaje jedynie w granicach utopii"[1].

Cytat powyższy stanowi w założeniu niniejszego opracowania kanwę, na której pragniemy oprzeć przynajmniej częściowo polemiczne wobec tego cytatu rozważania dotyczące granic i możliwości transplantologii. Rozważania te oparte na wiedzy i doświadczeniu anestezjologa i nauczyciela akademickiego, zajmującego się również problemami deontologii, nie mają ambicji wyczerpania tematu przekraczającego swym zakresem cząstkową przecież wiedzę i doświadczenie piszącego. Poniższe przemyślenia mogą nie współbrzmieć z poglądami innych znawców przedmiotu. Jestem jednak przekonany o tym, iż przedstawienie problemu w sposób nawet kontrowersyjny przyczynić się może, według zasady audiatur et altera pars, do reakcji, w wyniku której powstać mogą opracowania coraz bliższe prawdzie. A to jest przecież istotą działalności badawczej, niezależnie od dziedzin, w których prawdy tej się dochodzi.

---

[1] J. Bogusz, *Chirurgia a etyka*, Kraków 1972, s. 14.

## EWOLUCJA POGLĄDÓW

Profesor Bogusz przedstawił wyżej cytowany pogląd na progu siódmej dekady naszego stulecia, w niewiele lat po dokonaniu pierwszego w świecie przeszczepu serca. Kolejne wyniki przeszczepów były coraz mniej zachęcające i pod koniec lat siedemdziesiątych liczba ośrodków transplantacji serca zmalała. Zachowawcze poglądy w odniesieniu do przeszczepiania narządów były także udziałem świata prawniczego, przynajmniej w naszym kraju. W 1969 roku Tadeusz Cyprian (profesor prawa) i Józef Radzicki (lekarz) reprezentowali stanowisko, iż pobranie nerki zdrowemu człowiekowi jest z punktu widzenia prawa karnego uważane za przestępstwo, którego dopuszcza się nie dawca, lecz lekarz, który dokonuje wyjęcia nerki żyjącemu dawcy (nawet za jego zgodą), bez względu na pobudki dawcy i działającego[2]. Współcześnie, również w naszym kraju, opisana sytuacja prawna nie rodzi już skojarzeń z przestępstwem. Z merytorycznego punktu widzenia bowiem panuje powszechnie pogląd, że ze wszystkich narządów, które obecnie są przeszczepiane, w wypadku nerek osiąga się najlepsze wyniki, przy należytym zaś doborze (narząd pobrany od jednojajowego bliźniaka) osiąga się przynajmniej w 80% wieloletnie przeżycia. Prawo okazało się więc tu wtórne w stosunku do praktyki medycznej opartej na aktualnym stanie wiedzy. Opisana wyżej sytuacja nie rodzi już dylematów natury moralnej wobec udokumentowania merytorycznej i ekonomicznej przewagi tego postępowania nad zachowawczymi sposobami leczenia chorych z niewydolnością nerek, a także w świetle olbrzymich, wciąż nie zaspokojonych w tym względzie potrzeb.

Przedstawiając tę konkretną kwestię medyczno-prawną pragnę jednak zaznaczyć, iż z moralnego punktu widzenia nie wolno generalnie akceptować przypadków wtórności prawa w stosunku do praktyki medycznej. Przykładem może być tu szeroka akceptacja eutanazji w Holandii, zanim została ona zatwierdzona przez tamtejszy parlament. Jest to jednakże problem zasługujący na odrębne opracowanie.

## STAN AKTUALNY

Ósma dekada naszego stulecia przyniosła wraz z poprawą wyników leczenia i postępami w dziedzinie immunologii klinicznej wzrost zainteresowania przeszczepami serca. Wzrosła także liczba narządów i tkanek będących przedmiotem zainteresowania chirurgii przeszczepów, mimo że osiągane wyniki w ramach tego sposobu leczenia nadal nie mogą sprostać oczekiwaniom. W Polsce przeszczepiono serca już ponad dwustu biorcom i jest to dowód

---

[2] Zob. T. Cyprian, J. Radzicki, *Etyka i prawo w transplantologii nerek*, „Służba Zdrowia" 1969, nr 46.

dynamicznego rozwoju transplantologii pomimo niezwykle trudnych warunków ekonomicznych. Również akceptowanym z moralnego punktu widzenia i merytorycznie pozytywnie zweryfikowanym postępowaniem jest przeszczepianie pobranego od żywych dawców szpiku kostnego w leczeniu niektórych postaci białaczek u dzieci.

Zdecydowana większość dawców narządów i tkanek pochodzi z oddziałów intensywnej terapii, które w naszym kraju prowadzone są przez anestezjologów. W fakcie tym znajduję jedno z uzasadnień mego stanowiska, także w kwestiach moralnych związanych z przeszczepianiem narządów i tkanek. Kwestie te bowiem łączą się, czasem bardzo ściśle, z problemami specyficznymi dla oddziałów intensywnej terapii. W oddziałach tych leczeni są chorzy z powodu bezpośredniego zagrożenia życia, zagrożenia, które rozwinęło się zwykle w sposób nagły. Oni też są najczęściej potencjalnymi dawcami narządów. (Leczeniem w oddziałach intensywnej terapii nie obejmuje się zatem wszystkich chorych, u których występuje, w dającym się przewidzieć czasie, niebezpieczeństwo utraty życia, m.in. chorych w terminalnym stadium choroby nowotworowej). Ale także w sytuacji, w której określono w miarę ściśle wskazania do intensywnej terapii, istnieją granice, poza którymi rodzi się pytanie, czy stosowane postępowanie jest jeszcze ratowaniem życia, czy już tylko przedłużaniem procesu umierania.

„W świecie niezwykłego technicznego postępu, wielkich naukowych zdobyczy oraz nowoczesnych metod leczniczych uległy przesunięciu granice dzielące życie od śmierci. Ocena tych dwóch stanów, życia i śmierci, odczuwanych dotąd jako diametralnie różne ze względu na swą przeciwstawność, a więc stosunkowo łatwe do uchwycenia, stała się bardziej trudna i złożona" pisał już przed ponad dwudziestu laty Jerzy Sawicki[3]. Intensywna terapia stanowi w swej istocie przedłużenie postępowania resuscytacyjnego (ożywiania), stąd w jej warunkach nadal aktualne jest pytanie: czy lekarz, zawsze i w każdych warunkach obowiązany jest przeciwstawiać się wszelkimi dostępnymi środkami i sposobami nadchodzącej śmierci pacjenta? Pytanie powyższe można sformułować inaczej i zapytać: jaki ma być zakres czynności lekarza, aby pozostawały one w zgodzie z normami wiedzy lekarskiej, etyki, jego sumieniem i z prawem?[4]

W obliczu krytycznego stanu chorego lekarz staje wobec konieczności podjęcia decyzji o kontynuowaniu leczenia w pełnym zakresie albo ograniczeniu go do postępowania paliatywnego, łagodzącego cierpienia. W takich wypadkach obowiązuje:

---

[3] J. Sawicki, *Zabiegi resuscytacyjne a odpowiedzalność prawna lekarza*, w: *Resuscytacja – teoria i praktyka ożywiania*, red. M. Sych, Warszawa 1972[2], s. 43.

[4] Por. M. Sych, *Uwagi ogólne o resuscytacji*, w: *Resuscytacja*, dz. cyt., s. 36 nn.

1. Wykorzystanie wszystkich dostępnych i usprawiedliwionych stanem chorego możliwości terapeutycznych, zastosowanych w wyniku wyczerpującego postępowania diagnostycznego, zanim zespół leczący uzna, że nie wchodzi w grę zmiana niepomyślnego rokowania.

2. Potwierdzenie w obiektywnie udokumentowany sposób nieodwracalności dysfunkcji jednego lub więcej życiowo ważnych układów bądź narządów[5].

Wymienione wyżej przesłanki warunkujące decyzje lekarskie w odniesieniu do chorych z pogranicza życia i śmierci (bordeline patients) nie wydają się rodzić sprzeczności między postępowaniem właściwym z merytorycznego i etycznego punktu widzenia. Dotyczą one m.in. chorych, w odniesieniu do których wysunięto podejrzenie śmierci mózgu.

## INTENSYWNA TERAPIA A TRANSPLANTOLOGIA

Sposób podejścia do populacji chorych będących dawcami narządów i tkanek stanowić może źródło dylematów moralnych wówczas, gdy nie uwzględni się zasady, iż nie ma jakichkolwiek podstaw do różnicowania oceny wartości życia potencjalnego dawcy i biorcy narządów lub tkanek. Przyjęcie takiego różnicowania prowadziłoby do akceptacji znanego z przeszłości pojęcia „życia nie wartego życia".

Śmierć jest zjawiskiem zdysocjowanym, co oznacza, że ogarnia ona tkanki i układy w różnym czasie. Zatem niektóre funkcje układów lub ich części mogą utrzymywać się w oderwaniu od innych, już wcześniej obumarłych. Śmiercią człowieka jako zintegrowanej jednostki jest definitywne ustanie krążenia krwi lub definitywne ustanie funkcji mózgu[6]. Określenie śmierci człowieka ma zatem alternatywny charakter, w którym równorzędną rolę odgrywa ustanie krążenia krwi i funkcji mózgu. Podobnie jak stwierdzenie śmierci człowieka w oparciu o kryterium krążeniowe nie oznacza, że z jej nastąpieniem wszystkie tkanki i komórki są martwe, tak również stwierdzenie śmierci człowieka w oparciu o kryteria śmierci mózgu jako całości nie oznacza, że z chwilą jej nastąpienia wszystkie części mózgu i jego komórki są martwe. W śmierci mózgu jako całości czynnikiem kwalifikującym jest śmierć pnia mózgowego. Jej stwierdzenie jest warunkiem koniecznym, ale i wystarczającym, aby uznać człowieka za zmarłego.

---

[5] Zob. M. Rapin, *The Ethics of Intensive Care*, „Intensive Care Medicine" 13(1987) nr 5, s. 300-303.

[6] Por. *Stanowisko Krajowych Zespołów Specjalistycznych w dziedzinie anestezjologii i intensywnej terapii, neurologii, neurochirurgii oraz medycyny sądowej w sprawie kryteriów śmierci mózgu*, Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej, Departament Opieki Zdrowotnej, Warszawa 1990 r.

Kryteria śmierci mózgu ulegają zmianom uzależnionym od rozwoju wiedzy. Na progu dziewiątej dekady naszego stulecia ilość informacji medycznych podwaja się już co pięć lat. Stąd częste wprowadzanie do praktyki prawnomedycznej, również w naszym kraju zmian w definicji śmierci człowieka (obowiązujące ustalenia dotyczące kryteriów śmierci mózgu z 1984 r. zostały po raz kolejny zmodyfikowane w 1990 r.). Może to być źródłem wątpliwości w sferze moralnej. Nie ustają zatem wysiłki mające na celu zmniejszenie tych wątpliwości. Ich wyrazem przecież jest ewolucja samej definicji śmierci człowieka. Przebyła ona trzy etapy różniące się w zakresie czynników kwalifikujących i sformułowań:

1. Nieodwracalne ustanie krążenia krwi oznacza śmierć człowieka jako całości. Niekoniecznie oznacza ono natychmiastową śmierć wszystkich komórek ciała (definicja klasyczna).

2. Nieodwracalne ustanie funkcji mózgu oznacza śmierć człowieka jako całości. Niekoniecznie oznacza to natychmiastową śmierć innych układów (tzw. nowa definicja).

3. Nieodwracalne ustanie funkcji pnia mózgu oznacza śmierć mózgu jako całości. Niekoniecznie oznacza to natychmiastową śmierć wszystkich komórek mózgu (tzw. nowa zmodyfikowana definicja).

Zmniejszeniu, choć nie wyeliminowaniu wątpliwości natury etycznej w procesie rozpoznawania śmierci mózgu jako przyczyny śmierci człowieka służą w aktualnie obowiązujących wytycznych tzw. wykluczenia. Dotyczą one osób zatrutych, będących w hipotermii i dzieci poniżej piątego roku życia. Zmodyfikowanie ujęcia śmierci człowieka w oparciu o śmierć mózgu jako całości, w której czynnikiem kwalifikującym jest śmierć pnia mózgowego, jest wynikiem poszerzenia wiedzy medycznej w zakresie tanatologii, doświadczenia lekarskiego i badań statystycznych. Stanowi ono dalszy postęp w taktyce intensywnej terapii, której wyznaczane zostają nowe granice rozsądnej stosowalności. Nowa definicja przyczynia się też do tego, że działania medyczne stają się nie tylko bardziej racjonalne, ale i bardziej moralne (kładzie to kres m.in. praktyce sztucznego wentylowania zwłok stosowanej aż do wystąpienia spontanicznego zatrzymania krążenia krwi). Zaprzestanie terapii w odpowiednim momencie pozwala uniknąć nie tylko marnotrawstwa leków, sprzętu i sił ludzkich, lecz także wcześniej i lepiej wykorzystać istniejące możliwości do ratowania żyjących.

Z chwilą uznania człowieka za zmarłego wskutek śmierci mózgu ustaje obowiązek kontynuowania jego leczenia, możliwe zaś staje się pobranie narządów i tkanek w celu ich przeszczepienia. Poszerza to granice intensywnej terapii, której techniki mogą być wykorzystane dla utrzymania czynności narządów i tkanek przewidzianych do pobrania z ciała zmarłego dawcy. Polski *Kodeks etyki lekarskiej* usprawiedliwia tego rodzaju działania, i – jak sądzić należy – są one w pełni moralne. Ujął to w sposób właściwy znawca przedmiotu

M. Sych: „Jestem przekonany, że to właśnie anestezjolodzy, jako przedstawiciele specjalności interdyscyplinarnej szerzej widzą problem intensywnej terapii, śmierci i godzenia tylko pozornie przeciwstawnych interesów umierającego w oddziale intensywnej opieki medycznej i pacjenta zagrożonego śmiercią, jeśli nie otrzyma przeszczepu"[7].

Rozwój transplantologii, a zwłaszcza niektórych jej dziedzin nie może jednak nie budzić pewnych obaw co do ich ukierunkowań. A. Wojciechowski w artykule *Mózg pozbawiony ciała* powołując się na pracę B. Żernickiego *Czuwający mózg izolowany* pisze: „Przeszczepy serc też początkowo bulwersowały. Dziś pogodziliśmy się z możliwością wymiany fragmentów ciała. Ostatnio naukowcy zaczynają przeszczepiać kawałki mózgu. Chcą w ten sposób przywracać utracone z wiekiem lub wskutek choroby zdolności. Zabiegi te są nawet pod pewnym względem łatwiejsze niż w przypadkach innych narządów. Mózg nie odrzuca obcych tkanek, jest immunologicznie nieczynny"[8]. Źródłem owych „kawałków mózgu" (substantia nigra) były płody pochodzące z aborcji. Wzrasta zainteresowanie nimi w kontekście technik sztucznego zapłodnienia, w których to technikach rozpatruje się możliwość wykorzystywania komórek jajowych płodów pochodzących z aborcji.

W konfrontacji z tymi informacjami przywołuję ponownie opinię prof. Bogusza, cytowaną we wstępie tego artykułu. W odniesieniu do takiego kierunku medycyny przeszczepów pogląd Bogusza wydaje się nadal w pełni aktualny. Uzupełniam go wątpliwościami własnymi dotyczącymi ceny moralnej, jaką trzeba zapłacić za czasem nawet spektakularny wynik postępowania, w którym wykorzystano z pewnością perfekcyjnie techniki medyczne, które to jednak postępowanie nie zawsze zasługuje na miano lekarskiego. Oprócz bowiem maksymy widniejącej na gmachu pracowni patomorfologii w jednym z uniwersytetów paryskich „niech żywi pomagają zmarłym", lekarz w postępowaniu swym winien pamiętać także o tym, iż nie wszystko to, co z technicznego punktu widzenia jest możliwe, może być wykorzystane.

---

[7] Cyt. za: B. Namysł, *Audiatur et altera pars*, „Dziennik Zachodni" 1990, nr 176.

[8] A. Wojciechowski, *Mózg pozbawiony ciała*, „Przegląd Tygodniowy" 1986, nr 28.

# „PODOBNIE NIE DAM ŻADNEJ KOBIECIE ŚRODKA PORONNEGO”
(*Przysięga* Hipokratesa)

Włodzimierz FIJAŁKOWSKI

# EKOLOGIA PIERWSZEJ FAZY ŻYCIA LUDZKIEGO

*Ciało i psychika dziecka kształtują się od chwili jego p r z y j ś c i a na świat. [...] Nie należy p r z y j ś c i a mylić z p r z e j ś c i e m, czyli z opuszczeniem łona matki i w e j ś c i e m w nowe środowisko, w krąg oddziaływania nowych rytmów biologicznych. Człowiek przychodzi na ten świat zaproszony aktem zbliżenia rodziców. Przychodzi i zamieszkuje wśród nas, w wielkiej rodzinie ludzkiej.*

Ekologia zajmuje się badaniem środowiska przyrodniczego i jego oceną pod względem zdrowotnym dla człowieka. Troska o respektowanie wymogów ekologicznych w stosunku do jego własnej osoby przez wiele lat pozostawała na uboczu. W sukurs przyszło pojęcie ekologii zintegrowanej, w myśl której środowisko naturalne służy nie tylko fizycznemu, biologicznemu i ekonomicznemu rozwojowi człowieka, ale stwarza także możliwość jego rozwoju osobistego i społecznego. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II przeprowadził wnikliwą analizę sytuacji współczesnego świata. Wśród cech pozytywnych odnotował „rosnącą świadomość ograniczoności dostępnych zasobów, potrzeby poszanowania integralności i rytmów natury oraz uwzględniania ich przy programowaniu rozwoju, nie poświęcając ich na rzecz demagogicznych koncepcji" (nr 26).

## ŚWIADOMOŚĆ EKOLOGICZNA

Gleba, powietrze i woda tworzą środowisko życia w świecie otaczającym człowieka. A w nim samym, w jego organizmie, jakiż to „teren" jest najściślej związany z funkcją przekazywania życia? Jak dotąd odniesienie ekologii do sfery płci nie zaszczepiło się w świadomości indywidualnej i społecznej. Nie zakorzeniło się w medycynie, a zwłaszcza w seksuologii.

Spektakularnym przykładem nienadążania za postępem w rozwoju myślenia ekologicznego jest stosunek znacznej części społeczeństwa, w tym głównie świata lekarskiego, do naturalnej, czyli ekologicznej regulacji poczęć. Nadal dominuje program „kontroli urodzeń" obejmujący antykoncepcję, aborcję, sterylizację, a więc program skrajnie sprzeczny z podstawami ekologii – które ostatecznie wyznacza wartość osoby ludzkiej i jej świata.

Ogromny rozziew pomiędzy narastającą wrażliwością w odniesieniu do środowiska otaczającego człowieka a jej brakiem w odniesieniu do sfery płci ilustruje na przykład dbałość, aby przyszłościowe miasteczko olimpijskie w Sydney było wzorem kształtowania środowiska z zachowaniem wszystkich

wymogów ekologicznych, gdy w tym samym czasie przeprowadza się „inwazję" prezerwatyw w szkołach bez względu na groźne skutki w postaci patologicznych zachowań i zaburzeń rozwoju osobowego. Iluzoryczne zabezpieczenie przed wirusem HIV otwiera szerokie wrota promiskuityzmowi z nieuchronnym nasileniem częstości chorób wenerycznych i ciąż u młodocianych, nie mówiąc już o burzeniu podstaw tworzenia się normalnych rodzin.

Nad niedostatecznością działań w tym kierunku ubolewa Z. Kuratowska. Jej zdaniem edukacja seksualna nie znalazła jeszcze należnego miejsca w programach szkolnych. „A przecież właśnie młodzież jest najbardziej narażona na ryzykowne zachowania (podkr. W. F.), a przez to na zakażenie wirusem HIV. Od pedagogów, lekarzy i rodziców zależy uchronienie jej przed tym"[1]. Tak więc nie problem „ryzykownych zachowań", czyli rozwiązłości ma być przedmiotem troski pedagogów, lekarzy i rodziców, lecz jedynie możliwość zakażenia będącego jej bezpośrednim następstwem. W ten sposób nawet groźba ekologicznej zagłady całych narodów nie budzi silnej motywacji do zmian zachowań, które mają tu decydujące znaczenie. We wspomnianej publikacji (*AIDS i Ty*) wymowny jest tytuł rozdziału: „Niemal każdy może zakazić się wirusem HIV"[2]. I dalej: „Co możesz na to poradzić? [...] Nie uprawiaj seksu bez prezerwatywy. Zawsze używaj prezerwatywy do stosunków analnych. W czasie stosunków oralnych zawsze używaj odpowiedniego zabezpieczenia"[3]. Zamiast wstrząsu ekologicznego, wywołanego szerzeniem się choroby AIDS, przeżywamy wstrząs obyczajowy wyrażający się wdrażaniem zachowań perwersyjnych, typowych dla cywilizacji śmierci.

Na tle tej „pedagogiki destrukcji" bardzo obiecująco przedstawiają się publikacje takich pisarzy i pedagogów, jak Josh McDowell czy Barry St Clair i Bill Jones[4], którzy ekologiczne wymogi przeżywania płci ukazują w sposób niezwykle atrakcyjny, używając języka młodzieżowego i nie pomijając wskazówek praktycznych.

## EKOLOGICZNE PODSTAWY PROKREACJI

Klasyczny pogląd w dziedzinie badań ludzkiej seksualności ujmuje dynamikę płciową w ścisłym powiązaniu z rozrodczością. Znalazło to potwierdze-

---

[1] Z. Kuratowska, *Słowo wstępne*, w: *AIDS i Ty. Ilustrowany informator o HIV i AIDS*, Warszawa 1993, s. V.

[2] Tamże, s. 18.

[3] Tamże, s. 20.

[4] Zob. J. McDowell, *Nie! Pomóż swojemu dziecku pokonać presję seksualną*, Lublin 1992; B. St Clair, B. Jones, *Chodzenie ze sobą*, Lublin 1993 oraz tychże autorów *Miłość*, Lublin 1993.

nie, a zarazem dopełnienie w encyklice *Humanae vitae* z 1968 r. Miłość małżeńska została tu scharakteryzowana jako „na wskroś ludzka, a więc zarazem zmysłowa i duchowa" (nr 9). Ma to być miłość pełna, stanowiąca szczególną formę przyjaźni osób, ma być wierna i wyłączna, wreszcie ma to być „miłość płodna, która nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza również ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia (nr 9).

Płodność ma wyznaczony swój czas przebiegu cyklu kobiecego. Rytm płodności i niepłodności, osadzony na cyklu kobiecym, funkcjonuje w równym stopniu dla obojga małżonków, określając czas płodzenia dzieci i czas „rodzenia" siebie nawzajem. Toteż sztuczne ubezpłodnienie zaburza u samych podstaw ekologiczne wymogi normalnego funkcjonowania dynamiki seksualnej.

Obserwacja cyklu umożliwia parze ludzkiej wyrażenie zamiaru poczęcia dziecka lub odstąpienie od takiego zamiaru przez zaniechanie zbliżeń w tym czasie i przeniesienie ich na okres naturalnej niepłodności.

Ciągle słyszy się zarzut, skwapliwie podnoszony przez niektórych seksuologów, że naturalne planowanie rodziny „narzuca wstrzymywanie się od zbliżeń w okresie owulacji, kiedy to zbliżenia są najbardziej pożądane". Problem ten był przedmiotem badań[5]. Prześledzono aktywność seksualną na dużej liczbie par małpich i par ludzkich, rejestrując częstość kontaktów w przebiegu cyklu. (Zaznaczyć wypada, że w obydwu gatunkach cykliczność wykazuje uderzające podobieństwo. Wyniki badań stały się zaskoczeniem dla wielu. U par małpich krzywa aktywności kopulacyjnej silnie zwyżkuje w fazie owulacyjnej, odzwierciedlając krzywą narastania i spadku stężenia estrogenów we krwi. W pozostałych częściach cyklu aktywność ta jest nikła. Natomiast u par ludzkich przejawy pobudliwości seksualnej rozkładają się równomiernie w przebiegu całego cyklu, z pominięciem krwawienia miesiączkowego. Oznacza to, że uwarunkowania ekologiczne wykazują diametralne różnice: u małp ma miejsce sterowanie hormonalne, natomiast u ludzi sterowanie korowe. Przez to ostatnie rozumie się refleksyjność, nastawienie uczuciowe, nastrój, stan napięcia psychicznego itp.

Wolność człowieka od nacisków popędu, wyrażająca się sterowaniem korowym, ukazuje ogromne możliwości przetwarzania napięć w sferze płci. Może mieć tu swój udział nie rozdysponowana kora mózgu. Tak więc odsłania się rozległa przestrzeń, w której aktywność seksualna służy budowaniu więzi, wykształcaniu się wielopłaszczyznowych odniesień, pogłębianiu miłości. Byłoby dobrze, aby w pojęciu czystości mieściła się aktywność łącząca odwagę przyjmowania napięć w sferze płci jako zjawiska normalnego (nie pokus!)

---

[5] Zob. T. Bielicki, *Narodziny z perspektywy antropologa*. Referat wygłoszony podczas Międzynarodowego Kongresu „Jakość narodzin – Jakość życia", Warszawa 13-15 maj 1993.

oraz sprawność w przetwarzaniu, przemienianiu i uwewnętrznianiu surowych pobudzeń popędu. Tak pojęta czystość uzdalnia i inspiruje do odnajdywania w każdej chwili i na każdym miejscu właściwych środków wyrazu dla różnych form komunikacji obu płci.

## OD KIEDY CZŁOWIEK?

Dzieckiem swoich rodziców pozostajemy do końca życia, choćbyśmy dożyli stu lat. Rodzi się jednak pytanie: od kiedy każdy z nas zaczyna być dzieckiem? Odpowiedź zdaje się nie nasuwać trudności: od początku życia. Ponieważ z ludzkich komórek rozrodczych nie może powstać nic innego, jak tylko istota ludzka, dzieckiem w zarodkowej fazie życia jest już zygota – jedyna i niepowtarzalna indywidualność genetyczna[6].

W chwili połączenia się ojcowskiego plemnika z matczynym jajem powstaje całkowicie nowy organizm wyposażony we własną dynamikę rozwojową. Biolog może mówić o nowym, wyodrębnionym terenie metabolizmu, fizyk o nowym układzie termodynamicznym. Istota ta od chwili swego powstania potrzebuje jedynie pożywienia i tlenu, by mogła żyć i rozwijać się na ścieżce swej ludzkiej egzystencji. Takie same potrzeby ma człowiek do końca swych dni. Słowo „jedynie" obejmuje wyłącznie potrzeby biologiczne organizmu. Ale człowiek jest osobą. Jako osoba – już od chwili poczęcia potrzebuje miłości. Co więcej, objęcie go miłością ma szczególne znaczenie właśnie w pierwszej – wewnątrzmacicznej fazie życia.

Landrum B. Shettles, jeden z bardziej znanych badaczy w dziedzinie technik zapłodnienia pozaustrojowego, swego czasu kategorycznie stwierdzał: „Ani myśli, ani przeżycia ciężarnej nie mogą wpływać na rozwijające się dziecko. Jest ono wyłącznie wytworem genów uzyskanych od rodziców. Nie ma żadnych bezpośrednich połączeń nerwowych między matką a płodem rozwijającym się w jej łonie, matka nie może więc przekazać swoich odczuć płodowi"[7].

Od co najmniej piętnastu lat dr Shettles jest czołową postacią w ruchu obrony praw dziecka poczętego. W kolejnej książce odwołał swe poprzednie, ocenione jako błędne, poglądy i stwierdził: „Zarówno świeże odkrycia, jak i właściwa interpretacja poprzednich badań pozwoliły mi stwierdzić, że myśli oraz przeżycia matki mogą mieć i mają wpływ na rozwijające się dziecko"[8].

---

[6] Zob. E. Blechschmidt, *Wie beginnt das menschliche leben*, Stein am Rhein 1976[4].

[7] R. Rugh, L. B. Shettles, *Od poczęcia do narodzin*, Warszawa 1979, s. 65.

[8] L. B. Shettles, D. Rorvik, *Rites to Life*, New York 1983.

## NARODZINY KOMÓRKOWE – NARODZINY PSYCHICZNE

Ciało i psychika dziecka kształtują się od chwili jego p r z y j ś c i a na świat. Zdumiewające, jak dalece życiowy start człowieka gubi się w mrokach mistyfikacji. Ani wiedza naukowa, ani oczywistość faktów nie torują drogi prostemu widzeniu rzeczy. P r z y j ś c i e myli się z p r z e j ś c i e m, czyli z opuszczeniem łona matki i w e j ś c i e m w nowe środowisko, w krąg oddziaływania nowych rytmów biologicznych. Człowiek przychodzi na ten świat zaproszony aktem zbliżenia rodziców. Przychodzi i zamieszkuje wśród nas, w wielkiej rodzinie ludzkiej. Jego przyjście następuje w czasie dającym się oznaczyć na podstawie obserwacji cyklu. Nie wchodzi tu w grę żaden przypadek. Co najwyżej brak świadomości tych, którzy zaproszenie wysłali.

Akt zbliżenia małżeńskiego warunkuje n a r o d z i n y k o m ó r k o w e nowej istoty ludzkiej. Akceptacja poczętego dziecka i wczesne rozpoczęcie z nim „dialogu" stymuluje n a r o d z i n y p s y c h i c z n e.

Stosowanie zasad naturalnej regulacji poczęć umożliwia parze rodzicielskiej wczesne nawiązanie kontaktu z dzieckiem[9]. Badania, przeprowadzone u 88 uczestniczek zajęć w Szkole Rodzenia, wykazały, że 54% matek odebrało pierwsze sygnały obecności dziecka już w ciągu pierwszych dwóch tygodni od jego poczęcia. Spośród objawów ciążowego przestrojenia organizmu kobiecego główną pozycję zajmują: senność, twardość piersi, wrażliwość brodawek sutków oraz zmiany smaku i powonienia. U 5. kobiet wystąpił objaw nie mieszczący się w powyższych kategoriach, określany jako „intuicja" albo „przeczucie".

Doświadczenie komunikacji fizycznej i psychicznej matki z dzieckiem w okresie prenatalnym i za jej pośrednictwem z osobami z najbliższego otoczenia odgrywa istotną rolę w procesie rozwoju człowieka. Gromadzenie i utrwalanie się wrażeń i przeżyć w jego pierwszej – wewnątrzmacicznej fazie życia kształtuje odniesienia do siebie, do rodziców, do całego świata. Peter G. Fedor-Freyberg[10] zaobserwował, że psychiczne odrzucenie lub ambiwalencja u matki mogą spowodować stan emocjonalnej deprywacji, ujawniający się w późniejszym czasie.

Życiowy start człowieka i wewnątrzmaciczna faza jego rozwoju stały się przedmiotem badań i doniesień ze strony różnych dziedzin wiedzy, nie tylko biologicznej.

---

[9] Zob. W. F i j a ł k o w s k i, W. T y l i ń s k i, K. K u b a c k a, B. Ł o z o w s k a, *Naturalne planowanie rodziny podstawą wczesnego rozpoczęcia „dialogu" z dzieckiem prenatalnym*, „Annales Academiae Medicae Bydgostiensis" Suplement 5(1992) s. 101-104.

[10] Zob. P. G. F e d o r - F r e y b e r g, *Psychophysische Gegebenheiten der Perinatalzeit als Umwelt des Kindes*, w: *Ökologie der Perinatalzeit*, red. S. Schindler, H. Zimprich, Stuttgart, 1983, s. 31.

1. Psychologia prenatalna – najmłodsza gałąź psychologii rozwojowej – stoi na stanowisku nierozdzielności struktury i funkcji oraz psychosomatycznej jedności osoby ludzkiej od poczęcia aż do naturalnej śmierci[11].

2. Prawo respektuje – jakkolwiek nie dość konsekwentnie – podmiotowość dziecka poczętego[12]. Nie chroniąc jednoznacznie jego życia, zapewnia mu na przykład możliwość dziedziczenia po ojcu, choćby ten zmarł wkrótce po jego poczęciu, a na długo przed jego urodzeniem się. Przewiduje również funkcję kuratora dla ochrony interesów dziecka.

3. Medycyna zachowuje pamięć przysięgi Hipokratesa, która w ujęciu polskich lekarzy z XV wieku przyjęła następującą formułę: „Nie dam nikomu trucizny, nawet na jego prośbę, ani kobiecie ciężarnej nie podam napoju do zabicia płodu"[13]. Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy uznaje za rzecz właściwą „określenie prawnej ochrony należnej ludzkiemu embrionowi od czasu zapłodnienia ludzkiego jaja"[14]. Stwierdza ponadto, że „chociaż ludzki embrion przechodzi w swoim rozwoju kolejne fazy oznaczane różnymi terminami (zygota, morula, blastula, embrion przedimplantacyjny lub preembrion, embrion, płód), [...] choć jako organizm stopniowo się różnicuje, to jednak zachowuje biologiczną ciągłość i genetyczną tożsamość"[15].

Człowiek wyłania się stopniowo ze stanu nieświadomości, a przejawy pamięci dadzą się uchwycić dopiero na kilka tygodni przed jego urodzeniem się. Nie zmienia to faktu, że potrzeba więzi u dziecka w pierwszych tygodniach życia jest jego potrzebą zarówno biologiczną, jak i psychiczną – jest po prostu potrzebą rozwojową.

Austriacki psycholog i pediatra, Friedrich Kruse[16] wyodrębnia trzy poziomy rozwoju psychiki dziecka w pierwszej fazie życia, odpowiednio do trzech trymestrów ciąży. Pierwszy poziom obejmuje somatyczne substraty psychiki, zwłaszcza ośrodkowego układu nerwowego. Kruse zauważył, że nieprawidłowości zaistniałe podczas organogenezy wywierają ujemny wpływ na dalszy rozwój, co wyraża się występowaniem różnych defektów osobowości. Drugi

---

[11] Zob. G. H. Graber, *Glundlageforschung und Geschichte der Internationalen Studiengemeinschaft für Pränatale Psychologie*, w: *Vorgeburtliches Seelenleben*, München 1973.

[12] Zob. J. Mazurkiewicz, *Ochrona dziecka poczętego w świetle kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, Wrocław 1985.

[13] A. Tulczyński, *Historia i ewolucja kodeksów deontologicznych*, w: *Etyka i deontologia lekarska*, red. T. Kielanowski, Warszawa 1985², s. 195.

[14] Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy. 40 Sesja Zwyczajna. Rekomendacja 1100/1989/ w sprawie wykorzystywania ludzkich embrionów i płodów w badaniach naukowych, w: C. Casini, *Obrona życia w dzisiejszej Europie*, Warszawa 1992, s. 23.

[15] Tamże.

[16] Zob. F. Kruse, *Zur Psychologie der Ungeborenen. Ergebnisse psychosomatischer Erforschung des intrauterinen Verhaltens*, „Therapie-Woche" 11(1978) nr 28, s. 9550.

poziom charakteryzują akty i reakcje przekraczające zwykłe zachowania odruchowe. Trzeci poziom wyróżnia się zasobem treści psychicznych powstałych w następstwie indywidualnego gromadzenia doświadczeń oraz przejawów pamięci i woli.

## FORMY KOMUNIKACJI W DRUGIEJ POŁOWIE CIĄŻY

W stadium zarodkowym i wczesnopłodowym mediatorem przeżyć psychicznych są głównie oddziaływania biochemiczne i immunologiczne. Niemniej jest to właśnie „język" służący porozumieniu się dziecka z matką. Thomas Verny[17] wysunął sugestię, że zarodek w pierwszych tygodniach życia ma na tyle rozwiniętą „samoświadomość", że wyczuwa odrzucenie, i na tyle dużo „woli", że reaguje na to. Tu zdaje się znajdować przyczyna wielu „nie wyjaśnionych" poronień samoistnych.

W ostatnich trzech miesiącach życia wewnątrzmacicznego dziecko ma coraz wszechstronniejszy kontakt z otaczającym je środowiskiem. Wówczas to funkcjonuje już „ego", wykształca się poczucie własnego, odrębnego istnienia, występują zróżnicowane stany emocjonalne. 24-tygodniowe dziecko wewnątrzmaciczne słyszy echa rozmów toczących się w pobliżu. Aby uczestniczyć w tych rozmowach nie musi używać słów ani też rozumieć ich literalnego znaczenia. Gniewne i podniesione głosy rodziców budzą jego niepokój, natomiast mile odbiera dźwięki spokojne i kojące, cieszy je łagodny dotyk rąk poprzez powłoki brzuszne matki.

Gerhard Rottmann[18] zauważył, że matki pragnące dziecka zarówno świadomie, jak i nieświadomie (co potwierdziły testy psychologiczne), miały mniej problemów podczas ciąży i porodu, a dzieci ich rodziły się fizycznie i psychicznie zdrowsze. Natomiast matki deklarujące swe pragnienie poczęcia i urodzenia dziecka, u których testy wskazywały jednak na postawę przeciwną, rodziły dzieci ze skłonnością do zaburzeń zdrowia i nieprawidłowych zachowań. Wśród badanych kobiet znajdowały się i takie, u których wykryto zderzenie się dwóch sprzecznych nastawień: negatywnego w świadomości i zarazem pozytywnego w warstwie nieświadomej. Dzieci tych ostatnich były zdezorientowane wskutek niezbornych sygnałów, jakie do nich docierały, co zaznaczyło się zakłóceniami psychosomatycznymi po urodzeniu się.

Akceptacja dziecka przez oboje rodziców jest sprawą podstawową dla jego normalnego rozwoju. Jeśli zostało przyjęte bez zastrzeżeń, wówczas okazjonalne nieporozumienia pomiędzy rodzicami nie mają większego znaczenia. Jeśli natomiast matka pozostaje w atmosferze ciągłego niepokoju i poczucia

---

[17] Zob. Th. Verny, J. Kelly, *The Secret Life of the Unborn Child*, New York 1981.

[18] Zob. G. Rottmann, *Die vorgeburtliche Mutter-Kind-Beziehung*, Salzburg 1974.

zagrożenia, środowisko dziecka zostaje skażone „biochemią" lęku, wrogości, żalu i gniewu. Toteż podjęcie wspólnej decyzji co do planowania poczęcia należy do istotnych elementów porozumienia się rodziców z sobą. Stanowi to wstęp do późniejszego dialogu z dzieckiem.

Fedor-Freybergh[19] przyjmuje obecność intuicyjnych szlaków komunikacyjnych między matką i dzieckiem. Jako przykład przekazał relację z własnej praktyki lekarza-położnika. Po porodzie jednej ze swych podopiecznych zauważył, że noworodek, przystawiony do matczynej piersi odwrócił głowę i nie chciał ssać. Powtórzyło się to kilkakrotnie. Wówczas profesor poprosił inną matkę karmiącą, aby użyczyła swej piersi. Dziecko natychmiast zabrało się do ssania. Nadal jednak odwracało głowę od piersi matki. W trakcie dłuższej rozmowy okazało się, że kobieta ta w ogóle nie chciała mieć dziecka. Fakt ten skrzętnie ukryła przed rodziną, a zwłaszcza przed mężem, który bardzo pragnął potomka. Ujawnienie rzeczywistego, choć ukrytego, nastawienia matki było szokiem dla całego otoczenia z wyjątkiem dziecka, które w jakiś sposób już o tym wiedziało. Skoro więź między nimi nie zaistniała wcześniej, nie doszło do jej ujawnienia się zaraz po porodzie. Jak się okazuje, w tym aspekcie, dorosłych można zwieść, ale dziecka zwieść się nie da.

W latach 1981-82 podjąłem próbę scharakteryzowania komunikacji pomiędzy rodzicami i dzieckiem w trzecim trymestrze jego życia wewnątrzmacicznego. Od uczestniczek zajęć w Szkole Rodzenia uzyskałem 46 relacji pisemnych. Wypowiedzi zawierały rozszerzoną odpowiedź na pytanie: „Jakie znaczenie ma dla Pani i dla Męża odczuwanie ruchów dziecka?". Jako przykład przytoczę jedną z nich:

„Dzięki obserwacji objawów owulacyjnych byłam świadoma poczęcia już po upływie trzech tygodni życia dziecka. Od 6. tygodni uczymy się z mężem porozumiewania się z naszym Maleństwem. W pierwszym tygodniu [tych kontaktów] ruchy odczuwałam jako pukanie. Z biegiem czasu dziecko za pomocą ruchów zaczęło przekazywać coraz bogatsze treści. Gdy kładę się spać, zwykle zaczyna być bardzo „rozmowne": przeciąga się, wypina pupkę i wkrótce zaczyna kopać. Uderzenia są bardzo silne i niekiedy trwają z przerwami 10 do 15 minut. Podczas długotrwałego siedzenia Maleństwo protestuje nerwowymi i szybkimi ruchami. Wtedy muszę wstać i pochodzić trochę, oddychając przeponą. Gdy siedzę w dusznym pomieszczeniu, dziecko sygnalizuje mi, że się „dusi" i nie ma czym oddychać. Wówczas to ruchy są w pierwszej chwili bardzo silne i szybkie, a następnie zwolnione i osłabione. Wtedy szybciutko wstaję i dotleniam się energicznie przez otwarcie okna albo przejście do innego pomieszczenia. Po odczuciu zmiany dziecko stuka rytmicznie kilka razy, wypina pupkę i jeszcze raz stuka, jakby mówiło „dziękuję", a następnie

---

[19] P. G. Fedor-Freyberg: informacja osobista.

zasypia. Ostatnio mam wrażenie, że podczas mego wypoczynku Maleństwo chyba trenuje piłkę nożną. Chcąc je uspokoić zwracam się do męża. Wtedy on kładzie dłoń na moim brzuchu i lekko go gładzi, przemawiając pieszczotliwie, aby dało mamusi spokój. Maleństwo odstukuje tatusiowi: „Będę grzeczne" i idzie spać.

Może te nasze wspólne rozmowy przelane na papier wydadzą się śmieszne dla postronnego obserwatora, ale dla nas jest to prawdziwa rozmowa. Nasze rozmowy z maleństwem są pierwszymi w życiu i bardzo je przeżywamy" (Hanna i Tomasz K., lat 27 i 29, oboje z wyższym wykształceniem technicznym, ciąża I, 24. tydzień[20]).

Szczegółowa analiza całego zbioru wypowiedzi ukazała rozległy zakres dialogu rodziców z ich dziećmi z uwzględnieniem różnych okoliczności wywierających znaczący wpływ na jego przebieg.

Okazuje się, że dzieci różnicują odbierane doznania, przetwarzają je i odpowiadają na nie „czytelnie", kształtując tym samym odniesienie rodziców do nich. Sama obecność dziecka, potwierdzana różnymi formami komunikacji, staje się istotnym czynnikiem integrującym parę rodzicielską i pogłębiającym ich wzajemną więź. Wkład dziecka w opisany dialog da się ująć w kilku punktach:

1. Dziecko dba o zachowanie normalnych warunków bytowania, sygnalizując dobitnie powstałe zakłócenia czy niedogodności spowodowane takimi czynnikami, jak niedobór tlenu, sytuacja konfliktowa u rodziców, wymuszona pozycja itp.

2. Uzewnętrznia dużą wrażliwość ekologiczną, zwłaszcza na duszność panującą w pomieszczeniu, na obecność dymu tytoniowego, spalin i wyziewów trujących chemikaliów.

3. Solidaryzuje się z matką i nie nadużywa stawianych jej wymagań („W czasie wykonywania mej pracy zawodowej potrafię zapomnieć o nim, tak dalece żyje ono wówczas własnym, odrębnym życiem" – fragment wypowiedzi M. G. lat 32).

4. Przejawia wrażliwość na muzykę („Nasze wspólne słuchanie muzyki – to chwile szczęścia i przeżywania jedności z nim" – B. N., lat 28).

5. Upodabnia się do rodziców w przeżywaniu różnych napięć spowodowanych ważnymi wydarzeniami, jak np. odjazd ojca do wojska czy olimpijski mecz piłki nożnej, w którym ważą się losy polskiej drużyny.

6. Odpowiada radością na przejawy obdarzającej miłości rodzicielskiej.

7. Nawiązuje odrębny kontakt z ojcem, różnicując swe reakcje i odniesienia do obojga rodziców.

---

[20] W. Fijałkowski, *„Dialogue" with the Child in the Statements of Childbirth School Participants*, „Ginekologia Polska" 54(1983) nr 4, s. 242.

8. Jest autentycznym partnerem dialogu. Dostarcza wrażliwym rodzicom dużo czytelnych informacji o sobie, reaguje na sygnały wychodzące od rodziców.

## PSYCHIKA NOWORODKA

Nowo narodzeni zawsze będą otoczeni tajemnicą, ponieważ są mali i nie mówią tak, jak my. Nie mogą nam ukazać swych kompetencji, swej mądrości ani swego charakteru dopóki nie podrosną. Na tym polu zarysowuje się paradoksalna sytuacja: noworodek jest bardziej gotowy do życia, niż nam się wydaje, natomiast my sami jesteśmy zbyt mało przygotowani, aby to zauważyć. Opinię tę wyraził David B. Chamberlain, który zebrał z bogatego piśmiennictwa wyniki badań poświęconych dziecku wewnątrzmacicznemu[21].

Oznaki czynności układu nerwowego uchwycono po raz pierwszy u 6-tygodniowego płodu: w odpowiedzi na podrażnienie włoskiem nastąpił przeciwskręt głowy. Dziesiątki doświadczeń, w których stosowano różne podrażnienia, udokumentowały wrażliwość całej powierzchni ciała. Ustalono ścisły harmonogram rozwoju mózgu. Różnicowanie się dendrytów i ich wypustek w korze mózgowej zaobserwowano między 20 a 28. tygodniem od poczęcia. Pomiary EEG potwierdziły, że kora reaguje na obwodowe podrażnienia dotykowe, wzrokowe i słuchowe nie później niż w 32. tygodniu. Określono funkcjonowanie sprzężeń zwrotnych i ich znaczenie dla samokontroli i samoregulacji z uwzględnieniem zarówno wpływów na środowisko, jak i pochodzących ze środowiska.

Nowsze badania neuroendokrynologiczne pozwoliły odkryć dużą rolę kilkudziesięciu znanych neuropeptydów jako molekuł „sygnalnych". Te przemieszczające się cząsteczki integrują czynność układu nerwowego, hormonalnego i immunologicznego w zwrotny układ informacji. Okazało się, że większość czynników warunkujących inteligencję znajduje się w tym czasie poza mózgiem. Tak więc ze stopnia rozwoju mózgu nie można wnosić o możliwościach umysłowych dziecka w tej fazie życia. Skoncentrowanie uwagi badaczy na fizycznej niedojrzałości mózgu u noworodka opóźniło odkrycie rzeczywistych jego uzdolnień umysłowych.

Odkryto wiele przejawów nawiązywania kontaktu z otoczeniem zaraz po urodzeniu się dziecka. Wpływa na to fakt, że dziecko to żyje aktywnie we wnętrzu macicy, porusza się, trenuje podstawowe czynności, żywo reaguje na zmiany psychosomatyczne u matki. Płacz jako wyrazisty sygnał komunikacji, może wystąpić wewnątrz macicy, jeśli tylko powietrze dostanie się do krtani, co zdarza się podczas badania wewnątrzowodniowego z zastosowaniem powie-

---

[21] Zob. D. B. Chamberlain, *The Mind of a Newborn Baby*, New York 1986.

trza. Stąd po badaniu zaleca się pośpieszne przyjęcie pozycji pionowej. Za pomocą płaczu noworodek wyraża uczucie głodu, bólu, osamotnienia lub niewygody. Radosne piski, kwilenie, krzyk, gaworzenie, zaciskanie piąstek i inne gesty dziecka nie są przypadkowe, jak myślano dawniej; one wyrażają jego potrzeby, odzwierciedlają stan jego psychiki.

Wideofilmy, rejestrujące zachowanie się noworodka w pierwszym tygodniu po porodzie, ukazują całą gamę wyrażanych uczuć: od przyjemności do gniewu. Uśmiech noworodka jest widocznym wyrazem porozumienia, co doceniają bardziej rodzice niż naukowcy, którzy swe odniesienia do płodu i noworodka skłonni są sprowadzać do płaszczyzny fizjologii. Po pierwszych porodach metodą Frederick'a Leboyera[22] zanotowano wzrost częstości występowania uśmiechu u noworodków.

Obserwując noworodki podczas snu zauważono takie przejawy świadomości, jak grymasy, kwilenie, uśmiechy, skurcze mięśni twarzy, ruchy tułowia i kończyn. Wyraz twarzy odzwierciedlał zdumienie, zakłopotanie, pogardę, sceptycyzm, rozbawienie, sympatię itp. Obserwatorzy tych zjawisk przypuszczają, że nowo urodzone dzieci śnią o tym, co przeżyły.

Nowsze odkrycia potwierdzają wcześniejsze spostrzeżenia, że noworodki wyrażają za pomocą mimiki różne nastroje, jak radość, smutek lub zdziwienie, przy czym mogą to być reakcje na nastroje wyczytane z twarzy dorosłych. Na wideokasetach zarejestrowano unoszenie głowy i zwracanie jej w kierunku powstawania dźwięków. Słuchanie wyrażało się ruchami gałek ocznych, rozszerzaniem źrenic, celowymi ruchami głowy, wstrzymaniem oddechu, wysuwaniem języka i poruszaniem warg.

Opisano przejawy wczesnych interakcji między matką i dzieckiem po porodzie. Na filmach uwidoczniono, że dzieci kierują oczy oraz palce rąk i nóg na określony cel, śledząc równocześnie za pomocą oczu, ruchów głowy, tułowia, rąk i nóg swojej matki. Owe ruchy „patrzące" wyprzedzają umiejętność widzenia. Delikatne ruchy „manipulujące" pojawiają się na długo przed zdolnością używania rąk, a ruchy „mówiące" na długo przed umiejętnością mówienia.

Noworodki są niesłychanie czułe na zmiany powodujące zaburzenia w kontakcie. Podczas jednorazowego karmienia 7-dniowego dziecka eksperymentatorzy zalecili matkom nałożenie maski i milczenie. W tych zmienionych warunkach dzieci wypijały znacznie mniej mleka, rozglądały się niespokojnie i miały zaburzony sen. Podobnie reagowały w przypadku, gdy matki w czasie karmienia nagle zamilkły i przybrały martwy wyraz twarzy. Z badań tych wynika, że komunikacja między matką i dzieckiem jest skierowana na cel i wzajemna.

---

[22] Por. F. Leboyer, *Narodziny bez przemocy*, Warszawa 1986, s. 54-95.

W trakcie psychoanalizy lub hipnoterapii pacjenci często przypominają sobie szczegóły z porodu pozostawiające stałe ślady i związane z nimi problemy. Sam fakt ustępowania po odreagowaniu migren, kłopotów z oddychaniem, lęków i stanów depresyjnych jest ewidentnym dowodem istnienia obszarów ukrytej pamięci dawnych przeżyć. Podczas sesji powtórnego przeżycia porodu (rebirthing) występują oznaki silnego pobudzenia wyrażane ruchami ciała, mimiką twarzy, wypluwaniem cieczy itp. Niektóre wspomnienia porodowe ujawniają się spontanicznie. Chamberlain przytacza przypadek piastunki, która po porodzie w domu, odbytym w jej obecności, znalazła się przez chwilę sama z noworodkiem. Gdy maleństwo zaczęło płakać, pod nieobecność matki odruchowo przystawiła je do swej piersi. Czując, że postąpiła niewłaściwie (zrobiła coś, co należało do matki), utrzymała to zdarzenie w tajemnicy. Po blisko 4 latach dziecko to znalazło się w jej grupie, pod jej opieką. Piastunka zapytała dzieci, czy pamiętają coś z porodu. Wówczas właśnie to dziecko przypomniało sobie pewne szczegóły, m.in. wymieniło osoby tam obecne, a następnie powiedziało jej wprost: „Ty mnie trzymałaś na ręku, a kiedy zapłakałam a mamy nie było, dałaś mi pierś do ssania".

Noworodek jest wyraźnie dysponowany do nawiązywania kontaktów, jest uważny i ma wyczuloną percepcję. Proces uczenia się przebiega u noworodka sprawnie, a jego pamięć daleko wykracza poza wyobrażenia ukształtowane przez psychologię rozwojową. Obserwowane zachowania pozwalają przyjąć, że noworodek czuje, reaguje, uczy się, pamięta, a rozumem posługuje się w taki sposób, jak czynią to ogólnie wszyscy przynależni do gatunku Homo sapiens.

Radzisław SIKORSKI

# BIOETYCZNA ŚWIADOMOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA A ABORCJA

*Zdecydowanie pozytywnym rezultatem ogólnospołecznych dyskusji jest ugruntowanie przekonania, że życie człowiecze rozpoczyna się w chwili poczęcia [...] oraz przekonanie, że przerwanie ciąży, bez względu na stosunek do obowiązującej ustawy – jest złem.*

Od trzystu lat człowiek dąży do radykalnego podporządkowania sobie przyrody. Zgodnie z paradygmatem mechanistyczno-redukcjonistycznym praktyka społeczna uznaje prymat rozwoju materialnego nad innymi sferami działalności ludzkiej, prymat ekonomii nad ekologią, prymat wartości materialnych nad niematerialnymi. Zarysowuje się wię pytanie – czy dzieje się tak dla dobra człowieka czy właśnie przeciw niemu?

U Thant, sekretarz generalny Organizacji Narodów Zjednoczonych, w swym słynnym a zaskakującym opinię publiczną raporcie – opierając się na dodychczas mało znanych opracowaniach – stwierdził, że biosfera ziemi, ekosystem, którego człowiek jest częścią składową, ulega degradacji pod wpływem cywilizacyjnej aktywności zbiorowości ludzkiej. Stąd powstało domniemanie, że istniejąca od tysiącleci homeostaza została zachwiana i w dalszej perspektywie może dojść do powstania warunków, w których życie człowieka stanie się na ziemi niemożliwe. Proponowanym rozwiązaniem problemu stała się korekta działalności cywilizacyjnej w kierunku ochrony całego środowiska przyrodniczego.

Poza czynnikami ekonomicznymi i geograficznymi, a może nawet przed nimi, kondycja człowieka jest uwarunkowana także czynnikami, na które przemożny wpływ wywiera środowisko i jego stan. Tymi czynnikami są: dziedzictwo genetyczne, pośrednie oddziaływanie środowiska w okresie prenatalnym i wreszcie suma interakcji z otoczeniem w czasie całego życia osobniczego.

Problematyka ekologiczna spowodowała wskrzeszenie w warstwie rozważań ekonomicznych i socjologicznych teorii w rodzaju neomaltuzjanizmu. Niektórzy badacze, socjolodzy a także politycy wykazują, w sposób niejednokrotnie drastyczny, możliwe ekologiczne skutki przeludnienia krajów Trzeciego Świata, a mianowicie nędzę, głód, brak wody pitnej i wiele nierozwiązywalnych problemów społecznych; proponują rozszerzenie działań na rzecz tych krajów przez kraje rozwinięte, które winny aktywizować je do ograniczania własnego przyrostu demograficznego.

Wzajemne oddziaływanie człowieka i środowiska jest przedmiotem zainteresowania i badania wielu dziedzin nauki. W początkach XX wieku Smuts w miejsce podejścia mechanistyczno-redukcjonistycznego przedstawił holistyczną teorię rozwoju. Zgodnie z nią całości nie da się sprowadzić do sumy części, a świat podlega ewolucji, z której wyłaniają się nowe całości.

Holizm eksponuje godność człowieka, równocześnie stawiając przed nim szereg wymagań. Człowiek w koncepcji holistycznej afirmuje życie. Holistyczne podejście do człowieka umożliwia afirmowanie życia od jego początków poprzez dorosłość, pokonywanie izolacji w chorobie i niepełnosprawności aż do godnego odejścia. Człowiek w koncepcji holistycznej, posiadając swoisty patent wartości, nie tworzy zatomizowanej rodziny, społeczeństwa czy świata.

Afirmacja życia wymaga z jednej strony ochrony życia drugiego człowieka od chwili jego powstania, z drugiej – ochrony zdrowia. Takie ujęcie systemowe wymaga integracji medycyny, nauk społecznych, humanistycznych i ekologii, a w tym ujęciu potencjał zdrowotny przynależy zarówno do samego człowieka, jak i do jego środowiska, zarówno do jednostki, jak i do społeczeństwa, w którym ona funkcjonuje.

W roku 1977 Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) uchwaliła rezolucję *Health for all 2000*. Jej celem jest „osiągnięcie przez wszystkich ludzi świata do roku 2000 poziomu zdrowia, który pozwoli im wieść społecznie i ekonomicznie wydajne życie". Hasło *Zdrowie dla wszystkich do 2000 roku* oznacza spojrzenie na zdrowie nie jako na brak choroby, ale jako na wartość pozytywną o znaczeniu ekonomicznym i jako jeden z głównych zasobów gospodarki narodowej. Zdrowie ma więc wymiar medyczno-społeczny.

Wśród tych bardzo ogólnie zarysowanych założeń programu WHO poczesne miejsce zajmuje prokreacja człowieka. Prokreacja ma pozytywne znaczenie ekologiczne i społeczne. Okazało się na przykład, że kilka krajów, które w ćwierćwieczu 1960-1985 ograniczyły śmiertelność niemowląt, przeżyło jednocześnie okres szybkiego rozwoju gospodarczego. Tak było w Hongkongu, Singapurze i Korei Południowej.

Innym problemem ściśle związanym z prokreacją jest problem zmieniającego się stosunku liczby kobiet do liczby mężczyzn. Notuje się, iż przy identycznym poziomie opieki zdrowotnej umieralność dziewczynek jest niższa niż chłopców. Nawet poronieniom i porodom przedwczesnym częściej ulegają płody męskie. Szacuje się, że liczba poczęć chłopców jest wyższa aniżeli dziewcząt. Wprawdzie liczba kobiet w Europie i Ameryce Północnej jest o blisko 5% wyższa niż mężczyzn, jednak odwrotne tendencje obserwuje się w krajach Trzeciego Świata. Liczba kobiet w Chinach, Indiach, Pakistanie czy Bangladeszu jest niższa od liczby mężczyzn. Zjawisko to powodowane jest wyższą umieralnością kobiet oraz jest związane z kulturowo i historycznie uwarunkowanymi postawami antyfeministycznymi. Względy ekonomiczne, nadmierne obciążenie pracą z równoczesnymi wymogami prokreacyjnymi,

odmienne odżywianie obojga płci, jak też ambiwalentne podejście do nich służby zdrowia przyczynia się do tego, co Jan Drezé i Amartya-Sen nazywają „zaginięciem kobiet". Spadek populacji kobiet może mieć jako odległy skutek różnego rodzaju zaburzenia prokreacyjne, a w ekstremalnych przypadkach (to jest w przypadkach wyraźnej przewagi liczbowej mężczyzn) wytwarzanie się atmosfery „miasta przyfrontowego" ze wszystkimi niekorzystnymi skutkami takiego stanu rzeczy.

Szereg krajów wprowadza bardzo drastyczne metody ograniczania przyrostu naturalnego, jak w swoim czasie w Indiach (ubezpładnianie mężczyzn), a obecnie w Chinach – ścisłe, administracyjne określanie liczby dzieci w rodzinie. Z kolei w krajach zamożnych, takich jak np. kraje Europy Zachodniej, dobrowolnie ogranicza się przyrost ludności. Równolegle wszakże obserwuje się szybki rozwój technik sztucznej prokreacji (sztuczne zapłodnienie, zapłodnienie pozaustrojowe), jak też innych technik rozrodczych, czy raczej technik rozmnażania (np. klonowanie).

Zarysowuje się dwubiegunowość postępowania. Z jednej strony odpowiedzialne gremia legislacyjne w dużej części współcześnie istniejących państw tworzą akty znoszące karę śmierci, uwalniające od najwyższego wymiaru kary ludzi winnych agresji na zdrowie i życie drugiego człowieka i akty te uważane są za przejaw humanizmu. Z drugiej strony te same gremia, świadome wartości życia ludzkiego i tego, że człowiek nie powinien mieć mocy karania drugiego człowieka pozbawianiem go życia, wprowadzają akty dozwalające na unicestwianie życia niewinnego i bezbronnego. Umyka świadomości człowieka współczesnego fakt, że życie cudze jest wartością fundamentalną. Zrozumienie i akceptacja tego przez pojedynczego człowieka, rodzinę ludzką i naród, kryje w sobie motywację do rozwoju cywilizacyjnego, do powstania wizji człowieka ładu, żyjącego w symbiozie i równowadze z otoczeniem.

Zmienia się podejście do ziemi. Powiada się, że „ziemi nie odziedziczyliśmy po naszych ojcach, ale pożyczyliśmy od naszych dzieci i wnuków". Koniec XX wieku to era ekologiczna. Mówi się o ekorozwoju, a więc o rozwoju bez destrukcji zasobów przyrodniczych. Idea zrównoważonego rozwoju ludzkości wymaga powiedzenia sobie „wystarczy", „nie teraz", „nie muszę", a więc przywrócenia wartości powściągliwości i abstynencji.

Pierwszym środowiskiem człowieka jest łono matki. Na tę człowieczą pierwszą niszę ekologiczną oddziałuje szereg czynników szkodliwych. Ten „pierwszy dom" człowieka winien być zdrowy i winien sprawnie funkcjonować. Właśnie w łonie matki decyduje się jakość życia człowieka w przyszłości w okresie jego rozwoju pozałonowego. Poza negatywnie oddziałującymi szkodliwymi czynnikami, takimi jak skażenie chemiczne, ujemne oddziaływanie przyczyn fizycznych czy wreszcie szerokiej gamy czynników biologicznych, duże znaczenie mają także czynniki pochodzenia jatrogennego, które wynikają ze zbyt stechnicyzowanego i skomercjalizowanego podejścia do prokreacji

człowieka. Tu, poza różnymi technikami mającymi na celu ułatwienie lub umożliwienie posiadania dziecka bez pozornych obciążeń psychofizycznych (cięcie cesarskie w miejsce porodu fizjologicznego, traktowanie ciąży jako stanu chorobowego wielokrotnie wymagającego długotrwałej lub powtarzanej hospitalizacji, odrzucenie karmienia piersią itd.), powstało wiele technik i środków chemicznych uniemożliwiających prokreację, zapobiegających niepożądanej ciąży, a w razie jej zaistnienia – jej przerwanie. Wszystkie te działania odbiegają od naturalnego toku prokreacji i w końcu przynoszą negatywne skutki psychofizyczne zarówno dla matki, jak i dziecka. Chociaż – trzeba powiedzieć – jedna z szeroko w kontekście tych działań wprowadzanych technik, jaką stanowi wizualizacja ultrasonograficzna płodu, wzmacnia więź między matką a płodem i wyraźnie wpływa na jego wyodrębnienie się jako odrębnej istoty w odczuciach matki.

Przed 38. laty wprowadzono w Polsce ustawę o dopuszczalności przerywania ciąży. Przed rokiem aborcję zdelegalizowano dopuszczając jednak jej przeprowadzenie w niektórych przypadkach. Nasuwa się pytanie, jak w tym trwającym ponad ćwierć wieku okresie kształtowały się postawy społeczne, a także postawa lekarzy w odniesieniu do zabiegu przerwania ciąży?

Starochińskie przysłowie powiada, że lepiej uratować jedno życie ludzkie, aniżeli wybudować 100 pagód. Czy każde życie? Czy każde życie, w każdym okresie ma w oczach ludzi tę samą wartość? Otóż w mniej lub bardziej zawoalowany sposób, przynajmniej w Europie, przyjmuje się, iż życie nie narodzone ma jakby mniejszą wartość, ma inną specyfikę niż ta jaką ma życie pozałonowe. Jednocześnie poczyna się degradować wartość życia ludzi nieuleczalnie chorych bądź niedołężnych. To wszystko można określić jako rozpowszechniającą się filozofię śmierci, coś, co – powtórzę za Kazimierzem Majdańskim jest tworzącą się „cywilizacją śmierci".

Przed kilkunastu laty na jednym z kursów Światowej Organizacji Zdrowia zorganizowanym w Polsce dla przedstawicieli Trzeciego Świata, a poświęconym problemowi seksualizmu człowieka, całe przedpołudnie zajmowano się kwestią planowania rodziny. Po solidnym wykładzie profesora duńskiego, pełnym erudycji wykładzie naukowca polskiego oraz niezwykle błyskotliwym wystąpieniu paryżanina rozpoczęła się dyskusja. Na sali siedzieli przedstawiciele Ameryki Południowej, Afryki i Azji, głównie kobiety. Po chwilowej przerwie wstała piękna, egzotycznie uczesana, cała w „złotościach" przedstawicielka jednego z krajów środkowoafrykańskich, matka – jak się okazało – kilkorga dzieci i pielęgniarka naczelna kraju. Zadała tylko jedno pytanie, które rozpoczęło i właściwie zakończyło dyskusję: „Dlaczego biały człowiek tak bardzo boi się dzieci?" Jest to może nazbyt fragmentaryczny przykład, zawiera jednak w sobie duży ładunek ogólniejszych treści.

Dyskusja nad wprowadzeniem ustawy o dopuszczalności przerywania ciąży w Polsce rozpoczęła się już w roku 1945 bezpośrednio po wojnie. W okresie

do roku 1948 dominowała jednak tendencja krytyczna, szczególnie negatywnie wypowiadali się lekarze. Uważano, że ewentualna akceptacja legislacyjna aborcji osłabiałaby siłę biologiczną narodu i tak poważnie nadwątloną okresem wojny i okupacji.

Od roku 1955, po wprowadzeniu szerokiej legalizacji przerywania ciąży w ZSRR, ponownie odżyła dyskusja w Polsce. Podnoszono dwa zagadnienia: po pierwsze, trudności materialne w utrzymaniu liczniejszej rodziny, a po wtóre to, że kobiety chcące przerwać niepożądaną ciążę korzystały z niefachowych usług, czego konsekwencją było wiele komplikacji zdrowotnych. Zdaniem zwolenników aborcji powikłania po zabiegach prowadziły do tragicznych skutków, a śmierć lub niepłodność kobiet po tego rodzaju zabiegach były czynnikami depopulacyjnymi. Niektórzy dyskutanci podkreślali, że trudno mówić o wolności kobiety, gdy staje się ona niewolnikiem ślepych praw natury, mimo że rozwój medycyny umożliwia jej kontrolę urodzeń.

W roku 1955 Ministerstwo Zdrowia powołało specjalną komisję, w skład której wchodzili przedstawiciele nauk społecznych i medycznych, a która opowiedziała się za koniecznością zmiany dotychczas obowiązujących przepisów. Minister zdrowia wniósł do Sejmu projekt ustawy o dopuszczalności przerywania ciąży podkreślając wszakże, że przerwanie ciąży jest złem, wiąże się bowiem z ryzykiem zdrowotnym dla matki, i że obowiązkiem resortu stanie się prowadzenie szerokiej kampanii przeciw przerywaniu ciąży. Projekt ustawy spotkał się z ostrą krytyką, w której podnoszono potrzebę ochrony życia od jego poczęcia, wyrażano obawy co do demoralizacji młodzieży, rozluźnienia obyczajów, pojawienia się cynicznych postaw wobec miłości, a także fizycznej degradacji narodu. Mimo głosów krytycznych w roku 1956 Sejm uchwalił ustawę, a w preambule podkreślono, że celem jej była ochrona zdrowia kobiety przed ujemnymi skutkami zabiegów przerywania ciąży w nieodpowiednich warunkach. Ustawa nie przyznawała wprost kobiecie prawa do decydowania o macierzyństwie, ale dopuszczała przerwanie ciąży nie tylko ze wskazań medycznych i prawnych, lecz także społecznych.

Ustawa z roku 1956 nie zadowoliła ani zwolenników dekryminalizacji przerywania ciąży, którzy uważali, że ustawa ta jest zbyt restrykcyjna, ani osób, które opowiadały się za zdecydowanym ograniczeniem możliwości aborcji i uważały ustawę za zbyt liberalną. Krytycy ustawy podważali m.in. słuszność przyjęcia zasady całkowitej bezkarności ciężarnej poddającej się zabiegowi, nieostrość sformułowania „trudne warunki życiowe" oraz to, że stwierdzenie trudnych warunków życiowych ustawa powierzała jednemu lekarzowi.

Wdrożenie postanowień ustawy trwało około czterech lat. Przyczyny trudności tkwiły w nieprecyzyjnych przepisach wykonawczych oraz w oporze sporej grupy lekarzy, zwłaszcza ginekologów, którzy ze względów światopoglądowych i moralnych odmawiali wykonywania postanowień ustawy. Postawy te były popierane przez akcje środowisk katolickich oraz Kościół.

W roku 1959 Ministerstwo Zdrowia wydało nowe rozporządzenie wykonawcze w duchu jak najdalej idących ułatwień w uzyskaniu przez kobietę orzeczenia o dopuszczalności przerwania ciąży. Ten sam lekarz, który wydawał orzeczenie, mógł dokonać zabiegu przerwania ciąży, a ocenę trudnych warunków życiowych pozostawiano samej zainteresowanej. Rozporządzenie Ministerstwa Zdrowia z roku 1959 przekroczyło upoważnienia ustawy z roku 1956 i spotkało się z dużą krytyką.

Dalsza społeczna dyskusja nad zagadnieniem przerywania ciąży warunkowana była z jednej strony zachodzącymi przemianami demograficznymi, a z drugiej – politycznymi.

W latach siedemdziesiątych Polska przekroczyła tzw. próg starości. Spowodowało to szeroką dyskusję, której rezultatem było podjęcie przez władze pewnych działań pronatalistycznych. Przedłużono m.in. urlop macierzyński oraz umożliwiono kobietom korzystanie z bezpłatnego urlopu wychowawczego.

W latach 1976-1978 dyskusja ponownie się nasiliła. W tym okresie nastąpiło wprawdzie zwiększenie liczby urodzeń, ale równocześnie zaobserwowano dalszy, wyraźny proces starzenia się społeczeństwa. Wtedy właśnie powołano Radę do Spraw Rodziny, a także poczęto lansować model rodziny 2 + 3 (dwoje rodziców + troje dzieci). Do Konstytucji wprowadzono zasadę ochrony macierzyństwa, która zobowiązywała państwo do dbania o stan zdrowotny społeczeństwa oraz do otoczenia opieką rodziny, macierzyństwa i wychowania młodego pokolenia.

Z kolei w latach 1980-1981 dyskusja o aborcji toczyła się pod hasłem odnowy moralnej społeczeństwa. Żądano uchylenia ustawy z 1956 roku. W tym czasie powstało w Szczecinie Towarzystwo Odpowiedzialnego Rodzicielstwa, a jednocześnie nasiliły swoje działania stowarzyszenia katolickie: „Troska o życie", „Gaudium vitae", „Pro Familia", „SOS", „Straż Pokoleń", „Ruch Obrony Życia im. ks. J. Popiełuszki". Działalność tych stowrzyszeń poza akcją uświadamiającą o moralnym złu i zdrowotnej szkodliwości zabiegów przerywania ciąży, obejmowała także pomoc samotnym kobietom w ciąży. W 1981 roku została wydana instrukcja czterech ministrów (Zdrowia i Opieki Społecznej, Komunikacji, Obrony Narodowej oraz Spraw Wewnętrznych), w której uczulano lekarzy na potrzebę dążenia do ograniczenia częstotliwości korzystania przez kobiety z przepisów ustawy.

W następnych latach wielokrotnie władze kościelne przypominały stanowisko doktryny katolickiej wobec przerywania ciąży.

W początkach roku 1988 Klub Inteligencji Katolickiej ze Szczecina złożył wniosek w sejmie o uchylenie ustawy z roku 1956. Sejmowa Komisja Polityki Społecznej wyłoniła grupę posłów, która opracowała raport dotyczący działania ustawy. Wniesiono szereg zastrzeżeń co do obowiązujących od roku 1960 przepisów wykonawczych, zwracając uwagę na konieczność szczególnej ochrony pierwszej ciąży, konieczność wzmożenia działalności oświatowej, jak rów-

nież konieczność poddania kontroli działalności gabinetów prywatnych i spółdzielczych dokonujących przerwań ciąży. W sumie uznano, że ustawa spełniła pozytywną rolę. Raport ten spotkał się z ostrą krytyką.

W roku 1989 do laski marszałkowskiej wpłynął projekt ustawy o ochronie dziecka poczętego. Przez kraj przetoczyła się potężna fala dyskusji, pełnej napięć i emocjonalnych postaw zarówno zwolenników, jak i przeciwników ustawy o dopuszczalności przerywania ciąży. Powołano nadzwyczajną komisję sejmową, a po wyborach do Sejmu w roku 1991 ponownie powołano „Komisję Nadzwyczajną do rozpatrzenia projektu ustawy o ochronie prawnej dziecka poczętego". Dyskusja społeczna prowadzna w okresie prac Komisji koncentrowała się wokół dwóch kwestii: wartości życia człowieka od chwili poczęcia oraz wolności i praw człowieka przysługujących kobiecie. Ostatecznie Sejm przyjął w 1993 roku ustawę „O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży". Dyskusja, która przycichła po uchwaleniu ustawy i w okresie zachodzących przemian politycznych, obecnie znowu nabiera wigoru.

W poszczególnych okresach istnienia ustawy proaborcyjnej prowadzone były różne badania opinii społecznej przez OBOP, Ligę Kobiet, GUS i Zakład Nauk Społecznych. W różnych okresach dyskusji przynosiły one różne wyniki. Badania prowadzone w roku 1989 wykazały, że większość ankietowanych (46%) opowiedziała się za projektem ustawy o zakazie przerywania ciąży. W badaniach Ligi Kobiet (1981), prowadzonych wyłącznie wśród kobiet, przeciw ustawie o dopuszczalności przerywania ciąży opowiadało się 63% respondentek. W sondażowych badaniach prowadzonych w roku 1987 odsetek lekarzy różnych specjalności opowiadających się za dopuszczalnością przerywania ciąży wynosił 70%. W badaniach CBOS-u najbardziej rygorystyczne postawy przeciw aborcji cechowały młodzież licealną. W badaniach prowadzonych przez GUS w 1981 roku 64,4% mężatek stwierdziło, iż nie przerwałyby niechcianej ciąży. Podobne rezultaty uzyskano w badaniach przeprowadzonych w roku 1972. Można przyjąć, że dezaprobata przerywania ciąży jest dość powszechna, z drugiej jednak strony przez dziesięciolecia podstawową formą regulacji urodzeń była aborcja.

Wyniki wszelkiego rodzaju ankiet budzą wiele wątpliwości, a do wyników badań szczególnie w tym zakresie należy podchodzić z dużą ostrożnością. Zwraca uwagę fakt, że w prowadzonych dyskusjach stosunkowo niewiele uwagi poświęcono problemom ekologicznym poruszonym we wstępie niniejszego opracowania, których obiektywne znaczenie winni w pełni doceniać zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy ustawy o ochronie prawnej dziecka poczętego, zważywszy iż obie strony mają na względzie przede wszystkim dobro społeczne.

Drugą kwestią pozostającą w cieniu dyskusji – i to już od chwili, kiedy po raz pierwszy w roku 1932 zatoczyła ona szerokie kręgi w związku z prawno-

karnym uregulowaniem problemu tzw. spędzania płodu – jest to, że z reguły koncentrowano się na macierzyństwie i wolności kobiety, odmawiając niejako prawa do jakiejkolwiek decyzji ojcu dziecka. Kwestię praw ojca niemal wykluczano także w obecnych dyskusjach przyznając centralną rolę kobiecie, przy czym przesadnie – w warunkach i przy możliwościach medycyny współczesnej – eksponowano zagrożenia zdrowotne kobiety. Na ogół też pomijano poglądy lekarzy ginekologów-położników i położnych, których obowiązkiem stawało się wykonywanie politycznych decyzji przerywania ciąży ze względów społecznych, bez uwzględnienia postaw moralnych i poglądów osób bezpośrednio realizujących ustawę.

Obecnie zdecydowanie pozytywnym rezultatem ogólnospołecznych dyskusji jest ugruntowanie przekonania, że życie człowiecze rozpoczyna się w chwili poczęcia (co nie było tak jednoznacznie przyjmowane uprzednio), oraz przekonanie, że przerwanie ciąży, bez względu na stosunek do obowiązującej ustawy – jest złem.

Bardzo trudno jednoznacznie wypowiedzieć się – nawet posiadając kilkudziesięcioletnią praktykę kliniczną, rozległe kontakty naukowe i społeczne z różnymi gremiami – o ewolucji społecznego myślenia w odniesieniu do aborcji i problemów z nią związanych. Szczególnie jest to trudne w dobie niezwykle szybkich przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych, przemiany sposobów myślenia, krzyżowania się nastrojów i stałej ewolucji poglądów. Trudności pogłębia postępująca technicyzacja medycyny, pojawiające się możliwości diagnostyczne i terapeutyczne, stawiające pod znakiem zapytania zdawałoby się ugruntowane zasady postępowania oraz podważające używaną argumentację. Przyjmuje się, że tylko liczby są obiektywne.

Na zakończenie więc niniejszych rozważań kilka danych Głównego Urzędu Statystycznego. Nieprzerwanie od roku 1983 odnotowuje się w Polsce spadek liczby urodzeń. W roku 1993 liczba ta była najniższa od czasów II wojny światowej i wyniosła 493 000 osób. Utrzymuje się wysoki wskaźnik umieralności zwłaszcza wśród mężczyzn. W roku 1993 jedna kobieta rodziła średnio 1,9 dziecka, a dla prostej wymiany pokoleń wskaźnik ten winien utrzymywać się w granicach 2,13-2,15. Wzrasta liczba osób w wieku poprodukcyjnym. Przewiduje się, że w latach 1990-2010 wzrośnie ona z 4,9 miliona do 5,8 miliona. Te liczby stają się argumentem w dyskusji o ekologii prokreacji.

Jerzy UMIASTOWSKI

# WOKÓŁ *KODEKSU ETYKI LEKARSKIEJ*

*Czy na ochronę zasługuje życie ludzkie jako takie, czy tylko życie ludzkie uprawnione z tytułu odpowiedniej jego jakości? [...] Nie zawaham się przed stwierdzeniem, że od tego, która opcja zwycięży, zależy istnienie współczesnej cywilizacji.*

Polski *Kodeks etyki lekarskiej* stał się przedmiotem publicznego sporu. Znaczny w nim udział mają środki masowego przekazu. Uczestnicy sporu często nie czują potrzeby liczenia się z faktami, lecz wolą trzymać przeciwników za gardła, dając upust silnym emocjom.

W historii nieraz tak bywało – żeby tylko wymienić spór o zniesienie niewolnictwa, czy obecny toczący się w Stanach Zjednoczonych, spór o prawne ograniczenie handlu bronią.

W spór o *Kodeks* wdarła się polityka, a politycy (jak wiemy) nie bywają raczej skłonni do ograniczenia zakresu polemiki do płaszczyzny racjonalnej. Wdali się również w ten spór zawodowi dziennikarze, nierzadko kierując się bardziej prawami rynku niż rzetelnością przekazu.

Ten wybuch emocji świadczy o „nośności tematu". Bo też istotnie gra o świat toczy się obecnie w znacznym stopniu na płaszczyźnie bioetyki – przecież ostatecznie chodzi tu o człowieka.

Sprawa trwa co najmniej dwa i pół tysiąca lat, bo od Hipokratesa, autora pierwszego znanego kodeksu etyki lekarskiej zatytułowanego *Przysięga* i *Przykazanie*. Hipokrates pierwszy rozumiał, że medycyna jest sztuką – że służy człowiekowi i że ma stać na straży życia. Opierał się on na prawie naturalnym, o istnieniu którego jednak nie mógł wiedzieć z teorii. Od czasów Hipokratesa historia zatoczyła pełne koło i jesteśmy niejako w punkcie wyjścia.

W Polsce kodeks etyki lekarskiej funkcjonował już przed wojną. Nosił tytuł *Zbiór zasad deontologii lekarskiej* i został ogłoszony w „Dzienniku Urzędowym Izb Lekarskich" nr 8 z 1935 r. Tekst został następnie znowelizowany 21 VI 1936 r. Dokument omawiał problemy stosunku lekarza do chorego, stosunki wzajemne między lekarzami, zasady pracy lekarzy w instytucjach publicznych lub prywatnych oraz stosunek lekarza do Izb Lekarskich i stanu lekarskiego.

Izby Lekarskie miały znane trudności w czasie II wojny światowej oraz w okresie powojennym i zostały ostatecznie zlikwidowane ustawą sejmu PRL w 1951 r. Po likwidacji Izb jedynym reprezentantem środowiska lekar-

skiego stało się Polskie Towarzystwo Lekarskie, które jednak nie miało uprawnień suwerennej korporacji zawodowej. Przestały działać sądy lekarskie zastąpione komisjami kontroli zawodowej, które powoływano administracyjnie.

Polskie Towarzystwo Lekarskie 3 VI 1967 r. przyjęło dokument pt. *Zasady etyczno-deontologiczne Polskiego Towarzystwa Lekarskiego*. Ministerstwo Zdrowia zaleciło komisjom kontroli zawodowej respektowanie *Zasad*. *Zasady* były kilkakrotnie nowelizowane i ostatecznie przyjęły tytuł *Zbiór zasad etyczno-deontologicznych polskiego lekarza*. *Zbiór* zawierał szereg trafnych i cennych stwierdzeń, jednak tekst podlegał cenzurze i dlatego pomijał szereg spraw oraz zawierał zapisy, które nie mogły pochodzić ze środowisk lekarskich. Za takie uznać należy np. stwierdzenia zawarte: w zasadzie 1. że lekarz ma przestrzegać „zasad etyczno-deontologicznych obowiązujących w społeczeństwie socjalistycznym"; w zasadzie 21. – że „Obowiązkiem lekarza jest dbać o dobre imię społecznej służby zdrowia [...]. Zauważone braki i nieprawidłowości powinien starać się naprawić w ramach obowiązujących przepisów służbowych i organizacyjnych"; w zasadzie 22. – że „Lekarz nie powinien umniejszać wobec chorych wartości społecznej służby zdrowia ani podrywać ich zaufania do otrzymywanych świadczeń. Wszelkie uwagi krytyczne powinien przekazywać odpowiednim czynnikom społecznym i administracyjnym".

17 V 1989 r. Sejm PRL wydał ustawę powołującą na nowo Izby Lekarskie. Dzięki temu w grudniu w Warszawie mógł się odbyć I Krajowy Zjazd Lekarzy, który powołał Komisję Etyki przy Naczelnej Radzie Lekarskiej i zalecił jej opracowanie *Kodeksu etyki lekarskiej*. Zjazd podjął również uchwałę domagającą się uchylenia ustawy z 1956 r. o dopuszczalności przerywania ciąży i zobowiązującą Naczelną Radę Lekarską do działań zmierzających do opracowania nowej ustawy o ochronie prawnej życia ludzkiego od chwili poczęcia. Tym samym Zjazd zalecił władzom Izby powrót do zasad Hipokratesa i tę decyzję realizowała Naczelna Rada Lekarska oraz Komisja Etyki pierwszej kadencji. W 1990 r. Komisja Etyki powołała zespół redakcyjny mający opracować projekt *Kodeksu* (w skład zespołu weszli: Zbigniew Chłap, Anna Łastowska, Wanda Terlecka, Jerzy Umiastowski i Stanisław Wencelis).

Przystępując do pracy Komisja zdawała sobie sprawę ze złożoności problemu i rozmiarów zadania. Od czasu kiedy pisano przedwojenny *Zbiór zasad deontologii lekarskiej*, wydarzyło się bardzo wiele. W 1953 r. dokonano jednego z największych odkryć wszechczasów – przedstawiono model budowy DNA i przekonano się o istnieniu języka genów opisującego i regulującego zjawisko życia, w tym życia gatunku Homo sapiens. Geny ludzkie są więc nośnikiem biologicznej konstytucji człowieka. Nieuszanowanie tej konstytucji jest zamachem na człowieka.

Dzięki genetyce, embriologii i w pewnym stopniu ultrasonografii wiemy z dużą dozą dokładności, kiedy zaczyna się życie ludzkie i jak przebiega przed urodzeniem. Wymogi nowoczesnej transplantologii sprawiły, że potrafimy też

dość dokładnie określić moment śmierci człowieka i utrzymać przy życiu komórki, tkanki i narządy człowieka po jego śmierci. Nowoczesna farmakologia wyposażyła nas w potężną broń pozwalającą ingerować w fundamentalne procesy życiowe.

Dzięki współczesnym naukom medycznym bardzo wiele stało się możliwe. Zespół redakcyjny stał jednak wyraźnie na stanowisku, że nie wszystko, co jest możliwe, jest dozwolone. Człowiek nie może przekroczyć naturalnych uprawnień w stosunku do samego siebie, mogłoby to bowiem spowodować więcej szkód, niż przynieść korzyści. Szukając jasnego kryterium oceny zakresu tych uprawnień zespół nie znalazł innej metody, jak oparcie się na prawie naturalnym. Musieliśmy więc wrócić do źródeł – do Hipokratesa.

Zespół redakcyjny musiał rozwiązać również inne dylematy. Na ziemi polskiej istniały hitlerowskie obozy koncentracyjne i eksperymentował doktor Mengele. Przeżyliśmy holokaust. Świat był świadkiem realizacji hitlerowskich ustaw rasistowskich i psychiatrycznych. Powstały świeckie łagry i miały miejsce nadużycia psychiatrii w Związku Radzieckim. Realizowano programy ludobójstwa na nie znaną dotąd skalę. Wiele z tych wydarzeń odbywało się zgodnie z obowiązującym prawem stanowionym. Lekarz nie może więc nie zadać sobie pytania, czy zawsze ma obowiązek podporządkować się prawu państwowemu. Zespół redakcyjny więc świadomie przyjął stanowisko, że lekarz powinien podporządkować się prawu stanowionemu tylko wtedy, gdy nie narusza ono prawa naturalnego.

Oczywiście, takie poglądy zespołu redakcyjnego mogły być dla wielu, zwłaszcza nielekarzy, niewygodne, bo naruszały intersy niektórych grup nacisku.

Termin II Krajowego Zjazdu Lekarzy planowano początkowo na grudzień 1993 r., co dawało Komisji Etyki cztery lata na przygotowanie projektu (zgodnie z ustawą o Izbach Lekarskich tylko Zjazd Krajowy może ustalać zasady deontologiczne). Potem jednak Naczelna Rada Lekarska postanowiła skrócić ten termin do dwóch lat i zwołać nadzwyczajny zjazd lekarzy w grudniu 1991 r. To wymagało znacznego przyspieszenia prac i spowodowało liczne trudności techniczne.

Ostatecznie jednak projekt *Kodeksu* był gotowy wiosną 1991 r. i wówczas został rozesłany okręgowym izbom lekarskim do konsultacji ze środowiskiem lekarskim. Ze względu na krótki czas, ale też niewielkie zainteresowanie środowiska lekarzy, konsultacja na pewno nie była wystarczająca. Otrzymano jednak kilkaset uwag, które w miarę możliwości uwzględniono i 14 XII 1991 r. Nadzwyczajny Zjazd Lekarzy podjął dyskusję nad projektem.

Będąc na Zjeździe referentem tekstu, na początku zadałem ponad 800 delegatom pytanie, czy wobec znacznego skrócenia czasu konsultacji projektu, decydują się na uchwalenie *Kodeksu*. Delegaci znaczną większością głosów stwierdzili, że czują się kompetentni do uchwalenia *Kodeksu*. Zadanie

zredagowania tekstu przez 800 osób przypomina kwadraturę koła, jednak Zjazd w Bielsku Białej wykonał to zadanie. Ze względu na dokonane w *Kodeksie* zmiany (odejście w niektórych punktach od koncepcji hipokratejskiej) ponad 200 delegatów (w tym cały zespół redakcyjny) zgłosiło wobec nich votum separatum.

Już w trakcie Zjazdu w Bielsku Białej i wkrótce potem znaczna część środków przekazu podjęła przeciw *Kodeksowi* kampanię, mającą znamiona działań o z góry założonych celach. Na dowód tej tezy przytaczam fakt, że *Kodeks* dyskutowano w drugim dniu Zjazdu (w pierwszym dniu omawiano sprawy odpłatności za leki, bezrobocia lekarzy, budżetu służby zdrowia i reformy systemu opieki zdrowotnej); jednak już w pierwszym dniu wieczorem *Wiadomości* telewizyjne poinformowały cały kraj, że od rana lekarze na krajowym zjeździe prowadzą spór na temat aborcji. Dementi w tej sprawie nie zostało upublicznione. Ówczesne tytuły prasowe również wiele mówiły, cytuję: „Blady strach", „Lekarz z kropidłem" itp. Podawane oczywiście były także informacje obiektywne, ale stanowiły one wyraźną mniejszość. Prof. Zofia Kuratowska w audycji radia Wolna Europa powiedziała, że w nowo uchwalonym *Kodeksie* jest „kuriozalny" zapis zakazujący informowania kobiety o stwierdzonej wadzie wrodzonej płodu. Jest to nieprawda – natomiast w *Kodeksie* w wielu miejscach zobowiązuje się lekarza do udzielania pacjentom rzetelnej informacji.

Rzecznik Praw Obywatelskich, prof. Ewa Łętowska, zaskarżył pospiesznie *Kodeks* do Trybunału Konstytucyjnego pod zarzutem niezgodności z prawem stanowionym. Trybunał nie wydał w tej sprawie orzeczenia, lecz jedynie postanowienie, w którego uzasadnieniu między innymi czytamy:

> Podstawowym pytaniem, na które musiał odpowiedzieć Trybunał Konstytucyjny jest kwestia zakresu właściwości Trybunału Konstytucyjnego, a w szczególności, czy normy ustalane przez samorząd zawodowy takiej właściwości podlegają.
>
> Rzecznik Praw Obywatelskich podnosił we wniosku, że jeżeli samorząd zawodowy realizuje funkcje zlecone z zakresu administracji państwowej „wówczas zarówno akty stanowienia, jak i stosowania prawa powinny podlegać co najmniej takim samym regułom praworządności (a więc kontroli), jak to ma miejsce w przypadku działania organów państwa". Rzecznik Praw Obywatelskich podkreślił, że „działalność samorządu zawodowego w ramach wykonywanej funkcji zleconej ma charakter władczy, tak jak działalność organów państwowych" i że „normy wydawane przez organy samorządu zawodowego w ramach funkcji zleconych są normami wydanymi niejako w zastępstwie Państwa, nie zaś samoistnymi, wewnętrznymi normami samorządu zawodowego". Ma to zdaniem Rzecznika Praw Obywatelskich oznaczać, że „organ samorządu zawodowego wykonujący funkcje zlecone admini-

stracji państwowej musi spełniać wszystkie te rygory, które stawiane są w zakresie stanowienia i stosowania prawa organom administracyjnym". Trybunał Konstytucyjny podziela to stanowisko i nie znajduje żadnych podstaw do odstąpienia od poglądów wyrażonych w orzeczeniach U. 10/88 i U. 3/90.

Trybunał Konstytucyjny jest właściwy także do badania konstytucyjności aktów normatywnych wydawanych przez samorząd lekarzy z zakresu administracji państwowej. Zakwestionowane przez Rzecznika Praw Obywatelskich we wniosku normy zawarte w *Kodeksie etyki lekarskiej* mają charakter norm deontologicznych, a nie norm należących do zakresu administracji państwowej. Stanowienie norm deontologicznych nie należy do właściwości organów państwa.

Państwo zatem nie jest uprawnione do zlecania stanowienia tych norm komukolwiek, a także organom samorządu lekarskiego. Państwo bowiem może zlecić jedynie tworzenie norm prawnych. Normy deontologiczne, same przez się charakteru prawnego nie posiadają. Należą bowiem do niezależnego od prawa zbioru norm etycznych. Upoważnienie zawarte w ustawie o izbach lekarskich do uchwalenia przez zjazd lekarzy norm deontologicznych jest jedynie ustawowym potwierdzeniem powszechnie uznawanego prawa korporacji lekarskiej (także i innych korporacji zawodowych) do określania zasad deontologicznych w zgodzie z uznawanym przez te korporacje systemem wartości. Upoważnienie to nie jest natomiast delegacją ustawową w sensie scedowania na samorząd lekarski funkcji należących do organów administracji państwowej.

Żaden organ administracji nie był i nie może być uprawniony do określania norm deontologicznych dla lekarzy.

Normy prawne powinny mieć oparcie w akceptowanym przez społeczeństwo systemie wartości, w szczególności wtedy, gdy chodzi o wartości podstawowe. Zbiory norm prawnych i norm etycznych nie pokrywają się jednak i tworzą dwa względnie niezależne od siebie kręgi. Nieuprawnione więc jest twierdzenie, że norma etyczna musi być zgodna z normą prawną. Twierdzenie takie zakładałoby priorytet norm prawnych nad normami etycznymi.

To raczej prawo powinno mieć legitymację etyczną. Etyka nie wymaga legitymacji legalistycznej. Skoro nie można z istoty rzeczy domagać się zgodności norm etycznych z konstytucją i ustawami, to tym samym stwierdzenie takiej niezgodności nie może skutkować obowiązku uchylenia normy etycznej. Normy te zresztą nie są ani uchwalane, ani uchylane w trybie przewidzianym dla norm prawnych. Z istoty więc tych norm wynika, że same one nie mogą być poddane orzecznictwu Trybunału Konstytucyjnego.

Brak właściwości Trybunału Konstytucyjnego co do oceny norm deontologicznych zawartych w *Kodeksie etyki lekarskiej* wynika więc nie z tego powodu, że *Kodeks* ten został uchwalony przez organ samorządu lekarskiego, lecz z powodu charakteru tych norm. Normy etyczne mogą być przez akt prawny inkorporowane do systemu obowiązującego prawa. Ustawa o Izbach Lekarskich dokonała właśnie takiej inkorporacji norm *Kodeksu etyki lekarskiej*. Normy tego *Kodeksu* dookreślały treść norm prawnych zawartych w ustawie o izbach lekarskich. Tak dookreślone normy prawne stanowić oczywiście mogą przedmiot badania Trybunału Konstytucyjnego z punktu widzenia ich legalności.

Dookreślone przez *Kodeks etyki lekarskiej* zostały normy zawarte w art. 15 pkt. 1, art. 41 i art. 42 ust. 1 ustawy o izbach lekarskich. Te normy ustawy o izbach lekarskich podlegają badaniu przez Trybunał Konstytucyjny co do ich zgodności z Konstytucją i co do wpływu tych norm na wewnętrzną spójność systemu prawa.

Dalej w orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego czytamy:

„To samo zachowanie się lekarza (przerwanie ciąży z powodu trudnych warunków życiowych kobiety ciężarnej) jest jednocześnie wyraźnie uznane przez jedną ustawę za dopuszczalne, a więc zgodne z prawem, a przez drugą ustawę za bezprawne i zagrożone sankcjami prawnymi. Zachodzi więc sprzeczność pomiędzy dwiema ustawami, którą usunąć może jedynie ustawodawca". (Należy przypomnieć, że stanowisko Trybunału Konstytucyjnego zostało wydane 7 X 1992 r. – a więc przed zmianą omawianej ustawy).

Po Zjeździe w Bielsku Białej, wobec narastającej fali ataków prasowych na *Kodeks* i dezorientacji opinii publicznej zespół redakcyjny (w którego pracach nie mogła dalej uczestniczyć Anna Łastowska) zdecydował się opracować projekt nowelizacji *Kodeksu* i przedłożyć go III Zjazdowi Lekarzy.

Zespół redakcyjny stanął wobec zadania znalezienia kompromisu w sytuacji, w której kompromis jest niemożliwy, bo przecież projekt miał być przedłożony do weryfikacji wieloosobowemu gremium delegatów o różnych orientacjach. Wydawało się, że jedynym sposobem znalezienia kompromisu było użycie sformułowań na takim poziomie uogólnienia, aby zachowując ducha hipokratejskiego i wierność prawu naturalnemu, uczynić zapis możliwym do przyjęcia przez wszystkich. Mając to na względzie opracowano projekt, który wraz z komentarzem redakcyjnym został przedłożony III Zjazdowi Lekarzy w Warszawie w grudniu 1993 r.

Wyjaśnić tu należy, że w Zjeździe uczestniczyli delegaci II kadencji, a więc w znacznej części inni niż w Bielsku Białej. Niestety na Zjeździe nie dopuszczono do merytorycznej prezentacji stanowiska i składania wyjaśnień przez zespół redakcyjny, który przez cztery lata zajmował się *Kodeksem*. Nastrój sali

nasycony był emocjami. Głosowania w większości nie były poprzedzone dyskusją.

Wyrażam własną opinię, że *Kodeks* na III Zjeździe poniósł szkody, w stosunku do przedłożonego projektu. Do największych szkód zaliczam:

1. Wykreślenie z przyrzeczenia lekarskiego słów „od chwili poczęcia" (zamiast „służyć życiu i zdrowiu ludzkiemu od chwili poczęcia" jest „służyć życiu i zdrowiu ludzkiemu"). Jest to moim zdaniem decyzja ostentacyjna, negująca istotną część *Przysięgi* Hipokratesa oraz jej współczesnej wersji – *Deklaracji Genewskiej*.

2. Skreślenie zapisu, że „lekarz nie może podejmować działań lekarskich, które wynikałyby wyłącznie z życzeń pacjenta, a nie ze wskazań sztuki lekarskiej".

3. Wprowadzenie zapisu akceptującego pośrednio przechowywanie przez nieokreślony czas ludzkich komórek rozrodczych, co stwarza – łagodnie mówiąc – niepokojące perspektywy.

Pomimo tych szkód i atmosfery niechęci w stosunku do projektu *Kodeksu* demonstrowanej przez część delegatów, z powstałego w Warszawie dokumentu nie da się wywieść akceptacji postawy przeciw życiu.

Pozostał zapis zakazujący lekarzowi stosowania eutanazji („lekarzowi nie wolno stosować eutanazji"). Zapisy dotyczące prokreacji jednoznacznie stoją na stanowisku ochrony życia człowieka przed urodzeniem. Lekarz jest zobowiązany do starań „aby przepisy prawa były zgodne z zasadmi etyki lekarskiej".

Większość opinii prasowych po Zjeździe w Warszawie uznała poprawki wniesione do projektu *Kodeksu* za „wyraz rozsądku" i „działanie we właściwym kierunku". Nie sądzę jednak, by autorzy tych opinii zapoznali się z omawianym przedmiotem. Znalazła się nawet w prasie ocena, że Zjazd pośrednio zaakceptował eutanazję (na szczęście nie miało to miejsca). Pomimo tych zastrzeżeń to co pozostało z projektu, jest moim zdaniem w większości tekstem dobrym.

Teraz należy zastanowić się nad pytaniem, czy normy etyczne mogą być ustalane przez głosowanie. Pozwalam sobie wyrazić sąd – że nie. Fundamentalne normy etyczne mają znamiona praw podobnych do praw przyrody. Jednak uważam, że głosowania takie można przeprowadzać. Należy je tylko właściwie interpretować. Przez głosowanie można rozstrzygnąć gotowość lub brak gotowości głosujących do podporządkowania się normie. Sama norma nie ulega zmianie w wyniku głosowania. Np. przegłosowanie zasady „kradnij" oznaczałoby tylko, że głosujący pragną być złodziejami. Zaprzeczeniem poglądu o niezmienności norm jest relatywizm moralny, który jednak jest nie do przyjęcia – również ze względów pragmatycznych, bo naruszając naturalny (a więc optymalny) bieg rzeczy, działa na szkodę człowieka.

Na koniec uwaga o czymś, co określiłbym społecznym syndromem postaborcyjnym. Jak już wspomniano, pierwsza dezinformacja telewizyjna polega-

ła na podaniu wiadomości, że lekarze prowadzą spór o aborcję. W *Kodeksie* nie mówi się o aborcji, a jednak prezentowanie postawy za życiem wywołuje natychmiast takie skojarzenia i budzi emocje o zasięgu społecznym. Przypuszczam, że wielu ludzi ma osobiste dramatyczne doświadczenia z aborcją, co ze względu na skalę zjawiska rodzi reakcje nerwicowe o wymiarze społecznym. Te właśnie reakcje społeczne mogą być wkalkulowywane w działania czysto polityczne.

Na początku powiedziałem, że gra o świat przebiega w znacznym stopniu na płaszczyźnie bioetyki. Sądzę, że każdy lekarz musi odpowiedzieć sobie na pytanie, czy wartością nadrzędną jest życie człowieka, czy jakość tego życia; czy na ochronę zasługuje życie ludzkie jako takie, czy tylko życie ludzkie uprawnione z tytułu odpowiedniej jego jakości (często tylko przewidywanej jakości). Zwolennicy tej drugiej opcji skłonni są dokonywać odnośnej selekcji ludzi. Nie muszę wyjaśniać, co znaczy i jak dowolna może okazać się granica między ludzkim życiem „uprawnionym" i „nieuprawnionym". Nie zawaham się stwierdzić, że od tego, która opcja zwycięży, zależy istnienie współczesnej cywilizacji. Walka o kodeks etyki lekarskiej trwa dalej.

Bp Józef ZAWITKOWSKI

# RABBUNI – NAUCZYCIELU KOCHANY*

**To nie krzyż się chwieje bracia.**
**To świat się chwieje.**
**[...]**
**Trzeba iść dalej, do domu, do swoich zajęć.**
**Jutro znów dzień powszedni w mojej trudnej Polsce.**

*Kochani Moi,*
*Tak szybko minął czas Gorzkich Żali.*
*Skończyły się Drogi Krzyżowe.*
*Przyszły Święta Zmartwychwstania,*
*a ja nie mogę uporządkować sobie*
*tych wszystkich wrażeń i przeżyć.*
*Idę dziś zamyślony z uczniami do Emaus.*
*Chciałbym usiąść na kamieniu przydrożnym*
*i pomyśleć o tym wszystkim spokojnie.*

*Tamten czwartkowy wieczór i ta straszna noc.*
*Umywał mi nogi.*
*Nie mogę tego pojąć.*
*Czy On aż tak potrafi kochać?*
*Piotrze, wiem, że się broniłeś.*
*Słyszałem Waszą rozmowę.*
*Panie, Ty mi będziesz nogi umywał?*
*Tak Piotrze, gdybym ci nóg nie umył,*
*nie miałbyś ze mną nic wspólnego.*
*Panie, to nie tylko nogi, ale i ręce, i głowę.*
*Umyj mnie całego, bylebym z Tobą był zawsze.*
*Piotrze, kto jest czysty, wystarczy, aby umyć mu nogi.*
*I wy jesteście czyści, tylko nie wszyscy,*
*bo jeden z was mnie zdradzi.*
*Ja też pytałem: a może to ja jestem, Panie?*
*Judaszu, co On ci wtedy powiedział?*
*Dał ci chleb umoczony w soczewicy.*

---

* Homilia wygłoszona w kościele św. Krzyża w Warszawie w Poniedziałek Wielkanocny 12 IV 1993 r.

*Zjadłeś i tak się zmieniłeś,*
*jakby w ciebie wstąpił diabeł.*
*Dokąd pobiegłeś? Przecież była noc!*
*Wy nigdy nie zrozumiecie, co to znaczy*
*zdradzić Boga.*
*Ty wiesz, jaka to wtedy jest wokół straszna noc.*
*Wziąłem za to marne pieniądze.*
*Ja Go pocałowałem,*
*a On do mnie powiedział:*
*przyjacielu, pocałunkiem mnie zdradzasz?*
*Ty wiesz, jak paliły mnie te srebrniki?*
*Ty wiesz, jacy oni byli cyniczni?*
*To jest przeklęta mafia, która zabija*
*cudzymi rękami.*
*Rzuciłem im tę garść monet na kamienie.*
*Brudne pieniądze.*
*Głowa mi pęka, bo ten brzęk bilonu*
*wydał mi się trzęsieniem ziemi,*
*jakby głazy runęły mi na głowę.*
*Ty nigdy tego nie zrozumiesz,*
*jaki to jest zgiełk piekła.*
*Ja nie mogłem uciec przed sobą,*
*ja musiałem się powiesić.*
*Tego też nie zrozumiesz.*
*Nie zrozumiem, ale On jest miłosierny!*

*Piotrze, czy ty naprawdę zaparłeś się Go*
*przed dziewczyną i przed żołnierzami?*
*Tak, trzy razy przysięgałem, że nie znam tego człowieka,*
*że nie wiem, o kim mówią,*
*że nie jestem spośród Jego uczniów!*
*Ja bym tego nie przeżył,*
*gdybym nie zobaczył, że On*
*nie przestał mnie kochać.*
*On jest miłosierny,*
*ale jak ja teraz spojrzę Mu w oczy,*
*Ja się Go trzy razy zaparłem!*
*Może przez łzy Go zobaczę,*
*ale jak ja spojrzę Mu w oczy?*

*Magdaleno, stałem z tobą pod Krzyżem.*
*Nie umiem Go kochać tak, jak Jego Matka.*

*Nie miałem odwagi stać przy Janie.*
*Ty mnie ośmieliłaś, więc całowałem Jego stopy,*
*ale tak kochać jak ty nie umiem.*
*Z tobą, z Piotrem i z Łotrem*
*prosiłem, patrząc z ufnością na Umierającego:*
*Wspomnij na mnie Panie, kiedy będziesz w raju!*
*Słyszałem, powiedział: jeszcze dziś to uczynię.*
*Magdaleno, od kiedy ty się tak zmieniłaś?*
*Widziałem cię pierwszy raz w tłumie,*
*kiedy On rozmnażał chleb.*
*Zjadłaś kawałek chleba i ryby.*
*Drugi raz cię widziałem, kiedy wywlekli cię z domu.*
*Chcieli ukamienować.*
*To jest mściwe plemię.*
*Wywloką człowieka z domu jak karmelitankę.*
*Jakby to był ich dom, ich ziemia.*
*I ukamienują!*
*Ty ich nigdy nie zrozumiesz.*
*I oni nigdy nie zrozumieją, kim jest On.*
*Pytasz – dlaczego ja Go tak kocham?*
*Ty też pewnie nigdy nie przeżyłeś przebaczenia.*
*On jedyny stanął w mojej obronie.*
*Pisał na ziemi ich grzechy,*
*a gdy odeszli wściekli,*
*dobrocią Jego zniewoleni,*
*zostałam tylko z Nim.*
*Nie wiedziałam, co powiedzieć.*
*Ta chwila ciszy była dla mnie krzykiem sumienia.*
*On stwierdził tak prosto, jakby nic się nie stało.*
*Nikt cię nie potępił – prawda?*
*Nie Panie, ale co Ty teraz ze mną zrobisz?*
*I ja ciebie nie potępiam.*
*Rozgrzeszam ciebie.*
*Idź w pokoju, więcej nie grzesz.*
*Człowieku, ty tego nigdy nie zrozumiesz.*
*Ty Go nigdy nie pokochasz,*
*bo ty masz marne grzechy,*
*ty nigdy nie płakałeś,*
*ty nigdy nie poczułeś się uwolniony,*
*chodzisz ze spuszczoną głową*
*z twoimi niepowodzeniami,*
*zamartwiasz się, jakbyś nie zauważył, że On jest.*

*Tak, to tylko trochę wspomnień*
*z tamtych przeżyć.*
*Trzeba iść dalej, do domu, do swoich zajęć.*
*Jutro znów dzień powszedni w mojej trudnej Polsce.*
*Minęła Wielkanoc, nic się tu nie zmieniło.*
*Nie wiem, co mnie czeka.*
*A tak się spodziewałem, że będzie inaczej.*
*Śpiewam sobie tylko i to coraz ciszej*
*„Powstała z martwych na Twe władne słowo*
*Polska, wolności narodów chorąży*
*pierzchnęły straże, a ponad Jej głową*
*Znowu swobodnie orzeł biały krąży".*
*E tam, swobodnie!*
*Wiosna przyszła i nie ma gdzie gniazda ułożyć.*
*Nie będzie piskląt.*
*Zdechnie pewnie w tej zaszczutej wolności.*
*Hejże ty – wolności czujny ptaku,*
*czego tu krążysz nad wysypiskami ludzkich brudów.*
*Polećże tam na skały.*
*Tam głos gawiedzi nie sięga*
*i nie wznoszą się opary zgnilizny.*
*Pisklęta muszą być zdrowe, urodne, królewskie,*
*a jeden z nich w koronie!*

*O jak długo trwają w mojej Polsce te trzy dni męki,*
*ale to się musi wszystko stać.*
*Musi być taka straszna noc,*
*a w niej pocałunki zdradliwe od przyjaciół.*
*Będą wyrzucać na bruk fałszywe srebrniki,*
*jeszcze Piłat z Herodem staną się przyjaciółmi.*
*Inni jeszcze tej nocy trzykroć się Go zaprą*
*uciekną od Zdradzonego.*
*O, jak strasznie długa jest ta noc.*
*Jeszcze Galla sądzić będą,*
*Wystawią trybuny i zwołają wiece.*
*Jeszcze będą krzyczeć: zstąp z krzyża, a uwierzymy Ci!*
*Żebyście tylko dotrzymali słowa.*
*Trzeba mi jeszcze przeżyć procesję karmelitanek w ciszy,*
*z Żydami modlić się za „sprawiedliwych wśród narodów".*
*A gdy wszyscy wykrzyczą się pod krzyżem,*
*gdy już wypiszą na murach wszystkie bluźniercze hasła,*
*gdy poczują się wszyscy demokratami, bo zabili Boga,*

*gdy zatoczą Go kamieniem, postawią pieczęci i zaciągną warty,*
*gdy aferzystom obrzydną srebrniki,*
*gdy wyśpiewają w kabaretach kwaśne dowcipy,*
*Powstanie stary kapral i powie za wieszczem:*
*„Tych mi imion przy kielichu wara*
*Dawno nie wiem, gdzie moja podziała się wiara*
*Nie mieszam się do świętych litaniji*
*Lecz nie dozwolę bluźnić imienia Maryi".*
*Może Francuziska jeszcze raz powiedzą światu*
*„Vivat Polonus. Unus defensor Mariae!"*
*Niech żyje Polak, jedyny obrońca Matki Bożej!*
*I powstaną rycerze spod Giewontu.*
*I zerwą się z ław sejmowych bracia demokraty*
*Jak z Okopów Świętej Trójcy*
*i zawoła Pankracy: „Galilaee, vicisti!*
*Galilejczyku, zwyciężyłeś!"*
*To nie krzyż się chwieje bracia.*
*To świat się chwieje.*

*Nil desperandum.*
*Żebyście nie wątpili*
*Zwycięstwo przyjdzie*
*i będzie to pełne zwycięstwo Maryi.*

*I stanie figura Niepokalanej na*
*na Bramie Spaskiej na Kremlu.*
*A naród cały pójdzie w sierpniu pod Jasną Górę.*
*I jeszcze raz powie: Wielka Boga-Człowieka Matko*
*Królowo Polski i nasza Królowo*
*– Tobie Polskę na nowe czasy zawierzamy*
*Tylko Ty jesteś tu Królową.*

*Jutro maturzystom na Jasnej Górze przypomnę:*
*Wy jesteście wezwani do wolności Synów Bożych.*

*Z łowickich cierni zakopanych*
*w Wielkanoc ziemia wyda plon stokrotny.*
*Jeszcze się wam los odwróci*
*moi chłopi zagniewani.*
*Ucałujcie matkę ziemię na wiosnę.*
*Jeszcze Was poproszą o chleb zdrowy.*
*Jeszcze Wam podziękują*

*za to, żeście żywili, bronili i trwali.*
*Wy, co pracy szukacie,*
*słuchajcie, co mówi Zmartwychwstały:*
*Dlaczego stoicie cały dzień próżnując?*
*Chodźcie i wy do winnicy mojej.*
*I da wszystkim po denarze.*

*„Naród nasz jak lawa*
*z wierzchu zimna i twarda, sucha i plugawa;*
*Lecz wewnętrznego ognia sto lat nie wyziębi.*
*Plwajmy na tę skorupę i zstąpmy do głębi".*

*Do głębi – powiadasz,*
*a tam ja mam sumienie.*
*Wszystko to się stać może, ale jeśli On zmartwychwstał?*
*Jeśli On żyje i przyjdzie do mnie?*
*Jak ja będę wyglądał?*
*Co ja Mu powiem?*
*Ja też się boję Zmartwychwstałego.*
*Uczę się całe życie, co ja mu powiem, gdy przyjdzie?*
*Uczyliście mnie kochane księżyce,*
*moje dobre Weroniki z Białegostoku.*
*Uczyliście mnie w Bydgoszczy i w Pabianicach.*
*Powiem z Wami Zmartwychwstałemu:*
*Panie myśmy uwierzyli, że Ty jesteś Chrystus syn Boga Żywego.*
*Panie, do kogo my pójdziemy?*
*Ty jesteś moim Panem i moim Bogiem.*
*Z siostrą Faustyną powiem w niedzielę*
*Miłosiernemu Chrystusowi z białoczerwonymi promieniami:*
*Jezu, ufam Tobie!*
*Zapal tę iskrę, która podpali cały świat!*

*Nie wracam do domu.*
*Muszę wrócić do tych, którzy zwątpili.*
*Niech otworzą drzwi.*
*Jeszcze muszę powiedzieć jedno kazanie.*
*Mężowie bracia! Tego Jezusa, którego*
*wyście zabili bezbożnymi rękami,*
*widziałem zmartwychwstałego,*
*słyszałem Go na własne uszy,*
*jadłem z Nim chleb.*
*On mi grzechów nie wypomniał.*

*On jest tak potężny mocą Boga, że aż miłosierny.*
*On mnie zapytał, czy Go kocham więcej niźli wy.*
*Z pokorą Piotra wyznaję:*
*Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię kocham,*
*z Magdaleną wołam przez łzy radości:*
*Rabbuni! Nauczycielu Kochany!*

*Amen.*

Anna TRUSKOLASKA

**„Pewnie są jeszcze gdzieś spokojne kraje i rozumni ludzie, którym nieobca miłość Boża. Jeżeli nawet Bóg opuścił tę nieszczęsną kasabę nad Driną, to chyba nie cały świat i wszystkie ziemie pod słońcem?"**

**Ivo Andrić, *Most na Drinie*[1]**

# WRÓCIĆ CHOĆBY NA POGORZELISKO

Tylko dzieci brykają jak zwykłe dzieci, chodzą do szkoły, kłócą się i śmieją. Życie dorosłych jakby zatrzymało się. Nie biegną do pracy, nie chodzą na zakupy. Kobiety robią czasem przepierkę, mężczyźni grają w domino, drzemią, niektórzy piją.

W domu azylanta przy ulicy Wrońskiej w Lublinie – czekają. Czekają, kiedy skończy się wojna, czekają na odpowiedź z Warszawy. Mają dużo czasu do myślenia. O czym myśli ta kobieta, która siedzi po turecku na krześle i patrzy na wyszczerbioną płytkę PCV. I zdaje się nie widzieć galopujących przez korytarz dzieciaków ani nie słyszeć awantury piętro niżej. Patrzy na tę płytkę i lekko się kołysze.

Idę przez piętro muzułmańskie, niektóre drzwi są uchylone. Jest tu czysto i jakoś całkiem tymczasowo. Wchodzę z tłumaczem do jednego z pokoi. Buty rzędem koło drzwi. Na podłodze koc. Starsza kobieta, jej syn, może dwudziestoletni i siedmioletni Jasmin. Wyjechali z domów w maju ubiegłego roku: ten mały jest bez rodziców, zostali w Sarajewie. A w Goražde został jej mąż.

„Wojna, może właśnie ginie. Tam jedno wielkie morderstwo. Wszyscy się boją, więc każdy walczy. Mamy po każdej stronie swoich. Wszystko zniszczone, Zachód się przygląda..." Tak mówi kobieta i krople płyną po jej twarzy znajomymi bruzdami.

Gdybym przez piętro muzułmańskie szła nocą, usłyszałabym zza którychś drzwi krzyk. To sen o czetnikach, co obcinają głowy.

## WEDLE LITERY PRAWA

Uchodźcą jest osoba, która „na skutek uzasadnionej obawy przed prześladowaniami z powodu swej rasy, religii, narodowości, przynależności do okre-

---

[1] I. Andrić, *Most na Drinie*, Warszawa 1985, s. 316.

ślonej grupy społecznej lub z powodu przekonań politycznych przebywa poza granicami państwa, którego jest obywatelem i nie może lub nie chce z powodu tych obaw powrócić do tego państwa". Tak określa uchodźcę Konwencja Genewska z roku 1951. Formalnie zasadę tę uznano w Polsce we wrześniu 1991 roku, kiedy prezydent RP ratyfikował Konwencję.

Do roku 1989 prawo azylu w Polsce regulowane było 88 art. Konstytucji PRL: prawo azylu może być udzielone cudzoziemcom „prześladowanym za obronę interesów mas pracujących, walkę o postęp społeczny, działalność w obronie pokoju, walkę narodowowyzwoleńczą lub działalność naukową". Już sam styl propagandy „lat minionych" tego sformułowania określał możliwości azylu w Polsce.

Zmiany nastąpiły od razu w '89 roku. Fakty wyprzedziły uregulowania prawne i w dwuletnim okresie pustki legislacyjnej Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, którego obowiązkiem było załatwiać te sprawy, wspierało się rozporządzeniami, ustaleniami i zarządzeniami. W rzeczywistości respektowały one Konwencję z roku 1951.

Dokument ten określa obowiązki i prawa uchodźcy. Zasadniczym jego obowiązkiem jest przestrzeganie praw i przepisów państwa, na terenie którego znalazł schronienie. Natomiast państwo to gwarantuje mu dostęp do sądów i równość wobec prawa, wolność praktyk religijnych, a także niedopuszczalność dyskryminacji, w tym również zakaz wydalania. Inne postanowienia konwencji dotyczące świadczeń socjalno-bytowych, dostępu do rynku pracy i do szkolnictwa mają charakter obligatoryjny. Realizacja tych deklaracji zależna jest od sytuacji państwa, w którym uchodźca się znalazł.

W Polsce opieką otoczony jest przybysz, który zadeklarował chęć otrzymania statusu uchodźcy. W czasie trwania procedury może otrzymać miejsce w ośrodku dla uchodźców, wyżywienie i niewielkie kieszonkowe. Zapewnioną ma opiekę lekarską. Dzieci mogą chodzić do szkoły. Jeśli przybysz znajdzie pracę, może ją podjąć nawet w trakcie trwania procedury, za specjalnym zezwoleniem Wojewódzkiego Biura Pracy.

Liczba uchodźców w świecie wzrasta. W roku 1980 było ich 11 milionów, w 1993 – 18 milionów. (Są to dane niepełne, obejmujące ludzi emigrujących poza granice swego kraju i zarejestrowanych. Istnieje pojęcie uchodźcy wewnętrznego, który musi opuścić swe miejsce zamieszkania, lecz nie przekracza granic państwa). Według sprawozdania Wysokiego Komisarza do Spraw Uchodźców przy ONZ za rok 1992 w Azji było ich 7 milionów, w Afryce 5 milionów, w Europie 4 miliony, w Ameryce Północnej milion. Krajem europejskim najbardziej obciążonym napływem uchodźców były Niemcy. Tylko od stycznia do końca sierpnia ubiegłego roku przybyły do tego kraju 259.193 osoby i wydano w tym czasie 343 tys. decyzji.

W Polsce przebywało w 1992 roku 2.700 osób. W roku ubiegłym półtora tysiąca, obecnie jest ich 800.

Początkowo ośrodki dla uciekinierów prowadził PCK. W połowie ubiegłego roku brakło mu pieniędzy. Ośrodkami zajęło się Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Do jego obowiązków należy przeprowadzenie procedury dotyczącej osób starających się o status uchodźców; tylko one mogą znaleźć miejsce w ośrodkach. Pozostają na utrzymaniu RP do czasu decyzji MSW odnośnie do przyznania (bądź odmowy) statusu uchodźcy. Dlatego niektórzy byli pensjonariusze ośrodków PCK chcąc pozostać w tzw. domach azylanta złożyli wnioski o udzielenie im statusu uchodźcy. Są to głównie przybysze z byłej Jugosławii, a także Ormianie. Obywatele z WNP, Bułgarzy i Rumuni nie starają się o azyl.

## HOTEL NA WROŃSKIEJ

Ośrodek dla uchodźców w Lublinie mieści się przy ulicy Wrońskiej 5 D. Jest to budynek na tyłach Lubelskich Zakładów Naprawy Samochodów, w dni deszczowe i słotne radzę tam wybrać się w gumowcach lub samochodem o mocnych resorach. Literka „D" przy numerze domu oznacza, że sąsiaduje z piętrowymi barakami A, B i C. W barakach tych części szyb brakuje, okna zasłonięte dyktami. Tynk odpada. Gnieżdżą się tu ludzie, którzy z różnych przyczyn nie mają lepszego mieszkania. Nie trzeba być tubylcem, żeby domyślić się, że policja zna ten zakątek. Czteropiętrowy budynek „D" zajmowany był do marca '93 roku przez policyjne oddziały prewencji. Wiosną mieszkańcy opuścili hotel. Pozostawili powypalane podłogi i powybijane szyby. (O meblach nie zbierałam informacji). Jesienią Ministerstwo Spraw Wewnętrznych wykupiło od właściciela hotelu, Przedsiębiorstwa Usług Mieszkaniowych i Socjalnych, miejsca hotelowe. Płaci 3 miliony miesięcznie od osoby. Doba pobytu – 100 tys. zł.: 30 tys. za miejsce w pokoju 2-, 3-, 4-osobowym, 70 tys. za całodzienne wyżywienie (z tego połowa wydawana jest na „wsad do kotła").

Uchodźcy przyjechali na Wrońską jesienią w dwóch turach: w październiku – 77 osób i na przełomie listopada i grudnia – 79 osób. Opiekuje się nimi szef ośrodka – pani Małgorzata Trzcionkowska, która jest Pełnomocnikiem Biura d/s Migracji i Uchodźstwa przy MSW. Ma do pomocy pracownika socjalnego, tłumacza (który początkowo pracował społecznie) i pielęgniarkę. Małgorzata Trzcionkowska skończyła socjologię na KUL. Materiały do pracy magisterskiej o polskich uchodźcach zbierała w Rzymie w tamtejszym ośrodku. Obserwacje, jakie wtedy poczyniła, sprawiają, że obecnie pani Małgorzaty nic już nie zaskoczy. Problemów jest wiele każdego dnia, trzeba być cierpliwym i stanowczym, współczującym i odpornym. Różni przecież ludzie przyjechali do ośrodka: od niemowląt po staruszkę blisko stuletnią, ludzie po studiach i analfabeci, uciekinierzy i podejrzane obieżyświaty.

## MECZET NISZCZYLI SERBOWIE Z TEJ SAMEJ ULICY...

Chłopiec z Bośni opowiadał w szkole, że w jednej z dużych przetwórni mięsa Serbowie używali na surowiec żywych Bośniaków. Jego kolega pokazuje mi zeszyt z powklejanymi zdjęciami z gazet, zeszyt podobny do tych, w których nastolatki kolekcjonują fotosy gwiazd. Wycinki z gazet młodego Bośniaka pokazują okrucieństwo Serbów: zbiorowe mogiły, sceny egzekucji, zbombardowane domy, dzieci rozerwane przez pociski.

Kiedy rozmawiam z Muzułmanami, unikam realiów wojennych. Nie moja to rzecz odnawiać w nich te wspomnienia. Nie moje zadanie opisywać to, co mass media tak dokładnie pokazują całemu światu. Pytam tylko, w jakich okolicznościach opuszczali swe domy.

Inżynier Dżiko pochodzi z trzydziestotysięcznej Rogatycy położonej 50 km od granicy z Serbią. 4 maja '92 roku weszła do miasta grupa paramilitarna. Zaczęli strzelać, maltretować. Cała dzielnica spłonęła. Meczety niszczyli znajomi Serbowie z tej samej ulicy. Muzułmanie uciekać mogli „korytarzem" przez Serbię do Macedonii. Ojciec i matka przedostali się do oblężonego Goražde. On, razem z innymi, rok w Macedonii, ale tam było dosyć niepewnie w sąsiedztwie Grecji, Albanii, Serbii. Osiemdziesięcioosobowa grupa z Goražde, Rogatycy, Rudo, Čajniče dotarła w czerwcu '93 roku do Warszawy. Skierowano ich do ośrodka w Otwocku. Mieszkali na kempingu. Trzydzieścioro dzieci, ludzie w podeszłym wieku. Zaczynało być zimno. Dzieci nie chodziły do szkoły. 30 listopada dostali miejsce w Lublinie. Jest lepiej. Siedzą i czekają. Chcą do domu. Wojna się skończy. Dom spalony? – Zbudują drugi.

Mehrudin ma czternaście lat. W Polsce jest od roku. Mieszkał w ośrodku PCK w Zegrzynku, Pruszkowie, potem w Warszawie, teraz w Lublinie. Jest tu z matką, dwiema siostrami i szwagrem. Ojciec został w Bośni. Pochodzą z Brcka. „Około szóstej rano Serbowie wysadzili most na Sawie. Zaczęła się wojna. Myśmy akurat czekali na przystanku autobusowym. Części z tego mostu mogły obciąć głowę. Do ojca dzwonił dyrektor z jego fabryki, żeby się tata zgłosił, ale dyrektor jest Serbem. To zgłoszenie mogło się źle skończyć. Około dziesiątej wyjechaliśmy do Belgradu na jeden, dwa dni. Spotkaliśmy się z wujkiem i nie wróciliśmy już do Brcka. Razem pojechaliśmy do Macedonii. Po dwudziestu dniach – podróż do Turcji. W Istambule była piękna szkoła i świetny ośrodek. Ale po trzech miesiącach postanowiliśmy się dostać do Szwecji. Nie chcieli nas wpuścić, odesłali promem do Polski. Najważniejsze ze wszystkiego, że kilka tygodni temu mieliśmy wiadomość przez radio, że ojciec żyje! Do domu – niech tylko wojna się skończy".

Do domu – powtarzają Bośniacy – choćby i na pogorzelisko. Polacy są dobrzy, oczywiście, ale – ich dom jest w Rogatycy, w Goražde, w Brcku.

Uciekinierami z byłej Jugosławii są też Serbowie, a raczej serbscy Romowie, czyli Cyganie. Nazwy tej jednak nie należy używać, gdyż Romowie uważają ją za obraźliwą.

Ci, z którymi rozmawiałam, do ojczyzny wracać nie chcą. W pokoju zastaję małżeństwo i czwórkę maleńkich dzieci. Najmłodsze urodzone już w Warszawie. Mężczyzna jest analfabetą. Dlaczego wyjechał? Bo nie chciał pójść do wojska. Wciąż ktoś z sąsiadów dostawał wezwanie. Więc wyjechali. Czy wrócą do Pančewa po wojnie? Zostaną w Polsce. Tu im się podoba. A jeśli nie otrzymają statusu uchodźcy? Wzruszenie ramion. Też zostaną. Co będą robić? Pracować. Gdzie? Robota się znajdzie.

Młode małżeństwo. Pytam ją, czemu wyjechali? Żeby męża do wojska nie wzięli. Zostaną w Polsce. Czy wie, że mogą nie dostać zezwolenia na pobyt? No, tak... ale chyba zostaną. Co z pracą, mieszkaniem? Milczenie. Po chwili: na razie mieszkają.

Szczepan wyjechał już dwa lata temu do Danii, bo nie chciał pójść do wojska. Jest świadkiem Jehowy. Ale nie mógł sobie tak siedzieć spokojnie w Danii, bo we Włodimirowacu (40 km od Belgradu) została żona, dzieci i matka. Więc wrócił i wyjechali razem. Szczepan po wojnie nie musi wracać do Wojewodiny, tu w Polsce czuje się jak w ojczyźnie, tu są jego bracia – świadkowie Jehowy. O, proszę, radiomagnetofon i telewizor ma od nich. Oni pomogą mu, jak trzeba będzie znaleźć pracę, na pewno będzie miał gdzie mieszkać.

## DWA PIĘTRA – DWA ŚWIATY

Przyjechali do Lublina z ośrodka PCK w Otwocku, z ośrodka MSW w Warszawie. Niektórzy poza krajem są kilka tygodni, inni niemal dwa lata. Kiedy w październiku ubiegłego roku weszła do hotelu wielka gromada ludzi z torbami, walizkami, z dziećmi na rękach, trzeba było rzecz jasna rozlokować ich w pokojach. Nie rozłączać rodzin, nie skazywać ich na zamieszkanie z kimś obcym. Więc – lista przybyszów. Wyczytane nazwisko – klucze w rękę – „fajka" na liście i następne kilka osób znika na klatce schodowej. Nazwisko – klucze – „fajka"... W holu coraz mniej zmęczonych ludzi.

„Okazało się – opowiada pani Trzcionkowska – że zaraz na wstępie popełniłam błąd. Gdy Bośniacy i Serbowie rozlokowali się w pokojach, spostrzegli, że mieszkają obok siebie. Rozdawałam klucze i nie wiedziałam, że będzie to zarzewiem konfliktu. Bośniacy zaczęli wynosić się na drugie piętro. Po tygodniu trzeba było uporządkować te sprawy".

Na pierwszym – mieszkają Romowie, na drugim – Bośniacy. Pierwsi przyjechali z terenu nie objętego wojną, drudzy uciekali, by ocalić życie. Serbowie są prawosławni, Bośniacy to Muzułmanie. (Często swą narodowość określają w ten sposób). Różni ich także styl bycia i zamieszkiwania. Romom religia nie

zabrania pić alkoholu, Bośniacy nie piją. Romowie nie są również zbyt pedantyczni, jeśli chodzi o czystość w mieszkaniu, u Bośniaków – przeciwnie. Również w stołówce jedzą trochę co innego. W poprzednich ośrodkach nikt nie zawracał sobie głowy, że Muzułmanie nie jedzą wieprzowiny. W Lublinie – zanim przyjechali, pani Małgorzata uprzedziła kuchnię, żeby nie kupować wieprzowiny. Więc z kolei Serbowie zaczęli narzekać na zbyt monotonną dietę. Wydaje się teraz dwie serie posiłków: dla Romów i dla Bośniaków. Muzułmanie są zresztą do dziś podejrzliwi, czy aby nie karmi się ich zakazanym przez religię mięsem. Nie znali dotąd wędlin z drobiu i wołowiny.

Gdy w listopadzie byłam pierwszy raz w ośrodku, ksiądz prawosławny z ul. Ruskiej odwiedził już mieszkańców pierwszego piętra dwukrotnie. Słucham zdziwiona, jaki problem musi właśnie rozstrzygnąć pani Małgorzata. Serbowie proszą o pomieszczenie na wspólną modlitwę. Dobrze – słyszą odpowiedź – niech zaproszą księdza na III piętro do świetlicy. Jest duża, można tam odprawić Mszę św. Okazuje się, że nie, nie chcą. Bo musieliby przechodzić przez piętro muzułmańskie.

Za dwa dni byłam świadkiem łez i awantury. Oto dla starszej, samotnej Bośniaczki zabrakło miejsca na drugim piętrze i mieszka na piętrze serbskim. Nie może dłużej, nie chce! Kierowniczka musi ją przenieść do swoich. Płacz. Kierowniczka ma sposób. Dwaj samotni mężczyźni zajmują dwa pokoje dwuosobowe. Chorwat – katolik zgadza się zejść na dół do Serba. W pokoju Chorwata może zamieszkać ta kobieta. Ale młody Rom walczy. Opowiada, że miejsce w jego pokoju zajęte, bo śpi u niego dzieciak sąsiadów. Pani Małgosia wzywa sąsiada. Nieprawda. Dzieciak śpi z rodzicami. Pani Małgosia zarządziła przenosiny i nie ustąpi. Młodzieniec nie raz już „pokazywał rogi". Teraz perroruje szybko i coraz głośniej. Tłumacz nie nadąża tłumaczyć. W końcu kierowniczka bierze za słuchawkę. Dzwoni po policję. Tłumacz ją powstrzymuje. On to załatwi. Obaj wychodzą. „Obiecałem mu – oświadcza po powrocie – że jak się coś zwolni, to dostanie oddzielny pokój".

## ...KALORYFERY, WSZY, MALOWANKI...

Tymczasem wślizguje się do kancelarii sześcioletnie stworzenie z mysim ogonkiem. Właśnie wróciło ze szkoły i musi opowiedzieć, że nauczyło się pisać „a". A czy dostanie tę obiecaną książeczkę do kolorowania? Pani sięga do torebki i wręcza „mysiemu ogonkowi" malowankę.

Za kilka dni przychodzę do ośrodka. Małgorzata właśnie tłumaczy dziesięcioletniej Imran, że do teatru na „Czupurka" nie może pójść drugi raz, bo inne dzieci jeszcze nie były wcale. Następnie przychodzi dziewczyna i żali się, że do jej pokoju znów dobijał się ten Sadrija i ona się boi. Sprawa jest trudna – opowiada potem Małgorzata. Mieszkali razem, ale chłopak jest chyba „psychiczny". Stwierdził, że dziewczyna „ma diabła" i on tego diabła musi zni-

szczyć. Niszczenie polegało na biciu, gwałceniu, kiedyś sąsiedzi interweniowali, bo byłby ją udusił. Nie są już razem, lecz w każdej chwili może się coś wydarzyć. Po kilku tygodniach „niszczyciel diabła" musiał wyjechać do innego ośrodka.

W poniedziałek przed południem wchodzi dwóch chłopców. Tłumaczą mozolnie: „Pani, wiesz, u nas zimno. Nie naprawili i zimno jak na dworze". Małgosia uspokaja, że dziś już na pewno kaloryfery będą grzać.

Drzwi się za nimi zamykają. Małgorzata: „W dwóch pokojach grzejniki są zimne. W piątek rano zgłosiłam administracji, ale nie miał kto odpowietrzyć, bo hydraulicy pili. W sobotę i niedzielę ich nie było, dziś ich pomieszczenie od rana zamknięte. Zaraz zadzwonię do dyrektora. Powiem mu, że wezwę prywatnego hydraulika i obciążę ich rachunkiem".

Wychodzę z tłumaczem na piętro muzułmańskie. To jest moja pierwsza rozmowa z tymi ludźmi. Uchronili się przed śmiercią, ale nie przed lękiem o swych najbliższych, nie przed tęsknotą za ojczyzną. Wracam do kancelarii w skupieniu.

Mijam w drzwiach młodą Serbkę. Małgorzata jest sama. Siedzi w fotelu i dusi się ze śmiechu. Kazała tej kobiecie kupić w aptece płyn przeciw wszawicy. Właśnie przyszła się rozliczyć (Ośrodek refunduje wydatki na lekarstwa). Małgosia długo i wyraźnie tłumaczy jej, jak się płynu używa. Na koniec pyta: „Rozumie pani, co z tym robić?" Tak. Rozumie. Trzeba pić trzy razy dziennie.

## ...ŻEBYM ODNALAZŁ OJCA

Jedną z pierwszych spraw, jakie pani Małgosia musiała załatwić po przyjeździe uchodźców, była wizyta w podstawówce. Poszła tam z listą dziewięciorga dzieci i – z duszą na ramieniu. Gdyby szkoła zgodziła się przyjąć dzieci, byłoby świetnie, już choćby dlatego, że to po sąsiedzku. Za płotem. Ale czy znajdzie się dla nich miejsce? Czy spotkają się ze zrozumieniem mali przybysze, którzy od wielu miesięcy nie chodzili do szkoły, którzy mówią innym językiem, którzy inaczej nazywają Boga?

Pani Grażyna Tyszczyk, dyrektorka Szkoły Podstawowej nr 31 przy ul. Lotniczej poprosiła o dwa dni, żeby przygotować szkołę na przyjęcie nowych uczniów. Te przygotowania to rozmowy dyrektorki z kilkoma wychowawcami i rozmowy z młodzieżą.

Kiedy pojawili się w szkole trochę onieśmieleni uczniowie z Bośni-Hercegowiny, z Serbii, z Albanii nawet, przyjęto ich z ciekawością, ale bardzo serdecznie i nieśmiałość przybyszów szybko minęła. Do ósmej D przyszło ich aż pięcioro i tę klasę odwiedziłam.

Nikt z młodych Polaków raczej się nie kwapił do rozmowy z dziennikarką. A nuż się palnie jakieś głupstwo, inni będą się śmiali... Jednak napisali po parę zdań o spotkaniu z kolegami z kraju, który dotknięty jest wojną domową. Pisali

o marzeniach polskiego chłopca i dziewczyny, i o marzeniach przybyszów. Pisali też o tym, czego uczy wojna, o szacunku i tolerancji.

Dziewczęta i chłopcy z robotniczej dzielnicy Bronowice w Lublinie uważają, że przynależność do innego wyznania, mówienie innym językiem nie może być powodem do pogardy, pretekstem do poniżania. Powtarzali to uparcie i konsekwentnie – czytałam to na każdej niemal kartce. Jakby chcieli ich wziąć w obronę. Czyżby spotkali się z nietolerancją, czy ktoś mówił im, że tamci są gorsi, bo są inni? „To nie ich wina, że musieli wyemigrować ze swojego kraju" – pisze jedna z dziewcząt. A inna: „W ich pamięci zakodowane są wspomnienia tych przerażających, wstrząsających chwil wojny. Trupy dzieci, płaczące matki, kałuże krwi... Tymi ludźmi nie należy pogardzać, trzeba ich wesprzeć i pomóc im".

A może nastolatki z VIII D słyszały od kogoś to, co ja słyszałam jako odosobniony na szczęście „głos w dyskusji" w czasie Dni Praw Człowieka na KUL-u? Oto starszy pan próbował przekonać zebranych, że skoro mieszkańcy byłej Jugosławii są głupi i tłuką się między sobą, to ich sprawa. A my mamy dość biednych Polaków i nie ma sensu zajmować się obcymi.

Wojna. W VIII D widzą ją różnie. „Na wojnie człowiek uczy się żyć inaczej, uczy się radzić sobie i pomagać innym". Tak ją widzi dziewczynka, której wojna przypomina raczej obóz harcerski. A jej koleżanka tak ocenia skutki zanegowania wartości: „Człowiek na wojnie doceni swoją ojczyznę. Będzie mu droższa i bardziej cenna. Dlatego każdy, kto przeżył wojnę, ma inny, bardziej osobisty stosunek do ojczyzny. W czasie wojny stanie się ona dla niego wszystkim. W czasie wojny nie chodzi się do szkoły, a wtedy właśnie każdy poznaje, czym jest nauka, wiedza. Wojna uczy także szacunku dla ojczyzny, ale i dla domu, szkoły".

Chłopcy widzą wyraźniej jej niszczycielską siłę: „Wojna czyni z niektórych ludzi wariatów, a z niektórych – morderców" – pisze jeden, a drugi: „Ci, którzy byli przed wojną ludźmi porządnymi, mogą stać się mordercami. Według mnie wojna z ludzi czyni złych". Inny: „Gdybym był osobistym doradcą sekretarza ONZ, doradziłbym mu zakończenie wojny w Jugosławii. Wprowadziłby on połączone wojska różnych krajów na teren wojny. Wojska te miałyby rozdzielić walczące strony. Jeśliby to nie pomogło, trzeba by użyć siły".

Przejmujące jest wyznanie Mehrudina z Bośni-Hercegowiny: „Wojna może doprowadzić do tego, że człowiek znienawidzi swój naród, swoich przyjaciół i zmusi go do opuszczenia ojczyzny". Zoran: „Wojna może zabić człowieka, zniszczyć naród, przynieść nienawiść jednej nacji do drugiej".

Spytałam ich o marzenia. Zoran mówi: „Chciałbym już być w mojej ojczyźnie, gdzie kiedyś chodziłem po kafejkach i grałem w gry komputerowe. Chcę mieć w swoim kraju wielki dwupiętrowy dom i mercedesa". Mehrudin: „Moja matka i siostra chcą, aby wojna się skończyła i żebyśmy mogli wrócić do Bośni i Hercegowiny, mieć swój dom. I żebym odnalazł ojca, którego bardzo

kocham". Wjollca z Albanii pisze: „Moja matka i ojciec chcą, abyśmy jak najszybciej wrócili do domu, do Kosowa. Chcemy mówić w swoim języku, a nie w obcym".

W tym kontekście nie warto by może mówić o marzeniach polskich nastolatków. Są zwyczajne, wolne od tego dojmującego braku ojczyzny, domu. Lublinianie chcą skończyć podstawówkę, technikum samochodowe, zostać kierowcą „tira", zawodowym bramkarzem...

Ale jedno z nich, nie wiem, chłopiec, czy dziewczyna, zapytane o swoje najgorętsze pragnienie, odpowiedziało: „Marzę, żeby wojna w Jugosławii skończyła się i żeby wszyscy wrócili do swoich domów i rodzin".

Te rozmowy były w listopadzie. W grudniu pani Małgorzata znów poszła do dyrektorki szkoły. Czy przyjmie jeszcze czternaścioro? I dla tych znalazło się miejsce.

W lutym jugosłowiańskie dzieci pojechały ze swymi polskimi kolegami na obóz organizowany przez szkołę.

## FASZYZM W KRÓTKICH MAJTECZKACH

I tym optymistycznym akcentem kończą się dobre czasy w Szkole Podstawowej nr 31. Dzieci z Wrońskiej zostały przed wyjazdem zaopatrzone przez „Equlibre" w nowe kurtki i buty. Kiedy po feriach przyszły w nich do szkoły, zaczęły się docinki, poszarpywania. Zaraz potem Bośniakom z VIII D podrzucono karteczki „Polska dla Polaków", „buraki do domu". Polacy zażyczyli sobie, żeby koledzy z Jugosławii siedli w klasie osobno, przy ostatnich stolikach. Napisałam wyżej: „a może nastolatki z VIII D słyszały od kogoś...". Owszem, słyszały. Pani dyrektor Tyszczyk opowiadała, że zaraz po przyjeździe uchodźców do ośrodka wybierali się do niej rodzice, by zaprotestować przeciw wprowadzeniu do szkoły cudzoziemców. Rodzice wprawdzie do dyrekcji nie dotarli, ale...

Pani Trzcionkowska przedzwoniła do szkoły, żeby umówić się na rozmowę w sprawie tych karteczek, a także, by powiedzieć, że u jednego z dzieci lekarz stwierdził tasiemca. Sanepid zaleca częstą dezynfekcję sanitariatów, a nauczyciele powinni obserwować, czy w klasie, w której zachorował dzieciak, inni uczniowie nie żalą się na bóle brzucha, nie wychodzą częściej do ubikacji. To było 25 lutego, w piątek.

W poniedziałek Małgorzata poszła do szkoły, ale problem „getta ławkowego" i „Polski dla Polaków" przestał istnieć. Do kancelarii wzywane były dzieci z Jugosławii i dowiadywały się, że już nie wolno im chodzić do szkoły. Chłopiec z ósmej klasy – opowiada Małgosia – nie mógł pojąć, co się dzieje. Nie może chodzić? Prosi żeby mu powtórzyć te dziwne słowa. On pójdzie do tłumacza, tłumacz mu wyjaśni. Młodsze dzieci płakały. Dwadzieścia sześcioro dzieci zostało „w domu". Na szczęście zajęła się nimi nauczycielka ze Szkoły nr

23 dr Jolanta Pawłowska. Najpierw zajęcia w hotelu, potem czwórka młodszych zaczęła chodzić do jej szkoły.

Dziewięcioro, po przedstawieniu świadectwa lekarskiego, wracało po kolei do Szkoły nr 31. Ale ci ze starszych klas nie poszli. Rozumieją, że „Polska – dla Polaków".

## MAJĄ DOŚĆ SWOICH ZŁODZIEI

Od wielu lat statystyki światowe wykazują, iż nie przystoi nam, Polakom, gorszyć się, że przedstawiciele innych narodów bywają zbyt często „w stanie wskazującym". Trzeba jednak przyznać, że już w pierwszych tygodniach funkcjonowania ośrodka dla uchodźców konieczna okazała się współpraca z policją. Nie chodzi tu nawet o włamanie do kierownika hotelu i do kuchni, którego dokonano przez okno. Z zewnątrz. (Mieszkańcy hotelu ustalili dyżury, by pilnować posesji). Nie chodzi o znikanie co lepszych ciuchów z magazynku odzieży – bez śladów włamania. Tu „niewidzialna ręka" działała od wewnątrz. (Pani Małgosia zarządziła zmianę zamka i zapasowego klucza nie zostawia na portierni). Współpraca z policją okazała się nieodzowna, odkąd styl bycia Romów odbiegać począł od regulaminu ośrodka, szczególnie w punktach dotyczących spożycia alkoholu i ciszy nocnej. Wrzaski pijaków, głośne nastawianie radia, kiedy matki poukładały już dzieci do snu, kiedy spokojni mieszkańcy hotelu na próżno próbują przyłożyć głowy do poduszek. Oczywiście interwencja recepcjonistki nic by nie dała. Zresztą, co tu mówić, kobieta się boi.

A telefon właśnie zepsuty. Więc kiedy zrządzeniem Opatrzności patrol policji wstąpił do hotelu, recepcjonistka przyjęła chłopców w mundurach z otwartymi ramionami i zaprowadziła do najgłośniejszego pokoju. Któryś z pijaków „wystartował" do władzy z nożem. Więc władza pijaka skarciła. W tym momencie solidarność tułaczy sprawiła, że przeciw dwóm policjantom staje dwudziestu chłopa z nożami w garści. Portierka przodem, zaraz za nią po schodach dwóch funkcjonariuszy na służbie, a za nimi zdenerwowani Romowie. Tych troje zdążyło wybiec na zewnątrz i zamknąć drzwi na klucz. Wezwali policję. Po chwili przyjechały cztery radiowozy. Policjanci wkroczyli na serbskie piętro. A tam już była cisza, wszyscy grzecznie spali.

Ponieważ incydent ten był bardziej może dramatyczny od innych, ale nie jedyny, a napomnienia pisemne i ustne liderów tych wieczornych spotkań niczego nie wnosiły w ich styl bycia, więc kierowniczka ośrodka próbowała telefonicznie namówić komendanta III Komisariatu przy ul. Kunickiego, by wieczorem patrole pojawiały się przy ul. Wrońskiej w miarę regularnie.

Komendant nie reagował. Poszłam zapytać, dlaczego?

„Po pierwsze – mówi – po co brać nowy kłopot na głowę, jakby nam było mało własnych złodziei. W tym budynku, pani redaktor, do wiosny stacjono-

wały oddziały prewencji. Dla nich pieniędzy zabrakło. Na azylantów – są. Poza tym nie można zacząć dochodzenia bez zgłoszenia przestępstwa, a takich zgłoszeń nie było. Bez tłumacza przysięgłego nie można wykonywać czynności procesowych".

Policjant też człowiek i kieruje się niekiedy sentymentem. Rozumiem więc tęsknotę za oddziałami prewencji i żal, że ich już nie ma. Pojmuję i to, że każdy woli mieć mniej roboty. Więc wyjaśniam to, co zapewne oboje wiemy, że nie chodzi o czynności procesowe i nikt przestępstwa zgłaszać na szczęście nie zamierza. Chodzi tylko o to, żeby wieczorem wóz patrolowy pojawił się na Wrońskiej. Pańskie oko – jak powiadają – konia tuczy.

Wtedy komendant powrócił do wątku „własnych złodziei". Jeśli w nocy wystawi pięć do siedmiu patroli, to o połowę za mało w stosunku do potrzeb. Okolica za cukrownią zwana jest „dzielnicą cudów". Do tego dochodzi ulica 1 Maja, dworzec PKS-u, PKP, bazar. Już od zmroku element „rąbie" sklepy, samochody „na żywca". Nie ma dzielnicy, żeby nie było interwencji. Raz w tygodniu obrobiony jest kiosk na pętli przy Kunickiego. A w dzień mają stawiać dwóch ludzi na parkingu przy Muzeum na Majdanku, jak tylko przyjadą Żydzi. Trzeba im samochodów pilnować. Od $16^{00}$-$22^{00}$ element podchodzi pod szkoły, bursy, zdejmuje z przechodzących uczniów ubranie. Czeka przy pętlach autobusowych na samotnie wracających do domu. Więc wszędzie też powinny być patrole.

To wszystko opowiada mi komendant stojąc przed ściennym planem miasta. Tu kiosk, tu pętle, tu jeszcze szpital psychiatryczny w Abramowicach, tu „dzielnica cudów"...

To prawda – mówię – że teren jest duży i z tradycjami, ale czy naprawdę nie można radiowozem podjechać również na Wrońską?

Komendant rozkłada ręce.

Nie rozłożyła rąk pani Małgorzata. List do szefa Wojewódzkiej Komendy Policji sprawia, że radiowóz podjeżdża również na Wrońską. Ale policja nie ma tutaj roboty od czasu, kiedy kierowniczka spowodowała wyjazd do innych ośrodków trzech liderów życia nocnego. Wyjechał też Sadrija, ten który „wyganiał diabła".

## MYDEŁKA TO KROPLA W MORZU

W kancelarii leży od paru dni dwadzieścia mydełek toaletowych. Kiedy o nie pytam, Małgosia mówi, że chciałaby mydło rozdać wszystkim, a zdobyła tylko część tego, co potrzeba. Dlaczego nie kupi na rachunek? Bo na środki czystościowe uchodźcy powinni dostać co miesiąc 40 tysięcy. Dotychczas nie dostali, bo pieniędzy nie przywiozła księgowa z Dębaka. (Czemu z Dębaka – powiemy później). Trzeba czekać. Pytam, czym się będą myć? No właśnie. Tego pani Małgosia też nie wie.

Poszłam więc tam, gdzie w '82 roku zbierało się pieniądze na internowanych, gdzie potem przez kilka lat kasa NSZZ „Solidarność" zasilana składkami płaciła statutowe zasiłki. Poszłam na KUL do moich kolegów – bibliotekarzy. Przez pół godziny zebrali trzysta tysięcy i kilkanaście mydełek. Zebrali, chociaż wiedzieli z mass mediów, ile kosztuje miesięcznie pobyt jednego uchodźcy.

Te mydełka to kropla w morzu solidarności.

Codziennie przychodzą paczki z odzieżą z różnych stron Polski. Do połowy lutego ośrodek otrzymał ich ponad sto.

Przed świętami Bożego Narodzenia ambasada niemiecka przywiozła zabawki, kilkaset kilogramów owoców, słodyczy, a także buty, ubrania. W styczniu Fundacja Equlibre i tutaj dotarła z transportem adidasów, śpiworów i czapek. Caritas ofiarował buty i zabawki.

Pewnego dnia dwie starsze panie przyszły do ośrodka z kartonem świeżych pączków. Dla dzieci przyniosły. Same smażyły całą noc. Było im trochę przykro, bo kiedy dzieci serbskie zostały już poczęstowane, okazało się, że te z Bośni nie chcą. Nie potrzebują. Nie będą jeść razem z Serbami, nie będą zjadać resztek po nich.

Kiedyś pani Małgosia przychodzi do pracy i zastaje w recepcji jakiegoś pana ze skrzynkami pomarańczy i bananów. Pan się przedstawia. Jest ze Wspólnoty „Pojednanie" i przywiózł owoce dla uchodźców. Zeszłym razem też zostawił w recepcji. Pani Małgorzata zdziwiona. Okazuje się, że tamten poprzedni prezent nie dotarł do adresatów. Więc bywa i tak...

Albo tak, jak z przesyłką, którą trzeba było odebrać na dworcu PKP. Kiedy Małgorzata zgłosiła się z awizem na stacji, okazało się, że ktoś już przesyłkę pobrał. Ten ktoś miał pieczątkę hotelu. Kto przywłaszczył paczkę? Nie wiadomo.

Aha! Zapomniałabym o najważniejszym. Również zaopatrzeni w słodycze dla dzieci przybyli państwo z Zarządu Wojewódzkiego PCK z panem Stefanem Pedryczem, sekretarzem zarządu (niechże i ja przyczynię się do pochwały ich szlachetności!). Razem z łakociami przywieźli ze sobą panów z prasy i z telewizji. Kierowniczka ośrodka okazała brak zrozumienia. Nie chciała się uśmiechać do kamer i w ogóle odmówiła udziału w uroczystości.

Kiedy w lutym dzieci z ośrodka miały jechać w góry do Istebnej na ferie razem z dziećmi szkolnymi, brakło pieniędzy na bilety. Nie przysłano w porę z Dębaka. Pani Małgosia poprosiła lubliniaków o pomoc. Chodziło o szybką zrzutkę, by uskładać pięć milionów. Informację podała 26 stycznia „Panorama Lubelska", a dzień później „Gazeta w Lublinie". Już w tym samym dniu potrzebna suma była w ośrodku. Trzy i pół miliona podarował „Polcop" z Motycza pod Lublinem (dołożył do pieniędzy deklarację stałych darmowych dostaw mrożonek). Resztę dała spółdzielnia lekarska „Lux-med" i lekarze z kliniki ortopedii dziecięcej przy ul. Chodźki.

## POWOLI, ALE KOSZTOWNIE

Do kancelarii wchodzą dwie Serbki. Były w aptece. Pani Małgosia tłumaczy, jak zażywać. Potem sięga po torebkę. Zwraca kobietom pieniądze za leki.

Jak to robi, że jej się nie pomylą kasy, skoro służbową trzyma tam, gdzie prywatną? – pytam po wyjściu kobiet.

Nie ma dwóch kas. To są jej prywatne pieniądze. Już wydała całą pensję z Politechniki (Małgorzata jest nauczycielem akademickim). Księgowa z Dębaka jej zwróci, tylko nie wiadomo dokładnie, kiedy...

Pora wyjaśnić, co to znaczy „Dębak".

Otóż w miejscowości tej znajduje się jeden z ośrodków dla uchodźców utrzymywany przez MSW. Dębak tym różni się od innych, że jest „Jednostką Budżetową". Powoduje to, że dysponuje pieniędzmi dla wszystkich ośrodków. Lublin, Rymanów, Bielsko Biała muszą czekać, aż księgowa przywiezie kieszonkowe dla uchodźców, wypłaty dla pracowników, pieniądze na wydatki ośrodka typu: zeszyty dla dzieci, lekarstwa. Środki te płyną na Wrońską jak krew z nosa. Może nie warto byłoby się tym zajmować, bo podobno w niedalekiej (?) przyszłości opiekę nad ośrodkiem ma przejąć wojewoda lubelski. Ale nie tylko w Dębaku sprawy idą tak ociężale. Gdybym miała komponować herb dla Biura Migracji i Uchodźstwa, na pewno znalazby się w nim żółw. Albo lepiej dinozaur, zwierzę przedpotopowe.

Jak już mówiłam, miesięczny pobyt jednego cudzoziemca w ośrodku dla uchodźców kosztuje trzy miliony. Nie trudno policzyć, ile na przykład wydać trzeba przez pół roku na rodzinę pięcioosobową. Czy wydatek ten jest konieczny? Czy nie można by skrócić czasu oczekiwania na decyzję dotyczącą nadawania przybyszom statusu uchodźcy? W Niemczech procedura ta trwa około miesiąca. W Finlandii – dwa tygodnie. Polski kodeks postępowania administracyjnego określa termin wydania decyzji: jeden miesiąc; wyjątkowo dwa miesiące. A trwa to wiele miesięcy.

W Biurze do Spraw Migracji i Uchodźstwa MSW zatrudnionych jest około czterdziestu pracowników. Z tego cztery osoby rozpatrują wnioski o nadanie statusu uchodźcy. Ponadto ich tempo pracy jest dużo wolniejsze niż w podobnych biurach za granicą. Niemiecki urzędnik załatwia pięć osób dziennie. Nasz – tylko jedną.

Kiedy Krzysztof Lewandowski, dyrektor Biura, odwiedził ośrodek w Lublinie, miałam okazję spytać go o te sprawy. Dyrektor twierdzi, że to musi trwać tak długo. Przybysz z Jugosławii prosząc o azyl składa zeznania, które trzeba zweryfikować. Biuro musi sprawdzić, czy Bośniak o nazwisku takim to a takim naprawdę musiał uciekać ze swej ojczyzny, czy Serb naprawdę był narażony na prześladowania. Sytuacja wojny ludobójczej nie jest dla Biura dostateczną informacją. Każdy przypadek trzeba badać oddzielnie. Pytam

więc, czy nie mogłoby tego robić więcej osób. Pieniądze wydane na dodatkowe etaty zwróciłyby się, gdyby przybysze krócej korzystali z gościnności na nasz koszt. Dyrektor na to, że ilość etatów określa sam minister spraw wewnętrznych. A on jej nie zwiększy. Dlaczego? Bo – NIE. Na pociechę dowiadujemy się w tajemnicy, że najprawdopodobniej w przeciągu miesiąca wszyscy Bośniacy otrzymają status uchodźcy. Ponieważ minął więcej niż miesiąc – tajemnica przestaje mnie obowiązywać. Od tego czasu jedna rodzina Macedończyków dostała decyzję odmowną. Reszta – czeka.

## NA ŁYŻWY!

Podczas gdy Wydział do Spraw Uchodźców w Warszawie opracowuje program integracji uchodźców w Polsce, przybysze z Jugosławii siedzą w hotelu i – czekają.

Niektórzy z nich nie są bezczynni. Policja wspominała o przypadkach paserstwa. Dwóch czy trzech wyjeżdżało do Warszawy pracować. Na dwa tygodnie. Czterech znalazło pracę w Przedsiębiorstwie Budownictwa Specjalistycznego PATE, uzyskało zezwolenie Wojewódzkiego Biura Pracy na jej podjęcie, ale okazało się, że należy wyjechać poza Lublin, a więc opuścić rodziny i swoją grupę. Sprawa upadła.

Nie trzeba nikomu tłumaczyć, że to wielomiesięczne czekanie sprzyja rozwijaniu się różnych dewiacji. W Lublinie próbuje się temu przeciwdziałać.

Już w listopadzie zainteresowało się przybyszami kilkoro studentów Politechniki Lubelskiej. Przychodzą bawić się z dziećmi. Powstał też pomysł nauki języka polskiego. Studenci prowadzą lekcje w trzech grupach wiekowych.

Były wyjścia do Teatru im. Osterwy na „Czupurka", do Teatru Lalki. Chatka Żaka zaprosiła na występ Zespołu Pieśni i Tańca UMCS-u, na wystawę starych motocykli. W lutym uchodźcy zwiedzali Muzeum na Zamku, dorośli byli też na Majdanku. (Oczywiście wszędzie wstęp mają wolny). Ale pani Małgosia wie, że to nie wypełni im czasu, że to są wyjścia „odświętne".

Może sport? I to był strzał w dziesiątkę. Kiedy Małgorzata zwróciła się do Leszka Loupperta, kierownika Miejskiego Ośrodka Sportu i Rekreacji, ten od połowy stycznia zapewnił darmowy wstęp na pływalnię dla trzydziestu osób. Z lodowiska podległego również MOSIR-owi korzystać można w poniedziałki. Też za darmo. Wypożyczenie czepków na pływalni i łyżew – gratis, instruktor na basenie – także.

Salę gimnastyczną udostępnia po sąsiedzku szkoła podstawowa za symboliczne 500 tys. zł. (Dla porównania: na Politechnice płaci się za wynajęcie sali gimnastycznej 300 tys. za godzinę). W tej sali rozgrywane są mecze siatkówki. To mecze międzynarodowe – mówi Małgosia. Grają Serbowie z Muzułmanami.

Być może mecze siatkarzy zostaną włączone do rozgrywek Ligi Miejskiej. Sportowcami z Wrońskiej interesuje się Zarząd Miejski TKKF.

## W NOCY LEPIEJ SŁYCHAĆ SARAJEWO

W walczącej Warszawie, w Armii Andersa, w łagrach, obozach jenieckich Polacy zakładali teatry, kabarety, zespoły śpiewacze, organizowali komplety, słuchali wykładów...

Więc spytałam ludzi – wygnańców, którzy jednak są w dużo lepszych warunkach niż my przed laty, czy przychodziło im do głowy razem pośpiewać, czy Muzułmanie zbierają się na wspólną modlitwę, czy może ktoś z dziećmi założyłby teatrzyk...

Kobieta popatrzyła na mnie rozżalona i zdziwiona. Kto ma głowę na takie rzeczy? Ona myśli tylko o tym, czy jej mąż jeszcze żyje.

Nie ona jedna. Ich myśli i rozmowy to marzenia o domu i lęk o najbliższych. Nasłuchują odgłosów z ojczyzny, ale w wiadomościach radiowych i telewizyjnych nie ma nic o tacie Jasmina ani o mężu Šeliji.

Irfan Dżiko z Rogatycy po roku tułaczki przyjechał do Ośrodka w Otwocku z żoną i dzieciakiem w czerwcu ubiegłego roku. I od razu zaczął myśleć o zorganizowaniu amatorskiej radiostacji, żeby złapać kontakt z ojczyzną. Radioamatorzy nadają informacje o poszukujących się rodzinach. Trzeba wychwycić te wieści i odpowiedzieć: jest nas tu w Lublinie stu dwudziestu Muzułmanów, nazywamy się tak a tak. Trzeba wśród szumu fal radiowych wyłowić wieści o życiu tych, co zostali w Goražde, Sarajewie, w wielu miastach i wioskach nad Driną, którą zwie się ostatnio – „Czerwoną Driną". Więc Irfan Dżiko z Rogatycy zaczął starania o radiostację. W Otwocku nic nie załatwił. W Lublinie – od nowa.

Dowiedzieli się z panią kierowniczką, że Państwowa Agencja Radiokomunikacyjna wyda zezwolenie na emisję, o ile Irfan ma uprawnienia. Twierdzi, że ma, ale nie przywiózł ze sobą dokumentu; pamięta swój numer statystyczny. PAR sprawdziła w międzynarodowym katalogu. Niestety, jest to tylko numer klubu, w którym działał Dżiko. Więc musi zdać w Polsce egzamin. To nie takie proste. Brak podręczników, bariera językowa.

Drugi problem to sprawa samej radiostacji. Kosztuje 20 milionów. Więc w czasie wizyty dyrektora Krzysztofa Lewandowskiego pytamy go, czy Biuro byłoby w stanie sfinasować ten zakup. Oczywiście – odpowiada dyrektor w ojczystym języku Irfana Dżiko – rozumie niepokój Bośniaków. Pieniądze się znajdą. Za kilka dni przez telefon informacje w języku polskim, że pieniędzy na radiostację nie będzie. Małgorzata dowiaduje się od dyrektora Lewandowskiego, że nie można dawać Bośniakom radiostacji, bo tą drogą mogliby przekazywać „różne inne informacje".

Wcześniej jeszcze pani Małgosia dzwoniła do opiekuna Klubu Łącznościowca przy Zespole Szkół Elektronicznych pana Władysława Zwierzchowskiego. Zgodził się porozmawiać z Bośniakami, ale do spotkania nie doszło, bo tłumacz, który jest Bułgarem osiadłym w Polsce, nie dość precyzyjnie ich

umówił. Piszę o tym tak szczegółowo, bo jeszcze nie raz pan Zwierzchowski będzie na darmo czekał na Irfana z tłumaczem. Jest spokojny, rozumie sytuację i ma anielską cierpliwość.

Po raz drugi do szkoły poszłam ja. Najpierw do dyrektora Zespołu pana Jana Chmielewskiego. Zrozumieliśmy się szybko. Dyrektor wiedział, że to nie tylko ogromna pomoc dla uchodźców, ale świetny moment do pracy wychowawczej, bo przecież uczniowie członkowie klubu – współpracowaliby z radiowcem z Rogatycy. Kiedy według umowy przyszłam do dyrektora po trzech dniach, w sekretariacie czekał pan Zwierzchowski. Szef szkoły dał nam swe błogosławieństwo i poszliśmy na górę do klubu ustalić szczegóły. Bośniak będzie mógł na początek wyłapywać odpowiednie radiostacje i nagrywać potrzebne fragmenty. Potem ustalą, co pan Dżiko chce nadawać. Umowy międzynarodowe określają, jakie treści mogą być nadawane przez radioamatorów. Wyklucza się na przykład uprawianie polityki. Trzeba też będzie pomyśleć o przygotowaniu Bośniaka do egzaminu, tak by mógł pracować samodzielnie. Pierwsze nasłuchy odbywały się w Zespole Szkół Elektronicznych. Z Irfanem Dżiko pracował przez długie godziny uczeń IV klasy, szef Klubu Łącznościowca, operator radiostacji Marcin Korona.

Za kilka tygodni pan Zwierzchowski przyjeżdża na Wrońską. Chce sprawdzić, czy są tu warunki do zainstalowania odbiornika. Klub Łącznościowca gotów jest wypożyczyć takie radio. I znowu po wielu kłopotach i omyłkach kierowcy radio dotarło do hotelu. Przy aparacie siedzi nocami nie tylko Irfan. Przecież słychać – Sarajewo. Więc zbiega się ich wielu. Słuchają.

Gdyby mieli nadajnik, można by z Wrońskiej emitować wiadomości dla tamtych w kraju. Pan Zwierzchowski obiecał pomoc. Ale musi być pozwolenie z Warszawy. Z początkiem marca z Ośrodka dla Uchodźców wysłano list do Grzegorza Pachnickiego, dyrektora departamentu Rozwoju Służb Radiokomunikacyjnych Polskiej Agencji Radiokomunikacyjnej. List zawierał prośbę „o wyrażenie zgody na przekazywanie przez radiostację amatorską KDB w Klubie Łącznościowca LOK przy Zespole Szkół Elektronicznych w Lublinie informacji dotyczących osób przebywających w Ośrodku dla Uchodźców do stacji pracujących w pasmach 3,5 Mhz w Bośni".

Pismo do dziś (15 kwietnia) pozostaje bez odpowiedzi. Właśnie jestem w ośrodku. Do kancelarii wchodzi Irfan Dżiko. Jest starszy o 10 lat. Oczy zapadnięte. Goražde jest bombardowane. Nie sto osób zginęło, jak podają agencje, a kilkaset. Tam są krótkofalowcy. Słyszymy ich nocami. Irfan i jeszcze inni mają w Goražde bliskich. Czy nie można by choć kilka razy złapać z nimi kontakt?

Małgosia dzwoni do Zwierzchowskiego. Oczywiście on i Marcin są do dyspozycji, ale na tę emisję musi być zezwolenie PAR-u. Małgosia dzwoni do dyrektora Pachnickiego. Okazuje się, że trzeba mieć zezwolenie ministra

spraw wewnętrznych, a może i ministra spraw zagranicznych. On sam nie może... To byłby precedens.

Jak to – powiada Małgosia – przecież Bośniacy w Szwecji mają kontakt radiowy z Sarajewem, z Goražde. Nasi dzwonią do Szwecji i stamtąd dowiadują się o losach swoich bliskich.

W wolnej Polsce ludzie nie mają możliwości swobodnego porozumiewania się. W wolnej Szwecji – mają to prawo. Wciąż jeszcze są kraje wolne i „wolniejsze".

Prócz drogi radiowej uchodźcy mają pewną szansę dowiedzieć się o losie swych bliskich z gazet. Pan Džiko pokazuje mi czasopisma: „Oslobodenje" wychodzi w Lublanie w Słowenii. Tygodnik „Ljiljan" tak samo, ale prenumeratę można zamówić także na terenie Niemiec przez Dresdner Bank Mainz. Jeden numer kosztuje 3 marki 60 fenigów, czyli ok. 50 tysięcy zł. „Ljiljan" ma rubrykę „Poruke nade", czyli – jak to przełożył nasz tłumacz – „Zamówienie nadziei". Za jej pośrednictwem można znaleźć informację o poszukiwanych, zaginionych w zawierusze wojennej. Na Wrońską dotarły ze dwa takie numery sprzed wielu tygodni. Ponieważ pertraktacje na ten temat z ambasadą niemiecką nie przyniosą pewnie efektu, pani Małgosia zrobi chyba to, co czyniła już wielokrotnie z bardzo dobrym skutkiem: poprzez mass media zwróci się do społeczeństwa z prośbą o prenumeratę „Ljiljan" dla Bośniaków z Wrońskiej.

## „JAK ROZPĘTAŁAM WOJNĘ W JUGOSŁAWII"

Ten odcinek poświęcę mass mediom, bo i one wiele uwagi poświęciły uchodźcom.

Pożyteczne okazały się informacje o potrzebach uchodźców. Notatka na pierwszej stronie „Gazety w Lublinie" (27.01.94) złożona z pięciu zdań opatrzona tytułem *Trzeba 5 milionów* rzeczowo informuje i uruchamia natychmiastową reakcję ludzi. Podobną funkcję spełnił tekst w „Dzienniku Lubelskim" (20.10.93). Redaktor Grażyna Hryniewska pisze o potrzebach lokatorów ośrodka, o brakach odzieży, o słabym wyposażeniu hotelu. Niedługo potem zaczęły nadchodzić paczki z ciuchami, a arcybiskup Bolesław Pylak podarował telewizor. Funkcję rzetelnej informacji pełni notatka „Kuriera Lubelskiego" (16.11.93) omawiająca sytuację prawną uchodźców.

W zasadzie można przyjąć, że teksty krótsze są bardziej rzetelne i spełniają prawidłowo rolę informującą, ale również inspirującą.

Notatka-laurka o choince zorganizowanej przez PCK jest tu wyjątkiem. Bo wprawdzie sekretarzowi ZW PCK wolno było wypowiedzieć słowa: „dzięki naszej małej akcji na buziach tych maluchów zagościł choć na chwilę uśmiech [...] udało się choć na pewien czas odsunąć od tych dzieci przykre wspomnienia o okrucieństwie wojny", ale jest to słodka mowa-trawa. Obserwuję dzieci na co dzień. Są wesołe, żywe, powiedziałabym, że bardziej „na luzie" i spontaniczne

niż dzieci polskie. Żadne z nich nie siedzi smutne i nie rozpamiętuje okrucieństwa wojny. Dziwaczny, czasem nieporządny ubiór niektórych z nich jest wynikiem niedbalstwa matek.

Gdyby jednak tylko takie rzeczy wypisywali dziennikarze o domu dla uchodźców przy Wrońskiej, nie byłoby się czym zajmować.

W połowie listopada 1993 r. „Kurier Lubelski" zamieszcza spory tekst *Nie nasza wojna*. Zawiera on tyle błędów, że Małgorzata Trzcionkowska pisze sprostowanie: Z mieszkających na drugim piętrze Muzułmanów autorka uczyniła Chorwatów. Dla czytelnika polskiego pomyłka reporterki może wydawać się nieistotną, jednakże obywatele byłej Jugosławii czują się dotknięci, co należy rozumieć, myleniem ich narodów. Po drugie – autorka artykułu broni „Chorwatów wyznania muzułmańskiego", którzy „nie rozumieją, dlaczego w Polsce [...] nie szanuje się ich prawa do wolności i wyznania". Dziennikarka pisze, jakoby Muzułmanom podawano w stołówce wieprzowinę. To również wyjaśniła pani Trzcionkowska i cały tekst sprostowania „Kurier Lubelski" zamieścił w tydzień po bałamutnym artykule.

Równocześnie (dzień wcześniej) „Kurier" znów wydrukował artykuł, na który pani Małgorzata musiała zareagować. Oto czytelnik dowiaduje się, że Lublin nie mógłby przyjąć Chorwatów ze względu na możliwość konfliktu z Bośniakami. „Każda osoba – czytamy w sprostowaniu – również pochodzenia chorwackiego, po dopełnieniu formalności może znaleźć schronienie w ośrodku. Chorwaci nie są w tym względzie szczególnym zagrożeniem".

Kompletną już bzdurę stanowi stwierdzenie ("Kurier Lubelski" 23.11.93 (ep.) *Byle nie Chorwat*), że „W lubelskim hotelu będą mogli pozostać tylko ci, którzy wystąpią o status uchodźcy i otrzymają kartę stałego pobytu". Podobne głupstwa powtarza „Gazeta Wyborcza" (2.12.93 (ka): *Przez zaskoczenie*): „Żeby dostać się do Lublina mieszkańcy ośrodka w Otwocku musieli podpisać wnioski, że będą się starać o status uchodźcy. Oznacza to, iż do końca wojny toczącej się w byłej Jugosławii zmuszeni będą przebywać w Polsce".

Jak pisałam na wstępie, uchodźcy przebywali w ośrodkach PCK, które nie zajmowały się regulacją prawną pobytu uchodźców w Polsce. Ośrodki PCK padły, bo brakło pieniędzy. MSW otwarło podobne placówki dla osób starających się o status uchodźcy. Wśród uchodźców powstała wtedy plotka, którą powtórzyła „Gazeta Wyborcza", że skoro ktoś otrzyma status uchodźcy, skazuje się na przymusowy pobyt w Polsce aż do końca wojny.

Aby się upewnić, że jest to nieprawda, poprosiłam o opinię prawnika z Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka w Warszawie, panią Irenę Rzeplińską. Otóż czas pobytu w Polsce określa sam uchodźca (chyba że popełni przestępstwo i zostanie wydalony). Jego wyjazd do innego kraju uzależniony jest od otrzymania wizy. Być może – wyjaśnia Irena Rzeplińska – pogłoska o przymusowym pobycie w Polsce pojawiła się na skutek mylnej interpretacji zasady non-refoulment (niewydalania).

W „Gazecie Wyborczej" z 10 grudnia '93 ukazał się reportaż Piotra Pytlakowskiego *Dwa piętra Jugosławii*. Autor zakłada, że w domu uchodźców przy Wrońskiej jest sytuacja podobna, jak w byłej Jugosławii. Tam wojnę rozpętali politycy, tutaj kierowniczka ośrodka. To ona poważniła dwa narody, które dotychczas żyły w zgodzie, ona podzieliła przybyszów na piętra. Zaraz na wstępie reportażu sielski obraz: „Przez pierwszy tydzień – Serbowie i Muzułmanie obok siebie. Spotkania w łazience, w pralni, towarzyskie pogwarki na korytarzu. Polacy zajmujący górne piętra odnosili wrażenie, że uciekinierzy z Bałkanów stanowią jeden naród...".

Nic to, że licentia poetica Pytlakowskiego wyczarowała Polaków na górnych piętrach, że stworzyła pralnię dla uchodźców, której nie ma. Może i to nieważne, że reporter odnotowuje nieobecność kierowniczki w ośrodku nie zaznaczając, że była to wolna sobota. Głęboka niechęć Bośniaków do Serbów sięga wydarzeń w ich ojczyźnie i zarzucanie pani Trzcionkowskiej wzbudzania w przybyszach nacjonalizmu jest oszczerstwem. (Zresztą jak było z podziałem na piętra – opowiadałam).

Małgorzata znów pisze sprostowanie pod tytułem *Jak rozpętałam wojnę w Jugosławii*. Redakcja chce zamieścić je w „Listach do redakcji" pod tytułem „Sprostowanie". Ponadto tekst ma pójść ocenzurowany. Więc Małgosia pisze drugi raz, bo cięcia cenzorskie deformują jej myśl. Jest połowa lutego. Replika Trzcionkowskiej nie ukazała się.

*

W czasie drugiej wojny światowej Ivo Andrić wypowiada w *Moście na Drinie* słowa, które dziś stają się przestrogą dla możnych tego świata: „Wy tu wysiadujecie i bawicie się beztrosko, a nie wiecie, co się dzieje za Staniszewcem. Uciekliśmy do ziemi tureckiej, ale dokąd wy będziecie pierzchać wraz z nami, kiedy na to przyjdzie czas? Nikt tego nie wie ani nikt o tym nie myśli[2]".

Oczywiście, ważne jest, że starsze panie smażą nocą pączki dla dzieci, że na apel „Gazety" zrzucamy pieniądze na bilety do Istebnej, że Klub Łącznościowca wyłapuje z Muzułmanami wieści z Sarajewa. Jest to jednak leczenie ran, które wciąż od nowa są zadawane tam – w Jugosławii.

„Pomoc humanitarna, szlachetnie świadczona narodom Chorwacji, Bośni i Hercegowiny, Serbii i innych republik dawnej Federacji Jugosłowiańskiej – mówi Jan Paweł II – nie może zwolnić odpowiedzialnych polityków od dalszego poszukiwania rozwiązań, zdolnych położyć kres temu bezmiarowi przemocy i nienawiści, który prowadzi donikąd i którego nic nie może usprawiedliwić"[3].

Luty-kwiecień 1994

---

[2] Tamże, s. 92.

[3] *Ze wzgórza Watykańskiego do polityków* (Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II do rady ministrów Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie), „Niedziela" 1993, nr 50, s. 7.

**Jan Franciszek JACKO**

# DLACZEGO EKOLOGIA JEST NAUKĄ NORMATYWNĄ?

Ekologia to nauka i postulat. Jest ona, z jednej strony, dziedziną biologii: nauką o wzajemnych stosunkach zachodzących między organizmami żywymi a otaczającym je środowiskiem żywym i nieożywionym. Z drugiej strony, ekologia jest to postulat ochrony przyrody. Wiążą się z nim różne ruchy społeczno-polityczne (np. „partie zielonych") stawiające sobie za cel ochronę środowiska naturalnego.

Ekologia jako postulat opiera się na normie ekologicznej: chroń środowisko naturalne. By móc ją stosować, trzeba odpowiedzieć na pytanie o podstawę tej normy. Norma może np. bronić obiektywnej wartości przyrody, wypływać z użyteczności przyrody dla kogoś, być wynikiem konsensusu, w którym członkowie danej grupy decydują, że chcą chronić przyrodę w jakimś sensie itd. Bez dookreślenia podstawy, norma „chroń przyrodę" okazuje się bardzo wieloznaczna i niemożliwa do przełożenia na język praktyki, a więc bezużyteczna w konkretnych przypadkach.

Zagadnienie podstawy normy ekologicznej to problem centralny książki ks. Adama Szafrańskiego pt. *Chrześcijańskie podstawy ekologii*[1]. Rozważania nad tą sprawą doprowadzają autora do innych pytań: Czy to prawda, że chrześcijaństwo biblijnym nakazem „czyńcie sobie ziemię poddaną" przyczyniło się do barbarzyńskiej eksploatacji przyrody? (s. 46). „Jaką wartość dla współczesnego człowieka może mieć jeszcze kosmologia biblijna? [...] Czy chrześcijańska wizja świata i człowieka zawiera w sobie przesłanie ekologiczne?" (s. 7).

Pytania te i stojący u ich podstaw kryzys w pojmowaniu chrześcijaństwa stanowią punkt wyjścia rozważań ks. Szafrańskiego. Kryzys ten przejawia się m.in. w uproszczonej wykładni stosunku Boga do świata, w dualistycznej koncepcji związku osoby z naturą, w zagubieniu podstaw solidarności między ludźmi i w mylnym ujęciu wolności człowieka.

Ks. Szafrański wskazuje na szereg anomalii w pojmowaniu związku Boga i świata przez współczesnych chrześcijan: „Niektórzy myśliciele sądzili, że wszystko jest Bogiem – Bogiem jest istniejący kosmos, przyroda i ludzkość. Tak nauczali panteiści i tak sądzą współcześni zwolennicy tzw. New Age. Inni byli przekonani, że cała rzeczywistość wyłania się z bóstwa i zdąża do połączenia się z nim. Jeszcze inni, wychodząc z faktu istnienia zła, sądzili i nadal są przekonani, że istnieją dwa odwieczne pierwiastki: Dobra i Zła, zwalczające się wzajemnie i w tę walkę włączające

[1] A. L. Szafrański, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Lublin 1993, ss. 185.

człowieka (dualizm manichejski). Stąd zwolennicy takiego myślenia świat uważają za rzeczywistość złą, nieprzychylną dla człowieka. Wierzący w Boga są skłonni uważać, że Bóg wprawdzie powołał wszystko do istnienia, ale nie interesuje się ludźmi..." (s. 179).

Deformacja chrześcijańskiej nauki o stosunku Boga do świata ma swoje implikacje w dziedzinie ekologii. Dla konsekwentnych panteistów każda modyfikacja przyrody jest buntem przeciw Bogu. Konsekwentny ewolucjonista winien powstrzymać się od głoszenia postulatów ekologicznych (bo wszystko i tak prowadzi do Boga). A konsekwentny manichejski dualista winien zupełnie przestać interesować się sprawami tego świata, skoro świat ten, z metafizycznych (więc nieprzezwyciężalnych ludzkimi siłami) powodów jest zły.

Nic dziwnego, że takie interpretacje mogły prowadzić do przesądu, że norma ekologiczna nie może szukać metafizycznych podstaw w chrześcijańskiej wizji rzeczywistości. Ci, którzy padli ofiarą tego przesądu podejmują próbę oparcia normy ekologicznej na aksjomacie godności przyrody albo na przeciwstawionym teocentryzmowi postulacie h u m a n i z m u („chroń przyrodę ze względu na człowieka").

Godność przyrody nie jest jednakże czymś tak oczywistym jak godność osób. Trudno bez odpowiedniej antropologii i metafizyki wyjaśnić fakt, że ludzka kreatywność nie tylko musi, ale i powinna respektować przyrodę, która wszak nie tylko fizycznie ogranicza człowieka, ale też w wielu przypadkach wyznacza moralną normę jego działania.

Postulat humanizmu zaś jest przekładalny na język praktyki dopiero wtedy, gdy wiadomo, k i m j e s t c z ł o w i e k. Bez tej wiedzy nie ma możliwości odpowiedzi na pytanie „Jak trzeba służyć (co służy) człowiekowi?" i przejścia od ogólnego postulatu do jego urzeczywistniania.

Wspomniany wyżej k r y z y s dotyka filozoficznej antropologii, gdyż kryzysowa jest ta koncepcja człowieka, która utożsamia osobę z beztreściową (bo nieokreśloną niczym) wolnością. Taka koncepcja przeciwstawiając naturę (przyrodę i ludzkie ciało) ludzkiej wolności, przekreśla możliwość sformułowania i dookreślenia humanistycznej podstawy imperatywu ekologicznego: Jeśli człowiek jest powołany do przezwyciężania (wolnością) wszelkich ograniczeń, to nie wolno go ograniczać zakazami, chyba że sam je sobie ustanowi, wciąż będąc uprawnionym do ich zmiany. Jedyną dopuszczalną podstawą normy ekologicznej byłaby w tym kontekście jakaś zbiorowa lub indywidualna d e c y z j a, konsensus. Jak widać, w tym przypadku norma ekologiczna traci swój uniwersalny charakter; jest ona tu ważna tylko dla tych, którzy jej chcą i ma znaczenie tylko takie, jakiego się chce. Zauważmy na marginesie, że przyjęcie konsensusu, jako ostatecznej podstawy normy ekologicznej prowadzi w wielu przypadkach do usprawiedliwiania różnorakich sprzeczności. Na przykład często ci, co niechcą zabijać zwierząt, chcą aborcji. Czy jakakolwiek decyzja w takiej sytuacji może pogodzić postulat ochrony życia (zwierząt) i prawo do zabijania (nie narodzonych) ludzi?

Postulat s o l i d a r n o ś c i między ludźmi stanowi zwykle dookreślenie humanistycznej podstawy normy ekologicznej: szanuj przyrodę ze względu na dobro bliźnich. Ale i tu bez określenia

natury ludzkiej i bez metafizycznej teorii godności osoby trudno wyznaczyć zakres ludzi objętych solidarnością („a kim jest mój bliźni?") i sposób wyrażania solidarności („co jest dobre dla moich bliźnich?"). Bez dookreślenia tych dwóch spraw łatwo usprawiedliwić wszelkie postacie indywidualnego lub grupowego egoizmu (nazizm, rasizm itp.) Nie sposób zatem bronić i aplikować normy ekologicznej bez właściwego określenia jej antropologicznych i metafizycznych podstaw.

Książka ks. Szafrańskiego jest propozycją wyjścia ze wspomnianego kryzysu poprzez powrót do właściwie rozumianej myśli chrześcijańskiej. Autor odwołując się do Pisma Świętego, dokumentów Magisterium Kościoła i dzieł chrześcijańskich myślicieli pokazuje, że chrześcijaństwu nieobca jest refleksja nad przyrodą. Co więcej, ks. Szafrański dowodzi, że imperatyw ekologii uznany za odkrycie XX wieku był obecny w myśli chrześcijaństwa od początku.

Omawiana książka to propozycja dla ekologii i dla chrześcijaństwa. Z jednej strony, ks. Szafrański w przekonujący sposób pokazuje, jak myśl chrześcijańska dopełnia i ugruntowuje normę ekologiczną, z drugiej strony, pokazuje perspektywę, w której może dalej się rozwijać chrześcijańska ekologia.

Książka podzielona jest na cztery rozdziały, które jak można się domyślić, wyznaczają cztery aspekty chrześcijańskiej ekologii: 1. „Człowiek wśród przyrody", 2. „Człowiek wśród ludzi, 3. „Człowiek wśród niebezpieczeństw" i 4. „Człowiek w Chrystusowym Kościele". Warto zauważyć, że tylko czwarty rozdział-aspekt wykracza poza obszar badań tradycyjnej ekologii. Pozostałe trzy pokrywają się z dziedziną zainteresowań współczesnych ekologów. Dopełniają one jednakże obraną przez nich perspektywę o nie rozpoznany przez nich dotąd a fundamentalny wymiar: odsłaniają solidną podstawę, na której winna oprzeć się ekologia, o ile ma ona normować ludzkie działanie.

Andrzej DELORME

# WYCHOWANIE DO EKOLOGII

Tom[1] jest zaopatrzony w niepodpisane *Wprowadzenie* informujące o okolicznościach jego powstania oraz w trzy eseje wprowadzające merytorycznie w problematykę ekologiczną z uwzględnieniem kilku jej aspektów.

Ks. prof. Stanisław Zięba (esej *Człowiek świadomym organizmem przyrody*) daje naświetlenie filozoficzne spraw ekologii. Eksponuje rolę dokonywanych przez ludzi wyborów z uwagi na ich konsekwencje dla środowiska, w którym żyją, przy czym owe wybory zależą od hierarchii przyjmowanych wartości. Tu właśnie pomocna jest katecheza wskazująca człowiekowi wybór właściwy. Korzystając z zasobów przyrody i wykorzystując jej siły, człowiek winien brać pod uwagę skutki: dla niego samego, dla innych istot i składników przyrody oraz dla przyszłych pokoleń. Chodzi zatem o to, żeby działać racjonalnie i to w sposób odpowiedzialny ze względu na właściwie ustalone i uświadomione wartości.

Prof. Roman Andrzejewski (*Czy zniszczymy przyrodę?*) ukazuje dramatyzm konfliktu człowieka z przyrodą, który wynika w znacznej mierze z niskiej kultury przyrodniczej tego pierwszego. Już szkoła zaszczepia uczniom nadmierny kult techniki, poczynając od uwzględnienia w edukacji w szerokim zakresie matematyczno-fizycznych i chemicznych podstaw techniki z wyraźnym odsuwaniem na drugi plan biologii. Z tej więc nikłej wiedzy o przyrodzie żywej – podstawie naszej egzystencji – biorą się m.in. wrogie przyrodzie działania: od niepotrzebnego zabijania drobnych zwierząt, poprzez brak poszanowania dla roślin, nieumiejętną chemizację upraw aż po niszczące dla przyrody decyzje gospodarcze na szczeblu przedsiębiorstw, a nawet państwa.

Prof. Stefan Kozłowski (*Zagrożenia środowiska życia człowieka w Polsce*) przedstawia w skrócie obecną, niezwykle złą sytuację ekologiczną kraju. Wskazuje przy tym, że u jej podstaw tkwi, narzucona krajowi z zewnątrz, niszcząca przyrodę totalitarna wizja uprzemysłowienia i rozwoju. Sytuację ekologiczną kraju ukazuje odwołując się do ilościowych wskaźników skażenia powietrza, wód i gleb oraz nagromadzonych odpadów, wskazując przy tym na katastrofalne skutki dla przyrody (zamieranie lasów, pogłębiający się deficyt wody, degradacja wód Bałtyku), a przede wszystkim dla stanu zdrowia społeczeństwa (wzrost zapadalności na choroby cywilizacyjne i postępujący spadek długości trwania życia).

---

[1] *Katechezy ekologiczne*, red. S. Zięba, Zakład Ekologii Człowieka KUL, Lublin 1993, ss. 265.

Katechezy – właściwy materiał omawianej książki – obejmują łącznie 29 tematów i podzielone są według grup wiekowych ich przeznaczenia: dla przedszkoli i klas „zerowych" (autorstwa Renaty Opoki), dla klaś I-IV (Ewy Trzaskowskiej), dla klas V-VIII (Wioletty Rozwadowskiej) oraz dla szkół średnich (Zbigniewa Wróblewskiego). Każdy temat ujęty jest w zasadzie podobnie: cel katechezy, plan, metoda, katecheza, materiały. W części pierwszej każdy temat zaczyna się od *Wprowadzenia*, a katechezę poprzedzają *Środki dydaktyczne* wskazujące określone teksty, albumy, nagrania lub przeźrocza, do czego dochodzą jeszcze *Materiały uzupełniające* (tak w tej części określane).

Część pierwsza obejmuje cztery tematy: *Wspaniały dar, Wielkie odkrycie, Wielki przyjaciel przyrody, Dbajmy o świat*. Kilka słów o pierwszym temacie. *Wprowadzenie* wskazuje na możliwość wykorzystania właściwego małym dzieciom zainteresowania światem i zdolności obserwowania otoczenia; celem katechezy ma być nauczenie postrzegania przyrody i zachwytu dla niej jako daru Boga, za który człowiek jest odpowiedzialny. Wykorzystać należy albumy ze zdjęciami zwierząt, przybliżyć dzieciom pojęcie daru (nawiązując do analogii z prezentami) i nauczyć modlitwy dziękczynnej za te dary. Na kilku stronach znajduje się dość dokładny instruktaż posługiwania się fabułą dla przybliżenia dzieciom tej problematyki. Materiały uzupełniające podają różne dostosowane do świata pojęć małych dzieci fabuły, wiersze i piosenkę (z zapisem nutowym) tematycznie związane z kreowaniem świata przez Boga. Pozostałe trzy tematy w części pierwszej rozwijają i wzbogacają treści zawarte w pierwszym z wykorzystaniem tych samych form, a także inscenizacji wiersza *Św. Franciszek* oraz zagadek o tematyce ekologicznej. W ramach tematu ostatniego (*Dbajmy o świat*) znalazł się ekologiczny rachunek sumienia osnuty wokół idei poszanowania przyrody i otoczenia.

Część druga przeznaczona dla młodszych dzieci szkoły podstawowej obejmuje dziewięć tematów: *Bóg daje ludziom świat, Bóg stworzył człowieka na swój obraz, Pan Bóg powołuje nas do współdziałania, Szanujemy przyrodę, nasze wspólne dobro, Szanujmy życie wszystkich stworzeń, Święty Franciszek, miłośnik przyrody, Grzesząc wobec przyrody odwracamy się od Boga, Ochrona środowiska obowiązkiem chrześcijanina, W czasie wakacji odnajdujemy Boga*. Wszystkie ujęte w omówiony już sposób. Wyjściową ideą jest znów świat jako dar Boga dla ludzi (mechanizm zegara służy jako poglądowy model świata stworzonego przez Boga), z której to idei płyną dla ludzi obowiązki troszczenia się o ten dar. Materiały kolejnych katechez nawiązują do Biblii (*Księgi Psalmów* oraz innych ksiąg) oraz prezentują wiersze i fragmenty utworów literackich tematycznie związanych z omawianą problematyką. Niektóre katechezy przynoszą propozycje ekologicznych rachunków sumienia ze zwróceniem szczególnej uwagi na celowe i oszczędne użytkowanie zasobów i dóbr (np.: Czy szanujesz wodę – największe dobro wspólne? Czy wyrzucasz chleb na śmietnik?). Pojawia się też pojęcie kryzysu ekologicznego oraz konsumpcjonizmu (chociaż bez użycia tej nazwy) jako czynnika sprawczego tego kryzysu. Trzy strony po-

święcono prezentacji oznakowań produktów nieszkodliwych ekologicznie.

Część kolejna dla klas V-VIII obejmuje także dziewięć tematów: *Bóg powołuje człowieka do współdziałania*, *Czy przyroda może być święta?*, *Nie zabijaj*, *O dobroci dla zwierząt*, *Sumienie ekologiczne*, *Postęp a religia*, *Człowiek – technika – kultura*, *Zdrowie człowieka a rozwój przemysłu*, *Środowisko pracy*. Już w pierwszym temacie nawiązano do rodzimych realiów (degradacji ekologicznej Śląska, katastrofy lasów w Górach Izerskich, zniszczeń otoczenia puławskich „Azotów" i gdańskiego „Siarkopolu", skażenia większości krajowych rzek i jezior), a dalej jest też mowa o niszczącym środowisko przestarzałym przemyśle – wymagającym przebudowy – oraz o negatywnym wpływie tegoż przemysłu na zdrowie ludzi (przykładem wielkie aglomeracje miejskie oraz Śląsk). Wielki nacisk położono na V przykazanie Dekalogu wraz z jego implikacjami (m.in. ochroną życia poczętego), także ekologicznymi. Wiąże się z tą sprawą kolejna katecheza dotycząca stosunku człowieka do zwierząt. Na kanwie tego problemu podjęto polemikę z upowszechnianym poglądem przypisującym chrześcijaństwu obojętność wobec cierpień zwierząt, mającą rzekomo podstawę w Piśmie świętym. Cenne jest zamieszczenie tekstu *Światowej Deklaracji Praw Zwierząt* (s. 193-194). Za przedmiot osobnej katechezy obrano sumienie ekologiczne. Bardzo pożyteczne są dołączone do trzech katechez wyjaśnienia terminów używanych często przy podejmowaniu problematyki zagrożeń ekologicznych (takich jak „biosfera", „smog", „azbest" i „nowotwory").

W obu częściach przeznaczonych dla szkół podstawowych wykorzystano w charakterze materiałów teksty piosenek i poezje (m.in. Ignacego Krasickiego, Kazimierza Wierzyńskiego, Romana Brandstaettera), fragmenty tekstów literackich (np. Władysława Reymonta) oraz filozoficznych (Jana Pawła II, Henryka Skolimowskiego, o. Jacka Salija).

Część ostatnia – przeznaczona dla szkół średnich – obejmuje siedem tematów: *Czyńcie sobie ziemię poddaną*, *O korzystaniu ze świata*, *Przyroda jako dobro wspólne*, *Sakramentalny stosunek do przyrody*, *Chrześcijański stosunek do zwierząt*, *Technika – człowiek poddany próbie*, *Kwestia ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*. Strukturalizacja w obrębie poszczególnych tematów jest w zasadzie podobna (odpadł jako osobny człon plan, pojawiła się natomiast na końcu każdego tematu bibliografia, pomyślana zapewne jako wskazówka dla uczniów pragnących pogłębić temat). Zawartość tej części jest zbliżona do części bezpośrednio ją poprzedzającej z uwzględnieniem dość istotnej różnicy poziomów. Rozpoczynają tę ostatnią część refleksje nad kryzysem ekologicznym o ogólnoświatowym zasięgu, skłaniające chrześcijanina do rozważenia otrzymanej na początku od Boga misji. Jej nadużyciem jest niosąca przyrodzie zniszczenie zachłanność połączona z niesprawiedliwym dostępem do korzystania z dóbr przyrody. W tym kontekście pojawia się polemika z oskarżaniem biblijnego antropocentryzmu o inspirację do niszczycielskiej eksploatacji przyrody. Dalej zostaje rozwinięta krytyka materializmu praktycznego, czyli konsumpcjonizmu (utożsamia te postawy także *Słownik katolickiej nauki społecznej*[2]), i jego

[2] Zob. *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 106.

„cywilizacji śmierci" niosącej przyrodzie zniszczenie, a ludziom konflikty polityczno-społeczne oraz niedomagania fizyczne (w postaci chorób cywilizacyjnych) i moralne (m.in. dewiacje seksualne, narkomanię oraz przemoc). Pojawiają się ważne pojęcia: świadomości ekologicznej, jakości życia oraz alienacji. Zostaje poddana pod rozwagę opozycja instrumentalnego oraz sakramentalnego stosunku do przyrody, chrześcijańskiego stosunku do zwierząt w nawiązaniu do św. Franciszka, a ostatnia katecheza dotyczy spraw ekologii w nauczaniu Jana Pawła II – jak wiadomo, szczególnie na nie wyczulonego. Materiały obejmują mniej poezji, a więcej fragmentów filozoficznych i publicystycznych (wśród innych autorów: Tomasza Mertona, Ph. Saint Marca) oraz encyklik, enuncjacji papieskich i kościelnych.

Powyższa zaledwie szkicowa prezentacja zawartości tej naprawdę nowatorskiej publikacji wskazuje na wagę, jaką ma jej pojawienie się. Trudno bowiem przecenić pedagogiczną i społeczną wartość włączenia spraw ekologii do religijnego wychowania dzieci i młodzieży. Może to przynieść pozytywne efekty zarówno w sferze „małej ekologii", czyli indywidualnej dbałości o środowisko w życiu codziennym, jak też w sferze „dużej ekologii" – domenie mitologizowanych często „decydentów". Wszak i oni wywodzą się ze społeczeństwa i reprezentują cywilizacyjny i moralny poziom tegoż, ponadto w kraju demokratycznym poddani są kontroli opinii społecznej. Tak czy inaczej rozwiązywanie problemów zależy w ostatniej instancji od stanu i poziomu świadomości ekologicznej społeczeństwa. A stan ten i poziom kształtują się od najmłodszych lat życia człowieka. Z braku miejsca uwagi te muszą starczyć za pozytywną ocenę książki oraz wyraz uznania dla jej Autorów.

Obecnie przedstawię kilka uwag krytycznych i polemicznych, które – o ile przekonają Autorów – będą mogły się przyczynić do ewentualnego wprowadzenia zmian w następnych wydaniach.

1) W całej prawie książce położono nacisk na formułowane w encyklikach oskarżanie niepohamowanej konsumpcji stymulowanej natrętną reklamą, która kreuje różne pseudo-potrzeby, o przyczynianie się do niszczenia środowiska. Wypływa z tego postulat miarkowania konsumpcji, zwalczania marnotrawstwa, rozrzutności i promowania oszczędności, czego moralnej słuszności oraz ekonomicznej i ekologicznej zasadności trudno byłoby zaprzeczać. Jednak dla nas Polaków – tu i teraz – są to problemy i przestrogi nieco „na wyrost", niezbyt przystające do naszych realiów. W społeczeństwie, w którym około 39% ludzi żyje poniżej uznanego minimum socjalnego, nawet dzieci będą w stanie zauważyć, że również daleko niewystarczającej konsumpcji może towarzyszyć dramatyczna dewastacja środowiska i że wobec tego inne muszą być jej uwarunkowania. Nauka Kościoła wskazuje tu na żądzę walki i panowania[3], co przekłada się na właściwy totalitaryzmowi promilitarny kierunek rozwijania gospodarki – dla środowiska skrajnie niszczący[4], a zarazem całkowi-

---

[3] Zob. Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 100.

[4] Co podnosił Kościół polski jeszcze w czasach komunistycznego panowania – o czym pisałem w artykule *Kościół katolicki w Polsce wobec zagrożeń ekologicznych*, „Aura" 1992, nr 7.

cie niewydolny w zaspokajaniu ludzkich potrzeb. Sprawy te należą wprawdzie do przeszłości, jednakże nadal kładzie się ona ciężkim brzemieniem na dzisiejszej codzienności, a to wymaga przecież jakichś wyjaśnień. Kilka incydentalnych wzmianek o zgubności wyścigu zbrojeń, który obciąża do tego ekonomicznie społeczeństwa (s. 200 i 240) tego nie wyjaśnia. Potrzebne tu wyjaśnienie mogłoby rozwinąć to, co zostało powiedziane o niszczącym środowisko i zdrowie ludności przestarzałym przemyśle.

2) Dobrze byłoby ujednolicić nazewnictwo: konsumizm albo konsumpcjonizm. Optowałbym za ostatnim terminem (za wspomnianym już *Słownikiem*), mimo że polskie wersje encyklik używają pierwszego.

3) Czemu pominięto tak bardzo ważną społecznie sprawę jak zagrożenie, które niesie palenie tytoniu – główne źródło skażeń powietrza w mikrośrodowisku człowieka? Zagraża ono zdrowiu samego palacza oraz jego bliźnich zmuszanych do wdychania toksycznego dymu. A właśnie wychowanie religijne stanowi odpowiednią okazję dla podjęcia działań na rzecz ograniczenia tej prawdziwie społecznej plagi. Należy o tej sprawie mówić w kontekście V przykazania, którego ewidentnym naruszeniem jest szkodzenie własnemu i cudzemu zdrowiu. Incydentalne na ten temat wzmianki (s. 55 i 235) to wręcz żenująco mało.

4) Niepokoi postrzeganie energii jądrowej jako aksjologicznie neutralnej i stąd dającej się źle lub dobrze użyć: dla zabijania ludzi albo dla dostarczenia im elektryczności (s. 120 i 205), czarnobylska katastrofa zaś to tylko skutek ludzkiej beztroski (s. 214). Wyraźnie proekologicznie zorientowany Klub Rzymski wobec zagrożeń niesionych przez energetykę cieplną jest skłonny ostrożnie otworzyć furtkę dla energetyki jądrowej[5], jednak wszystkie ruchy ekologiczne opcję jądrową zdecydowanie odrzucają. Związane z nią bowiem ryzyko jest zbyt wielkie, żeby świadomi tego ekologiści mogli ją zaakceptować. Czy zatem nie byłby wskazany dystans wobec tej tak bardzo kontrowersyjnej sprawy?

5) Zdumiewa mnie sposób potraktowania wegetarianizmu jako mającego płynąć z filozofii obcej chrześcijaństwu (s. 250). Wegetarianizm to przecież tylko pewna koncepcja żywienia rozmaicie racjonalizowana i z różnych pobudek praktykowana. Obca chrześcijaństwu będzie jej racjonalizacja metafizyczno-religijna (np. odwołująca się do wiary w reinkarnację). Ale wegetarianizm praktykują także niektóre chrześcijańskie zakony kontemplacyjne jako formę ascezy. Nie sprzeciwia się też chrześcijaństwu motywacja humanitarno-etyczna (współczucie dla zwierząt), estetyczna (wstręt do spożywania zwłok zwierzęcych) lub higieniczno-zdrowotna (coraz częściej dziś się pojawiająca). Przemawiające zaś na rzecz upowszechniania wegetarianizmu racje ekonomiczne i ekologiczne skłaniają do poważnego ich traktowania w świetle dzisiejszego kryzysu ekologicznego oraz innych problemów globalnych[6].

6) W materiałach tematu traktującego o stworzeniu człowieka na obraz Boga znalazł się wiersz Nazima Hikme-

---

[5] Zob. A. King, B. Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna*, Warszawa 1992, s. 74-75, 157 i 160.

[6] Zob. M. Grodecka, *Siewcy dobrego jutra*, Katowice 1990, s. 8-25.

ta *Człowiek przede wszystkim* (s. 117). Autor to turecki poeta o prokomunistycznych sympatiach, lansowany także u nas w latach pięćdziesiątych jako działacz sterowanego przez Związek Sowiecki światowego ruchu „Obrońców pokoju". Pomijając już osobę samego autora, wiersz ten jest chyba nadto przesadzoną apoteozą człowieka utrzymaną do tego w poetyce bliskiej komunistycznej propagandzie, która wbrew komunistycznej praktyce krańcowego upadlania człowieka kłamliwie go apoteozowała („człowiek jest najwyższym celem" czy „człowiek to brzmi dumnie" – to znane slogany tej propagandy). A już wezwanie do kochania także maszyn jaskrawo trąci socrealizmem. Czy samo przesłanie tego wiersza niosącego gatunkową apoteozę człowieka nie pobrzmiewa nieco fałszywie w świetle dwudziestowiecznych doświadczeń ludzkości: totalitaryzmów, wojen światowych i kryzysu ekologicznego? Aż chciałoby się zaapelować o nieco więcej gatunkowej skromności.

Tadeusz J. CHMIELEWSKI

# CZY MAMY SZANSE NA EKOROZWÓJ?

Problematyka ochrony środowiska wkracza coraz silniej do wszystkich dziedzin naszego życia: od problemów skażenia codziennych porcji żywności, przez rosnący deficyt życiowej przestrzeni i spadek jej różnorodności biologicznej, po religijno-filozoficzną refleksję nad miejscem i rolą człowieka w coraz bardziej zdegradowanej przyrodzie.

Aby zrozumieć coraz bardziej komplikujący się świat, znaleźć receptę na przetrwanie w nim, potrzebujemy coraz głębszej wiedzy o sposobach funkcjonowania przyrody (tj. wiedzy ekologicznej) oraz reakcjach przyrody na różne nasilające się formy działania cywilizacyjnego i sposobach przeciwdziałania negatywnym trendom (tj. wiedzy sozologicznej).

Mimo dość licznych ukazujących się ostatnio wydawnictw poświęconych różnym dziedzinom ochrony środowiska, ciągle odczuwamy głód książki, która w sposób nowoczesny, a jednocześnie przystępny prezentowałaby możliwie pełną gamę tych zagadnień. Lukę tę ma szansę choćby częściowo wypełnić książka Anny Kalinowskiej *Ekologia – wybór przyszłości*, wydana przez „Editions Spotkania" w Warszawie w końcu 1993 roku[1]. Do jej przeczytania zachęca już inskrypcja zamieszczona przed spisem treści: „Książka zalecana przez ministra edukacji narodowej do użytku szkolnego i wpisana do zestawu książek pomocniczych do nauki różnych przedmiotów obejmujących zagadnienia z zakresu ekologii i ochrony środowiska na poziomie szkoły średniej".

Nie jest to jednak typowy podręcznik. Uprzedza o tym od razu Autorka, pisząc we wstępie: „Ze względu na to, że sprawy ochrony środowiska wymagają spojrzenia raczej z lotu ptaka niż z korytarza kreta, nauczanie o relacjach ze środowiskiem nie może być wtłoczone do jednego przedmiotu. Musi pojawiać się w treściach zajęć zarówno z biologii, jak i religii, chemii i filozofii. W ten sposób patrzymy na «zagadnienia», a nie na «przedmioty». [...] Przy takim podejściu bardziej naturalne wydawało się przedstawienie różnorodnych zagadnień raczej w formie cyklu esejów niż systematycznego wykładu. [...] Ma to być książka o stojących przed nami wyborach, o decyzjach i odpowiedzialności za «teraz» i «potem» Ziemi" (s. 9).

Nie jest to rzeczywiście dzieło nadęte wiedzą albo suchy leksykon, ale ciepła, potoczysta gawęda, pełna różnorodnych, aktualnych danych i konkretnie przydatnych w życiu porad.

Stosunkowo najsłabsze wydają się dwa pierwsze rozdziały: *Ekologia jako*

---

[1] A. Kalinowska, *Ekologia – wybór przyszłości*, Warszawa 1993, ss. 375.

*dziedzina naukowa* oraz *Nisza ekologiczna człowieka.*

Już same tytuły sugerują zapoznanie czytelnika z przynajmniej niektórymi podstawowymi pojęciami ekologii jako nauki o funkcjonowaniu naturalnych układów przyrodniczych. Tymczasem już po kilku stronach tekstu wprowadzającego w zagadanienia klasycznej ekologii Autorka zgrabnie przechodzi do typowych zagadnień ochrony środowiska, jak np. występowanie na terytorium Polski tzw. obszarów ekologicznego zagrożenia. Jednocześnie Autorka słusznie podkreśla, że skuteczna ochrona środowiska musi respektować zasady ekologii i być im podporządkowana, mimo że sama w sobie nauką nie jest. Jednak opisania i wyjaśnienia naukowych terminów i zasad ekologii klasycznej, takich jak siedlisko, biocenoza, ekosystem, produktywność, łańcuchy troficzne, cykle biochemiczne, pojemność środowiska, czytelnik szukać musi w innych książkach.

Także trzeci rozdział książki A. Kalinowskiej nie jest najmocniejszą stroną jej publikacji. Zawiera on przegląd wybranych problemów związanych z rozwojem wielkich miast. Widać jednak, że Autorka nie jest specjalistką z zakresu urbanistyki.

Następne rozdziały książki rekompensują jednak w innej formie niedosyt pierwszych kilkudziesięciu stron.

Rozdział piąty poświęcony jest „filozofii ekologicznej". Autorka przeprowadza w nim najpierw krytykę scjentyzmu – zbytniego zawierzenia „szkiełku i oku" ekspertów, którzy często są uzależnieni od różnych – politycznych i ekonomicznych – grup nacisku. To właśnie traktowanie przyrody i gospodarki w kategoriach czysto technicznych doprowadziło do kryzysu ekologicznego. „Jednostka ludzka zaczęła być traktowana na podobieństwo rzeczy i podobnie traktowano przyrodę. Dodatkowe usprawiedliwienie ekspansji płynęło na początku naszego stulecia z przeświadczenia o nieograniczoności dóbr natury" (s. 78). W dalszej części rozdziału Autorka podkreśla potrzebę duchowej refleksji nad przyrodą i miejscem w niej człowieka. Przytacza wypowiedzi przedstawicieli „ekologicznych kierunków filozofii": prof. H. Skolimowskiego i A. Naessa. „Ekologiczne" kierunki filozofii skłaniają do widzenia świata jako sanktuarium życia. Zamiast manipulacji i eksploatacji, winniśmy w stosunku do przyrody przybierać postawę szacunku, czci i religijnej zadumy.

W rozdziale szóstym, poświęconym stosunkowi człowieka do zwierząt, Autorka omawia między innymi działalność Ruchu na Rzecz Wyzwolenia Zwierząt, w tym głośne także i w Polsce „akcje antyfutrzarskie". Szkoda, że obok nich zabrakło w książce pokazania znacznie poważniejszych – w moim przekonaniu – problemów ekologicznych, jak masowe kłusownictwo (tak lądowe, jak wodne) czy problemów etycznych związanych z intensywnym chowem fermowym bydła i drobiu, które to fermy prof. T. Janowski określił jako „obozy koncentracyjne dla zwierząt". Czy zastanawialiśmy się nad tym, że dzięki sztucznym wylęgarniom wyhodowaliśmy już tysiące pokoleń ptaków domowych w całkowitej izolacji nie tylko od naturalnego środowiska, ale nawet od matek? Czy nie ma to żadnego wpływu na te gatunki? A czy nie wymaga zmiany stosunek człowieka do dzikich gatunków zwierząt, które skazujemy na zagładę ni-

szcząc ich środowisko życia, np. przez osuszanie bagien, wycinanie drzew dziuplastych, zabudowę terenów otwartych? W tym kontekście „akcje antyfutrzarskie" wydają się tematem zastępczym.

Równie wiele problemów nagromadziło się w odniesieniu do relacji: człowiek – świat roślin. Wydaje się, że tym zagadnieniom warto było poświęcić nawet cały osobny rozdział książki.

Cykl tych rozważań warto byłoby podsumować próbą stworzenia „kodeksu etyki ekologicznej", zbudowanego na fundamentach bioetyki, eutyfroniki i ekozofii (nie „ekofilozofii", bo z łaciny termin ten tłumaczyłoby się fatalnie!).

Kolejny rozdział książki A. Kalinowskiej *Zagrożenie bogactwa gatunkowego Ziemi* otwiera całą grupę podrozdziałów poświęconą systematycznemu omówieniu zagrożeń poszczególnych komponentów środowiska. Właśnie te rozdziały są – w mojej ocenie – największym atutem książki. Napisane są z dużą dbałością o wierność naukową, nasycone wieloma aktualnymi danymi liczbowymi, istotnie wzbogacone o indywidualną refleksję Autorki oraz o liczne przykłady i propozycje działań naprawczych i zapobiegawczych.

Nie mogę się jednak zgodzić z pozytywnymi opiniami Autorki na temat gospodarki leśnej lat dziewięćdziesiątych. Ustawa o lasach wprowadzona we wrześniu (a nie w sierpniu, jak pisze Autorka) 1991 r. doprowadziła do tragicznej, największej od II wojny światowej dewastacji polskich lasów. Także chwalony przez Autorkę, a opracowany przez Bank Światowy program „poprawy" gospodarki leśnej w Polsce został wręcz druzgocąco skrytykowany m.in. przez Państwową Radę Ochrony Przyrody. Pod szczytnymi hasłami ekologicznymi kryła się w nim bowiem bardzo chytrze zawoalowana wzmożona eksploatacja polskich lasów, przynosząca finansową korzyść Bankowi Światowemu i wielkim koncernom zachodnim.

Rzetelny jest natomiast rozdział książki poświęcony ginięciu lasów tropikalnych świata. Autorka przytacza tu wiele wstrząsających danych liczbowych: „W ciągu ostatnich 50 lat prawie połowa lasów tropikalnych zniknęła z powierzchni ziemi. Tylko pomiędzy 1979 a 1989 rokiem wycięto 10% tropikalnych lasów" (s. 160). „Co roku znika z powierzchni globu obszar lasu tropikalnego wielkości Austrii; wycięto już ponad połowę tego, co rosło na Ziemi" (s. 162). „80% lasów na Filipinach wycięto już do tej pory, a eksploatacja nie ustaje" (s. 164).

W lasach tropikalnych świata żyło aż 45% wszystkich zamieszkujących naszą planetę gatunków roślin, 96% stawonogów, 45% ssaków i 30% ptaków. Zniszczenie lasów tropikalnych to śmierć dla przynajmniej połowy żywych organizmów świata i zagrożenie totalnym kataklizmem całej Ziemi. Jeśli w Polsce niewiele lub wręcz nic nie możemy zrobić dla ochrony lasów tropikalnych, dbajmy przynajmniej o te smutne pozostałości dawnych puszcz, którymi jeszcze w kraju dysponujemy.

Także rozdział książki A. Kalinowskiej poświęcony rolnictwu ukazuje ogrom zagrożeń ekologicznych. Propozycją alternatywną wysuwaną przez Autorkę jest rozwój rolnictwa ekologicznego. Jednakże w Polsce jest aktualnie zaledwie około 200 rolniczych gospodarstw ekologicznych, a niemal cała reszta goni za możliwością jak największe-

go i najszybszego zysku, by przetrwać w warunkach rodzącego się drapieżnego krajowego kapitalizmu. Rolnictwu polskiemu potrzebny jest program kompleksowych, wielokierunkowych działań, obejmujących przede wszystkim zahamowanie ekologicznej degradacji rolniczej przestrzeni produkcyjnej (zapobieganie przesuszeniu, erozji i chemicznemu skażeniu gleb, odbudowa różnorodności biologicznej agrocenoz) oraz reorganizację gospodarstw i zmiany w szeroko pojętej sferze rolnictwa. Rolnictwo ekologiczne powinno być ważnym, ale nie jedynym punktem programu przebudowy gospodarki rolnej kraju.

Słabszy jest rozdział dotyczący komunikacji. Przydałyby się przykłady proekologicznych rozwiązań stosowanych w technice samochodowej, przy budowie dróg, w przestrzennej organizacji ruchu komunikacyjnego – zwłaszcza w kontekście daleko zaawansowanych planów budowy autostrad w Polsce. Ważną, nie omówioną dziedziną jest też „ekologizacja" paliw. Natomiast proponowane przez Autorkę przesiadanie się z samochodów na rowery czy powracanie do komunikacji zbiorowej, nie wydaje się mieć większych perspektyw.

Ważne i wartościowe są rozdziały omawiające problemy zanieczyszczeń powietrza, gospodarki odpadami oraz ochrony wód. Na szczególną uwagę zasługują bardzo trafnie podane przykłady występujących w przyrodzie łańcuchów zależności przyczynowo-skutkowych. Autorka wykazuje na przykład, jakimi drogami zanieczyszczenie wód resztkami farb i lakierów może stać się przyczyną zwiększenia zachorowań na raka sutka u kobiet. Bardzo pouczające są także podane przez Autorkę przykłady wykorzystania naturalnych zdolności roślin do oczyszczania środowiska, zastosowania prostych i tanich roślinnych oczyszczalni ścieków.

Jeden z najciekawszych rozdziałów książki dotyczy kryzysu energetycznego. Autorka przytacza w nim m.in. interesujące dane o światowym spadku zainteresowania wykorzystywaniem energii atomowej oraz omawia narastający problem sposobu utylizacji odpadów po likwidowanych elektrowniach atomowych. Przytacza też wiele ciekawych, aktualnych informacji o tzw. niekonwencjonalnych źródłach energii, o organizacjach i działaniach podejmowanych w różnych krajach na rzecz wykorzystania tych źródeł.

Dobrze, że w omawianej książce znalazł się rozdział poświęcony wpływowi skażenia środowiska na zdrowie człowieka. W moim odczuciu jednak znalazło się w nim zbyt mało informacji o korzystnym wpływie dobrego stanu środowiska na zdrowie (o fitoncydach, ziołach, apiterapii, psychoterapeutycznym oddziaływaniu bujnej przyrody i harmonijnego krajobrazu itd.).

Końcową partię książki stanowi ważna grupa rozdziałów poświęconych zagadnieniom edukacji ekologicznej, społecznych ruchów proekologicznych i kształtowaniu „osobowości ekologicznej". W rozdziale nt. edukacji ekologicznej Autorka podaje przykłady skutecznej walki społeczności lokalnych z zagrożeniami środowiska, jakie niosłaby ze sobą budowa elektrowni jądrowej. Ale jednocześnie te same lub analogiczne społeczności potrafią niestety równie skutecznie protestować przeciw utworzeniu parku narodowego, rezerwatu przyrody czy – służącego przecież

ochronie środowiska – wysypiska śmieci. Problemy takich protestów są zbyt ważne, by mogły być w tego typu rozdziale pominięte. Jak w takim przypadku można wpływać na postawę społeczności lokalnych? Bardzo pożądane byłoby przytoczenie kilku propozycji działań w tym zakresie. Istnieją na przykład bardzo ciekawe, a w Polsce jeszcze mało znane, metody negocjacji społecznych stosowania gier ekologicznych w celach edukacyjnych.

W rozdziale *Osobowość ekologiczna*, Autorka tuż obok siebie stawia takie osobowości, jak św. Franciszek z Asyżu, piosenkarz Sting i biznesmen p. Longin Frankowski (z branży utylizacji odpadów). Dystans między pierwszą a następnymi postaciami jest chyba zbyt wielki, by stawiać je w jednym szeregu! Jednocześnie o tak wspaniałych postaciach w krajowym ruchu na rzecz ochrony środowiska i kształtowania „sumienia ekologicznego" jak prof. J. Aleksandrowicz i prof. S. Myczkowski – wspomina zaledwie pół zdaniem. O tak wybitnie dla ochrony środowiska w Polsce zasłużonych postaciach, jak prof. S. Kozłowski czy prof. R. Olaczek – Autorka nie pisze nic.

Bardzo ważny jest rozdział *Polityka i ekologia*. Przedstwia on cykl międzynarodowych działań ONZ, organizacji rządowych i politycznych na rzecz ochrony środowiska. Szanse tego rozdziału nie zostały jednak w pełni wykorzystane. Po nieco przegadanym wstępie omówione zostały w skrócie wyniki raportu komisji pani Brundtland oraz Konferencji w Rio de Janeiro. Zabrakło informacji o tak historycznych dla ochrony środowiska wydarzeniach, jak *Raport U Thanta*, *Raporty Rzymskie* oraz konferencja w Nairobi. Dopiero na końcu łańcucha tych działań stoi konferencja w Rio, stanowiąc ich podsumowanie i ukoronowanie.

Bardzo cenne jest szerokie omówienie przez Autorkę założeń strategii ekorozwoju i prób ich wdrażania w Polsce. Zbyt optymistyczne wydają się natomiast oceny efektów współpracy Polski na rzecz ochrony środowiska z krajami ościennymi. Tu wciąż więcej jest rozbieżności i problemów nie rozwiązanych niż faktycznych sukcesów.

Bardzo słabo omówione zostały programy ekologiczne polskich partii politycznych. Trudno się temu dziwić, nikt w Polsce tego jeszcze nie próbował zrobić.

Książkę A. Kalinowskiej kończy rozdział *Wielki finał, czyli początek budowania ekologicznego, rozwijającego się w harmonii z przyrodą społeczeństwa*. Autorka przytacza w nim cztery podstawowe reguły funkcjonowania „społeczeństwa zrównoważonego":
1) ochrona i oszczędność (wydajność),
2) powtórne, wielokrotne użytkowanie tych samych zasobów (recykling),
3) korzystanie raczej z zasobów odnawialnych niż nieodnawialnych,
4) panowanie nad wzrostem liczebności populacji ludzkiej.

Jakie są widoki na taką ewolucję naszej cywilizacji? – zastanawia się na koniec Autorka. „Nie da się więc ukryć, że podstawowe znaczenie w tworzeniu się społeczeństw rozwijających się w sposób zharmonizowany z prawami przyrody mają nastawienie, sposób myślenia i odczuwania każdego z jego członków. To od sumy naszych małych działań i chęci respektowania wielkich zasad zależy los Ziemi. [...] Pamiętajmy też, że tych wszystkich ważkich zasad życia w harmonii z przyrodą nie można

spełnić, gdy nie ma harmonii w nas samych" (s. 353).

Pisząc książkę o tak ogromnym wachlarzu problemów, tak wielkim ładunku informacji i emocji, Autorka indywidualnie podjęła się zadania niezwykle ambitnego i trudnego. Mimo wielu niedociągnięć i potknięć stworzyła dzieło znaczące w polskiej bibliografii przedmiotu. Tym cenniejsze, że umiejętnie łączące szeroką wiedzę ekologiczną i sozologiczną z elementami filozofii i socjologii oraz autorską refleksją i dużym ładunkiem emocjonalnym. Atutem książki są też liczne diagramy, wykresy i fotografie ilustrujące tekst. Godna odnotowania jest też zamieszczona na końcu wydawnictwa *Lista adresowa polskich organizacji, ruchów i grup ekologicznych*, zebrana przez Biuro Obsługi Ruchu Ekologicznego (BORE).

Na korzystniejszy odbiór całego dzieła z pewnością wpłynęłoby zmodyfikowanie kolejności poszczególnych rozdziałów (zbyt często czytelnik musi gwałtownie „przeskakiwać" z tematu na temat, zwłaszcza w pierwszej partii książki) oraz lepsza jakość druku barwnego.

Lublin, 28 II 1994

Zbigniew WRÓBLEWSKI

# FILOZOFICZNE ZWIASTUNY EPOKI EKOLOGICZNEJ?

Józef Maria Bocheński zaproponował interpretację współczesnego przełomu za pomocą analizy zmiany duchowej sytuacji czasu (*Duchowa sytuacja czasu*, „Kultura" 1990, nr 3, s. 116-124). Pojęcie „duchowej sytuacji czasu" znaczy w pewnym uproszczeniu tyle, co: ramy myślowe wspólne dla światopoglądów danej epoki wyznaczone przez stan nauki i doświadczenia; elementy wspólne dla wszystkich światopoglądów nazwał Bocheński „wizją podstawową". Przeżywany obecnie kryzys kulturowy byłby spowodowany zmianą duchowej sytuacji czasu i związanym z nią zerwaniem z podstawowymi wizjami. Otóż nową książkę Henryka Skolimowskiego[1] można odczytać właśnie jako projekt ram duchowych i wizji podstawowej dla zbliżającej się epoki ekologicznej. Autor we wstępie stwierdza, że książka przedstawia zarys nowej metafizyki, polegającej na nowym odczytaniu kosmosu i procesu ewolucji, przesłaniem zaś książki jest ukazanie nowego celu i nowej nadziei dla ludzkości (zob. s. 11).

Zanim przedstawię główne myśli książki, kilka słów o autorze, którego obraz funkcjonuje w Polsce niejako w rozbiciu: niektórzy pamiętają go jako filozofa nauki, analityka i krytyka marksizmu, w środowiskach ekologów zaś znany jest jako czołowy w skali światowej filozof ekologiczny. H. Skolimowski jest absolwentem Politechniki Warszawskiej, Uniwersytetu Warszawskiego i New College w Oxfordzie. Obecnie jest dyrektorem Eco-philosophy Centre w Ann Arbor (USA) oraz założycielem pierwszej w świecie Katedry Filozofii Ekologicznej na Politechnice Łódzkiej. W Polsce objawił się jako znawca problematyki światopoglądu naukowo-technicznego w pracy *Zmierzch światopoglądu naukowego* (Londyn 1974). Już tam pojawiają się pierwsze idee przyszłej filozofii ekologicznej, zwłaszcza w jej demaskatorskiej części dotyczącej cywilizacji naukowo-technicznej. Pierwszy zarys eko-filozofii Skolimowskiego został przedstawiony na sympozjum „Co poza alternatywną technologią?" w dniu 20 czerwca 1974 roku zorganizowanym przez Architectural Association School of Architecture w Londynie. Idee tam przedstawione zostały rozwinięte w pracy *Eco-philosophy, Disigning New Tactics for Living*, która została przetłumaczona na 12 języków. Przedstawiona tutaj książka Skolimowskiego jest jego pierwszą pracą w języku polskim tak szeroko traktującą o filozofii ekologicznej.

---

[1] H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, przeł. J. Wojciechowski, Warszawa 1993, ss. 224.

Centralną część eko-filozofii stanowi eko-kosmologia, która zajmuje w systemie filozoficznym miejsce tradycyjnej metafizyki. Kosmologia jest tu rozumiana jako spójny system przekonań, który usiłuje wyjaśnić strukturę, pochodzenie wszechświata oraz relacje człowieka z kosmosem. Podobnie jak i inne kosmologie ma ona charakter wybitnie spekulatywny, opierający się raczej na hipotezach. Kosmologia naukowa, biblijna, kosmologia Indian Hopi, Indian amazońskich czy eko-kosmologia stoją według autora na tej samej pozycji w strukturze światopoglądu, gdyż „nie wolno nam zakładać, że dzisiejsze, naukowe wyjaśnianie struktury wszechświata jest jedynym uprawnionym i że kosmologia naukowa jest jedyną prawomocną kosmologią" (s. 18). Jeżeli wszystkie są w pewien sposób uprawnione, rodzi się pytanie – po co tworzyć nową? Dotykamy tutaj problemu usługowej funkcji kosmologii względem światopoglądu. Kosmologia według Skolimowskiego jest wzorem naszego działania w świecie. Jeżeli chcemy, żeby nasze życie było piękne, dobre, mądre, to należy tymi wartościami obdarzyć kosmos; założyć, że kosmos jest piękny, dobry, mądry (imperatyw metodologiczny w budowaniu kosmologii). „Kosmologia czyni założenia dotyczące wszechświata jako całości, a następnie, działając w oparciu o nie, znajduje we wszechświecie to, co założyła" (s. 204). Człowiek ze swoją kosmologią jest uwikłany w dialektykę poznawczo-praktyczną. Przez akty eko-praktyki, np. troskę o składowiska odpadów chemicznych, o czyste miasta przyczyniamy się do powstania eko-kosmologii, gdyż intuicyjnie zakładamy w tych aktach to, co leży w matrycy eko-kosmologii, która z kolei wzmacnia nasze akty eko-praktyki. Trudno tu oprzeć się wrażeniu, że Autor dopuszcza w swej metodologii błędne koło.

W szczegółach treściowych propozycja eko-kosmologii na płaszczyźnie poznawczej zawiera następujące filary: zasadę antropiczną, zakładającą w sposób konieczny dom dla człowieka we wszechświecie; twórczą, inteligentną ewolucję artykułującą nowe formy życia świadomego (H. Bergson, T. de Chardin); umysł uczestniczący w poznawaniu świata (warunek noetyczny – A. Wheeler); wszechświat jako niepodzielną całość (holizm wynikający z ukrytego porządku – D. Bohm).

W porządku etycznym eko-kosmologia zawiera następujące filary: nadzieję jako czynnik transcendencji ewolucji na etapie człowieka; rewerencję dla życia, czyli poznawanie przepełnione czcią, empatią, współodczuwaniem; eko-etykę, która jest wytworem ewoluującego życia i służy zabezpieczeniu dziedzictwa życia. Filary eko-kosmologii stanowią podstawę dla rozwinięcia wszechobejmującego systemu filozofii ekologicznej. Tradycyjne dziedziny systemu, takie jak np. etyka, filozofia religii, epistemologia, antropologia, filozofia kultury czy filozofia polityki, są partykularyzacją i rozwinięciem eko-kosmologii. Prześledźmy niektóre z tych szerszych rozwinięć dyscypliny centralnej.

Kwiatem rozwijającego się kosmosu jest człowiek. W nim ewolucja zyskuje samoświadomość i samozrozumienie, w nim odnajduje troskliwego opiekuna, zyskuje świętość i boskość. Tę koncepcję człowieka ekologicznego określono jako ewolucyjno-transcendentalną, z zastrzeżeniem, że ewolucja w tej

koncepcji nie oznacza redukcji człowieka do niższych form, ale oznacza, że człowiek, będąc tworem ewolucji, ciągle siebie transcenduje (zob. s. 110). Transcendencja ta przebiega głównie przez doskonalenie różnych form wrażliwości. Ostatnim, jak dotąd, etapem doskonalenia jest osiągnięcie przez człowieka wrażliwości estetycznej, moralnej i poczucia boskości odnajdywanej w człowieku. Na gruncie eko-kosmologii wartości nie są ani teocentryczne (wyznaczone przez relację Boga do ludzi), ani antropocentryczne (arogancki humanizm), ale są ześrodkowane na ewolucji. Ucieleśniają one, krystalizują rozmaitość form minionej ewolucji, są podsumowaniem rozmaitych faz ewolucji i jej wrażliwości (zob. s. 97). Budowana na takim rozumieniu wartości ekoetyka formułuje podstawowy imperatyw moralny, który brzmi: „Postępować tak, aby ochraniać i umacniać rozwój ewolucji i wszystkie jej bogactwa" (s. 97).

Jaki jest status ontyczny wartości? Skolimowski, jak się wydaje, stoi na gruncie subiektywizmu, pomimo odrzucania tego zarzutu. „Nie ma wartości wewnętrznych, które istniałyby poza świadomością człowieka jako gatunku lub były od niej niezależne" (s. 185). Ontycznemu statusowi wartości odpowiada epistemologiczne stanowisko możliwości bezpośredniego poznania wartości. Autor optuje za aksjologicznym irracjonalizmem, głosząc „że sąd intelektualny i wgląd moralny to dwie różne rzeczy, w związku z czym nie możemy podporządkowywać wglądu moralnego intelektualnemu, ponieważ pozbawiamy wówczas wartości etyczne tego, co jest dla nich specyficzne" (s. 185). Świadomość jest kształtowana globalnie przez światopogląd, ściślej przez wyznawaną kosmologię. Jeżeli następuje zmiana wizji podstawowej, zmienia się także świadomość aksjologiczna wraz z zanurzonymi w niej całkowicie wartościami. Wracamy więc do bram subiektywizmu, nie tyle indywidualnego, co zrelatywizowanego do obecnej duchowej sytuacji czasu. Nie ma absolutnej, niezmiennej natury człowieka, nie ma też żadnych absolutnych wartości (zob. s. 112).

Narzędziem transcendencji, która ostatecznie służy ewolucji, jest również wyznawanie wartości religijnych. Człowiek wytwarza przerastające go ideały po to, aby pociągały go w górę. Deponujemy w bóstwach nasze sny o potędze, atrybuty, do których sami pragniemy dążyć (zbliżona do Feuerbachowskiej transformacja poprzez religię). „Jesteśmy odblaskiem Boga i, by tak rzec, powołujemy Go do istnienia..." (s. 102). Bóg znajduje się na końcu drogi ewolucji (naturalna koncepcja boskości). Skolimowski stwierdza, że „bez trudu mogę przyjąć ideę, wedle której Bóg jest ewolucją, a ewolucja Bogiem..." (s. 206).

Po tej krótkiej prezentacji głównych myśli *Filozofii żyjącej* pora wrócić do oceny projektu nowych ram duchowych i wizji podstawowej w zbliżającej się według Skolimowskiego epoce ekologicznej. Proponuję czytać tę książkę na dwóch piętrach: 1. rekonstrukcji składników światopoglądu, 2. filozoficznej interpretacji tych składników. Na pierwszym piętrze można odnaleźć szereg cennych i trafnych uwag na temat istotnych relacji w światopoglądzie: kosmologia – filozofia – wartości – działanie. Relacje te Skolimowski pokazuje z wielką znajomością rzeczy na przykładzie analizy światopoglądu naukowo-

-technicznego, jego mitów związanych z nauką i techniką i ich wpływem na cywilizacje.

Na drugim piętrze, gdzie przedstawiona jest filozoficzna interpretacja treści elementów światopoglądu, rodzą się poważne zastrzeżenia dotyczące koncepcji filozofii, metod filozofowania i treściowych rozwiązań. Budzi je idealizm poznawczy o proweniencji kantowskiej, subiektywizm w etyce, mitologiczna koncepcja religii oraz intuicyjno-doświadczalna koncepcja filozofii religii. Filozofia jest według Skolimowskiego poznaniem typu światopoglądowego, które ma syntetyzować całość doświadczenia ludzkiego z jednego punktu widzenia, jest więc filozofią syntetyczną, sprowadzającą całą rzeczywistość do wspólnego mianownika. Filozofia jest poznaniem zaangażowanym w tworzenie światopoglądu i ten cel jest dla niej najważniejszy. Nie chodzi o teoretyczność poznania, o jego prawdziwościowy charakter, o kontemplację rzeczywistości, ale o aktywne zaangażowanie się w rzeczywistość, o stworzenie takiego poglądu na świat, który by implikował dobre życie. Taki cel filozofii jest osiągalny przy zastosowaniu odpowiedniego zestawu metod: korzystaniu ze źródeł pozaracjonalnych i metody emocjonalno-intuicyjnej (np. współodczuwanie lub myślenie rewerencyjne), a także poprzez sięganie do źródeł światopoglądowo-praksistowskich (np. należy uznać tezy o świecie dla odpowiedniego działania, choć teoretycznie nie można ich uzasadnić).

Niepokój budzi postawienie na tym samym poziomie różnych doświadczeń ludzkich. Obok kosmologii Indian, Biblii czy *Upaniszad* stoi kosmologia naukowa. To zrównanie do jednego poziomu różnych form wiedzy może prowadzić do przekreślenia wielowymiarowości rzeczywistości, która może być przecież badana na różnych drogach i z różnych perspektyw poznawczych. Świat jest na tyle bogaty, że może odsłonić siebie zarówno w abstrakcyjnych równaniach matematycznych, jak i daje się ująć od strony bytowej struktury, ale też odkrywa się go w poetyckim doświadczeniu. Te wszystkie sposoby są wartościowe. Skolimowski słusznie zwrócił uwagę na imperialne skłonności tkwiące w interpretacjach naukowych. Nauka nie przedstawia całej prawdy o świecie, ale nie jest tylko pewną formą mitologii, która może być zastąpiona inną mitologią, bardziej skuteczną w budowaniu cywilizacji. Nie wydaje się uzasadnione stapianie – jak to czyni Skolimowski – w jedność całej działalności umysłowej człowieka, nie uwzględniając metodologicznej wartości jej różnych odmian.

Filozofia ekologiczna daje wizję całościową, integrującą różne dziedziny doświadczenia ludzkiego, stąd jest psychologicznie bardzo pociągająca i atrakcyjna. Wizja ta wydaje się dobrze współgrać z próbami intelektualnymi New Age. Daje mocny fundament do budowania światopoglądu, zaspokaja potrzebę integralności wiedzy i działania, i w pewnym sensie spełnia ideę Sokratesa, że posiadana wiedza może jednoznacznie wpływać na odpowiednie działania.

Dla osób, które jednak cenią racjonalność, pokusa tej wizji nie będzie pokusą nie do odparcia. Skolimowski jest tego świadomy i nie przejmuje się profesjonalnymi filozofami, którzy proroków we własnej ojczyźnie nie przyjmują bezkrytycznie, z otwartymi ramiona-

mi. Z pewnością wdzięcznych słuchaczy znajdzie wśród wyznawców kontrkultury, gdzie budowanie poglądu na świat dokonuje się nie według uznanych kanonów racjonalności naukowej i filozoficznej, ale na sposób myślenia życzeniowego.

Czy więc warto polecać lekturę tej książki? Z pewnością tak. Filozofom jest w niej przedstawiony wachlarz problemów współczesnej cywilizacji. Należy rozważyć je dziś na nowo, zwłaszcza historyczno-filozoficzne źródła kryzysu ekologicznego, demitologizację niektórych poglądów związanych z nauką i techniką, moralne zagadnienia stosunku człowieka do przyrody, czy miejsce człowieka w kosmosie. Problemy te należy podjąć, jeżeli filozofia chce się nadal mienić sercem kultury.

Patrycja MIKULSKA

# FILOZOFIA MEDYCYNY CZY „CHOROBA NA ŚMIERĆ"?

Gdyby ktoś mnie zapytał, czy poleciłabym przeczytanie tej książki, odpowiedziałabym: tak. Gdyby ktoś dalej pytał, czy jest to moim zdaniem książka dobra, odpowiedziałabym: nie. Może zresztą nie odpowiadałabym w sposób tak kategoryczny. Podejrzewam bowiem, że *Filozofia medycyny* trzech duńskich autorów[1] odzwierciedla po prostu obraz swego przedmiotu: medycyny i refleksji nad medycyną, zarówno tej prowadzonej dorywczo, na bieżąco, na użytek konkretnej trudnej sytuacji poznawczej lub moralnej w praktyce lekarskiej, jak i refleksji systematycznej – filozofii medycyny właśnie. Książkę tę warto przeczytać choćby jako dokument – zapis nie napawającego optymizmem stanu umysłów dnia dzisiejszego.

*Filozofię medycyny* napisali: filozof, psychiatra i lekarz-klinicysta (gastroenterolog). Pierwszy dostarczył narzędzi do myślowej obróbki materiału zgromadzonego wspólnym wysiłkiem współautorów-lekarzy. Z jego „działki" pochodzą też idee, które stanowią szkielet książki. Tę formę wypełniają problemy i przykłady wzięte z codziennej praktyki klinicznej.

Adresatami książki są przede wszystkim czytelnicy z wykształceniem medycznym. W tym gronie autorzy spodziewają się znaleźć odbiorców wrażliwych i zaangażowanych, którzy „z poświęceniem troszczą się o swych pacjentów i doceniają znaczenie postępów techniki, ale jednocześnie niepokoją się, iż możemy zapomnieć, że nasi pacjenci są przede wszystkim myślącymi istotami ludzkimi, a nie tylko biologicznymi maszynami" (s. 15). Zachęcają ich do lektury aktywnej, do podjęcia dialogu z książką i starają się ułatwić im to zadanie. Zachowują umiar w używaniu technicznych terminów filozoficznych i podają proste objaśnienia ich sensu (swobodnie natomiast posługują się terminologią medyczną, co jednak tylko nieznacznie utrudnia lekturę czytelnikom nie obeznanym z zagadnieniami medycznymi). Piszą lekkim, gawędziarskim stylem, nierzadko używając pierwszej osoby. Nie ma u nich mentorskiego tonu ani agresywności, zwracają się do czytelnika jak do równego sobie – dobrze się z nimi rozmawia.

Dlaczego zapraszają do rozmowy? – Cel jest praktyczny; autorzy sądzą, że „studia filozoficzne mogą pomóc lekarzom w rozwiązywaniu problemów zdrowotnych współczesnego społeczeństwa" (s. 32).

---

[1] H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*, przeł. Z. Szawarski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, ss. 275 (*Philosophy of Medicine. An Introduction*, Oxford 1990[2]).

PARADYGMAT MEDYCZNY

Dowodzenie tej ostatniej tezy jest motywem, który w różnych wariacjach powraca w każdym rozdziale książki. Mamy okazję przekonać się na licznych przykładach, jak nie tylko medyczne badania naukowe, ale codzienna praktyka kliniczna (sposób podejścia do pacjenta, leczenie, konkretne decyzje lekarzy) zależy od poglądów filozoficznych. Nie są to zazwyczaj świadomie żywione przekonania, zdobyte przez lekarza wysiłkiem systematycznej refleksji, lecz idee przyswojone mimochodem, przy okazji nauki zawodu, przebywania w środowisku medycznym. Są to ciche założenia działalności naukowej i klinicznej, „utajona wiedza" o podstawowych pojęciach medycyny, jej metodach i wartościach uznawanych przez parających się nią ludzi. To wszystko tworzy paradygmat medycyny, zespół różnego typu przesłanek, którymi posługują się uczeni rozwiązując swoje problemy. *Filozofia medycyny* zajmuje się między innymi – ujawnieniem najważniejszych składników paradygmatu medycyny czy też paradygmatów medycyny.

Autorzy twierdzą, że właśnie medycyna kliniczna weszła w okres „niestabilności paradygmatycznej", ale nie spodziewają się rewolucji naukowej, której w takiej sytuacji oczekiwałby Thomas Kuhn – twórca teorii paradygmatu. Uważają oni, że jesteśmy świadkami stopniowego powstawania nowych kierunków myślenia medycznego i że możemy w tym procesie świadomie uczestniczyć i wpływać na jego przebieg. *Filozofia medycyny* zarówno zachęca do takiej aktywnej postawy, jak również ma ambicję dostarczenia czytelnikowi niezbędnych narzędzi intelektualnych.

Pojęcie paradygmatu, z którym czytelnik zapoznaje się w pierwszym rozdziale książki, to pojęcie bardzo pojemne. Jest jak duży kosz, do którego można bez obawy wrzucać różne rzeczy. Sama *Filozofia medycyny*, starając się opisać elementy paradygmatu medycyny, również przypomina taki kosz: znajdziemy w niej bardzo szeroki wachlarz problemów, raz ściślej, raz luźniej ze sobą powiązanych. Lecz w tej różnorodności wyróżnia się kilka wątków, które powracają, np. wątek pożytku, jaki lekarz może mieć z filozofii. Najważniejszy z nich jednak to „model choroby", który zdaje się być centrum paradygmatu medycyny i tym jego składnikiem, w którym najwyraźniej widać zmiany.

Medycyna, taka jaką była od stu lat aż do niedawna i jaką wciąż, być może, jest w swojej biologicznej części, zakłada tzw. mechaniczny model choroby. W modelu tym organizm ludzki jest pojmowany analogicznie do nieożywionego mechanizmu, a choroba – do defektu, awarii tego mechanizmu. Idea organizmu jako biologicznej maszyny jest wspólną własnością nauk przyrodniczych, a w medycynie zadomowiła się na dobre, gdy ukształtowała się ona jako jedna z tych nauk. Mechaniczny model choroby łączył się z realizmem filozoficznym. Autorzy definiują realizm jako stanowisko ontologiczne, które „przyjmuje, że świat zewnętrzny rzeczywiście istnieje, że istnieje on niezależnie od nas i że to przedmioty, struktury i procesy tego świata pobudzają nasze zmysły" (s. 35). Najbardziej jednak interesuje ich realistyczne rozumienie przyczynowości, zgodnie z którym „związek przyczynowy nie jest zawartą w naszym umyśle ideą, lecz właściwo-

ścią realnego i poznawalnego świata" (s. 90). W odniesieniu do mechanicznego modelu choroby oznacza to, że istnieją mechanizmy generujące chorobę, które można opisać w terminach biologicznych (zob. s. 174).

Niedawno, w związku z medycyną kliniczną i z psychiatrią, pojawił się inny, szerszy model zwany „biopsychospołecznym", w którym obowiązuje „holistyczna koncepcja choroby" (s. 153, 175). Ma on – jak wskazuje nazwa – uwzględniać nie tylko biologiczne, lecz także psychologiczne i społeczne uwarunkowania choroby. Dołączenie nowych czynników przyniosło nie tylko znaczne skomplikowanie modelu. Miało ono również skutki natury filozoficznej: porzucono myślenie realistyczne na rzecz empirystycznego w tym sensie, że skupiono się na badaniu statystycznych prawidłowości występowania różnych czynników, nie zajmując się ich realnym istnieniem i realnymi mechanizmami ich powstawania. Podejmowanie takich zagadnień pociągałoby za sobą nowe komplikacje filozoficzne: „Można – czytamy – np. odkryć istnienie pewnej zależności pomiędzy częstością występowania zawałów serca a położeniem społeczno-ekonomicznym pacjenta lub odczuwaniem stresu przez pacjenta, jednakże zmienne te mają zasadniczo inny charakter niż zjawiska biologiczne i jest wysoce problematyczne, czy wolno nam twierdzić, że taki czynnik społeczny jak bogactwo lub taki stan psychiczny, jaki typowy jest dla stresu, jest przyczyną zawału serca. Twierdzenia tego rodzaju wymagają uprzedniego przyjęcia teorii określających ontologiczny status mechanizmów społecznych, zdarzeń psychicznych i związków pomiędzy ciałem a umysłem" (s. 178).

## ETYKA

Zdaniem autorów *Filozofii medycyny* charakterystyczną cechą obecnego okresu niestabilności paradygmatycznej jest wzrost zainteresowania problematyką etyczną. Pojawia się on jako skutek rozwoju medycyny: zmian w jej metodach badawczych i pojawienia się wielu nowych metod leczenia. „Kwestie etyczne miały o wiele mniejsze znaczenie wówczas, gdy lekarze niewiele mogli uczynić dla swoich pacjentów. Trudno je jednak lekceważyć w epoce transplantacji narządów, rozpoznawania wad wrodzonych płodu czy przedłużania życia nieuleczalnie chorego pacjenta. Długo trwało, zanim lekarze zrozumieli, że praktyka kliniczna to nie tylko przyrodnicza nauka stosowana, lecz że wszelkie decyzje kliniczne zawsze odwołują się do sądów wartościujących" (s. 28).

Autorzy unikają tutaj bezpośredniej dyskusji takich problemów, jak eutanazja, kryteria śmierci czy przerywanie ciąży. Po przedstawieniu szeregu zagadnień z zakresu metaetyki i etyki ogólnej, zajęli się przykładami rozumowania etycznego w konkretnych przypadkach wziętych z praktyki i badań klinicznych. To doprowadziło ich do dyskusji najpopularniejszych obecnie zagadnień: paternalizmu i autonomii oraz jakości życia. Dwa pierwsze pojęcia dotyczą relacji lekarza i pacjenta, odpowiedzialności, jaką każdy z nich bierze za leczenie, praw lekarza do podejmowania decyzji dotyczących pacjenta bez jego udziału, prawa pacjenta do informacji o stanie swojego zdrowia, metodach leczenia oraz do udziału w podejmowaniu decyzji o leczeniu. Ostatnie – pojęcie jakości życia – stanowi kryterium w procesie

decydowania o sposobie leczenia lub nawet o podjęciu bądź zaniechaniu leczenia. „W Danii – piszą autorzy – niektóre osoby posunęły się tak daleko, że podpisują odpowiedni dokument stwierdzający, że nie życzą sobie, by je aktywnie leczono w sytuacji, gdy nie istnieje najmniejsza szansa sensownej jakości życia" (s. 244).

*Filozofię medycyny* kończy krótki rozdział poświęcony relacji pomiędzy ciałem i umysłem. Autorzy stwierdzają, że problem ten nie doczekał się zadowalającego rozwiązania i dokonują przeglądu głównie współczesnych poglądów na ten temat. Pojawiają się jednak również Kartezjusz i Spinoza, dawni „ojcowie" problemu w tym kształcie, w jakim rozpatrują go nasi autorzy, mianowicie jako problem „ducha w maszynie" ludzkiego organizmu. Prezentację stanowisk współczesnych otwiera Gilbert Ryle, który „wygnał ducha z maszyny" argumentując, że problem psychofizyczny jest pseudoproblemem, a określenia, których zwykle używamy opisując własności ducha, odnoszą się do zachowań lub dyspozycji do określonych zachowań. Przegląd kończą Karl Popper i John Eccles, z którymi duch do maszyny powraca: organizm jest częścią świata materialnego, świat umysłu jest światem odrębnym, niesprowadzalnym do materialnego, a obie te rzeczywistości oddziałują ze sobą. Dowiadujemy się również, że istotą problemu psychofizycznego jest pytanie o to, jak mają się do siebie spotykające się w człowieku: przyczynowość (konieczność) rządząca przyrodą i wolność umysłu (jaźni, duszy).

Na tym rozważania w książce zostają urwane.

## POGLĄDY AUTORÓW

*Filozofia medycyny* jest wprowadzeniem, quasi-podręcznikiem i dlatego wiele miejsca zajmuje w niej prezentacja cudzych poglądów. Stanowisko autorów jednak jest w niej również wyraźnie obecne. Przesadą byłoby powiedzieć, że cudze teorie są tu tylko pretekstem lub tłem do wykładania własnych. Z drugiej strony, autorzy nie poprzestają na porządkowaniu tego, co powiedzieli inni. *Filozofia medycyny* jest bowiem książką stawiającą tezy i postulaty. Niektóre z nich już znamy: na przykład że filozofia jest lekarzowi przydatna w codziennej praktyce; że medycyna weszła w okres „paradygmatycznej niestabilności", czyli że zmieniają się zasadnicze przesłanki myślenia społeczności medycznej; że człowiek nie jest tylko mechanizmem, lecz istotą świadomą, obdarzoną wolną wolą. W filozofii nauki autorzy bronią stanowiska realistycznego, czyli sądzą, że „celem nauki jest wyjaśnienie tego, co rzeczywiście dzieje się w świecie". Nazywają siebie realistami również w tym znaczeniu, że ich zdaniem przyczynowość to związek istniejący w rzeczywistości, a nie właściwość naszego ujmowania świata. W omawianej właśnie sprawie związków między ciałem i umysłem utrzymują, że „stany psychiczne pełnią rolę przyczyn w strukturach naszych zachowań lub dyspozycji do zachowań" (s. 259). Pogląd ten nazywają „kauzalną teorią umysłu" i stwierdzają, że nie rozstrzyga ona konfliktu między monizmem i dualizmem. Więcej – twierdzą, że nie jest dziś możliwe dokonanie wyboru między tymi stanowiskami.

Książka zawiera ponadto szereg postulatów, zwłaszcza metateoretycznych.

Autorzy wskazują pożądany kierunek rozwoju zarówno różnych elementów paradygmatu medycyny, jak i filozofii medycyny. Przede wszystkim medyczny sposób myślenia powinien wzbogacić się o „podejście hermeneutyczne", czyli takie, które każdego człowieka traktuje jako niepowtarzalną jednostkę, uwzględnia jego przeżywanie siebie i swojej sytuacji. Odpowiednio, nie posługuje się ono, jak nauki przyrodnicze, obserwacją, eksperymentem i indukcją, lecz interpretacją i refleksją. „To co rzeczywiście się liczy, nie sprowadza się jedynie do nieprawidłowości anatomicznych lub fizjologicznych, lecz przede wszystkim do sposobu, w jaki pacjent odnosi się do swojej choroby. Zasadnicze znaczenie ma zatem nie prawda obiektywna, lecz prawda subiektywna, która, powiązana ze strukturą osoby, jest w przypadku każdego człowieka inna" (s. 169).

Wyraźne jest też zalecenie pod adresem etyki: „Etyka medyczna powinna opierać się na sformułowanej przez Kierkegaarda i Kanta koncepcji człowieka jako istoty świadomej własnej tożsamości i obdarzonej wolną wolą. Względy utylitarne powinny ustąpić racjom poszanowania autonomii jednostki i sprawiedliwości społecznej" (s. 230). Etyka oparta na tych zasadach nie miałaby wskazywać lekarzowi drogi do prawdy, lecz pomóc mu osiągnąć „szeroką równowagę intelektualną" (s. 228), czyli spójny system poglądów pozwalający na ocenę moralnego znaczenia problemów, przed którymi staje, i uzasadnianie podejmowanych decyzji.

## ŹLE SIĘ DZIEJE W PAŃSTWIE DUŃSKIM

Przedstawiłam bardzo pobieżnie (pominęłam m.in. szczegółowe rozważania dotyczące struktury związków przyczynowych i statusu psychoanalizy) bogatą zawartość niewielkiej objętościowo książki. W tym koszu pełnym rozmaitości znajdziemy o wiele więcej; znajdziemy rzeczy interesujące i nieciekawe, wnikliwe analizy i traktowanie problemów tak powierzchownie, że aż fałszująco, wrażliwość na niekonsekwencje w myśleniu, zwłaszcza gdy w grę wchodzą zagadnienia etyczne, i własne niekonsekwencje autorów, wreszcie pomieszanie języków różnych porządków i nauk. Niektóre poglądy autorów budzą mój żywy sprzeciw, ale nie podejmuję tutaj szczegółowej dyskusji, bo mogłaby mieć ona tę samą wadę, co *Filozofia medycyny*: próbowałabym w zbyt wielkim skrócie i zbyt szybko powiedzieć zbyt wiele.

Autorzy książki podjęli się wielkiego zadania – na niewielu stronach przedstawić szeroki wachlarz zagadnień filozoficznych, często bardzo „technicznych", z wielowiekową historią; pokazać na przykładach zastosowanie filozofii do zagadnień medycznych, wypowiedzieć własną opinię o bieżącym stanie badań i postawić postulaty co do ich przyszłego rozwoju. To wszystko trzeba było zrobić tak, by nie tylko nie znudzić nieprzygotowanego filozoficznie czytelnika, lecz także zachęcić go do samodzielnych przemyśleń. Zamierzenie powiodło się tylko częściowo – to prawda, że książka jest interesująco napisana, lecz przystępność i szeroki zakres zagadnień odbił się niekorzystnie na precyzji i rzetelności rozważań.

Zastanawiam się również, czy lektura *Filozofii medycyny* może zainspirować czytelnika o wykształceniu medycznym do poszerzenia wiedzy w tej dziedzinie, choćby na czysto prywatny użytek. Ja, z wykształcenia filozof, poczułam rozczarowanie i jeśli chciałabym się filozofią medycyny zajmować, to inaczej niż autorzy. To, czego moim zdaniem brakuje ich myśli – to odwaga. Autorzy zachowują daleko idącą intelektualną ostrożność, nie wypowiadają twierdzeń ryzykownych, mogących wzbudzić podejrzenia obdarzonego zdrowym rozsądkiem wykształconego człowieka, przedstawiciela dzisiejszej inteligencji Europy Zachodniej. Najlepiej widać to na przykładzie etyki: autorzy nie chcą podejmować kwestii najbardziej kontrowersyjnych, a w tej dziedzinie „klasycznych", jak aborcja, kryteria śmierci czy eutanazja. Może i słusznie, bo są to problemy, przy których wcześniej powzięte przekonania blokują dostęp nowej argumentacji, a pominięcie ich pozwala spokojnie przedstawiać przesłanki, na podstawie których należy je rozstrzygać.

W każdym razie problemy te powrócą, czy to w praktyce lekarskiej, czy w publicznych dyskusjach. Jednak właśnie podstawowe pojęcia, ważne dla rozumienia argumentacji etycznej również w związku ze wspomnianymi wyżej problemami, jak np. pojęcie jakości życia, są w książce omawiane pobieżnie. Jakby przy okazji, między wierszami pojawia się problem definicji człowieczeństwa. Wielokrotnie czytamy, że człowiek to „świadoma istota obdarzona wolną wolą" oraz istota realizująca wartości. Czy zatem mamy rozumieć, że życie człowieka, który utracił świadomość, nie jest w stanie podejmować wolnych decyzji czy realizować wartości, jest życiem nieludzkim albo niegodnym człowieka? Jeśli tak, to jakie są dokładnie te kryteria „prawdziwie ludzkiego życia"? W książce znajdujemy tylko przykłady i cytaty sugerujące jakieś stanowisko w tej sprawie, ale wcale nie jest pewne, ani czy jest to stanowisko autorów, ani jaka jest dokładnie jego treść i jakie konsekwencje. Autorzy zachowują się tutaj tak, jakby obawiali się urazić czyjeś uczucia, albo chcieli podobać się wszystkim. Dlatego problemy, rozwiązania i argumenty tracą na ostrości.

Właściwie można się w tym dopatrzyć konsekwencji przyjętych założeń. Jeśli za cel książki uznać to, co autorzy wskazali jako cel etyki – pomoc w osiągnięciu szerokiej równowagi intelektualnej, a nie prawdy – to nie ma o co kruszyć kopii. Być może ta równowaga, która jest przeciwstawiana prawdzie, ma po prostu za cel zapewnić lekarzowi względny wewnętrzny spokój w czasach, gdy decyzje, przed którymi on staje są coraz trudniejsze. Może ma ochronić przed lękiem, który autorzy za Kierkegaardem wymieniają jako konstytutywny element sytuacji człowieka. Jeśli tak, to *Filozofia medycyny* jest książką smutną, o ile takie określenie w ogóle stosuje się do dzieł filozoficznych... Jest smutna, bo wprawdzie od wieków ludzie szukali pocieszenia w filozofii, lecz była to zwykle ucieczka „w prawdę", a nie od prawdy, była to próba chwytania równowagi właśnie przez poszukiwanie prawdy. Jest również smutna dlatego, że główny cel filozofii widzi w niesieniu pociechy, a nie w badaniu rzeczywistości. Czyżby filozofia – miłość mądrości – miała się zmienić w lęk przed rzeczywistością?

Choć moim zdaniem tendencja „obronna" jest w recenzowanej pracy dominująca, to można stanowisko autorów odebrać inaczej. Ich niekonsekswencja jest może pozorna albo jest tylko konieczną do zapłacenia ceną za ocalenie z różnych poglądów tego, co w nich wartościowe – zasada szlachetnej odmiany eklektyzmu, do którego autorzy się niejednokrotnie przyznają? Może jest ona skutkiem ubocznym dążenia do zachowania w uprawianiu filozofii ścisłego kontaktu z doświadczeniem, które tutaj jest „potocznym" doświadczeniem praktykującego lekarza? I może jest zachętą do refleksji nad tym doświadczeniem, do uprawiania, z jednej strony, medycyny w świetle refleksji filozoficznej, z drugiej – filozofii medycyny, jest zachętą do odważnego stawiania czoła nowym problemom, a nie do bronienia się przed nimi?

A może jest tak, że obie tendencje są obecne w *Filozofii medycyny* i walczą o prawo pierwszeństwa w umysłach jej autorów i czytelników, tak samo jak walczą w całej współczesnej kulturze. W związku z tym sądzę, że książka ta jest lepszym dokumentem swych czasów niż wprowadzeniem do filozofii medycyny.

Tomasz MICKIEWICZ

# PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ, UZALEŻNIENIE

**„As political and economic freedom diminishes, sexual freedom tends compensatingly to increase... All things considered, it looks as though Utopia were far closer to us than anyone, only fifteen years ago could imagined".**

**Aldous Huxley, 1946[1]**

Wydawnictwo „W drodze" udostępniło polskim czytelnikom dwie książki autorów amerykańskich – Michaela Novaka i Richarda J. Neuhausa poświęcone refleksji pozostającej w nurcie katolickiej myśli społecznej[2].

Książka Novaka kontynuuje wątek obecny w jego wcześniejszych pracach, a zwłaszcza w *Duchu demokratycznego kapitalizmu*[3]. Jest to etyczna refleksja nad kapitalizmem jako modelem organizacji stosunków społecznych. Novak upowszechnił w tym kontekście ważne rozróżnienie pomiędzy ideologią a instytucjami. Zwraca bowiem uwagę na to, że nawet jeśli stanowiący tradycyjne uzasadnienie kapitalizmu liberalizm kojarzył się historycznie z ideologią niechętną katolicyzmowi, to pewne fundamentalne instytucje demokratycznego kapitalizmu są warte afirmacji jako podstawa ładu społecznego.

W obecnej książce Novak próbuje prześledzić historię nauczania społecznego Kościoła i zawarte w nim odniesienia zarówno do doktryny liberalnej, jak i instytucji demokratycznego kapitalizmu. Równolegle zajmuje się klasykami myśli liberalnej, próbując dokładniej zidentyfikować zarówno tematy pokrewne, jak i różnice w stosunku do doktryny Kościoła.

Polskie tłumaczenie książki jest czasami nieco mylące. Już w tytule pojawia się „liberalizm" jako centralny temat (Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła), podczas gdy występujące w angielskim tytule „liberal institutions" lepiej byłoby przetłumaczyć jako „instytucje wolnościowe". W całym przekładzie przymiotnik „liberal" konsekwentnie tłumaczony jest na „liberalne" zamiast „wolnościowe", co zamazuje kluczowe dla Novaka rozróżnienie między „instytucjami" a „ideologią", na które zwraca uwagę w przedmowie do polskiego wydania[4]. Trudności językowe mają jednak szerszy zakres i są w pewnym stopniu nieprzezwyciężalne z uwagi na odmienność anglosaskiej tradycji językowej czy właściwie szerzej – kulturowej.

Tak czy inaczej, intencją dzieła Novaka nie wydaje się być bynajmniej

---

[1] A. Huxley, *Brave New World*, Granada, London 1983, wyd. 2, s. 14.

[2] M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, „W drodze", Poznań 1993, ss. 404 i R. J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, „W drodze", Poznań 1993, s. 299.

[3] Zob. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Kraków 1986.

[4] Zob. Novak, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 15.

„ochrzczenie" liberalizmu, jak zdarzyło mi się to usłyszeć w rozmowie z jednym z polskich czytelników z kręgu uniwersyteckiego. Obserwacje Novaka, dotyczące brytyjskich ekonomistów i filozofów (Adama Smitha, Johna Stuarta Milla, Richarda Cobdena) oraz amerykańskich polityków i myślicieli politycznych (Alexandra Hamiltona, Jamesa Madisona, Thomasa Jeffersona, Abrahama Lincolna) należy odczytywać w kontekście całej książki. Novak chce nam powiedzieć, że nauczanie społeczne Kościoła tworzyło się w dialogu ze współczesną kulturą kręgu atlantyckiego. Kultura ta ma korzenie chrześcijańskie i można w niej odnaleźć znaki tych samych wartości, do których odwołał się Leon XIII rozpoczynając refleksję nad współczesną kwestią społeczną. Novak jest jednocześnie daleki od jakiegoś „redukcjonizmu" czy negowania różnic: właściwe rozumienie kapitalizmu ma dla niego podstawy w doktrynie wyłożonej w *Centesimus annus*[5].

Książka Novaka jest zatem po części refleksją nad historią myśli społecznej Kościoła, ukazując zarówno jej trwałe podstawy, jak i zmieniające się obszary zainteresowania oraz wskazania szczegółowe odnoszące się do szybko przekształcającego się otoczenia – współczesnej gospodarki i społeczeństwa.

Jak zgodnie zauważają Novak i Neuhaus, encyklika *Centesimus annus* w zdecydowany sposób potwierdza wartość wolnej gospodarki, przeciwstawionej mitowi socjalistycznemu, jako fundamentalnej zasady ładu społecznego. Jednak „konkluzja ta wcale nie kończy całej sprawy. Jest konkluzją przygotowawczą, nakierowaną na oczyszczenie ideologicznego pędzla"[6]. Celem pozostaje rozwiązywanie współczesnej kwestii społecznej.

Polskie wydanie książki Novaka opracowane w porozumieniu z autorem, opiera się de facto na dwu jego pracach. Gros jest uaktualnionym tłumaczeniem *Catholic Social Thought and Liberal Institutions*[7]. Jednak dwa ostatnie rozdziały zostały napisane już po ukazaniu się *Centesimus annus*[8]. Czytając je, widać pewien kontrast w stosunku do części poprzedniej. Kontrast ten świadczy, jak ważnym dokumentem była ta encyklika, jak wiele wniosła do refleksji nad pytaniami i problemami, którymi Novak zajmuje się wcześniej.

Novak dedykuje swoją pracę „tym wszystkim, którzy cenią katolicką myśl społeczną i pragną ją dalej rozwijać". Książka jest zatem zwrócona jakby „do wewnątrz" Kościoła i autor świadomie formułuje w niej szereg pytań i problemów domagających się rozwinięcia w ramach katolickiej refleksji nad zmieniającym się światem społecznym.

Z nieco innej perspektywy pisał swą pracę Richard Neuhaus. Jest to, rzec by można, książka „ewangelizacyjna", która pragnie przekazać katolickie przesłanie na zewnątrz. Siłą rzeczy obie pozycje zaadresowane zostały do czytelników amerykańskich, choć bez wątpienia ich treść ma szersze znaczenie. Cóż zatem je łączy, a może – dzieli?

---

[5] Zob. tamże, s. 312-332.

[6] N e u h a u s, dz. cyt., s. 194.

[7] Zob. M. N o v a k, *Freedom with Justice. Catholic Social Thought and Liberal Institutions*, San Francisco 1984.

[8] Pochodzą z książki M. Novaka, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1993.

Z punktu widzenia Amerykanów, współczesna kwestia społeczna materializuje się w dwu bliskich im wymiarach: miejskich gett, zamieszkiwanych często przez ludność kolorową i w skali międzynarodowej – w postaci sąsiedztwa ubogiej Ameryki Łacińskiej. Można powiedzieć, że odmienne doświadczenie obu autorów skłania ich do skupienia swojej uwagi w taki sposób, że Neuhaus pisząc ma przed oczyma przede wszystkim swe doświadczenia z pracy duszpasterskiej w Brooklynie, Novak zaś – swą wiedzę i kompetencję wyniesioną z kontaktów z problemami Ameryki Łacińskiej[9].

Dla Novaka kluczowym problemem pozostaje temat, który na gruncie ekonomicznym określa się mianem komparatystyki systemowej. Jest to klasyczne pytanie o źródła bogactwa narodów. Pytanie, którego nie może lekceważyć nikt, kto pragnie polepszenia losu ubogich.

Dlaczego Ameryka Łacińska boryka się wciąż z problemami rozwoju i w ciągu ostatniego stulecia przeżyła relatywny regres, podczas gdy inne części świata, w tym zwłaszcza Azja Południowo-Wschodnia, przeszły okres intensywnego rozwoju? Czy sam katolicyzm w jakiś szczególny sposób nie przyczynia się do niedorozwoju przez zakorzenioną kulturowo postawę wrogą tworzeniu bogactwa? Nie jest łatwo odpowiedzieć na te pytania i Novak pozostawia je bez odpowiedzi. Kultura wydaje się stanowić dla niego kluczowy czynnik w tworzeniu bogactwa. Kultura ta powinna akceptować postawy przedsiębiorczości i rozwój gospodarczy, jeśli ten ostatni ma być realizowany[10]. Ponowne odkrycie i afirmacja tradycyjnych cnót gospodarczych jest jednak częścią szerszego problemu: „zdrowa gospodarka i rozsądna polityka nie mogą się długo utrzymać w atmosferze moralnej dekadencji"[11].

Richard Neuhaus, który łączy swe doświadczenie wyniesione z kościoła luterańskiego z katolicyzmem, ma nieco inne spojrzenie na problem relacji między kulturą katolicką a tworzeniem bogactwa narodów. Zauważa on, że tradycyjne przeciwstawienie katolicyzmowi protestantyzmu, jako kultury bardziej sprzyjającej rozwojowi demokratycznego kapitalizmu, jest mylące. Właściwiej byłoby spojrzeć na chrześcijaństwo jako całość kulturową, w ramach której doszło do wykształcenia się podstaw nowożytnego rozwoju ekonomicznego. Niewiele jest krajów poza-chrześcijańskich, które przeszły okres demokratycznego rozwoju, a i te korzystały z wzorców ustrojowych, kulturowych i gospodarczych wypracowanych w kulturze chrześcijańskiej.

---

[9] Por. m.in.: *Liberation Theology and the Liberal Society*, red. M. Novak, Washington 1987. Omówienie tej pozycji można znaleźć w „Ethos" 2(1989) nr 6/7, s. 292-295. Notabene na przykładzie tego tytułu ponownie widać, jak pojęcia anglosaskie mogą na gruncie naszego języka ulec mylącej ideologizacji: liberal society Novaka to społeczeństwo wolnościowe a nie liberalne, podobnie jak liberation theology to teologia wyzwolenia, a nie teologia liberalizacji. Novaka interesują wolności obywatelskie, polityczne i gospodarcze, podczas gdy w polskim języku „społeczeństwo liberalne" być może budziłoby skojarzenie ze swobodą obyczajową.

[10] Zob. Novak, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 251-332.

[11] Tamże, s. 308.

Z punktu widzenia samego katolicyzmu ważne jest również to, że obecnie faza rozwoju wydaje się szczególnie intensywnie zaznaczać w krajach uważanych zazwyczaj za katolickie. W ciągu ostatniego dwudziestolecia właśnie te społeczeństwa weszły w fazę szybszego rozwoju: poczynając od demokratycznych rewolucji w Portugalii i Hiszpanii, poprzez katolicką Azję Wschodnią i Filipiny, część Ameryki Łacińskiej i na Europie Wschodniej kończąc[12]. Novak dodałby w tym miejscu zapewne, że ta szansa, jaka staje przed światem katolickim, jest w jakimś stopniu związana z przemianami kulturowymi i wypracowaniem właściwego spojrzenia na demokratyczny kapitalizm, czego ukoronowaniem stała się encyklika *Centesimus annus*.

Novak interesuje się zatem wyzwaniem dla katolicyzmu, jakie stanowi Ameryka Łacińska i obszary nędzy w innych częściach świata. Rozwiązanie, które proponuje jest zbieżne z *Centesimus annus*: „trzeba wykorzenić te prawa i instytucje, które tłumią zdolność twórczą jednostek. Na przykład w wielu krajach Trzeciego Świata [...] rzeczą właściwie niemożliwą w obecnych warunkach jest uzyskanie przez osoby biedne bezpiecznego tytułu posiadania, jak również niemożliwa jest szybka i tania rejestracja ich własnych przedsiębiorstw, uzyskanie legalną drogą niskooprocentowanych krydytów, ukończenie szkoły podstawowej, uzyskanie podstawowego wykształcenia technicznego bądź korzystanie z porad i pomocy w rozwijaniu własnego biznesu"[13].

Richard Neuhaus spędził siedemnaście lat swego życia prowadząc ewangelizację w najbiedniejszej dzielnicy Nowego Yorku – Brooklynie. Niepokoi go zjawisko „secesji bogatych", którzy tworzą izolowane wspólnoty na przedmieściach wielkich miast amerykańskich: „Moglibyśmy również przyjąć metaforę piaskownicy otoczonej wysokim drucianym płotem. Oto, w bezpiecznym dystansie w stosunku do naszego świata, niesforne dzieciaki dopuszczone są do wspólnej zabawy, wspólnej rui, wspólnego narkotyzowania się i zabijania. [...] Żądają nowych zabawek do piaskownicy, zaś politycy współpracujący z bogatymi wiedzą, że w ich interesie leży uspokajanie odsuniętych na margines, przeto przerzucać będą zabawki ponad wysokim ogrodzeniem"[14].

Neuhaus podziela obawy Charlesa Murraya, że zamiast podnieść Amerykę Łacińską do swego poziomu, Stany Zjednoczone mogą same przybrać postać społeczeństwa latynoamerykańskiego, społeczeństwa, w którym oddzielone wysokimi płotami rezydencje bogatych stoją na wzgórzach, ponad dzielnicami slumsów. Oczywiście Stany Zjednoczone są bogatsze i w amerykańskich miejskich gettach ubodzy mają zapewniony wyższy standard życia. Ponad płotem przerzuca się więcej zabawek.

Współczesna technologia i nacisk na wykształcenie powodują, że liczba bogatych będzie szybko rosnąć. Trud-

---

[12] Zob. Neuhaus, dz. cyt., s. 34-38. Neuhaus rozwija tu myśl Samuela Huntingtona (*The Third Wave: Democratization in the Late Twentith Century*, Oklahoma 1991).

[13] Novak, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 331.

[14] Neuhaus, dz. cyt., s. 244. Neuhaus rozwija tu myśl Charlesa Murraya (zob. *The Conservative Future*, „National Reviev" 8 lipca 1991).

niej będzie zarazem dla mieszkańców miejskich gett osiągnąć awans społeczny. Wszystko to rodzi niebezpieczeństwo nowego „społeczeństwa kastowego". Bogaci przekazują część dochodów na instytucje państwa opiekuńczego, ale te ostatnie często pogłębiają problemy, tworząc trwałe sytuacje uzależnienia. Rzecz w tym, że „model amerykański charakteryzował się otwartością, dawaniem możliwości i uczestnictwem, cechami bardzo zbliżonymi do linii, na którą tak wielki nacisk kładzie *Centesimus annus*"[15]. Teraz, naśladując wzorce europejskie, Stany Zjednoczone rozbudowują instytucje państwa opiekuńczego. Jest to wybór łatwiejszej drogi. Drogi, zgodnie z którą zamiast ułatwiać i wspierać przedsiębiorczość, podejmowanie pracy i przejmowanie odpowiedzialności za rodzinę, przerzuca się przez płot kolejne zabawki. Uzależnienie od państwa dobrobytu zastępuje możliwość twórczego udziału w rozwijaniu wolnej gospodarki i demokratycznego kapitalizmu.

Ideologia głosząca, że mechanizm wolnego rynku może rozwiązać wszelkie problemy społeczne, groźna była nie dlatego, iż instytucje wolnej gospodarki się nie sprawdzają. Te ostatnie wykazały zdumiewającą efektywność tworząc podstawy nowoczesnego rozwoju. Ideologia ta była niebezpieczna z tego powodu, że potencjalnie zwalniała z odpowiedzialności za los ubogich. Mówiąc inaczej, każda „mechanistyczna" wizja społeczna jest łatwa do nadużycia i w tym tkwi chyba największe niebezpieczeństwo. Współczesną wersją tak rozumianego „mechanicyzmu" wydaje się być ideologia państwa opiekuńczego.

Państwo opiekuńcze zwalnia od odpowiedzialności bogatych, zastępując aktywność społeczną i struktury pośrednie. Ale, co może nawet ważniejsze, zwalnia od odpowiedzialności adresatów świadczeń, oferując uzależnienie w miejsce uczestnictwa w twórczym rozwoju. Godzi w rodzinę jako instytucję, w ramach której rodzice biorą na siebie odpowiedzialność za wychowanie i byt materialny potomstwa. Odpowiedzialność za edukację przejmuje na siebie szkoła publiczna, a byt ekonomiczny gwarantowany jest przez system opieki społecznej. W miejskich gettach Ameryki rodzina zanika. Materializuje się paradoks odnotowany przez Huxleya: kurczenie się wolności ekonomicznej i niezależności politycznej kompensuje swoboda seksualna.

Jest prawdopodobne, że sytuacja w naszym kraju rozwinie się w podobnym kierunku. Choć tendencja ta może się odwrócić w przyszłości, to obecnie w miejsce państwa realnego socjalizmu rozrasta się państwo opiekuńcze. Dotacje do Funduszu Ubezpieczeń Społecznych wzrosły z 10% wydatków bieżących państwa w 1990 roku do ponad 22% w 1993. W tym samym okresie udział wydatków na edukację spadł z ponad 16% do około 10%[16]. Oznacza to, że miejsce nakładów na oświatę, które mogą przyczynić się do zrównania możliwości, zajmują pieniężne transfery redystrybucyjne, prowadzące do trwałego uzależnienia. Uzależnienie to ma jeszcze jeden wymiar: może być „korzystne" dla partii politycznych, które zyskują stabilny elektorat. Elektorat składający się z grup interesu, profiten-

---

[15] Tamże, s. 242.

[16] Zob. M. Kowalska, *Filozofia i kieszeń*, „Życie Gospodarcze" 1994, nr 1, s. 6-7.

tów systemu, którzy zależni są od oferowanych świadczeń.

W projekcie rozwiązań podatkowych na rok 1994 samotna matka wychowująca dzieci skorzysta z większych ulg podatkowych, niż pracująca żona i matka, której mąż również pracuje. Jest to niepokojący symptom. Jeśli tendencje dotyczące rozbudowywania świadczeń i ich anty-rodzinnej orientacji utrzymają się, to prędzej czy później stworzymy obszerne miejskie getta, podobne do tych, jakie istnieją w USA: „Kryzys, który byłby przełamany w normalnej rodzinie, może rozbić rodzinę z getta [...] Subkultura dobroczynności mówi mężczyźnie, że nie jest on niezbędną częścią rodziny i w efekcie on nie czuje się niezbędny, jego żona wie, że on nie jest niezbędny, czują to jego dzieci”[17].

Podobnie, konflikt końca 1993 roku, ulgi podatkowe z tytułu czesnego w szkołach prywatnych i wyhamowanie procesu przekazywania szkół samorządom lokalnym to symptomy polityki, której efektem jest utrzymanie rodziców jak najdalej od wpływu na szkoły. Jeśli szkoły pozostają pod scentralizowaną kontrolą państwa opiekuńczego i związków zawodowych nauczycieli, to funkcja wychowawcza rodziny jest uszczuplona.

Byłoby nieuzasadnionym uproszczeniem szukanie bliskich podobieństw między państwem opiekuńczym a państwem realnego socjalizmu. Niemniej jednak oba modele odwołują się do pewnych wspólnych wartości, oferując bezpieczeństwo i uzależnienie. Państwo opiekuńcze łatwo wchodzi w miejsce zwolnione przez realny socjalizm. Dzieje się tak, ponieważ przyzwyczajenia społeczne trudniej zmienić niż system polityczno-prawny. „Nie należy pomijać występującego wielokrotnie zjawiska, że [...] ustrój wedle praw jest raczej demokratyczny, a przez sposób życia i zwyczaje przybiera charakter raczej oligarchiczny. Zdarza się to zwłaszcza po przewrotach ustrojowych, nie przechodzi się bowiem natychmiast do nowych form, lecz początkowo poprzestaje się na uzyskaniu drobnych korzyści w stosunku do przeciwników, tak że istniejące poprzednio prawa utrzymują się nadal, a tylko władzę ujmują twórcy przewrotu”[18].

---

[17] J. Gilder, *Bogactwo i ubóstwo*, Warszawa 1988, s. 130.

[18] Arystoteles, *Polityka*, ks. IV, 1292 b Warszawa 1964, wyd. 2, s. 162.

Ks. Franciszek KAMPKA

# PYTANIA O AUTONOMIĘ DOCZESNOŚCI SPOŁECZNEJ

Jednym z trudniejszych problemów praktyki i teorii życia społecznego, który z różnym powodzeniem usiłujemy od kilku lat rozwiązywać, jest relacja między Kościołem a bardziej „świeckimi" dziedzinami życia, takimi jak gospodarka, kultura, polityka itp. Zewsząd padają zarzuty, że Kościół jest zamknięty na realne problemy współczesności – z drugiej zaś strony oskarża się go nieustannie o „wtrącanie się w nie swoje sprawy". Jaki więc być powinien? Otwarty czy zamknięty? A jeśli wybierzemy to pierwsze, jak należy ową otwartość zdefiniować, jak wyznaczyć granicę między uprawnionym zaangażowaniem we wszystko, co dotyczy człowieka, a rzeczywistym nadużyciem kompetencji?

Sformułowane wyżej problemy stały się przedmiotem interesującego studium, które ukazało się niedawno na niemieckim rynku księgarskim[1]. Jego autor, Anton Losinger, jest młodym, bardzo obiecującym badaczem, mającym w dorobku także rozprawę o antropologii Karla Rahnera (*Orientierungspunkt Mensch. Der antropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, 1 wyd. 1991, 2 wyd. St. Ottilien 1992). Wkrótce ukaże się jego kolejna praca dotycząca problemów partycypacji pracowników we własności. A. Losinger jest uczniem i współpracownikiem jednego z najwybitniejszych niemieckich przedstawicieli katolickiej nauki społecznej, Antona Rauschera, profesora Uniwersytetu w Augsburgu i dyrektora Katholischen Sozialwissenschaftliche Zentralstelle w Mönchengladbach. Wiele łączy prace obu uczonych, najważniejszą jednak cechą wspólną ich twórczości naukowej jest dążenie do możliwie najgłębszego przebadania oraz przedstawienia możliwości urzeczywistniania katolickiego orędzia społecznego w świecie współczesnym. W tym ujęciu nauczanie Kościoła nabiera waloru szczególnej konkretności i aktualności, nie tracąc nic ze swego uniwersalnego charakteru.

W swej książce A. Losinger przeprowadził rzetelną analizę pojęcia „słusznej autonomii rzeczy ziemskich" („iusta autonomia terrenarum rerum") – kluczowego dla nauczania Soboru Watykańskiego II. Chociaż Ojcowie Soborowi poświęcili temu zagadnieniu wiele uwagi, to jednak problematyka „iustae autonomiae" okazuje się na tyle subtelna i skomplikowana, że nieustannie powraca w nie kończących się dyskusjach społecznych czy teologiczno-moralnych. Mając poczucie metodologicznej suwerenności różnych dy-

[1] A. Losinger, *„Iusta autonomia". Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1989, ss. 270.

scyplin, odrębności rozmaitych sfer życia i porządków wartościowania, doświadczamy jednak również, że owa konieczna i postulowana (także przez Kościół) autonomia naszych „świeckich" spraw ma nieraz tendencję do swoistej degeneracji – może się wyrodzić i przekształcić w relatywizm, tak ostro napiętnowany przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*. Wobec tych zagrożeń bardzo szczególną aktualność zyskuje książka A. Losingera. Jej pierwsza część poświęcona jest samemu rozwojowi pojęcia autonomii, doświadczenie historyczne bowiem warunkuje aktualną semantykę tej idei i na tych właśnie uwarunkowaniach koncentruje się autor. Nie chodzi mu o szczegółową analizę historyczną; rezygnując z czystej diachronii, zmierza raczej ku opisowi systematycznemu i synchronicznemu analizowanej idei, pamiętając cały czas o tym, jak bardzo przeszłość określa teraźniejszość i wpływa na znaczenie pojęcia „autonomia" w dwudziestowiecznych dokumentach Kościoła.

Druga część studium zawiera wykład analityczno-interpretacyjny tych fragmentów Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, które pozwalają na możliwie pełne odczytanie bogactwa znaczeniowego badanego pojęcia. Innymi słowy: ukazawszy czytelnikowi, jak kształtowało się pojęcie autonomii, A. Losinger rozważa, czym jest ono w katolickiej nauce społecznej, o czym mówi Kościół, gdy postuluje autonomię rzeczy ziemskich. Poddając analizie Konstytucję duszpasterską *Gaudium et spes* autor podkreśla jej zasadniczą trójwątkowość. „Aggiornamento", dialog i odczytywanie tzw. znaków czasu to podstawowe postulaty Soboru Watykańskiego II, które znajdują uzasadnienie i do pewnego stopnia zespalają się właśnie w idei autonomii. Zakładają też one dynamiczny, wielowymiarowy i personalistyczny obraz człowieka, świata i historii, co A. Losinger ukazuje w kolejnych paragrafach drugiej części książki. Zbliża się w ten sposób ku sformułowaniu głównej tezy swojego studium: autonomia, o której mowa w dokumentach Vaticanum II, nie jest teologicznym usankcjonowaniem hermetycznej separacji różnych dziedzin życia i myślenia. Realizuje się w ciągłym napięciu, gdyż każda sfera ludzkiej aktywności zawsze odnosi się do innej, ma charakter relacyjny, i w ten sposób – nie tracąc uzasadnionej suwerenności – „doświadcza" jej ograniczeń. Ów relacyjny charakter autonomii rzeczy ziemskich sprawia, że może się ona w pewnym sensie wydać „relatywna", lecz chodzi tu raczej o naturalne uwikłanie w sieć społecznych odniesień, które wyznaczają granice wolności.

Tak zdefiniowane pojęcie autonomii staje się dla autora podstawą do wysunięcia konkretnych postulatów, które powinny określać wzajemne relacje pomiędzy Kościołem a tymi dziedzinami życia społecznego, których nie można uznać za specyficznie religijne. Obowiązywać tu powinna rzeczowość dialogu oraz obustronne uznanie kompetencji i samodzielności. Niezmiernie ważne jest też zaakceptowanie niezależności Kościoła od określonych form polityczno-kulturowych. Czy i w jakim stopniu idea „iustae autonomiae terrenarum rerum" mogłaby stać się kryterium w analizie i ocenie pluralizmu społecznego oraz sekularyzacji? – sformułowaniem tego problemu autor kończy wywód, pozostawiając wszakże tę kwestię kwestią otwartą.

Studium A. Losingera wyróżnia się śmiałością w dążeniu do zdefiniowania idei tyleż kluczowej, co trudno uchwytnej i subtelnej. Z tej próby autor wydaje się wychodzić zwycięsko; każda strona jego książki ujawnia bardzo dobry, klasyczny (w pozytywnym sensie tego słowa) warsztat naukowy, aczkolwiek czytelnik nie jest przytłoczony akademicką abstrakcyjnością dyskursu. Klarowność tezy, jasność wywodu – to zalety, o których zapewne pisałby „urzędowy" recenzent uniwersytecki. W oczach przeciętnego odbiorcy najważniejsze są jednak konkretne odniesienia do rzeczywistości, w której on sam żyje, odwaga formułowania pytań, które jakże często stawia przed nami codzienność. Dla społeczeństw takich jak polskie, usiłujących w nieraz bardzo gorących dyskusjach określić najwłaściwszy model wzajemnych relacji między Kościołem a innymi środowiskami czy podmiotami społecznymi, książka A. Losingera wydaje się mieć wartość zupełnie szczególną.

Andrzej SULIKOWSKI

# KRZYŻ W POEZJI KS. JANA TWARDOWSKIEGO

Na ten tom poetycki czekaliśmy od lat[1]. W twórczości ks. Jana Twardowskiego Chrystus zajmuje miejsce teologicznie pierwszorzędne, ale nie zawsze wyeksponowane. Niekiedy pojawia się na chwilę, dyskretnie, później znika z przestrzeni lirycznej, jakby Go nie było. Przypomina się tutaj niezmiernie pouczający epizod ewangeliczny, w szczegółach zanotowany jedynie przez św. Łukasza (24, 13-35), przedstawiający drogę uczniów do Emaus.

Przypomnijmy ważniejsze motywy z opowieści Łukaszowej, pozwalające nam głębiej zrozumieć ukrytą i stałą obecność Chrystusa w poezji ks. Twardowskiego.

Uczniowie żywo dyskutowali, idąc pieszo przez cały dzień (bo tyle czasu potrzeba na pokonanie 60 stadiów, czyli ok. 25-30 km)[2]. Oczy wędrowców były „przesłonięte", „zamknięte", nie poznali więc napotkanego po drodze Nieznajomego. Stan ducha żałosny, a to pod wrażeniem męki i śmierci Chrystusa, uważanego za „proroka potężnego w czynie i w mowie wobec Boga". Rzecz dzieje się dokładnie w trzecim dniu od śmierci Pańskiej, czyli jak chce tradycja – w poniedziałek.

Napotkany Współwędrowiec, w pewnym zniecierpliwieniu ale i z zapałem, tłumaczy uczniom Pisma wątek mesjański, „począwszy od Mojżesza i wszystkich Proroków". Ten boski wykład, trwający zapewne cały dzień, porywa uczniów; budzi się wiara już ugruntowana, przemieniona, powiedzieć można: apostolska. Po błogosławieństwie, po łamaniu chleba, Chrystus znika, pozostają zaś słowa świętego wykładu oraz nowy, prawdziwie chrześcijański i eucharystyczny stan ducha: „Czyż serce nasze nie pałało w nas, gdy mówił w drodze i Pisma nam wyjaśniał?" (Łk 24, 32).

Staropolskie życzenie – „krzyż na drogę" – traktuje Twardowski z całą powagą, choć w naszym stuleciu frazeologizm ten bywa używany już w znaczeniu ironicznym, nawet szyderczym, oznaczającym mniej więcej „idź na złamanie karku", a nawet – „idź do diabła" (przypominają się tu zastosowania w języku polityki...).

Polskie krzyże przydrożne wyznaczają sakralną sieć topograficzną, stano-

---

[1] J. Twardowski, *Krzyżyk na drogę*, fotografie Piotr Cieśla, red. Jerzy Illg, opr. graf. Lech Przybylski, „Znak", Kraków 1993, ss. 66. Dalej skrót: KnD i strona tomiku.

[2] *Biblia Tysiąclecia* podaje w komentarzu dystans 11 km, co mało prawdopodobne. Przeciętna prędkość podróżna zaprawionego piechura, mężczyzny raczej młodego lub w średnim wieku, idącego z obciążeniem, wynosi 3-4 km/godz i pozostaje niezmienna od czasów prehistorycznych. Stąd wspomniane przez BT rękopisy, wymieniające dystans 160 stadiów (ok. 29 km), wydają się bliższe rzeczywistości geograficznej.

wią granicę przysiółka, osady, wsi, a szczególnie parafii, są wykonane starannie – z drewna, kamienia lub metalu – i służą wędrowcom jako stały punkt orientacyjny. Piotr Cieśla dostrzegł urodę tych pradawnych znaków granicznych, związanych od początku z misjami chrześcijańskimi wśród Słowian. We wstępie do tomiku ks. Twardowski pisze: „Krzyż jest drogowskazem. Można iść od krzyża do krzyża i jeszcze dalej. Nie jest nieszczęściem" (KnD, 5).

Dodać by tu można, że w podobny sposób – „od krzyża do krzyża" – wytyczano od początku XVII w. Dróżki Męki Pańskiej w Kalwariach polskich (np. Zebrzydowskiej, Pacławskiej, Wileńskiej). Są to trakty piesze o wyjątkowym znaczeniu dla chrześcijanina, prawdziwe drogi święte, przemieniające sumienie pielgrzyma i nadające życiu nowy wymiar. Ślad takiej viae sacrae odczytujemy nawet na planie Warszawy, w okolicy Placu Trzech Krzyży, gdzie kiedyś kończyła się dróżka historycznej kalwarii, wtopionej w układ miasta i nie urzeczywistnionej w pełni, dziś całkowicie niemal zapomnianej.

„Krzyż" w poetyckim zasobie Twardowskiego zdaje się oznaczać przede wszystkim ukrytą i zawsze żywą obecność Chrystusa. Nie jest wyłącznie znakiem materialnym, lecz przede wszystkim – faktem z zakresu duchowości. Na fotografiach Piotra Cieśli ujmowany bywa zwykle na tle drzew, w otoczeniu roślin, mających w sobie ukrytą, zdumiewającą energię biologiczną. W tym zakresie – poprzez podstawowe, materialne powinowactwo z drzewami – krzyż mógłby więc symbolizować także i duchowość ludzką, „drzewo życia" (jak czytamy w liturgii wielkopiątkowej) oraz pierwiastek nadprzyrodzony w każdym człowieku, sprawiający, że jesteśmy w swym istnieniu niezniszczalni, ale przecież zależni od łask Boga, jak drzewo zależne jest od ziemi, deszczu, słońca.

Poza tym – w poetyckim słowniku Twardowskiego – synonimami „krzyża" pozostają: „rana", „cierpienie", „nieszczęście", co jest zgodne z tradycją katolicyzmu, ale także – i to nieoczekiwane! – „uśmiech", „miłość cała", „szczęście" pełne, ludzkie, czyli zawsze niosące ze sobą trochę goryczy i smutku. W wierszach powtarza się myśl Tomasza a Kempis z *Imitatio Christi*: „kto ucieka od Krzyża – krzyż cięższy dostanie" (*Tylko*, KnD, 61). Poeta chce poszerzyć zwykłe znaczenie słów i to na sposób paradoksalny: aby w zakres pojęciowy terminu wchodziło także znaczenie zaprzeczające. Widać to wyraźnie w wierszu *Korona*:

tulić Jego głowę z pierwszymi włosami
w Betlejem pod gwiazdą uprzejmie
schyloną
w Nazarecie głaskaną Maryi rękami
kto przytuli do siebie z cierniową
koroną

(KnD, 19)

„Korona" już w Starym Testamencie jest zewnętrznym znakiem władczej godności. Wykonywana z najcenniejszych kruszców symbolizuje pełnię władzy, suwerenność, oznacza moc i dostojeństwo króla, a także – obecność łaski Bożej. Symbolika mesjańska przewiduje dla tego przedmiotu złoto i srebro; Mesjasz ma być zarazem najwyższym kapłanem (por. Wj 28, 36-38)[3], z czego

[3] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, hasło „korona", s. 92-93.

łatwo wnioskujemy, że nałożenie korony poprzedzić musiało pomazanie; koronowanie zaś okazuje się kontynuacją pierwotnego wieńczenia, jeszcze przy użyciu nie więdnących roślin (np. wawrzynu), nakładanych na głowę wybranego spośród ludu – władcy, zwycięzcy, księcia.

Chrystus przywraca koronie jej podstawowe znaczenie, tzn. przyjmując na głowę kaleczące ciernie, zarazem zdaje się zapowiadać swe zmartwychwstanie i chwałę życia niebieskiego. Nie szuka również cennej korony kruszcowej, lecz otrzymuje – z rąk prześladowców i pogan, z pogardliwą intencją – najpierwotniejszy typ zwieńczenia: koronę roślinną. Cierń to roślina niezwykle trwała, zachowująca, po ususzeniu, swe właściwości przez setki lat, ale kalecząca dotkliwie; w ten sposób korona Pańska zdaje się wskazywać na nieuchronność bólu w ludzkim życiu doczesnym. Pytanie poety, zamykające wiersz, dotyczy ważnej teologicznie czynności – „przytulenia", czyli zupełnego przyjęcia do swego życia, Chrystusa Bolejącego.

Osobliwością okazują się także i przestrzenne wymiary krzyża. Poeta określa zjawisko dzięki czynności rysowania, jakby w nawiązaniu do lekcji z dziećmi. Wszystko jest tu nieproporcjonalne: „ręce na krzyżu umyślnie za długie", „rany grubsze", „stopy za ogromne". Dlaczego? Odpowiedź tkwi w wierszu: tylko w ten sposób Ciało Pańskie „ogarnie ludzi najwięcej" (*Mówią*, KnD, 25). Dla kogoś przyzwyczajonego do miar proporcjonalnych, grecko-rzymskich, na swój sposób klasycystycznych, więc europejskich, rysunek okaże się „za brzydki", ale przecież – wiemy to choćby z akcji misyjnych w Afryce i Azji – Ewangelia powinna być przekładana na język różnych kultur, przejawiana w symbolice lokalnej, aby uniwersalizm Chrystusa mógł się wypowiadać także w narzeczach i symbolach dla nas, Europejczyków, „nieestetycznych".

Dochodzimy tu do kwestii niezmiernie delikatnej, ale na wskroś pasyjnej. Twardowski zbyt długo jest spowiednikiem ludzi beznadziejnie chorych, aby nie dostrzegł drogi krzyżowej, jaką musimy przechodzić idąc ku wieczności. Krótko mówiąc, ciało nasze bardzo często cierpi w sposób „niełady"; tu w ogóle należy zawiesić wszelkie sądy estetyczne. Gdy poeta rozmyśla nad Drogą Krzyżową, wie, że ran w Ciele Najświętszego było mnóstwo, że już samo biczowanie mogło było doprowadzić Skazańca – jako szczególnie okrutna tortura do śmierci. Tymczasem przed Ubiczowanym rozciągała się jeszcze kamienista droga na Golgotę. Stąd przejmujący wiersz *Jakże*, z którego wyjmujemy fragment:

jak we mszy świętej
krew Twą oddzielić od ciała
z powrotem piątek
słońce umiera
nie widać
jeśli jest miłość przestań się martwić
i śmierć się przyda
(KnD, 29)

Wśród poetów piszących utwory związane tematycznie z Pasją, trudno byłoby wskazać takiego, który by głębiej jeszcze niż Twardowski przemyślał i wciąż na nowo przeżywał – w modlitwie, w poezji – rzeczywistość Ukrzyżowania. W wierszach poety-kapłana, nawiązujących do Chrystusa, znajdujemy bliższe lub dalsze odniesienia do wyda-

rzeń, określanych w modlitwie różańca jako tajemnice bolesne. Wszak o tym właśnie rozmawiano w drodze do Emaus. Jednocześnie o wydarzeniach pasyjnych, rozważanych szczegółowo i niespiesznie, mówi się zawsze – tu ujawnia się w myśleniu Twardowskiego pierwiastek nadziei – z perspektywy Zmartwychwstania, czyli chwały wiecznej. Tak wykładał swe racje Wędrowiec, idący do Emaus. Śmierć zostaje przezwyciężona i otrzymuje podstawowe zadanie: wprowadzić ludzkość w wymiar niezniszczalnej światłości.

z krzyżem jest się na zawsze
by sprzeczać się co dzień
(***, *Mój krzyż...*, KnD, 57)

– stwierdza Twardowski z przekonaniem, przywołując tu zapewne doświadczenia spowiednika. Swój najnowszy tom poezji kończy wierszem dawnym, jeszcze chyba z lat 50.: *Zdjęcie z krzyża*. Każdemu wyznaczona jest droga ograniczona, cierpienia do pewnej tylko miary, a później już przychodzi Rzeczywistość, w której „wszystko inaczej" (KnD, 35). Obok zamieszczono fotografię ukazującą zjawisko w jednym, nieoczekiwanym skrócie: kwitnący na fioletowo bez, bujny i zielony krzew, z wnętrza którego wyrasta przydrożny krucyfiks. W każdej gałązce krążą soki, w kwiatostanach uwijają się pszczoły, nad łąką śpiewa skowronek. Życia jest zawsze więcej niż śmierci.

**Ks. Bernard JURCZYK**

# „VERITATIS SPLENDOR" – PRZESŁANIE MORALNE KOŚCIOŁA
## (Sesja naukowa Sekcji Teologii Moralnej KUL, 6-7 XII 1993)

Sekcja Teologii Moralnej KUL kierowana przez ks. prof. dr hab. Janusza Nagórnego zorganizowała w dniach 6-7 grudnia 1993 r. sympozjum poświęcone najnowszej encyklice Jana Pawła II. Otwarcia sympozjum dokonał prorektor KUL ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek w obecności dziekana Wydziału Teologii ks. prof. dr. hab. Anzelma Weissa, pracowników Instytutu Jana Pawła II na czele z ks. prof. dr. hab. Tadeuszem Styczniem i przy wypełnionej studentami Auli im. kard. Stefana Wyszyńskiego.

Na wstępie ks. prof. dr hab. J. Nagórny witając wszystkich uczestników sympozjum ´podkreślił, że encyklika chociaż została wprost zaadresowana do biskupów, jest wezwaniem skierowanym do wszystkich członków Kościoła katolickiego, zwłaszcza do teologów moralistów. Organizowane sympozjum stanowi jedną z pierwszych w Polsce prób podjęcia tego wezwania.

Konieczność jego podjęcia płynie także z faktu, że blaskowi prawdy Chrystusa towarzyszy nierozdzielnie trud prawdy; jest to nie tylko trud dochodzenia do prawdy, ale także trud życia na miarę tej prawdy. Dla wielu uczniów Chrystusa, staje się on powodem odejścia od Chrystusa jako Mistrza i Pana. Wymowna pod tym względem jest zdaniem ks. Nagórnego scena z Ewangelii, w której Chrystus po rozmnożeniu chleba mówi o innym chlebie, zapowiadając dar swojego ciała – Eucharystię. Część Jego uczniów powiedziała wówczas: „Trudna jest ta mowa, któż jej może słuchać?" (J 6, 60). I Ewangelista notuje: „odtąd wielu uczniów Jego się wycofało i już z Nim nie chodziło" (J 6, 66).

Podobnie rzecz ma się dzisiaj z moralnym nauczaniem Kościoła. Wyraziste nauczanie zasad życia moralnego i nazywanie grzechu po imieniu spotyka się z różnymi oskarżeniami. Obwinia się Kościół o brak wyrozumiałości i współczucia. Tymczasem, jak mówi Papież, miłość do osoby nie może polegać „na ukrywaniu lub osłabianiu prawdy moralnej, lecz na ukazywaniu, że w swej istocie jest ona promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej objawionej nam w Chrystusie i służbą człowiekowi, która pomaga mu wzrastać w wolności i dążyć do szczęścia" (VS, nr 95).

Stąd też, jak stwierdza Papież, „żadne rozgrzeszenie, udzielone przez pobłażliwe doktryny, także filozoficzne czy teologiczne, nie może naprawdę uszczęśliwić człowieka: tylko Krzyż i chwała Chrystusa zmartwychwstałego mogą dać pokój jego sumieniu i obdarzyć zbawieniem" (VS, nr 120). Z takim przekonaniem – zakończył swoje wystąpienie ks. Nagórny – pragniemy pochy-

lić się nad przesłaniem moralnym Kościoła zawartym w encyklice *Veritatis splendor.*

Z kolei ks. prof. dr hab. A. Szostek w swoim wystąpieniu otwierającym sympozjum, zwrócił uwagę przede wszystkim na wyjątkowość encykliki *Veritatis splendor.* Jego zdaniem, tak fundamentalna problematyka moralna nie była jeszcze przedmiotem żadnej encykliki. Jej Autor uczynił to jednak w sposób zupełnie świadomy z powodu krytycznej sytuacji, w jakiej znalazło się moralne nauczanie Kościoła, podważane lub w istotnych punktach zniekształcane nawet wewnątrz społeczności Kościoła (por. VS, nr 4).

Jednak pomimo tak zasadniczego charakteru treści encykliki i jej oficjalnego adresata, jakim są Pasterze Kościoła katolickiego, budzi ona żywe zainteresowanie szerokiej opinii publicznej. Byłoby więc doprawdy rzeczą dziwną – podkreślił ks. prorektor Szostek – gdyby w tym gronie zabrakło teologów. Powinni oni najpierw sami wnikliwie przemyśleć przesłanie zawarte w encyklice, aby z kolei innym pokazać jej „rozeznanie", pozwalające odróżnić we współczesnym świecie to, co jest zgodne ze „zdrową nauką" Kościoła, od tego co się jej sprzeciwia.

W tym kontekście – podkreślił na zakończenie swojego wystąpienia – organizowane przez Sekcję Teologii Moralnej KUL sympozjum wychodzi naprzeciw oczekiwaniu nie tylko Papieża i biskupów, ale całego Kościoła.

W pierwszym wygłoszonym referacie ks. dr Ireneusz Mroczkowski przedstawił współczesny kontekst moralnego nauczania Kościoła, jaki należy mieć na uwadze czytając encyklikę *Veritatis splendor*, zwłaszcza zaś przeprowadzoną w niej krytyczną ocenę niektórych tendencji w teologii moralnej. Według prelegenta, kontekst ten tworzą współczesne prądy umysłowe, oddziaływanie teologii protestanckiej oraz sam rozwój teologii katolickiej przed i po Soborze Watykańskim II.

Mówiąc o współczesnych prądach umysłowych ks. Mroczkowski podkreślił, że mamy tutaj na myśli przemiany, wyzwania i bodźce wypływające ze zmieniających się radykalnie warunków społeczno-politycznych i światopoglądowych po II wojnie światowej. Podejmując pytania o sens straszliwej tragedii, filozofowie porzucili metafizyczne spekulacje na temat natury ludzkiej, a podjęli analizę zachowania człowieka oraz jego związków ze środowiskiem. Owocowało to odrzuceniem idealizowania przeszłości, pogardą dla tradycji i zakwestionowaniem tradycyjnych wartości chrześcijańskich. Według autora omawianego referatu największe w tym kontekście wyzwania rzuciły teologii egzystencjalizm, marksizm, strukturalizm oraz hermeneutyka.

Mówiąc o kontekście moralnego nauczania Kościoła nie można również pominąć teologów protestanckich. Tym bardziej, że byli wśród nich tacy, którzy odpowiadali na znaki czasu głosem donośnym, docierającym poza granice protestantyzmu. W sposób pozytywny należy w tym kontekście odnotować wpływ takich teologów, jak K. Barth i jego uczniowie – P. Tillich i R. Niebuhr. Trudno natomiast powiedzieć to o R. Bultmannie, którego program „odmitologizowania" Biblii i redukcji wiary do samej decyzji opowiedzenia się za Bogiem w Chrystusie, stał się przedmiotem sporów nie tylko w łonie samego protestantyzmu.

Jak przypomniał ks. Mroczkowski, w kręgu teologów protestanckich zapoczątkowana została także poważna dyskusja nad sekularyzacją i laicyzają (F. Gogarten, D. Bonhoeffer). Tezy głoszone w Niemczech odbiły się szerokim echem w świecie anglosaskim, a zwłaszcza w USA, gdzie nastąpiła radykalizacja tzw. teologii laicyzacji i pojawiły się prace teologów o „śmierci" Boga (P. van Buren, G. Vahanian, W. Hamilton, Th. Altizer, J. Robinson). Teologowie ci podkreślali, że być chrześcijaninem, to znaczy otworzyć się na „zaraźliwą wolność" i żyć dla innych na wzór Chrystusa.

Jeśli chodzi o rozwój współczesnej katolickiej teologii, to zdaniem prelegenta, należy mieć przede wszystkim na uwadze wpływ tzw. „nowej teologii" uprawianej na jezuickim Wydziale w Lyon-Fourviere oraz prace D. Chenu i Y. Congara. Poddała ona m.in. krytycznej ocenie rolę neotomizmu we współczesnej refleksji teologicznej oraz intelektualistyczne rozumienie wiary, pojęcie tradycji, łaski i natury. Echem tych dyskusji w pracach Soboru Watykańskiego II było przyjęcie przezeń takich kategorii teologicznych, jak „historia zbawienia", „lud Boży" oraz otwarcie się na Biblię, patrystykę, personalizm i na świat współczesny.

W tym kontekście ks. Mroczkowski omówił posoborowe drogi rozwoju teologii moralnej. Oprócz wielu osiągnięć, nie uniknęła ona w tym procesie także pewnych trudności i niepowodzeń. Ich źródeł należy szukać nie tylko w niedostatecznym odczytaniu przesłania Soboru przez moralistów, ale także w kryzysie zachodniego humanizmu. W tym miejscu prelegent zwrócił uwagę, że wymownym przykładem napięć występujących w posoborowej teologii moralnej jest ożywiona dyskusja, jaka w ostatnich dwudziestu latach toczy się między przedstawicielami autonomii moralnej i reprezentantami etyki wiary.

W konkluzji swoich wywodów ks. Mroczkowski stwierdził, że po encyklice *Veritatis splendor* przedmiotem szczególnego zainteresowania teologów moralistów będą następujące kwestie: rola wiary religijnej w samostanowieniu człowieka, personalistyczne rozumienie prawa natury oraz określenie zdolności człowieka grzesznego do właściwego osądu siebie. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze słynnym sporem o autonomię moralną, w drugim – z rolą nauki w interpretacji prawa natury, a w trzecim ze współczesną interpretacją skutków grzechu pierworodnego.

Autorem drugiego referatu był ks. prof. dr hab. Franciszek Greniuk, a jego tytuł brzmiał: „Wolność a prawo". Na wstępie swojego wystąpienia prelegent nawiązał do problemu antynomii między prawem a wolnością. Jego zdaniem silne podkreślanie we współczesnym świecie godności i praw człowieka doprowadziło do szukania skrajnej autonomii i zaprzeczenia wszelkich praw moralnych, względnie nawet do przyznawania sobie uprawnienia do stanowienia praw moralnych. Z drugiej zaś strony, zwłaszcza w kręgu oddziaływania totalitaryzmów, dochodziło do skrajnego podkreślania mocy prawa w sensie pozytywistycznym. W tym kontekście świadomym zamierzeniem Papieża było skorygowanie nauki o wolności i ukazanie pełnej prawdy o triadzie: wolność – prawda sumienie, przy wykorzystaniu danych Objawienia i nauki Kościoła.

W pierwszej części swojego wystąpienia ks. Greniuk omówił ogólne założenia doktrynalne encykliki *Veritatis splendor*, zwracając uwagę na jej globalną orientację personalistyczną, komplementarność w stosunku do *Katechizmu Kościoła katolickiego* i do encykliki *Centesimus annus* oraz skorygowanie nauki o wolności. Podstawowym błędem w tej dziedzinie jest przekonanie o kreatywności aksjologicznej ludzkiej wolności i jej pierwszeństwie przed prawdą. Tymczasem, jak stwierdza Papież, człowiek choć cieszy się wolnością niezwykle rozległą, to jednak nie jest to wolność nieograniczona. Została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi. „W rzeczywistości przez to przyjęcie prawa moralnego, ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia" (VS, nr 35).

W zasadniczej części swojego referatu ks. Greniuk omówił zawartą w encyklice naukę o prawie moralnym, koncentrując się przede wszystkim na prawie naturalnym, które stanowi kluczowy problem w omawianym dokumencie. Zdaniem prelegenta, tak obszerne odwołanie się do koncepcji prawa naturalnego może świadczyć o chęci Papieża stworzenia pomostu umożliwiającego dotarcie do tych, którzy z różnych racji nie przyjmują objawienia Chrystusa.

Referując naukę encykliki na temat prawa naturalnego autor referatu podkreślił, że z jednej strony nawiązuje ona do tradycyjnego ujęcia św. Tomasza, zgodnie z którym prawem naturalnym nazywamy „udział rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie" (VS, nr 43), z drugiej zaś strony idzie ona w kierunku personalistycznym. W tym ujęciu „naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej [...] Tak rozumiane prawo naturalne nie pozostawia miejsca na rozdział między wolnością a naturą. Ukazuje raczej ich wewnętrzną harmonię i wzajemne odniesienie" (VS, nr 50). W tej perspektywie można też najskuteczniej wykazać bezpodstawność zarzutów fizycyzmu i naturalizmu kierowanych przeciwko tradycyjnej koncepcji prawa naturalnego.

Omawiając naukę na temat prawa naturalnego ks. Greniuk przypomniał także istotne przymioty tegoż prawa, do których Papież zaliczył jego powszechność i niezmienność (zob. VS, nr 51). Te przymioty przypisuje Jan Paweł II zarówno normom pozytywnym prawa naturalnego, jak i normom negatywnym, które obowiązują wszystkich i każdego bez wyjątku (zob. VS, nr 52). Istotnym dopełnieniem papieskiego wykładu o prawie naturalnym jest zwrócenie uwagi na maksymalizm jego wymagań. Zdaniem Papieża przykazań nie można traktować tylko jako progu minimalnych wymagań, którego nie należy przekraczać, ale raczej jako otwartą drogę ku doskonałości moralnej i duchowej, której istotę stanowi miłość (zob. VS, nr 12, 15).

Na zakończenie swojego wystąpienia ks. Greniuk zasygnalizował pewne niedociągnięcia w warstwie dokumentacyjnej tekstu encykliki, a odnoszące się do tłumaczenia definicji prawa wiecznego św. Augustyna i św. Tomasza (zob. VS, nr 43) oraz do przekładu definicji prawa naturalnego św. Tomasza (zob. tamże).

W kolejnym referacie ks. dr Józef Wróbel przedstawił problem relacji między sumieniem a prawdą. Na początku swojego przedłożenia prelegent

zwrócił uwagę na pewne novum w zakresie traktowania sumienia przez encyklikę, polegające na tym, że korelatem sumienia nie jest tu prawo lub wolność, jak to ma miejsce w klasycznych ujęciach, ale prawda. Zdaniem prelegenta, takie nowe ujęcie zostało przyjęte w encyklice z jednej strony jako odpowiedź na bezdroża, na jakie zeszło rozumienie prawa i jego roli w życiu człowieka, a z drugiej strony – jako reakcja na bezdroża, na jakich zagubił się człowiek zwiedziony ułudną propozycją życia w niczym nie skrępowanej wolności.

W pierwszej części swojego wystąpienia, omawiającej błędne rozumienie relacji pomiędzy sumieniem a prawdą, ks. Wróbel przypomniał podstawową tezę, zgodnie z którą sumienie w swojej funkcji o charakterze wybitnie jednostkowym nie jest normą autonomiczną i wyłączną, ale pozostaje w bezpośrednim związku z prawem, normą obiektywną, a nawet stanowi jej funkcję. Dotyczy to zarówno prawa naturalnego (zob. Rz 2, 14-15), jak i prawa pozytywnego ludzkiego zakorzenionego w Prawie Bożym (zob. Rz 13, 1-7). Prawo Boże łącznie z osadzonym w nim prawem pozytywnym, stanowi więc dla sumienia ugruntowany punkt odniesienia, pełni dla niego rolę bazy konstytuującej jego strukturę potencjalną, choć nie zastępuje go i nie zwalnia człowieka od odpowiedzialności.

Z tego względu życie moralne człowieka urzeczywistniające się jako wierność imperatywom odkrywanym w sumieniu domaga się „twórczego myślenia i inteligencji właściwej osobie, która jest źródłem i przyczyną własnych świadomych czynów" (VS, nr 40). Nierzadko jednak ta kreatywna funkcja ludzkiego sumienia zostaje albo zastąpiona ciasnym formalizmem i legalizmem czy też absolutyzacją prawa stanowionego w strukturach i systemach totalitarnych, albo nadużyta przez tak daleko idącą autonomię sumienia, że przyznaje ona sumieniu indywidualnemu „prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego" (VS, nr 32). Łączy się z tym także tezę, zgodnie z którą osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Konsekwencją takiej tendencji jest zanik nieodzownego wymogu prawdy w sądzie sumienia na rzecz kryterium szczerości, autentyczności, „zgody z samym sobą", prowadzących do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu sumienia.

W konkluzji tej części swoich wywodów prelegent stwierdził, iż prawo i wolność nie mogą obejść się bez prawdy uniwersalnej, czy to w formie zinstytucjonalizowanej – gdyż, w przeciwnym razie, bardzo szybko przerodzą się w totalitaryzm, czy występując jako etos społeczno-moralny, gdyż inaczej bardzo szybko przyjmują postać bezprawia i anarchii.

Stąd też w kolejnym punkcie swojego referatu ks. Wróbel zajął się analizą prawdy stanowiącej niezbędny korelat sumienia. Zgodnie z encykliką *Veritatis splendor*, jej ostatecznym kryterium, do którego odnosi się sumienie w swych osądach, jest sam Bóg. Jego to bowiem „głos" przenika w najskrytsze wnętrze człowieka, poucza go o prawdzie i jednocześnie „przywołuje fortiter et suaviter do posłuszeństwa" (VS, nr 58). Pogłębieniem tychże analiz było ukazanie biblijnej koncepcji prawdy zwłaszcza w jej wymiarze chrystologiczno-pneumatologicznym.

Stanowiło to z kolei podstawę do zwrócenia uwagi przez prelegenta na

eklezjalny charakter prawdy i sumienia chrześcijańskiego. Dla człowieka wierzącego bowiem odpowiedzialność moralna wyraża się w postawie wierności wobec prawdy objawionej mu przez Boga w Jezusie Chrystusie i aktualizowanej przez Ducha Świętego w Kościele. Jak głosi klasyczne nauczanie eklezjologiczne, prawda objawiona przez Boga zarówno w wymiarze dogmatycznym, jak i moralnym została oddana w depozyt Kościołowi, który w jej nauczaniu cieszy się autorytetem samego Chrystusa i asystencją Ducha Świętego.

Na zakończenie swojego referatu ks. Wróbel omówił problem sumienia błędnego i formację sumienia w prawdzie. Przypominając powszechnie uznaną w teologii moralnej zasadę, iż człowiek powinien postępować zgodnie ze swoim sumieniem, o ile jest ono prawdziwe lub niepokonalnie błędne (por. Rz 14, 22-23), prelegent przypomniał, iż Papież potwierdzając ten „przywilej" sumienia, jednocześnie przestrzegł przed nadużywaniem jego normatywności subiektywnej (zob. VS, nr 63). Właściwą odpowiedzią człowieka na ryzyko zagubienia prawdy, mającej decydujące znaczenie dla jego życia moralnego, powinna być ciągła formacja sumienia.

Ostatni referat, dotyczący opcji fundamentalnej w praktyce życia chrześcijańskiego, wygłosił ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny. Przypomniał on na wstępie, że koncepcja opcji fundamentalnej pojawiła się w teologii moralnej jako próba głębszego wyjaśnienia zależności między osobą a jej czynami, jako możliwość przezwyciężenia reistycznej i zbyt wyizolowanej interpretacji pojedynczego czynu moralnego na rzecz jej personalistycznego charakteru. I tę zasadniczą dla opcji fundamentalnej perspektywę potwierdza Jan Paweł II w *Veritatis splendor* (zob. nr 65, 67). Problemem pozostaje natomiast odpowiedź na pytanie, czy pewne koncepcje opcji fundamentalnej nie prowadzą do podważenia obiektywizmu prawdy moralnej.

Jak bowiem podkreślił autor referatu, pojęcie opcji fundamentalnej jest niejednoznaczne. Ma to swoje źródło m.in. w tym, że teologowie moraliści rozwijający koncepcję opcji fundamentalnej powołują się na różne kierunki w psychologii i w filozofii. Chociaż większość autorów przyznaje, że opcja fundamentalna jest pewnego rodzaju globalnym samookreśleniem się człowieka wobec Boga i Jego wezwania, to jednak różnie określany jest charakter tej autodeterminacji (np. Fuchs, Fransen, Häring) i jej przenikanie w sferę wyborów kategorialnych. Stąd też zastosowanie tej idei do analizy działania moralnego powinno być ostrożne, aby nie prowadziło do subiektywizmu.

Omawiając w dalszej części swojego wystąpienia nadużycia kategorii opcji fundamentalnej ks. Nagórny zwrócił uwagę, że są one związane z poglądami, według których obok wolności wyboru istnieje w człowieku głębsza i różna od niej „wolność fundamentalna" (zob. VS, nr 65). Odpowiadający jej wybór podstawowy zostaje sprowadzony do kategorii czysto transcendentalnej, a więc jednocześnie atematycznej, nie związanej z treściowo określonymi wyborami. W tak pojętej opcji fundamentalnej następuje tak daleko idące rozdzielenie wyboru opartego na „wolności transcendentalnej" od wyborów konkretnych, że te ostatnie wydają się nie mieć żadnego istotnego wpływu na ostateczny kształt życia chrześcijańskiego. Nazywając te wybory „wewnątrz-

światowymi" zaczęto wskazywać na ich pozamoralny charakter i przypisywać im jedynie kwalifikację „słuszności" lub „niesłuszności". Jak podkreślił prelegent, Jan Paweł II zdecydowanie odrzuca taką dwupłaszczyznową interpretację działania moralnego, wskazując, że prowadzi ona fundamentalnego rozdarcia w działaniu ludzkim (zob. VS, nr 65).

Nadużycia i fałszywe interpretacje opcji fundamentalnej w odniesieniu do działania ludzkiego nie zwalniają jednak teologów moralistów z dalszego pogłębiania doktryny dotyczącej tej kategorii moralnej. Sama encyklika wskazuje w tym kontekście na fundament biblijny, który nie tylko potwierdza szczególne znaczenie wyboru fundamentalnego (zob. VS, nr 66), ale także jego ścisły związek z określonymi czynami (zob. VS, nr 67). Wyjątkowe w tym względzie znaczenie posiada biblijna idea Przymierza. Wskazując na ścisłe powiązanie porządku historiozbawczego z porządkiem moralnym, przez analogię zwraca ona uwagę na konieczność ścisłego powiązania tego co kategorialne z opcją fundamentalną.

Temu zagadnieniu poświęcił prelegent ostatnią część swojego referatu. W opozycji do tych poglądów, które traktują opcję fundamentalną jako nieokreśloną i niezobowiązującą treściowo intencję życia dla Boga lub osłabiają wzajemne powiązanie wyboru fundamentalnego z wyborami kategorialnymi, ks. Nagórny podkreślił, iż konkretne wybory moralne stanowią przedłużenie opcji fundamentalnej, są zawsze jakąś jej „interpretacją" i jej „promocją". Tylko w tej perspektywie opcja fundamentalna staje się istotnym elementem w interpretacji działania moralnego.

Na zakończenie sympozjum odbyła się dyskusja panelowa z udziałem wszystkich pracowników Sekcji Teologii Moralnej, w której podjęto kilka zagadnień szczegółowych, nie omawianych w referatach, a do refleksji nad którymi zachęca encyklika *Veritatis splendor*. I tak ks. prof. dr hab. J. Nagórny omówił przesłanki biblijne moralności chrześcijańskiej, ks. prof. dr hab. F. Greniuk – ideę naśladowania Chrystusa, wyeksponowaną bardzo mocno przez Papieża w omawianej encyklice, ks. dr J. Wróbel problematykę Nowego Prawa i ks. dr S. Mojek – zagadnienie maksymalizmu moralnego. Z kolei ks. dr I. Mroczkowski zwrócił uwagę na uwrażliwienie teologii moralnej przez encyklikę na znaki czasu, ks. dr S. Nowosad omówił rolę Magisterium Kościoła, a ks. mgr B. Jurczyk – społeczny wymiar teologii moralnej.

Z kolei w prowadzonej po referatach dyskusji zwracano uwagę m.in. na istotę procesu laicyzacji, na sposób powiązania prawa i wolności oraz na nierozdzielność w ujmowaniu ontologicznego i epistemologicznego wymiaru prawa naturalnego (ks. prof. dr hab. T. Styczeń), na problem inkulturacji, zwłaszcza w sferze języka teologicznego (ks. prof. dr hab. A. Szostek), na wątki z zakresu metafizyki moralności obecne w *Veritatis splendor* (ks. dr P. Moskal) oraz na możliwość interpretacji opcji fundamentalnej jako cnoty w jej sensie habitualnym (ks. dr A. Wierzbicki).

Cała Sekcja Teologii Moralnej ma nadzieję, że złożone już w Redakcji Wydawnictw KUL materiały z sympozjum szybko ukażą się drukiem, służąc wszystkim jako przewodnik po lekturze tej tak ważnej encykliki oraz że w ten sposób staną się także głosem w dyskusji wokół encykliki *Veritatis splendor*.

Na zakończenie należy jeszcze zaznaczyć, że z powodu wcześniej już zaplanowanego urlopu zdrowotnego nie mógł wziąć udziału w sympozjum ks. prof. dr hab. Seweryn Rosik – wybitny specjalista z zakresu problematyki sumienia.

Tomasz GÓRKA

# WYNIKI ANKIETY CZYTELNICZEJ „ETHOSU"

Po wydaniu kilkunastu numerów naszego kwartalnika postanowiliśmy przeprowadzić ankietę, która pozwoliłaby nam zorientować się, kim są nasi Czytelnicy oraz jak oceniają kwartalnik. Odpowiedzi na naszą ankietę uzyskaliśmy od około 15% ankietowanych. Przeważająca część naszych respondentów mieszka w dużych miastach (powyżej 300 tys. mieszkańców) oraz w miastach małych (od 10-50 tys. mieszkańców). Stanowi to 63% ankietowanych. Jeżeli chodzi o wykształcenie, to większość posiada wyższe humanistyczne (49% ankietowanych) lub średnie (30%). Większość pracuje umysłowo (46,5%) bądź jest na emeryturze (39%). Natomiast wiek jest zawarty głównie w przedziałach od 40-50 lat (27%) i 60-70 lat (24%). Mężczyzn jest trzy razy więcej aniżeli kobiet. Okazało się, że nasi respondenci uważają nasze czasopismo za jedyne w swoim rodzaju; nieznaczne podobieństwo w charakterze odkryli tylko w „Znaku" (11%).

Chcieliśmy uzyskać też informacje dotyczące samego kwartalnika. Wyniki są następujące: zdecydowana większość (ponad 90%) uważa, że dotychczasowe tematy podejmowane przez „Ethos" były interesujące bądź bardzo interesujące. Największe uznanie zdobyły numery poświęcone „Ethosowi małżeństwa i rodziny" (26% głosów), „Człowiekowi w strukturach zniewolenia" (25% głosów), a także „Ethosowi września 1939 (16% głosów) oraz „Kryzysowi teologii moralnej" (13% głosów). Tylko trzy osoby były niezadowolone z niektórych dotychczasowych numerów.

Pytaliśmy także o nowe tematy, które powinny być poruszone. Największa liczba Czytelników czeka na problematykę związaną z historią Polski (10% ankietowanych), tożsamością narodową i kulturową (10%), historią Kościoła w Polsce oraz relacją religii katolickiej do innych religii (10%). Pożądane byłyby też tematy poruszające problem ethosu wychowania i wychowawcy (9%), wartości chrześcijańskich (9%) oraz ethosu polityki i polityka (7%).

Największe uznanie wśród autorów publikujących w naszym kwartalniku uzyskał ks. prof. Tadeusz Styczeń (56% głosów), dr Wojciech Chudy (31%), ks. prof. Andrzej Szostek (30%), a także kard. Joseph Ratzinger (20%), o. Jacek Salij (17%), ks. prof. Czesław Bartnik (16%), prof. Rocco Buttiglione (13%), prof. Alicja Grześkowiak (13%), ks. bp Józef Życiński (11%), ks. prof. Joachim Kondziela (10%). W zasadzie nie było autorów, których artykuły się nie podobały. Połowa respondentów wyraziła też chęć czytania tekstów takich autorów jak: ks. prof. Mieczysław A. Krą-

piec, ks. bp Józef Życiński, a także ks. prof. Józef Tischner.

Nasze pytania dotyczyły również stałych działów „Ethosu". Najwyżej punktowane działy to: *Słowo Papieża* (94% ocen bardzo dobrych i dobrych), *Blok artykułów tematycznych* (90%), oraz *Od redakcji* (88%). Najmniej punktów uzyskały *Sprawozdania* (75%), *Bibliografia* (77%), *Noty biograficzne* (78%). Respondenci postulowali zwiększenie objętości działów takich, jak *Myśląc Ojczyzna* (16%), *Rozmowy Ethosu* (12,5%) oraz *Słowo Papieża* (10%). Przeważająca część uważa, iż nie ma w naszym kwartalniku działów niepotrzebnych. Zgłaszano też postulaty utworzenia nowych działów, które mogłyby nosić nazwy: *Etyka i filozofia chrześcijańska*, *Wychowanie współczesnej młodzieży*, *Historia Kościoła*, *Biblistyka* (chodzi tutaj o wyjaśnienie pewnych trudniejszych czy spornych treści).

W naszej ankiecie znalazły się także pytania dotyczące szaty graficznej „Ethosu". Większość respondentów (90%) stwierdziła, iż jest ona zadowalająca. Zmiany powinny głównie dotyczyć kolorystyki okładki (np. każdy numer mógłby mieć inny kolor); dobrze byłoby też przyjęte wprowadzenie kolorowych zdjęć lub reprodukcji dzieł sztuki. Podsumowując, nieodparcie nasuwa się wniosek, że obrana koncepcja „Ethosu" jest zasadniczo słuszna, czego potwierdzeniem są wyniki ankiety. Tematy są dobierane starannie, a publikujący autorzy cieszą się uznaniem. Struktura kwartalnika jest oceniana pozytywnie, szata graficzna uzyskała pozytywne oceny. I najważniejsze, iż „Ethos" jest jedynym tego typu czasopismem w kraju, co chyba stanowi dobry prognostyk.

Miło nam na koniec zawiadomić, że w wyniku losowania niżej wymienione osoby zostały nagrodzone prenumeratą naszego kwartalnika oraz książkami.

Prenumeraty:

1. Marek Sidełko z Jaworzna
2. Wiesław Burdyński z Iławy
3. Włodzimierz Kosyk z Wrocławia

Książki:

4. Krzysztof Charamsa z Gdyni
5. Robert Sejlis z Warszawy
6. Rudolf Wilczęga z Mysłowic
7. Jan Pawlak z Gorzowa Wielkopolskiego
8. Wanda Bilska z Kętrzyna
9. Jan Sobkowicz z Soniny
10. Gerard Rygioł z Mysłowic.

Gratulujemy!

**Luigi GIUSSANI**

# W TEN SPOSÓB ROZJAŚNIŁ SMUTNĄ PODRÓŻ NAM, KTÓRZYŚMY „BEZ OJCZYZNY"[1]

Jakże pusty wydawał się świat, gdy zgasł uśmiech Jana Pawła I. Jednak w ten misteryjny sposób, uświadamiamy to sobie teraz, Bóg przygotowywał Kościół na wejście Karola Wojtyły, Papieża przybywającego z daleka. Tak, przybywającego z daleka, jak od razu powiedziano. Równie szybko nauczyliśmy się rozumieć jego słowa, w tym jeszcze nieco jąkającym się włoskim, a jego spojrzenie, już tak bardzo rodzinne, miało przyjazną i wewnętrzną moc Tego, który w swoim opatrznościowym zamyśle postawił go blisko, abyśmy Go łatwiej uznawali, Tego, który „zna serce człowieka", „Odkupiciela człowieka", „centrum kosmosu i historii".

Powiedziawszy to, w gruncie rzeczy powiedzieliśmy wszystko. Co więcej? Wypowiedzieć na nowo Chrystusa, Jezusa Chrystusa obecnego, takie jest zadanie każdego ochrzczonego i na tym polega pontyfikat Jana Pawła II. Jest już jakiś historyk, który próbuje dzielić ten pontyfikat na okresy. Uważam, że jest o wiele słuszniejsze spojrzeć na te piętnaście lat w sposób całościowy, w świetle pierwszych słów, pierwszej encykliki, *Redemptor hominis*. Na początku było zarysowanie figury tej misji, która nabiera znaczenia i może być zrozumiana bez zniekształceń tylko w jasności i czystości jej źródła, z którego wytryska, którym jest jedyność miłości do Chrystusa.

*Redemptor hominis*, magna charta chrześcijaństwa trzeciego tysiąclecia, ukonkretniła i ukazała istotę spotkania Chrystusa i człowieka. Kolejne wielkie encykliki oświeciły głębię misterium Boga i Kościoła, a równocześnie oświeciły węzłowe punkty życia ludzkiego: od rodziny do wielkich kwestii społecznych, od pracy do bólu fizycznego i moralnego, do troski o historyczne przeznaczenie człowieka na ziemi. *Redemptoris missio* postawiła w sercu Kościoła najwyższe zadanie misji jako drogę prawdy i wolności. „Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana". Adhortacje apostolskie *Familiaris consortio*, *Christifideles laici* i *Pastores dabo vobis* na nowo ukazały istotę podmiotu chrześcijańskiego i jego obecności w świecie. Nowy kodeks prawa kanonicznego nadał obiektywną strukturę organiczności communionis eklezjalnej, promując w niej wolność osoby świeckiej. Nowy *Katechizm Kościoła katolickiego* utwierdził wielkie przekonania Kościoła, którymi są obrona i podtrzymywanie wiary ludu chrześcijańskiego. A wszystko to pod spojrzeniem, tkliwym i słodkim, Maryi: *Redemptoris Mater.*

---

[1] Rozważanie zamieszczone z okazji piętnastej rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II w „Avvenire", 15 października 1993, s. 2.

Pamiętam, jeśli wolno odwołać się do osobistych wspomnień, jak pewnego razu Jan Paweł II wstając od stołu powiedział do mnie: „Wy jesteście bez Ojczyzny". Mówił oczywiście o konkretnym ruchu w Kościele, ale wyznaczał jednocześnie tym zdaniem przeznaczenie chrześcijanina w świecie, jakiegokolwiek chrześcijanina, w każdym czasie, łącznie z nim, Papieżem szczęśliwie nam panującym. Tym, kto nie ma ojczyzny, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, jest ten, kto uznaje obecność Chrystusa – obecność różną od wszystkich innych – w swoim życiu, w osnowie własnych relacji i w społeczności, w której żyje. Nie ma ojczyzny człowiek, który uznaje i potwierdza, że Bóg jest Faktem obecnym – wraz z historycznym imieniem i obliczem – który obejmuje i dotyka jego obecnego życia oraz zmierza do określenia go w każdym znaczeniu, tak jakby jego jednostkowe życie mogło określić embrionalnie życie społeczności. Czym była jego podróż przez świat, jego powierzanie się tłumowi zawsze pamiętającemu o tym, kim był i jest, Piotrem, jeśli nie głoszeniem w codziennej, społecznej, historycznej rzeczywistości wiecznej obecności Boga, który stał się jednym z nas. Głoszeniem Jezusa Chrystusa, obecnego w swoim Kościele – przedmiotu doświadczenia w postaci obecności przyjaciela, ojca, matki, absolutnego horyzontu, który kształtuje życie, ostatecznej miłości, centrum sposobu widzenia, pojmowania i przeżywania całej rzeczywistości, sensu i źródła każdego działania.

Papież jest w dzisiejszym świecie tym człowiekiem, który podtrzymuje takie rozumienie bycia chrześcijaninem. To wysłużyło mu zamach na jego życie, to wysłużyło mu prześladowanie, coraz to nowe, albo subtelne i zamaskowane, albo otwarte i gwałtowne, które otacza jego posunięcia ewangelizacyjne. I tu jest właśnie *Redemptoris missio*. Ta wielka i nieznana encyklika wieku, która otwiera się na nowe tysiąclecie, w deklaracji prostej i wdzięcznej wiary w osobę „Jezusa Chrystusa z Nazaretu", który nie będąc w żadnym razie redukowalnym do spisu reguł mądrości ludzkiej, posyła Kościół z misją, której nie toleruje żadna władza.

Patrząc na Papieża czujemy rozbrzmiewającą z pasją całą obietnicę intensywniejszego życia i absolutnego znaczenia, które stanowi ostateczny przedmiot poszukiwania i jedyny cel wychowawczy i cel działania naszego ruchu „Comunione e Liberazione". W ramach tych piętnastu lat jest więc nie tylko potwierdzenie pryncypiów, ale także uznanie szczególnego sposobu, przez który Chrystus dotyka i zmienia nas i naszych braci: spotkanie Łaski z różnymi ludźmi, z rzeczywistością osób zmienionych przez spotkanie z Chrystusem, które określają charyzmaty. Kard. J. Ratzinger tak to opisał, prezentując *Katechizm Kościoła katolickiego* – kolejny wielki dar tych piętnastu lat: „Wiara jest posłuszeństwem serca tej formie nauczania, której zostaliśmy powierzeni".

Tłum. *ks. Janusz Królikowski*

**Wojciech CHUDY**

# O ZBĘDNOŚCI TYGODNIKA KATOLICKIEGO „NIEDZIELA"

Od czasu do czasu przychodzi do naszej redakcji zaprzyjaźniony z nami Pan X. Atmosfera u nas panuje zazwyczaj poważna – cisza, spokój, nastrój solennej pracy. X wpada jak burza, zawsze pełen pomysłów, ciekawych informacji i ekscentrycznych koncepcji na granicy „herezji". Wystarczy zadać mu odpowiednie pytanie. Szarpie swą długą, czarną brodę à la Franz Fischer poprzetykaną srebrnymi nitkami siwizny, chodzi energicznym krokiem między biurkami. I mówi. Mówi ciekawie i barwnie, z dużą erudycją. Nawet kiedy wszyscy uważają, że nie ma racji, przyjemnie go posłuchać. Wnosi do naszych redakcyjnych pomieszczeń, emocjonalnie przypominających nieco średniowieczny warsztat pracy, iście renesansowy powiew. Stąd lubimy wszyscy niespodziewane wizyty Pana X.

Tym razem wpadł w nastroju wyraźnie kontestacyjnym. – Wielkie „halo" w prasie o częstochowską „Niedzielę"! – krzyknął już od progu. – W ciągu ostatnich tygodni widziałem co najmniej pięć artykułów. Jedni są za, inni przeciw. Jedni chwalą, drudzy tępią. Większość jest przeciw w imię słusznych racji. Ja to rozumiem. Sam jestem też przeciw, choć niesłusznie. Proszę pana, proszę państwa (X wpadł w ton wysokiej determinacji), oczywiście – zlikwidować! Nie ma rady. Skasować, zawiesić, zlikwidować!

– Proszę państwa, Europa. Tak czy nie? – ciągnął dalej chwilę odsapnąwszy. Polska należy do Europy, to jest fakt historyczny i kulturowy poza wszelką dyskusją. Polacy to Europejczycy, czy się to podoba jednemu profesorowi z drugim, czy nie. Jesteśmy Europejczykami i c h c e m y być coraz b a r d z i e j Europejczykami. Więcej powiem: m u s i m y c h c i e ć być coraz bardziej Europejczykami. Nie mamy innego wyjścia. Europa, pluralizm, tolerancja, otwartość itd. A „Niedziela" co...?

Weźmy sam tytuł – „Niedziela. Tygodnik Katolicki". Co to za tytuł? Kto to słyszał? „Niedziela". Po co taki tytuł? Ile komplikacji z samym tytułem! Kiedy z konieczności żyłem w Rosji, to kierownik sowchozu, w którym przebywaliśmy, żalił się. Dla jednego niedziela to niedziela, a dla drugiego sobota albo jeszcze inny dzień. „Nie ma roboty w sowchozie – mówił ten kierownik, prywatnie, oczywiście. – W piątek nie chcą pracować muzułmanie, bo świętują. W sobotę żyda w pole nie wypędzisz. Świętuje. W niedzielę znów katolicy i prawosławni mają swoje święto. Żeby się paliło, waliło, oni odpoczywają. Odpoczywają tak, że w poniedziałek też są do niczego. Kim tu robić w tym sowchozie? Jak tu budować socjalizm?" Tak narzekał kierownik, partyjny i komunista, i mówię państwu, że było w tym „racjonalne jądro", jakby powiedział Fryderyk Engels.

Bo w istocie „Niedziela" dyskryminuje „piątek" i „sobotę". Są w Polsce muzułmanie i żydzi? – A jakże. Jak najbardziej. No i co? Zechce sobie, powiedzmy, jakiś muzułmanin lub żyd poczytać najpopularniejszy częstochowski tygodnik. A tu – „Niedziela". Koniec. Nie poczyta. Odłoży, może nawet z poczuciem głębokiej urazy. Pomyśli sobie: «Dlaczego nie „Piątek"? Albo dlaczego nie „Sobota", tylko – „Niedziela"?» I ma święte prawo tak pomyśleć. A przecież nie można wykluczyć, że jakaś religia lub mniejszość wyznaniowa w naszym kraju zechce świętować środę albo nawet wtorek. Weźmie ktoś taki nasz tygodnik do ręki, zobaczy: „Niedziela" – i odrzuci go od niego.

Tytuł „Niedziela" więc odpada.

Podobnie z podtytułem. „Tygodnik Katolicki". Proszę państwa, czy to jest podtytuł europejski? Przecież to są rzeczy elementarne! Co mogą powiedzieć na taki podtytuł chrześcijanie niekatolicy? Albo niechrześcijanie, na przykład buddyści? A przedstawiciele innych wyznań? A agnostycy i ateiści? Czyż nie ma wśród nich wielu wspaniałych ludzi, żyjących ideą tolerancji – także wobec katolików? Czyż ta przydawka „Katolicki" nie jest dyskryminująca dla nich wszystkich? To nie jest dobry podtytuł. Słowo „Katolicki" trzeba usunąć.

Słowo „Tygodnik" mogłoby zostać. Ale to za mało na tytuł. Trzeba by coś dodać. Coś na miarę rzeczywistego pluralizmu i tolerancji. Najwłaściwsze byłoby słowo „Powszechny". Wie pan, „powszechny-katholikos", to nawiązuje do katolicyzmu, ale tylko aluzyjnie, delikatnie. Tak, jak dziś się robi, żeby nikogo nie obrazić. „Powszechny" niby nawiązuje, ale naprawdę nie nawiązuje. (Kto dzisiaj zna greckę?) „Tygodnik Powszechny" – to jest dziś dobry tytuł, najlepszy tytuł dla tygodnika katolickiego!

No, ale „Tygodnik Powszechny" już jest dzięki Bogu od kilkudziesięciu lat w Polsce. Po prostu jest więc niemożliwe, żeby w ten sposób naprawić „Niedzielę". Nie ma sensu. Ergo – Pan X lekko się zaczerwienił, jak zawsze przed tym, gdy ścinał słuchaczy ostateczną konkluzją – „Niedzielę" należy zlikwidować. Taki jest narzucający się z nieodpartą oczywistością wniosek.

X powiódł krótko po wszystkich triumfującym wzrokiem i zostawił nas osłupiałych i zmiażdżonych siłą przeprowadzonego wywodu.

**Maria FILIPIAK**

# O OCHRONIE ŻYCIA I ŚRODOWISKA NATURALNEGO
## (Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II 1978-1993)

### Wykaz skrótów

AP1 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 1, Città del Vaticano 1982, ss. 462.

AP2 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 2, Città del Vaticano 1986, ss. 479.

AP3 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 3, Città del Vaticano 1989, ss. 395.

AP4 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, Città del Vaticano 1992, ss. 383.

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477.
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.

JPZP – *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Watykan 1979, ss. 286.

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań, Warszawa 1987, ss. 220.

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Wolność sumienia i obrona życia* (Do włoskich lekarzy, 28 XII), NP I, s. 202-205; toż: *Libertà di coscienza e difesa della vita*, IGP I, s. 435-440.

1979

2. *Miłość i szacunek dla rodzącego się życia* (Audiencja generalna, 3 I), NP II, 1, s. 4-6; toż: *Amore e rispetto per la vita nascente*, IGP II, 1, s. 9-12.

3. *Życie odniesie zwycięstwo nad śmiercią* (Do uczestników Kongresu Europejskiego Ruchów dla Obrony Życia, 26 II), NP II, 1, s. 191-192; toż: *La vita vincerà sulla morte*, IGP II, 1, s. 467-469.

1980

4. *Na straży daru i błogosławieństwa* (Do położnych, 26 I), NP III, 1, s. 77-80; toż: *Voi siete le custodi della vita umana*, IGP III, 1, s. 191-195.

5. *Deklaracja o eutanazji* (26 VI), NP III, 1, s. 821-826; toż: *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio de eutanasia*, IGP III, 1, s. 1851-1860.

6. *Osoba, nie wiedza, jest miarą i kryterium wszelkiego działania ludzkiego* (Do uczestników dwóch Kongresów Medycyny i Chirurgii, 27 X), NP III, 2, s. 534-537; toż: *La persona, non la scienza, è misura e criterio di ogni manifestazione umana*, IGP III, 2, s. 1005-1010.

7. *Nauka – teologia – Magisterium* (Do naukowców i studentów w katedrze w Kolonii, 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.

1981

8. *Nienaruszalność życia ludzkiego* (Do uczestników I Kongresu do Spraw Rodziny z Krajów Afryki i Europy, 15 I), NP IV, 1, s. 39-42; toż: *Inviolabilità della vita umana nella santità della famiglia*, IGP IV, 1, s. 80-85.

9. *Jeżeli prawo do życia zastąpimy prawem do odebrania życia* (Anioł Pański, 5 IV), NP IV, 1, s. 424-425; toż: *Fermiamo il processo di distruzione delle coscienze umane*, IGP IV, 1, s. 888-891.

10. *Bądźcie zawsze sługami życia, nigdy narzędziami śmierci* (Do personelu szpitala bonifratrów w Rzymie, 5 IV), NP IV, 1, s. 426-429; toż: *Siate sempre ministri della vita non mai strumenti di morte*, IGP IV, 1, s. 893-898.

11. *W najsłabszym i najbardziej bezbronnym człowieku najwyższa godność osoby* (Spotkanie ze wspólnotą bonifratrów, 5 IV), NP IV, 1, s. 429-431; toż: *Nel più debole ed indifeso degli uomini la superiore dignità della persona*, IGP IV, 1, s. 899-901.

12. *Mądrość ludzkości niech zawsze towarzyszy badaniu naukowemu* (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.

## 1982

13. *Życie jest darem* (Anioł Pański, 7 II), AP2, s. 52-54; toż: *Le nostre responsabilità verso ogni vita umana*, IGP V, 1, s. 314-316.

14. *Medycyna w służbie życia* (Do uczestników Światowego Kongresu Lekarzy Katolickich, 3 X), ORpol. 3(1982) nr 11-12, s. 5, 7; toż: *La qualifica di medico cattolico impegna a una testimonianza superiore*, IGP V, 3, s. 669-677.

15. *Eksperyment w biologii* (Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów, zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, 23 X), ORpol. 3(1982) nr 10, s. 8; toż: *La sperimentazione in biologia deve contribuire al bene integrale dell'uomo*, IGP V, 3, s. 889-893.

16. *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej* (Przemówienie do uczestników Kongresu Lekarzy zorganizowanego przez włoski „Ruch na rzecz życia", 3 XII), ORpol. 3(1982) nr 11-12, s. 27; toż: *Il progresso scientifico non può prescindere dignità del trascendente destino dell'uomo*, IGP V, 3, s. 1509-1503.

## 1983

17. *„La Chiesa deve condurre gli sposi alla verità di se stessi e del loro amore"* [Kościół powinien prowadzić małżonków do prawdy o nich samych i o ich miłości] (Do uczestników Kursu Odpowiedzialnego Rodzicielstwa, 1 III), IGP VI, 1, s. 580-584.

18. *Podstawy deontologii lekarskiej* (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.

1984

19. *Dal primo istante all'ultimo respiro la vita è il più grande tra i valori* [Od pierwszej chwili aż po ostatnie tchnienie życie stanowi najwyższą wartość] (Do grupy reprezentującej „Uniwersytety trzeciego wieku", 23 III), IGP VII, 1, s. 743-746.

20. *„La ricerca medica esige la guida dei valori morali"* [W badaniach medycznych należy kierować się wartościami moralnymi] (Do międzynarodowej grupy naukowców, 27 IV), IGP VII, 1, s. 1133-1135.

21. *Ricerca scientifica ed informazione per dare speranza ai malati di cancro* [Badania naukowe i wymiana informacji w celu obudzenia nadziei u chorych na raka] (Do członków „American Cancer Society", Rzym 2 VI), IGP VII, 1, s. 1590-1591.

22. *By chronić etos zawodu lekarskiego* (Do profesorów i studentów Wydziału Medycznego Polikliniki Gemelli, 28 VI), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 13; toż: *Aborto, eutanasia e manipolazioni genetiche – gravi pericoli di deviazione per il medico*, IGP VII, 1, s. 1980-1985.

23. *La norma dell'Humanae vitae deriva dalla legge naturale* [Zasada *Humanae vitae* wypływa z prawa naturalnego] (Audiencja generalna, 18 VII), IGP VII, 2, s. 101-104.

24. *Nell'Humanae vitae la risposta alle domande dell'uomo di oggi* [W *Humanae vitae* odpowiedź na pytania współczesnego człowieka] (Audiencja generalna, 25 VII), IGP VII, 2, s. 121-124.

25. *Paternità e maternità responsabili alla luce dell'Humanae vitae* [Odpowiedzialne ojcostwo i macierzyństwo w świetle *Humanae vitae*] (Audiencja generalna, 1 VIII), IGP VII, 2, s. 144-147.

26. *Riaffermata l'illiceità dell'aborto, dei contraccettivi e della sterilizzazione diretta* [Bezprawność aborcji, stosowania środków antykoncepcyjnych i bezpośredniej sterylizacji] (Audiencja generalna, 8 VIII), IGP VII, 2, s. 169-171.

27. *„Solo una vera scelta culturale può opporsi efficacemente all'eutanasia"* [Jedynie właściwa opcja kulturowa może skutecznie sprzeciwiać się eutanazji] (Do uczestników kursu w uniwersytecie Sacro Cuore, 6 IX), IGP VII, 2, s. 332-336.

28. *Solo accettando, rispettando e proteggendo il dono della vita, l'umanità sfuggirà all'autodestruzione* [Jedynie akceptując, szanując i strzegąc daru życia, ludzkość zdoła uniknąć samozniszczenia] (Do młodzieży, ludzi starszych i niepełnosprawnych, Vancouver, Kanada, 18 IX), IGP VII, 2, s. 604-612.

29. *Eutanasia e aborto sono contro natura* [Eutanazja i sztuczne poronienia są przeciw naturze] (Do uczestników Kongresu Włoskiego Towarzystwa Anestezjologów, 4 X), IGP VII, 2, s. 748-752.

1985

30. *Il ricorso all'eutanasia è abdicazione della scienza* [Uciekanie się do eutanazji oznacza rezygnację z wiedzy] (Do uczestników studiów na temat preleukemii ludzkiej, 15 X), IGP VIII, 2, s. 1262-1266.

31. *L'eutanasia è un crimine al quale non si può cooperare nè consentire* [Eutanazja jest zbrodnią, w której nie można uczestniczyć ani się na nią zgadzać] (Do Grup Roboczych Papieskiej Akademii Nauk, 21 X), IGP VIII, 2, s. 1080-1084.

32. *Le manipolazioni genetiche grave rischio per l'umanità* [Manipulacje genetyczne poważnym ryzykiem dla ludzkości] (Do ambasadora Japonii przy Stolicy Apostolskiej, 28 X), IGP VIII, 2, s. 1140-1143.

1986

33. *Chi si schiera in favore della vita difende la verità di Dio sull'uomo* [Kto opowiada się za życiem, broni prawdy Bożej o człowieku] (Do naukowców międzynarodowego seminarium „Pro vita", 1 III), IGP IX, 1, s. 562-564.

34. *La creazione e la legittima autonomia delle cose create* [Stworzenie i właściwa autonomia rzeczy stworzonych] (Audiencja generalna, 2 IV), IGP IX, 1, s. 900-903.

35. *Il rispetto per la natura favorisca il cammino per la pace* [Niech respekt dla natury sprzyja pokojowi] (Na Światowy Dzień Ochrony Środowiska, 4 VI), IGP IX, 1, s. 1768.

36. *Nell'uso e nella sperimentazione delle medicine è necessario un codice morale molto rigoroso* [Przy prowadzeniu doświadczeń medycznych konieczne jest przestrzeganie rygorystycznego kodeksu moralnego] (Do uczestników Kongresu Farmacji, 24 X), IGP IX, 2, s. 1181-1186.

37. *Mądrość i etyka – granice nauki* (Do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 10, 30; tож: *Nucleare, ecologia, genetica: le frontiere della scienza interpellano sempre più la responsabilità dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 1274-1285.

1987

38. *I principi etici e morali guidino la ricerca scientifica* [Niech badaniami naukowymi kierują zasady etyczno-moralne] (Do uczestników Kongresu Chirurgów, 19 II), IGP X, 1, s. 373-377.

39. Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *O szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (22 II), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 19-24.

40. *Ludzkie życie nadal jest zagrożone: eutanazja, zabijanie nie narodzonych* (Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 24; tож: *Il diritto alla vita è il più fondamentale e il più sacro di tutti i diritti umani*, IGP X, 2, s. 1499-1506.

41. *L'insegnamento della Chiesa in campo biomedico difende la dignità e i diritti fondamentali della persona* [Nauczanie Kościoła w dziedzinie nauk biomedycznych stoi na straży godności i fundamentalnych praw osoby] (Do organizacji służby zdrowia „Convention Centre", Phoenix, 14 IX), IGP X, 3, s. 500-507.

42. *Umanizzare la medicina è difendere e promuovere la vita e la sua dignità* [Humanizowanie medycyny oznacza ochronę i promowanie życia oraz jego godności] (Do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Komisję Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 12 XI), IGP X, 3, s. 1084-1089.

43. *Scienza medica e diritto in difesa dell'integrità della persona* [Wiedza medyczna i prawo w obronie integralności osoby] (Do Związku Katolickich Prawników Włoskich, 5 XII), IGP X, 3, s. 1294-1296.

1988

44. *Proclamare e propugnare i diritti sacrosanti alla vita e alla salute* [Głosić i bronić świętego prawa do życia i zdrowia] (Do świeckich współpracowników zakonu szpitalnego św. Jana Bożego, 18 III), IGP XI, 1, s. 664-666.

45. *„No" alla legalizzazione dell'eutanasia neonatale* [„Nie" legalizacji eutanazji noworodków] (Do uczestników XI Kongresu Europejskiego nt. „Medycyna Perinatalna", 14 IV), IGP XI, 1, s. 888-890.

46. *Nie wolno dzielić ludzkiego życia na wartościowe i bez wartości* (Spotkanie z chorymi, Salzburg, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 19; toż: *Ènella partecipazione che la Chiesa si rivela comunità dei figli di Dio e dimora di Dio*, IGP XI, 2, s. 2178-2183.

47. *Non nascono da vera compassione le soluzioni mediche che violano la legge naturale e la verità rivelata* [Rozwiązania medyczne, które gwałcą prawo naturalne i prawo objawione nie rodzą się z prawdziwego współczucia] (Do uczestników Kongresu Europejskiej Akademii Anestezjologii, 8 IX), IGP XI, 3, s. 630-634.

48. *Se l'Europa vuole essere fedele a se stessa deve trovare nelle sue radici uno spirito comune* [Jeśli Europa chce być wierna sobie musi odnaleźć u swoich korzeni wspólnego ducha] (Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, Strasburg, 8 XII), IGP XI, 3, s. 1070-1079.

1989

49. *Solidarność z życiem* (Anioł Pański, 5 II), AP4, s. 45-46; toż: *La vita di ognuno, quella che chiede di nascere, quella malata o debole, quella in declino è un bene assoluto di tutti e per tutti*, IGP XII, 1, s. 284-285.

50. *La dignità umana può essere salvaguardata soltanto se la persona è considerata inviolabile dal concepimento fino alla morte naturale* [Godność ludzką można obronić tylko wtedy, gdy osoba jest nietykalna od poczęcia aż po naturalną śmierć] (Do szwedzkiej wspólnoty uniwersyteckiej, 9 VI), IGP XII, 1, s. 1608-1615.

51. *La difesa della vita e della dignità umana deve ispirare tutte le ricerche scientifiche* [Obrona życia i godności ludzkiej powinna inspirować wszelkie badania naukowe] (Do Światowego Kongresu Gemellologii, 28 VIII), IGP XII, 2, s. 406-408.

52. *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem* (Orędzie Jego Świątobliwości Papieża [...] na XXIII Światowy Dzień Pokoju, napisane 8 XII), Watykan 1989; toż: *Pace con Dio Creatore. Pace con tutto il creato*, IGP XII, 2, s. 1463-1473.

53. *Il cristiano deve reagire di fronte all'aborto* [Chrześcijanin powinien sprzeciwiać się aborcji] (Do przedstawicieli Centrum Wymiany Zespołów Badawczych, 10 XII), IGP XII, 2, s. 1204-1208.

54. *La ricerca scientifica e la riflessione morale devono procedere insieme in spirito di cooperazione* [Badania naukowe i refleksja moralna powinny postępować w duchu współpracy] (Do uczestników spotkania Papieskiej Akademii Nauk nt. „Określanie momentu śmierci", 14 XII), IGP XII, 2, s. 1523-1529.

## 1990

55. *Servono soluzioni basate su premesse di ordine morale per superare disparità e per soccorrere nuove povertà* [Konieczne są rozwiązania oparte na założeniach porządku moralnego dla przezwyciężania nierówności i niesienia pomocy nowym formom biedy] (Do Rady Prowincji Lazio, 5 II), IGP XIII, 1, s. 385-388.

56. *Nella dignità della morte si celebra e si esalta la pienezza della vita* [W godności śmierci czci się i ukazuje pełnię życia] (Do uczestników międzynarodowego kongresu „Omnia hominis", 25 VIII), IGP XIII, 2, s. 326-329.

57. *Ènecessario un codice morale che regoli la distribuzione dei farmaci affinché non siano usati contro la vita* [Konieczny jest kodeks moralny kierujący dystrybucją środków farmaceutycznych, aby nie były stosowane przeciwko życiu] (Do Międzynarodowej Federacji Farmaceutów Katolickich, 3 XI), IGP XIII, 2, s. 990-993.

58. *La responsabilità per l'amore è inseparabile dalla responsabilità per la procreazione* [Odpowiedzialność za miłość jest nierozerwalnie związana z odpowiedzialnością za prokreację] (Do badaczy naturalnej regulacji płodności, 14 XII), IGP XIII, 2, s. 1646-1649.

## 1991

59. *„Nie zabijaj": przeciwko uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią* (Homilia, Radom, 4 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 34-36; toż: *„Non uccidere"*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 645-647.

60. *Etyka – fundament życia ludzkiego we wszystkich jego wymiarach* (Spotkanie z uczestnikami III Kongresu Międzynarodowego Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu, 28 IX), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 30-32; toż: *L'angoscia odierna*, „La Traccia" 12(1991) nr 9, s. 1119-1121.

61. *Nie wolno dzieci porzucać, wykorzystywać i skazywać na śmierć* (Spotkanie z dziećmi, São Salvador, 20 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 32-34; toż: *Non possono nè devono esserci bambini abbandonati*, „La Traccia" 12(1991) nr 10, s. 1280-1282.

62. *Przyjmijcie każde życie z miłością* (Do przedstawicieli ruchów „Pro vita", 15 XI), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 12-13; toż: *Accogliere la vita*, „La Traccia" 12(1991) nr 11, s. 1412-1414.

1992

63. *W służbie zdrowia i życia ludzkiego* (Do chirurgów polskich, 11 II), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 57-58.

64. *Occorre una presenza amorevole* [Potrzeba obecności płynącej z miłości] (Do uczestników kongresu poświęconego opiece nad umierającymi, 17 III), „La Traccia" 13(1992) nr 3, s. 269-270.

1993

65. *Etyczne problemy genetyki* (Do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, 20 XI), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 37-38.

# NOTY O AUTORACH

Kard. Fiorenzo Angelini, profesor, duszpasterz, teolog, filozof. Urodzony w 1916 r. w Rzymie. W 1956 r. konsekrowany na biskupa, w 1985 mianowany arcybiskupem, w 1991- kardynałem.

Wykładowca na uniwersytecie San Tommaso w Manili i El Salvador w Buenos Aires.

Przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia. Krajowy Asystent Kościelny Włoskiego Stowarzyszenia Lekarzy Katolickich. Członek honorowy Konferencji Diecezjalnych Koordynatorów Służby Zdrowia w USA. Członek honorowy Fundacji na Rzecz Genetyki Ludzkiej (Buenos Aires). Członek Akademii Nauk w Nowym Jorku.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Medical College of Walhalla w Nowym Jorku, Uniwersytetu w L'Aquila, Papieskiego Uniwersytetu Madre e Maestria w Santo Domingo, Uniwersytetu Katolickiego w Santiago de Chile i Uniwersytetu w Urbino. Wyróżniony wysokimi odznaczeniami i prestiżowymi nagrodami za działalność badawczą i społeczną.

Główne obszary badań: deontologia medyczna, choroby społeczne i ich zwalczanie.

Promotor wielu inicjatyw społeczno-sanitarnych w krajach rozwijających się.

Założyciel i redaktor naczelny czasopisma „Dolentium Hominum: Chiesa e Salute nel Mondo" (wydawany w kilku językach organ oficjalny Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia). Autor licznych artykułów z zakresu bioetyki, opieki społeczno-sanitarnej i duszpasterskiej.

Wacław Stanisław Chomik OFM, doktor, teolog moralista. Urodzony w 1953 r. w Trzcińcu (diec. przemyska). Studia na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, w Academia Alfonsiana oraz w Wyższym Instytucie Teologii Moralnej w Rzymie.

Od 1989 r. wykładowca teologii moralnej w franciszkańskim Wyższym Seminarium Duchownym w Kłodzku, a od 1993 r. również w seminarium diecezjalnym w Legnicy.

Sekretarz formacji i studiów Zachodniosłowiańskiej Konferencji Zakonu Braci Mniejszych (od 1991 r.).

Główne obszary badań: problem ludzkiego cierpienia, bioetyka i ekologia, zwłaszcza w myśli Jana Pawła II.

Najważniejsza publikacja książkowa: *Valore morale della sofferenza umana nell'insegnamento di Giovanni Paolo II (1978-1988)* (1989).

Włodzimierz Fijałkowski, profesor medycyny, ginekolog-położnik. Urodzony w 1917 r. w Bobrownikach nad Wisłą. Studia na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu im. Józefa Piłsudskiego w Warszawie (ostatnie lata w tajnym nauczaniu). W czasie wojny więziony w Oświęcimiu.

Od 1946 do 1948 r. nauczyciel akademicki Akademii Medycznej w Gdańsku. Następnie, do 1955, ordynator szpitala w Bystrzycy Kłodzkiej. W latach 1955-1974 i od 1980 pracownik nauko-

wy Instytutu Ginekologii i Położnictwa Akademii Medycznej w Łodzi. Twórca Szkoły Rodzenia w Przychodni Zdrowia Rodziny.

Członek Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego (w latach 1974-1985 przewodniczący sekcji psychosomatycznej), International Federation for Family Life Promotion, Internationale Studiengemeinschaft für Pränatale Psychologie (od 1978 do 1986 r. członek Zarządu) oraz Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL. Wieloletni przewodniczący Oddziału Łódzkiego Towarzystwa Odpowiedzialnego Rodzicielstwa.

Wyróżniony licznymi nagrodami, m.in. nagrodą ODiSS w roku 1979.

Główne obszary badań: ekologiczne podstawy prokreacji, psychagogiczne i kinezystymulacyjne przygotowanie do porodu, psychologia prenatalna.

Autor wielokrotnie wznawianych publikacji książkowych: *Szkoła rodzenia* (1967); *Biologiczny rytm płodności a regulacja urodzeń* (1971); *Rodzi się człowiek* (1973); *Miłość w spotkaniu płci* (1977); *Poród naturalny po przygotowaniu w szkole rodzenia* (red., współautor, 1981); *Dar rodzenia* (1983); *Ku afirmacji życia* (1989); *U progu rodzicielstwa* (1992). Autor licznych artykułów specjalistycznych i popularyzatorskich.

Ks. Wacław G u b a ł a, doktor, teolog, etyk. Urodzony w 1948 r. w Osieczanach k. Myślenic. Studia początkowo na Politechnice Krakowskiej, a następnie w Wyższym Seminarium Duchownym i na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (z zakresu teologii i etyki).

Od 1972 do 1974 r. wikariusz w Nowej Hucie – Wzgórzach Krzesławickich, a następnie do 1976 r. w Krakowie – Piaskach Wielkich. W latach 1976-1977 duszpasterz akademicki przy kościele pw. św. Anny w Krakowie. Od 1981 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego, wiceprzewodniczący Sekcji Teologów Moralistów Polskich (od 1992 r.). Duszpasterz diecezjalny lekarzy. Członek Komisji Etyki Okręgowej Izby Lekarskiej w Krakowie. Przewodniczący Rady Nadzorczej Szpitala im. Jana Pawła II w Krakowie (od 1993 r.). Asystent kościelny Stowarzyszenia Rodzin Katolickich Diecezji Krakowskiej.

Wyróżniony Medalem im. Józefa Dietla za zasługi w dziedzinie etyki, deontologii i dydaktyki medycznej.

Główne obszary badań: etyka lekarska i etyka życia małżeńskiego.

Autor licznych artykułów z powyższych dziedzin oraz publikacji książkowych: *Aids. Alkoholizm. Problemy moralne* (w druku); *Sztuczna prokreacja. Ocena moralna* (w druku); *Aktualne zagadnienia życia ludzkiego* (w druku).

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.

Wykładowca teologii moralnej i medycyny pastoralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach od 1976 r., a od 1990 r. również bioetyki w ATK w Warszawie. Od 1993 r. adiunkt na tejże uczelni.

Członek Komisji Etycznej w Śląskiej Akademii Medycznej w Katowicach. Duszpasterz pracowników lecznictwa. Konsultant etyczny Zakładu Seksuologii i Patologii Więzi Międzyludzkich 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.

Antonio P a r d o, doktor medycyny, bioetyk. Urodzony w 1955 r. w Grenadzie (Hiszpania). Studia medyczne w Pamplonie, filozoficzne w Rzymie (w Ateneo Romano della Santa Croce).

Pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Bioetyki Uniwersytetu Navarra w Pamplonie, praktykujący w Hospital Capitán Cortés w Jaén (Hiszpania).

Główne obszary badań: etyka farmaceutyczna, filozoficzne i teologiczne podstawy ewolucji biologicznej, aktualne problemy filozofii nauki.

Autor artykułów dotyczących etycznych problemów transplantologii, genetyki, embriologii, zagadnień ochrony życia i innych dziedzin bioetyki.

Andrzej Półtawski, profesor, filozof. Urodzony w 1923 r. w Warszawie. Po studiach technicznych w Warszawie (Państwowa Wyższa Szkoła Budowy Maszyn, Politechnika), studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 1957-1970 pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego, a w latach 1970-1993 – Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (kierownik Studium Teorii Poznania). Od 1983 r. wykładowca w Studium OO. Dominikanów Prowincji Polskiej w Krakowie.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (od 1992 skarbnik Zarządu Głównego), Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung, Sekcji Filozoficznej Oddziału Krakowskiego PAN. Przez dwie kadencje członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: teoria poznania, antropologia filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Rzeczy i dane zmysłowe. Świat i spostrzeżenie u G. E. Moore'a* (1966); *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm* (1972). Autor licznych artykułów publikowanych w czasopismach filozoficznych i wydawnictwach zbiorowych.

Franciszek M. Rosiński OFM, profesor, filozof, antropolog. Urodzony w 1932 r. w Raciborzu. Studia z zakresu filozofii przyrody na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, z zakresu antropologii – na Uniwersytecie Wrocławskim.

Od 1957 r. zatrudniony w Wyższym Seminarium Duchownym OFM w Kłodzku. W latach 1979-1991 pracownik naukowo-dydaktyczny ATK, a od 1988 r. – Uniwersytetu Wrocławskiego. Okresowo wykładowca na KUL i w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Werbistów w Nysie.

Członek Polskiego Towarzystwa Antropologicznego, Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Polskiego Towarzystwa Zoologicznego, Polskiego Towarzystwa Biometrycznego, Polskiego Towarzystwa Przyrodników im. Mikołaja Kopernika, Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Societas Internationalis Scotistica.

Wyróżniony nagrodą Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki.

Główne obszary badań: antropologia fizyczna i kulturowa, prehistoria religii, bioetyka, defektologia, filozofia człowieka, filozofia przyrody, etnografia.

Autor licznych artykułów z powyższych dziedzin publikowanych w czasopismach specjalistycznych.

Josef Seifert, profesor, filozof. Urodzony w 1945 r. w Salzburgu (Austria). Studia filozoficzne w Salzburgu i Monachium.

W latach 1969-1973 pracownik naukowo-dydaktyczny na Uniwersytecie w Dallas (USA). Obecnie rektor i profesor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Redaktor naczelny czasopisma filozoficznego „Aletheia" i serii „Studies in Phenomenological and Classical Realism".

Główne obszary badań: teoria poznania, metafizyka, antropologia filozoficzna, etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (1972); *Das Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Antropologie* (1973); *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (1976); *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion* (1979); *Back to „Things in Themselves".*

*A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (1987); *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (1989); *Schachphilosophie* (1989).

Radzisław Sikorski, profesor nauk medycznych, położnik, ginekolog, seksuolog. Urodzony w 1933 r. w Lublinie. Studia w Akademii Medycznej w Lublinie.

Od 1957 r. lekarz w Klinice Położnictwa i Ginekologii w Lublinie. Od 1973 r. kierownik Kliniki Ginekologii Akademii Medycznej w Lublinie (w latach 1976-1977 również Kliniki Patologii Ciąży). W latach 1981-1987 członek Kolegium Rektorskiego AM w Lublinie.

W latach 1972-1993 członek Komisji Patofizjologii Płodu i Rozrodu PAN, obecnie – Komisji Ekologii Komitetu Rozwoju Człowieka PAN (od 1990 r. – przewodniczący), Polskiej Akademii Medycyny (od 1990 – wiceprezes). W latach 19911993 członek Komitetu Wykonawczego Association of Medical Deans in Europe, obecnie – Komitetu Wykonawczego Association of Medical Schools in Europe.

Wyróżniony nagrodami resortowymi, odznaką „Za Wzorową Pracę w Służbie Zdrowia", medalami: Komisji Edukacji Narodowej i „Gloria Medicinae", dyplomami i in.

Główne obszary badań: ekologia prokreacji człowieka, farmakologia ginekologiczna, ginekologia społeczna, seksuologia, nauczanie medycyny, bioetyka.

Autor wielu artykułów z powyższych dziedzin, publikowanych w czasopismach naukowych i wydawnictwach zbiorowych, również za granicą, autor rozdziałów w podręcznikach medycznych, współredaktor podręcznika *Operacje pochwowe w leczeniu wypadania macicy i nietrzymynia moczu* (1969) oraz autor monografii popularnonaukowej *Zaburzenia seksualne w małżeństwie* (1975).

Tadeusz Styczeń 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-współzałożyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Societas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Redaktor „Roczników Filozoficznych" (z. 2), współpracownik czasopisma „Anthropotes", „Il Nuovo Areopago" i „La Nuova Europa".

Doktor honoris causa Uniwersytetu Navarra w Pamplonie (Hiszpania).

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.* Część I: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1987); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993).

Wojciech Sztombka, doktor, etyk. Urodzony w 1959 r. w Łodzi. Studia na Politechnice Łódzkiej (elektronika) i na Uniwersytecie Łódzkim (filozofia). Od 1986 r. pracownik naukowo-dydaktyczny tejże uczelni.

Członek Societas Ethica.

Główne obszary badań: metaetyka, etyka badań naukowych oraz etyka ekologiczna.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz tłumaczeń tekstów moralistów niemieckich m.in. w tomie *Prawda moralna – dobro moralne* (1993).

Roman Szulc, profesor nauk medycznych, anestezjolog. Urodzony w 1935 r. w Poznaniu. Studia w poznańskiej Akademii Medycznej.

W latach 1958-1967 pracownik Kliniki Otolaryngologii, a od 1968 Zakładu i Instytutu Anestezjologii i Intensywnej Terapii Akademii Medycznej w Poznaniu (od 1979 r. kierownik Kliniki Anestezjologii i Intensywnej Terapii). Od 1991 r. również wykładowca deontologii lekarskiej na tejże uczelni.

Członek Polskiego Towarzystwa Anestezjologii i Intensywnej Terapii (wiceprezes Zarządu Głównego w latach 1983-1986), Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Członek Komitetu Terapii Doświadczalnej Wydziału Nauk Medycznych Polskiej Akademii Nauk, członek zwyczajny Europejskiej Akademii Anestezjologii.

Główne obszary badań: intensywna terapia okołooperacyjna, okołooperacyjna chorobowość i śmiertelność sercowa oraz deontologia lekarska.

Autor licznych artykułów i rozdziałów w podręcznikach medycznych.

Ks. Tadeusz Ślipko, profesor, filozof, etyk, teolog. Urodzony w 1918 r. w miejscowości Stratyn (pow. Rohatyn). Studia na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego „Bobolanum" w Lublinie (w czasie wojny: Nowy Sącz-Stara Wieś) oraz studia socjologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

W latach 1948-1966 lektor, potem profesor na Wydziale Filozoficznym TJ, a w latach 1963-1988 na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 1965 do 1988 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Obecnie emerytowany.

Członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie i Towarzystwa Naukowego KUL w Lublinie.

Wyróżniony nagrodami ministerialnymi, Złotym Krzyżem Zasługi, Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski i tytułem honorowym „Zasłużony Nauczyciel PRL" .

Główna dziedzina badań: filozofia moralności.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zagadnienie godziwej obrony sekretu* (1968); *Zarys etyki ogólnej* (1974); *Życie i płeć człowieka. Przedmałżeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa* (1978); *Zarys etyki szczegółowej,* t.1-2 (1984); *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki* (1988); *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji* (1992).

Hans Thomas, doktor medycyny, neuropatolog. Urodzony w 1937 r. w Akwizgranie. Studia medyczne i filozoficzne w Bonn, Düsseldorfie i Wiedniu.

Od 1967 r. zaangażowany w działalność na rzecz popierania instytucji naukowych i wychowawczych. Założyciel (1973) i dyrektor Lindenthal-Institut w Kolonii.

Redaktor i wydawca licznych publikacji z dziedziny dialogu interdyscyplinarnego w nauce.

Anna Truskolaska, magister, dziennikarka, działaczka społeczna. Urodzona w 1941 r. w Krakowie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie i na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 1975-1990 pracownica Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (początkowo w administracji, następnie w Bibliotece Uniwersyteckiej). Od 1990 r. reporterka w „Tygodniku Współczesnym" i kilku dziennikach lubelskich. Obecnie redaktorka naczelna „Gazety Bychaw-

skiej". Współpracownica „Tygodnika 'Solidarność'" oraz lubelskiego miesięcznika kulturalnego „Na Przykład".

W latach 1982-1989 kierowniczka Biura Informacji NSZZ „Solidarność". Współpracownica wielu czasopism podziemnych. W latach 1985-1989 redaktorka „Gazety poza Cenzurą".

Członkini Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich.

Wyróżniona nagrodą POL-CUL.

Autorka artykułów głównie o tematyce społecznej oraz wielu reportaży dotyczących problemów ekologii, samorządu lokalnego i kultury gminnej.

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 Naczelnej Rady Lekarskiej i Komisji Etyki NRL, oraz Polskiego Towarzystwa Lekarskiego.

Wyróżniony nagrodą Ministra Zdrowia.

Główne obszary badań: biochemia (enzymologia, koagulologia, biochemia kliniczna), etyka lekarska. Autor artykułów z powyższych dziedzin publikowanych w czasopismach specjalistycznych.

Ks. Stanisław W i e l g u s, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1939 r. w Wierzchowiskach k. Janowa Lubelskiego. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, filozoficzne również na Uniwersytecie Monachijskim.

Od roku 1969 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Historii Filozofii w Polsce, Międzywydziałowego Zakładu Historii Kultury w Średniowieczu oraz Międzywydziałowego Zakładu Leksykograficznego. W latach 1988-1989 prorektor, od 1989 r. – rektor KUL.

W latach 1990-1993 wiceprezydent Konferencji Rektorów Uniwersytetów Polskich, 1992--1993 przewodniczący Kolegium Rektorów Regionu Lubelskiego.

Członek Société Internationale pour Étude de la Philosophie Mèdièvale, Associazione degli Storici Europei, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL (w latach 1985-1988 sekretarz generalny), Academia Scientiarum et Artium Europea, Societas Humboldtiana Polonorum oraz Lubelskiego Towarzystwa Naukowego.

Wyróżniony nagrodą Ministra Edukacji Narodowej za osiągnięcia w kierowaniu uczelnią oraz Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski.

Główne obszary badań: historia filozofii średniowiecznej (zwłaszcza polskiej), a także nauk przyrodniczych, teologii i prawa tego okresu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Quaestiones Nicolai Peripatetici* (autor opracowania, edycji krytycznej i wstępu, 1973); *Wstęp do krytycznej edycji Benedykta Hessego „Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis"* (1983); Benedictus Hesse *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis* (autor edycji krytycznej i opracowania, 1984); *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu* (1990); *Obca literatura biblijna w średniowiecznej Polsce* (1990); *Średniowieczna literatura biblijna w języku polskim* (1991); *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblistyka polska* (1992). Autor licznych rozpraw, edycji krytycznych i artykułów, redaktor kilku wydawnictw ciągłych.

**Bp Józef Zawitkowski, magister, duszpasterz, teolog, muzykolog. Urodzony w 1938 r. w miejscowości Wał k. Rawy Mazowieckiej. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym oraz na Akademii Teologii Katolickiej (muzyka kościelna).**

**Wikariusz parafii kolejno w Krośniewicach, Legionowie i Warszawie (Grochów, Bielany, Katedra), następnie pracownik Kurii Metropolitalnej Warszawskiej. Redaktor radiowych mszy świętych, nauczyciel organistów. Od 1990 r. biskup pomocniczy, najpierw diecezji warszawskiej, później łowickiej.**

**Autor książek: *Listy i rozważania; Panie do kogo pójdziemy; Kochani moi; Przyjdź do nas Panie Jezu; Chwalcie łąki umajone*, modlitewników: *Panie mój* i *Tobie Panie zaufałem* oraz śpiewnika kościelnego *Alleluja*. Wyróżniony Nagrodą Prymasowską za hymn *Panie dobry jak chleb*.**

**Franciszek Zerbe, doktor nauk medycznych, kardiolog. Urodzony w 1935 r. w Poznaniu. Studia na Akademii Medycznej w Poznaniu.**

**W latach 1963-1970 pracownik Kliniki Chorób Wewnętrznych, a od 1970 r. Kliniki Kardiologii AM w Poznaniu (do 1984 r. – adiunkt).**

**Członek Polskiego Towarzystwa Kardiologicznego. Prezes Stowarzyszenia „Katyń" w Poznaniu, członek Rady Społecznej przy Arcybiskupie Poznańskim.**

**Trzykrotnie wyróżniony nagrodami rektorskimi.**

**Główny obszar badań: zagadnienia elektrycznej stymulacji serca.**

**Współautor książki *Choroba niedokrwienna serca* (1987), autor opracowań naukowych publikowanych w czasopismach kardiologicznych.**

**Józef Zon, doktor, filozof przyrody, biolog. Urodzony w 1948 r. w Limanowej. Studia z zakresu filozofii, filozofii przyrody i biologii teoretycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1974 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.**

**Do 1991 r. członek zespołu redakcyjnego „Journal of Bioelectricity".**

**Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Biofizycznego, International Society for Bioelectricity, Society for Scientific Exploration. Prezes Zarządu i członek Rady Naukowej Fundacji Bioelektroniki im. Włodzimierza Sedlaka.**

**Główne obszary badań: bioelektronika i biofizyka, biologia teoretyczna.**

**Autor artykułów o powyższej tematyce oraz publikacji książkowej: *Plazma elektronowa w błonach biologicznach* (1986).**

# SUMMARY

The current, double issue of the „Ethos" is wholly devoted to selected problems of bioethics. Naturally, the issue covers only some aspects of bioethics (the scope of these problems is illustrated by means of a list of the domains of bioethics made up on the basis of the Center for Bioethics Library Classification (Washington); the list opens the section For the Ethos of Ecology in the present issue). The specific character and importance of these problems, as well as the role of the human being in their centre, are discussed in the introductory article From the Editors.

At the beginning of the issue there is a text by Tadeusz Styczeń SDS (*Wolność z prawdy żyje – Freedom Thrives on Truth*) which is a commentary and amplification of the latest encyclical of John Paul II, *Veritatis splendor*. The encyclical is also referred to in one of the texts in the section of Reports (a report of Fr Bernard Jurczyk from a scientific conference at the KUL devoted to this encyclical).

The traditional introduction to the monographic problems of the current issue has the form of a short text by John Paul II. This time it is an excerpt from the Pope's address to the participants in a scientific conference of geneticists; the address concerned the moral limits of the expansion and application of the science which concerns life.

The main, article part of the issue has been arranged in keeping with the principle of „from the general to the particular". It opens with a section The Value of Life which takes up the subject of the special value of life, especially of human life, from theological and philosophical perspectives. Fr Stanisław Wielgus, rector of the KUL, in a homily published at the beginning of the section, points out the difficult mission of a Christian in the laicised world of today. From a philosophical point of view, similar subjects are raised in a study by Andrzej Półtawski, who presents two antithetical models of understanding the human being after the hecatomb of World War II. Cardinal Fiorenzo Angelini (Italy) presents the universal value of the sanctity of human life, the value which is not determined by a certain denomination, but by the human dignity which characterizes every man. The section ends with a general survey of the documents of the Catholic Church in respect to the teaching of respect to life and natural environment (by Wacław Chomik OFM and Franciszek Rosiński OFM).

The section For the Ethos of Ecology concerns the problems of the scientific view of the biological domain, especially the moral foundations of this outlook. Having first provided a catalogue of the domains of bioethics, the section opens with a study by Tadeusz Ślipko SJ, who points to natural law as a philosophical and world view basis of man's attitude towards life and nature. The Spanish physician and scholar, Antonio Pardo, presents the magnitude of false philosophical foundations of bioethics, created by utilitarian and relativistic conceptions. In turn, Wojciech Sztombka discusses a lay conception of the ethics of responsibility for the world surrounding us, formulated by a contemporary German philosopher, Hans Jonas, who refers to

the values of classical philosophy. The section ends with a paper by Józef Zon, who raises a topical issue of the hazards posed by the appliances emitting electromagnetic waves for human health. The moral aspect of this issue often remains unapprehended or consciously neglected.

The third section of the issue is devoted to the ethics of medicine and is entitled P r i m u m n o n n o c e r e (First of all, do no damage). It opens with a paper by Fr Wacław Gubała, who outlines a personalist conception of the medical ethics. In his paper, Hans Thomas, a German physician and scholar, analyses the axiological dimension of corporeality and various attitudes of both the doctor and the patient depending on their understanding of the human body. Franciszek Zerbe attempts to find the middle road between a paternalistic attitude of the doctor towards the patient and a total reliance on the resolution of the selfwilled patient deciding about himself, to arrive at a possible best solution. Subsequent papers take up the border problems of the medical ethics. Fr Stefan Kornas analyses the ethical aspect of experiments carried out in medicine; an Austrian philosopher, Josef Seifert – the ethical aspects of treating non-operable tumours of the brain; while Roman Szulc – the ethical limits of the transplantation of human organs.

The fourth and last section concerns a particular but unusually dramatic issue in the domain of the medical ethics, namely, the problem of abortion, which has caused especially heated polemics in the last decades. The title of the section has been derived from the Hippocratic *Oath*: „S i m i l a r y I w i l l n o t g i v e t o a w o m a n a p e s s a r y t o c a u s e a b o r t i o n". On the basis of his rich gynaecological and obstetric experience, Włodzimierz Fijałkowski quotes a number of manifestations of human reactions in the first, foetal phase of human life and demonstrates the role of the psychological and social context in this period for the subsequent development of the child. Radzisław Sikorski describes the change of social attitudes in Poland and the forms of shaping them in respect to the problem of abortion, while Jerzy Umiastowski describes the controversy about the formulation of the *Code of Medical Ethics*.

The section N o t e s a n d R e v i e w s is also mainly devoted to texts connected with bioethical problems and it especially concentrates on ecology. Four reviews (by Jan Jacko, Andrzej Delorme, Tadeusz Chmielewski and Zbigniew Wróblewski) deal with books about ecological problems perceived from theological, philosophical, educational and social perspectives. Patrycja Mikulska critically discusses *The Philosophy of Medicine* by three Danish authors, H.R. Wulff, S.A. Pedersen and R. Rosenberg. The section also contains discussions of the books by two distinguished American Catholic philosophers of economy, M. Novak and B.J. Neuhaus (by Tomasz Mickiewicz) and by a German social philosopher A. Losinger *Iusta autonomia* (reviewed by Fr Franciszek Kampka). The section closes with Andrzej Sulikowski's review of the latest volume of the poetry of Fr Jan Twardowski.

The current issue initiates a new section, namely, R e l a t i o n s. It contains a text by Anna Truskolaska, who gives an account of the situation of the evacuees from the former Yugoslavia, who stay in a Refugee House which operates in Lublin.

The whole issue ends with standing columns. In the section T h i n k i n g a b o u t F a t h e r l a n d, in a poetic text Bishop Józef Zawitkowski shows the drama of being a Catholic in the situation of the present-day Pole. The section T h e P o n t i f i c a t e i n t h e E y e s o f t h e W o r l d contains an essay by Fr Luigi Giussani in which he shares with the reader his vision of the presence of John Paul II among the searching persons and communities during the fifteen years of his pontificate. The section T h r o u g h t h e P r i s m o f t h e E t h o s contains a feuilleton (by Wojciech Chudy) describing a certain attitude towards the Catholic weekly „Niedziela". B i b l i o g r a p h y (compiled by Maria Filipiak) concerns the addresses by John Paul II concerning the need and the command of respect for the biological component of the human being. The issue ends with N o t e s a b o u t A u t h o r s.

Translated by *Leszek S. Kolek*

# CONTENTS
## „Ethos" 7:1994 No. 1/2 (25/26)

## ON THE PROBLEMS OF BIOETHICS


From the Editors – It is not progress that threatens the human being (A. Sz.) ..... 3
John Paul II – Genetics in the Domain of Morality (fragment of an address to the participants of a geneticists' conference, Rome, November 20, 1993) ..... 11
Tadeusz Styczeń SDS – Freedom Thrives on Truth ..... 15


### THE VALUE OF LIFE


Fr Stanisław Wielgus – Called to Sanctity ..... 45
Card. Fiorenzo Angelini – The Sanctity of Human Life ..... 49
Andrzej Półtawski – The Picture(s) of the Human Being before and after Auschwitz . 56
Wacław S. Chomik OFM, Franciszek M. Rosiński OFM – The Church and the Ecological Consciousness ..... 65


### FOR THE ETHOS OF ECOLOGY


Bioethics ..... 83
Tadeusz Ślipko SJ – Natural Law as a Foundation for Man's Life and Nature ..... 88
Antonio Pardo – Bioethics and Utilitarianism. A Critical View on Bioethics from the Perspective of Strictly Secular Bases ..... 102
Wojciech Sztombka – Hans Jonas's Ethics of Responsibility ..... 124
Józef Zon – Bioelectromagnetics and Ethics. Some Moral Issues connected with Electromagnetic Pollution of the Environment ..... 135


### „PRIMUM NON NOCERE"


Fr Wacław Gubała – The Personalist Conception of the Medical Ethics ..... 153
Hans Thomas – Corporeality. Veneration of the Body or Fear of Medicine? ..... 162
Franciszek Zerbe – Paternalism in the Physician-Patient Relations ..... 177
Fr Stefan Kornas – Medical Experiments and the Medical Ethics ..... 185
Josef Seifert – Ethical Aspects of Treating Non-Operable Brain Tumours ..... 197
Roman Szulc – Transplantation of Organs – Possibilities and Limits. An Attempt at Ethical View ..... 208


### „SIMILARY I WILL NOT GIVE TO A WOMAN A PESSARY TO CAUSE ABORTION"
### (The Hippocratic *Oath*)


Włodzimierz Fijałkowski – The Ecology of the First Phase of Human Life ..... 217
Radzisław Sikorski – Bioethical Social Awareness and Abortion ..... 229
Jerzy Umiastowski – On the Code of the Medical Ethics ..... 237

## THINKING ABOUT FATHERLAND

Bp Józef Zawitkowski – Rabbuni – the Beloved Teacher ..... 245

## RELATIONS

Anna Truskolaska – To Return, even to Burnt out Ruins ..... 253

## NOTES AND REVIEWS

Jan F. Jacko – Why is Ecology a Normative Science? (Review of Fr A. L. Szafrański's *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Lublin 1993) ..... 271
Andrzej Delorme – Education for Ecology (Review of *Katechezy ekologiczne*, ed. by Fr S. Zięba, Lublin 1993) ..... 274
Tadeusz J. Chmielewski – Have We a Chance of Eco-Development? (Review of A. Kalinowska, *Ekologia – wybór przyszłości*, Warszawa 1993) ..... 280
Zbigniew Wróblewski – Philosophical Harbingers of the Ecological Epoch? (Review of H. Skolimowski's *Filozofia życia. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1993) 286
Patrycja Mikulska – Philosophy of Medicine or „A Disease till Death"? (Review of H. R. Wulff, S. A. Pedersen and R. Rosenberg, *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*, Warszawa 1993) ..... 291
Tomasz Mickiewicz – Entrepreneurship, An Addiction (Review of M. Novak's *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła?*, Poznań 1993 and of B.J. Neuhaus's *Biznes i Ewangelia*, Poznań 1993) ..... 298
Fr Franciszek Kampka – Questions about the Autonomy of Social Mundanness (Review of A. Losinger's *"Iusta autonomia". Studies zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1989) ..... 304
Andrzej Sulikowski – The Cross in the Poetry of Fr Jan Twardowski (Review of Fr J. Twardowski's *Krzyżyk na drogę*, Kraków 1993) ..... 307

## REPORTS

Fr Bernard Jurczyk – *Veritatis splendor* – the Moral Message of the Church (A Scientific Conference at the Moral Theology Faculty of the KUL, December 8, 1993) ..... 311
Tomasz Górka – Results of the Questionnaire of the Readers of the „Ethos" ..... 319

## THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Fr Luigi Giussani – Thus Has He Brightened the Sad Voyage for us, who are „without a Fatherland" ..... 321

## THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Wojciech Chudy – On the Superfluity of the Catholic Weekly „Niedziela" ..... 323

## BIBLIOGRAPHY

John Paul II on the Protection of Life and Natural Environment (Maria Filipiak) ..... 325
Notes about Authors (Mirosława Chuda) ..... 333
Summary ..... 340

## 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)


---

## W najbliższych numerach:

* O ethos małżeństwa i rodziny
* Jana Pawła II wizja Europy
* Kobieta w świecie i Kościele

---

